

Thiago Lopes Decat

Representação, verdade e justificação no neopragmatismo de Richard

Rorty

Belo Horizonte MG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
2005

Thiago Lopes Decat

Representação, verdade e justificação no neopragmatismo de Richard

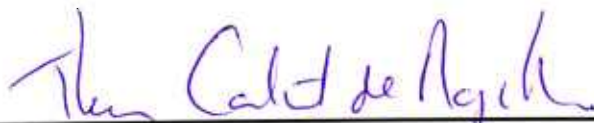
Rorty

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Lógica e Filosofia da Ciência.

Orientadora: Professora Doutora Theresa Calvet de Magalhães

Belo Horizonte MG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
2005

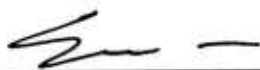
Dissertação defendida e aprovada, com a nota noventa e quatro (94) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Maria Theresa Vaz Calvet de Magalhães (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos - UFMG



Prof. Dr. Edgar da Rocha Marques - UERJ

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 09 de setembro de 2005.

Agradecimentos

Meus agradecimentos se estendem a todos que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho.

Inicialmente, gostaria de fazer um agradecimento especial à Professora Theresa Calvet de Magalhães. Sem sua disponibilidade, interesse e abnegação este trabalho jamais veria a luz do dia. Além da competente, atenta e zelosa orientação desta dissertação, devo muito a ela pelo aprendizado do que é o trabalho intelectual sério e tudo o que ele implica.

À Universidade Federal de Minas Gerais e, especialmente, ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, agradeço pela oportunidade de realizar este trabalho e pela infra-estrutura que permitiu sua efetivação.

Agradeço ao programa de bolsas do CNPq pelo apoio financeiro e institucional sem o qual este trabalho não se realizaria.

Aos amigos Marco Aurélio, Marco Antônio, Tiago, Frank e David sou grato pelo companheirismo e pela interlocução aberta e constante.

Aos meus pais e à Martinha, agradeço pelo carinho, incentivo e paciência nas horas em que este trabalho me impediu de estar com eles.

Agradeço a minhas Irmãs, Raquel e Virgínia, pelo carinho e pela compreensão nos momentos em que as sobrecarreguei com afazeres que eram meus.

À Maria Tereza Fonseca Dias, sou grato pela compreensão, incentivo, suporte, paciência, amor e, principalmente, por fazer da nossa vida em conjunto algo sem o qual eu não saberia viver.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	17
PRAGMATISMO E NEOPRAGMATISMO	
1.1 James e a confusão entre verdade e justificação	17
1.2 Dewey e justificação	27
1.3 Neopragmatismo versus pragmatismo: a exemplaridade da ciência e a superação da noção de experiência	48
1.4 O neopragmatismo de Rorty é um pragmatismo?	58
CAPÍTULO 2	60
EPISTEMOLOGIA E REPRESENTAÇÕES PRIVILEGIADAS	
2.1 Representações privilegiadas e fundamento do conhecimento na modernidade	62
2.2 Filosofia analítica: a recepção do legado epistemológico da modernidade e a apropriação rortyana das teses antikantianas de Sellars e Quine	79
2.3 As razões epistemológicas por trás das teorias da referência	92
CAPÍTULO 3	118
A EVOLUÇÃO DA CONCEPÇÃO DA VERDADE NO PENSAMENTO DE RORTY	
3.1 A relação entre o behaviorismo epistemológico e a primeira concepção da verdade de Rorty	118
3.2 A oposição realista à crítica da concepção correspondentista da verdade	122
3.3 Algumas questões metafilosóficas conexas com a concepção da verdade de Rorty	135
3.4 Rorty davidsoniano: aprofundamento da concepção da verdade	145
3.5 Rorty, Davidson e a verdade como meta da investigação	166
3.6 A centralidade da verdade	174

CONCLUSÃO

184

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

195

Resumo

Esta dissertação tem como tema principal a concepção da verdade no neopragmatismo de Richard Rorty. Ela investiga todo o percurso do desenvolvimento desta concepção, desde as apropriações iniciais das concepções da verdade de James e Dewey até os últimos desdobramentos de sua longa discussão com Donald Davidson. Este autor, por ser seu mais constante e importante interlocutor no que diz respeito ao tema e por ter fornecido a maioria dos elementos que informam a concepção atual da verdade de Rorty, tem um papel de destaque nesta dissertação. O fio condutor da reconstrução deste percurso foi a pergunta sobre se Rorty consegue rechaçar o que ele mesmo chama de “platonismo” na filosofia e ainda assim desenvolver uma concepção da verdade consistente e que possibilite justificar sua pertença à tradição pragmatista. Neste escopo, tratamos no primeiro capítulo do pensamento de James e de Dewey a respeito da verdade e das críticas e apropriações de ambas estas concepções feitas por Rorty. No segundo capítulo, tratamos da concepção do conhecimento e da verdade exposta por Rorty em sua mais importante obra visando marcar não apenas os pontos principais do que seria necessário para uma concepção secularizada da investigação, mas também assinalar a concepção da verdade nela presente. No terceiro capítulo, tratamos de sua discussão a respeito da verdade com Davidson de modo a esclarecer os pontos principais da concepção da verdade de Rorty e demonstrar que, sem o suporte dado por algumas teses davidsonianas, a concepção da verdade de Rorty não se sustentaria. Por fim, acreditamos ter demonstrado que Rorty é capaz de fornecer uma concepção consistente da verdade que se liberta de suposições platonistas e pode ainda ser considerada como uma perspectiva pragmatista.

Abstract

The main subject of this dissertation is the conception of truth in the neopragmatism of Richard Rorty. It investigates all the course of the development of this conception, since the initial appropriations of the truth conceptions of James and Dewey until the last developments of his long debate with Donald Davidson. This writer, being his most constant and important interlocutor in regard to the subject and having furnished most of the elements that informs Rorty's present conception of truth, has an especial part in this dissertation. The leading element on the reconstruction of this course was the question if Rorty manages to avoid what he himself calls “platonism” on philosophy and still develop a consistent conception of truth that justifies his belonging to the pragmatist tradition. With this aim, we approached in the first chapter the thought of James and Dewey in regard to truth and the critics and appropriations of both these conceptions made by Rorty. In the second chapter, we approached the conception of knowledge and truth exposed by Rorty in his most important work intending to stress not only the main points of what is needed for a secularized conception of inquiry, but also to point out the conception of truth internal to it. In the third chapter we approached his discussion with Davidson in regard to truth in order to clear the main points of Rorty's conception of truth and to demonstrate that, without the support given by some Davidsonian theses, Rorty's conception of truth wouldn't stand up. Finally, we believe we demonstrated that Rorty is able to provide a consistent conception of truth that is free of platonist suppositions and can still be considered as a pragmatist perspective.

INTRODUÇÃO

Richard Rorty é atualmente um dos grandes nomes relacionados com a revalorização do pragmatismo como uma corrente filosófica ainda atualmente importante, após um período em que esta tradição foi deixada de lado nos departamentos das universidades americanas. Considerando a si mesmo como um pragmatista, ele vê nesta tradição uma reação à demanda tradicional da filosofia por incondicionalidade, demanda esta que, segundo ele, é um dos temas centrais do platonismo e nele encontra sua origem. Rorty compreende que essa incondicionalidade (uma incondicionalidade que só pode se originar de algo eterno e não de algo humano, histórico e contingente), quando aplicada por Platão ao campo do conhecimento, adquiriu o aspecto de uma demanda incondicional pela verdade absoluta.

Rorty admite que a tentativa de abandonar a noção de incondicionalidade requer a emancipação de nossa cultura de todo o vocabulário tradicional concernente à razão, verdade e conhecimento, mas isto não implica, contudo, que haja algo de errado com estas noções. Em suas palavras: “Tudo que está errado é a tentativa platônica de colocá-las no centro da cultura, no centro do nosso sentido do que é ser um ser humano” (Rorty, 1996: 27, 28). Rorty é, portanto, um antiplatonista confesso.

Todavia, tão rapidamente explicitado, o antiplatonismo de Rorty ainda carece de uma significação precisa. Com o fim de obtê-la, bem como de averiguar se Rorty consegue se desvencilhar de problemas gerados pela adoção de tal posição, Jürgen

Habermas, em seu ensaio “Coping with Contingencies – The Return of Historicism”, pretende compreender as posições filosóficas de Rorty por meio de sua localização em uma reconstrução narrativa da história da filosofia que tem como fio condutor a questão de “como lidar com as contingências” enquanto esquema geral de interpretação. Ele nos diz que, analisada sob esta perspectiva, a invenção do *logos* na Grécia antiga foi a primeira tentativa propriamente filosófica de superar as contingências de um mundo que tinha sido interpretado, até então, através dos mitos (Habermas, 1996: 2). Com esta invenção, surgiu um quadro conceitual que permitiu à mente humana, diz ele, ocupar um ponto de vista transcendente que se distanciava do mundo como um todo, à medida em que os filósofos descobriam como distinguir entre o eterno e imutável e o temporal e finito. A arbitrariedade dos poderes míticos se dissolvia, assim, com a divisão do mundo em fenômenos aparentes e essências:

“sob a visão abarcadora [...] dos filósofos, ‘o’ mundo ganha contornos diferentes do horizonte do ‘nosso’ mundo em que vivemos. O mundo agora pode ser objetivado a partir de um ponto de vista ou teórico ou moral – como uma totalidade de entidades ou de relações sócio-morais” (Habermas, 1996: 2-3).

Habermas assinala, porém, que a capacidade da razão de lidar com as contingências devia-se à própria operação da abstração que levou à descoberta de universais. Por meio da abstração, os universais foram extraídos dos particulares e as formas de leis de acontecimentos acidentais. Para Habermas, esta forma de lidar com as contingências é exemplificada pela teoria platônica de um mundo das idéias, eterno e imutável, por detrás das aparências, e caracteriza o que *e/le* denomina de platonismo.

A adoção de uma concepção platonista, entretanto, coloca em questão o papel libertador que se esperava que a teoria tivesse, uma vez que a aceitação da

existência de poderes míticos arbitrários é, com ela, substituída por um regime de universais necessários. Esta substituição, que de um ponto de vista crítico pode ser vista apenas como a substituição de uma dependência por outra, subordina o *logos* do pensamento humano ao *logos* de uma ordem ideal das coisas. Esta conclusão foi recebida por vários filósofos como decepcionante, e gerou desconfiança e rejeição quanto à autoridade dos universais abstratos. A reação antiplatonista, no entendimento de Habermas, consistiu na reabilitação das contingências reprimidas e escondidas sob a construção de universais abstratos considerados como abstrações e generalizações falsas. Segundo os filósofos antiplatonistas, o equívoco estava em adotar um tipo de idealismo que supervalorizava suas próprias construções e as compreendia como tendo sido encontradas ou descobertas. Contrariamente aos platonistas, estes filósofos vislumbravam o efeito libertador da filosofia no abandono da necessidade proporcionado pela assunção das contingências ilegitimamente reprimidas. A negação dos universais abstratos levou, então, a uma conceituação nominalista do mundo que apenas *reconhecia* as contingências.

A adoção desta concepção gerou, contudo, dois grandes problemas aos antiplatonistas. Primeiramente, ela fez renascer, no campo da filosofia, aquele desejo que impulsionou o platonismo, qual seja, o de *lidar* com as contingências. Mas, para os antiplatonistas, não era mais possível fazê-lo com a mesma facilidade que aqueles que eles criticavam. A desconfiança antiplatonista de que há uma contribuição da razão humana para aquilo que apenas parecia ser uma ordem ideal das coisas chocava-se com a tentativa de lidar com a contingência, pois esta tentativa exigia deles a utilização daquela razão mesma que eles haviam considerado anteriormente como uma abstração ilegítima. Em segundo lugar, surge o problema da própria possibilidade da crítica ao platonismo. De acordo com

Habermas, “a tentativa radical de abolir qualquer abstração, idealização, ou conceito de verdade, conhecimento e realidade que transcende determinado *hic et nunc* acarretaria autocontradições performativas” (Habermas, 1996: 4). Isto se dá porque a crítica dos pseudo-objetos platônicos se utiliza de meios conceituais inerentes ao próprio quadro conceitual platonista. O antiplatonista não pode desabilitá-los sem comprometer, assim, sua crítica a esta concepção. Para Habermas, é impossível reduzir todo tipo de transcendência à imanência sem pressupor e fazer uso, ao menos tacitamente, desta distinção.

Habermas descobre, assim, na história da filosofia, considerada sob o ponto de vista das tentativas de lidar com as contingências, uma dialética entre platonismo e antiplatonismo que consiste na seguinte seqüência: postulação da transcendência, crítica desta transcendência como idealização falaciosa e libertação das contingências reprimidas, identificação de pressuposições transcendentais na crítica e nova postulação da transcendência, nova crítica das idealizações, e assim por diante. A descoberta desta dialética deveria ser motivo suficiente para escolhermos sair deste círculo e dar um fim a ele. E a questão que ele coloca é a de se o pensamento de Rorty consegue fazê-lo sem que apenas estabeleça o próximo nível neste mesmo jogo.

Rorty, de fato, pretende escapar a este círculo ainda que se defina como antiplatônico e que professe uma simpatia pela idéia de que muito do que os filósofos pensam ter sido encontrado foi de fato fabricado. Entretanto, para ele, falar em termos da distinção entre encontrar e fabricar é já aceitar um vocabulário platônico, uma vez que esta distinção é o que permite distinguir entre dois tipos de verdade, verdades que são verdades porque correspondem ao modo como as coisas são em si mesmas e verdades que o são por convenção, o que prejudica, em

certo grau, várias questões filosóficas. Assim, o termo “antiplatonismo” assume para Rorty um outro sentido e, uma vez que a distinção habermasiana entre platonismo e antiplatonismo é considerada pelo neopragmatista como coextensiva à distinção entre encontrar e fabricar, ele acredita que o termo deve ficar reservado para designar o abandono desta distinção. Portanto, Rorty pretende escapar ao círculo que foi designado por Habermas como a dialética do platonismo e do antiplatonismo por meio do abandono de um modo platônico de falar que consiste nas velhas distinções platônicas entre o absoluto e o relativo, o encontrado e o fabricado, a realidade e a aparência.

Em um artigo de 1997, denominado “El pragmatismo como una liberación del Primer Padre”, Rorty lança mão de um vocabulário freudiano para lançar alguma luz a esta questão. Neste texto, ele fala que a melhor forma de compreender a oposição entre o platonista e seu adversário pragmatista (termo que ele considera abrangido pela noção de “antiplatonista”) é imaginando-a como uma falta de inteligibilidade recíproca entre dois tipos distintos de gente. O primeiro tipo “é formado por aqueles cuja máxima esperança é a união com algo que se encontra mais além do humano, algo que é a fonte do superego e que tem autoridade para liberar a alguém de suas culpas e vergonhas”. O segundo tipo, diz ele, “corresponde àqueles cuja máxima esperança consiste em realizar um futuro melhor por meio da cooperação fraternal entre os seres humanos” (Rorty, 2000: 33). Colocada em outros termos, poderíamos dizer que a principal diferença entre estes dois tipos de pessoa ou filósofos está na necessidade, sentida ou não por eles, de realizar alianças com uma figura autoritária, para lidar com as contingências.

Há, assim, no pensamento de Rorty uma identificação do pragmatismo com a tentativa de implementar uma cultura completamente secularizada. No intuito de

esclarecer esta idéia, Rorty faz referência à obra *Moisés e a religião monoteísta* de Freud para explicar como a negação de uma autoridade não estabelecida convencionalmente torna possível a coordenação solidária das ações entre os indivíduos:

“Deve supor-se que, após o parricídio, transcorreu um tempo considerável no qual todos os irmãos se emaranharam em disputas para ficar com a herança do pai. A compreensão do perigo e da inutilidade destas lutas, a recordação do ato de libertação cometido conjuntamente, e os vínculos emocionais que travaram uns com os outros durante o período de sua expulsão terminou por levá-los a um acordo, uma espécie de contrato social. [Mas] neste período da ‘aliança fraterna’ perdurava a memória do pai. Se escolheu um poderoso animal – no princípio de tudo, talvez, um dos que também temiam – para que substituísse o pai... De um lado, se considerou que o totem era o antepassado de sangue e o espírito protetor do clã e que devia ser adorado e protegido. De outro, se fixou a celebração de uma festa na qual o totem sofria a mesma sorte do primeiro pai. Era sacrificado e devorado em comum por todos os homens da tribo” (Freud apud Rorty, 2000: 34).

Ainda de acordo com Freud, ao totemismo, que teria sido a primeira forma de manifestação histórica da religião, sucedeu-se, após uma série de formas religiosas intermediárias e, finalmente, graças à humanização do ser venerado, um processo de “purificação” no qual o pai assassinado, trasladado da terra para o céu, recupera o papel de uma autoridade que requer obediência incondicionada.

Rorty utiliza-se desta imagem freudiana para compreender o platonismo como uma versão despersonalizada deste tipo de monoteísmo. A sugestão subjacente é a de que o platonismo representa o mesmo movimento de substituição de um poder autoritário por outro que aquele realizado pelos assassinos do primeiro pai. A diferença entre os dois, segundo Rorty, estaria apenas na forma de reverenciar o que está além, já que na perspectiva platonista, “o modo de demonstrar respeito para com esta figura despersonalizada do pai não é a obediência, mas o tentar ser idêntico a ele” (Rorty, 2000: 35).

O platonismo afigura-se, portanto, como uma possibilidade de, como bons filhos, nos identificarmos com os aspectos mais positivos e menos idiossincráticos do pai: “Por meio dessa purificação desejamos tornar-nos idênticos com o aspecto que *haveria* tido nosso pai se tivesse conseguido portar-se decentemente” (Rorty, 2000: 35). Assim, o pragmatismo compreende o platonismo como consistindo na tentativa de aproximar-se de algo tão puro que não parece realmente humano, mas que lembra suficientemente um pai amoroso, de modo que possa ser adorado. Esta tentativa poderia ser descrita também como a busca de um ponto imóvel em um mundo de mudanças, algo sumamente confiável a cujo seio se possa sempre retornar. Talvez seja desnecessário dizer que este “algo sumamente confiável” é interpretado por Rorty como sendo a verdade, do modo como tem sido compreendida tradicionalmente pela filosofia.

Rorty considera que somente o pragmatismo poderia tirar todo o proveito deste parricídio. Ele entende que somente numa sociedade plenamente secularizada (ou numa sociedade que se descreve a si mesma em termos pragmatistas), “é total a negativa de aceitar qualquer autoridade que não seja a do consenso obtido por meio de uma indagação livre” (Rorty, 2000: 38). No entanto, Rorty sabe muito bem, o que aliás não requer muito esforço, que não há sentido algum em negar a verdade.¹

Assim, levando em consideração estes últimos parágrafos, a pergunta de Habermas pode ser substituída por outra: Rorty consegue fornecer uma concepção (ou uma redescrição persuasiva, como ele mesmo gosta de dizer) da verdade que não constitua uma negação da mesma e que, ainda assim, esteja livre da busca da incondicionalidade de modo a permitir uma autocompreensão esclarecida e

¹ Cf. Rorty, 1998: 1.

plenamente secularizada de nossa cultura? Acredito, porém, que uma resposta positiva a esta segunda questão fornece igualmente uma resposta positiva à primeira questão colocada por Habermas. Além disto, pode-se ainda chamar uma tal concepção de pragmatista e, assim, justificar a posição privilegiada do pragmatismo no pensamento de Rorty sobre esta questão?

O presente trabalho é uma tentativa de responder a estas questões. A posição de Rorty em relação à realização desta tarefa pelo pragmatismo nos leva, então, a expor resumidamente as concepções pragmatistas da verdade e a investigar a pertença de Rorty a esta tradição. É este o tema do primeiro capítulo desta dissertação. O segundo capítulo trata da auto-imagem epistemológica da filosofia como fundamento da cultura, o que, na perspectiva de Rorty, tem relações evidentes com a concepção da verdade que ele deseja obliterar. Por fim, o último capítulo trata propriamente do desenvolvimento da concepção da verdade de Rorty. Neste ponto é preciso fazer ainda um esclarecimento. Por mais que o desenvolvimento da concepção da verdade sustentada por Rorty tenha sido resultado de intercâmbios os mais diversos, parece claro que seu interlocutor mais importante e mais constante sobre a questão da verdade tem sido Donald Davidson. Por este motivo, o terceiro capítulo terá como espinha dorsal o mapeamento do trajeto percorrido por Rorty no desenvolvimento de sua concepção da verdade, ao longo de seu diálogo com Davidson.

CAPÍTULO 1

PRAGMATISMO E NEOPRAGMATISMO

Rorty define o seu neopragmatismo como a continuação do pragmatismo clássico após a virada lingüística, e é neste âmbito que ele pretende que sua concepção da verdade seja compreendida (Rorty, 1999: 35). Suas relações com os pragmatistas clássicos, porém, são variadas, e têm suscitado questionamentos quanto à pertinência da atribuição do termo neopragmatismo ao seu pensamento e, em particular, à sua concepção da verdade. Desta maneira, antes de adentrar as particularidades de sua concepção da verdade, importa realizar uma breve exposição dos objetivos e das concepções da verdade de alguns dos pragmatistas clássicos e expor as críticas a elas elaboradas por Rorty com o objetivo de esclarecer sua relação com as concepções da verdade dos primeiros pragmatistas.

1.1 James e a confusão entre verdade e justificação

William James, na segunda de uma série de conferências, ministradas em 1906 e 1907, intitulada “What Pragmatism Means”, define o pragmatismo por meio do que ele denomina “método pragmático”.² Este é, para ele, um método para resolver disputas metafísicas por meio da interpretação de cada noção, implicada em certa contenda filosófica, em termos de suas conseqüências práticas. De acordo com este método, a incapacidade de identificar diferentes conseqüências práticas

² Esta série de conferências foi publicada em 1907 num livro intitulado *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*.

decorrentes da adoção de duas noções distintas é indicativo do fato de que ambas significam praticamente a mesma coisa e de que a disputa em torno delas é vã:

“É espantoso de ver-se quantas e quantas disputas filosóficas dão em nada no momento em que as submetemos ao simples teste de traçar uma conseqüência concreta. Não pode haver nenhuma diferença em alguma parte que não faça uma diferença em outra parte - nenhuma diferença em matéria de verdade abstrata que não se expresse em uma diferença em fato concreto e em conduta conseqüentemente derivada deste fato e imposta sobre alguém, alguma coisa, em alguma parte e em algum tempo” (James, 1989: 19).

James, após salientar que o termo pragmatismo deriva da palavra grega *prágma*, que significa ação, atribui a Peirce a origem daquele termo bem como os primeiros desenvolvimentos teóricos que possibilitaram a criação do método pragmático. Estes desenvolvimentos dizem respeito à concepção peirceana das crenças como regras de ação e não como tentativas de representar a realidade. Em um artigo intitulado “How to Make Our Ideas Clear” (publicado em janeiro de 1878 no *Popular Science Monthly*), Peirce já dizia que para desenvolver a significação de um pensamento precisamos apenas determinar que conduta ele está apto a produzir. A máxima heurística proposta por Peirce neste artigo (o princípio do pragmatismo) pode ser enunciada da seguinte forma, escreve James:

“Para atingir clareza perfeita em nossos pensamentos de um objeto, portanto, precisamos apenas considerar quais efeitos concebíveis de natureza prática o objeto pode envolver – que sensações devemos esperar dele, e que reações temos de preparar. Nossa concepção desses efeitos, seja ela imediata ou remota, é, então, para nós, o todo de nossa concepção do objeto, na medida em que essa concepção tenha qualquer significância positiva” (James, 1989: 18, trad. mod.).

Para James, a adoção do método pragmático significaria uma alteração enorme no que ele chama de “temperamento” da filosofia e, em particular, o descrédito do temperamento racionalista que se consubstanciava na abstração, nas razões *a priori* e nos sistemas fechados com pretensões ao absoluto. Ele entende o

método pragmático, em sua dedicação ao concreto e à ação, como o ápice e a versão mais bem acabada e radical da atitude empirista em filosofia. Diferentemente da tradição metafísica de até então, que vê o universo como um enigma a ser desvendado pelo domínio de uma palavra que designa o seu princípio, e o domínio deste princípio como o término da investigação, o método pragmático, para James, não pode tomar nenhuma palavra como definitiva; como simples método que é, o pragmatismo não defende qualquer resultado especial. Sua proposta de extrair o valor prático de cada palavra e colocá-lo na corrente de nossa experiência o torna menos uma solução do que um programa contínuo de trabalho que funciona como uma indicação dos caminhos nos quais as realidades existentes podem ser modificadas. As teorias, escreve James, *“tomam-se então instrumentos, e não respostas a enigmas nas quais podemos descansar”*. O pragmatismo, não sendo nada essencialmente novo, se harmoniza com muitas tendências filosóficas antigas, escreve James:

“Concorda com o nominalismo, por exemplo, ao apelar sempre para os particulares; com o utilitarismo, ao enfatizar aspectos práticos; com o positivismo, em seu desdém por soluções verbais, pelas questões inúteis e pelas abstrações metafísicas” (James, 1989: 20-21; trad. mod.).

O pragmatismo não significa para James apenas um método, mas também uma teoria da verdade, “uma teoria genética do que se entende por verdade” (James, 1989: 25). Nesta segunda conferência, James reconhece que crenças verdadeiras são valiosos instrumentos de ação, mas não vê na posse da verdade um fim em si. Crenças verdadeiras devem ser buscadas por razões práticas, e são apenas um meio para outras satisfações vitais: “O valor prático de idéias verdadeiras é, pois, derivado primariamente da importância prática de seus objetos para nós.” (James, 1989: 73).

Partindo destas idéias, que implicam o abandono da noção de teoria verdadeira como espelhamento da realidade, foi possível a James formular uma concepção instrumental e processual da verdade segundo a qual “as idéias tornam-se verdadeiras na medida em que nos ajudam a manter relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência” (James, 1989: 22). Sua concepção da verdade nega, destarte, a idéia de que a verdade seja a correspondência de um pensamento com uma realidade absoluta e a substitui por um conjunto de verdades a serem assim consideradas por sua utilidade e pelo êxito com que trabalham, ou seja, pelo sucesso de uma crença ou idéia como guia de ação com relação a um fim pré-estabelecido. “Verdadeiro” torna-se, deste modo, “o nome do que quer que prove ser bom no sentido da crença, e bom, também, por razões fundamentadas e definitivas” (James, 1989: 28). Ou seja, a verdade, para James, não é, como usualmente se supõe, uma categoria distinta do bem e coordenada com este, mas simplesmente *uma espécie de bem*.

James considera, assim, que o problema com a concepção tradicional da verdade não está em sua definição trivial como acordo das idéias com a realidade, mas no que ela entende por “acordo”. A identificação deste acordo com a realização de uma cópia bem sucedida da realidade transforma a verdade em uma relação estática inerte. Mas o pragmatista, ao aplicar o método pragmático à verdade não a compreende como uma propriedade estagnada de uma idéia. Essa aplicação, que consiste em perguntar que diferença concreta a verdade de uma crença faz na vida de alguém, apenas levanta a questão: “Qual, em suma, é o valor [*cash value*] da verdade, em termos experienciais?” (James, 1989: 72). A resposta de James a esta pergunta é a identificação da verdade com as idéias e crenças que podem ser assimiladas, validadas, corroboradas e verificadas pois, segundo ele, estas

conseqüências constituem a única diferença prática gerada pela posse de idéias e crenças verdadeiras.

Da mesma maneira, a significação pragmática de “verificação” e “validação” é dada por referência às conseqüências práticas da aplicação dessas noções. Segundo James, é difícil encontrar uma frase que caracterize melhor essas conseqüências do que a fórmula ordinária da concordância, a saber, que estas conseqüências “são justamente o que temos em mente quando dizemos que nossas idéias *concordam* com a realidade”. Estas conseqüências, “nos levam [...] através dos atos e outras idéias que instigam, para ou até, ou em direção a outras partes da experiência com as quais sentimos o tempo todo [...] que as idéias originais permanecem em acordo” (James, 1989: 72-73; trad. mod.).

Esta transição, de caráter harmonioso e progressivo, é o que James entende por verificação de uma idéia, e seu caráter propriamente verificacional consiste precisamente neste acordo entre partes novas e mais antigas da experiência. A verificação, contudo, não necessita ser atual para contar como conseqüência prática de uma afirmação verdadeira. A relativa segurança de que uma verificação é possível basta, desde que aponte para a realização de verificação direta por alguém, em alguma parte da experiência.

Deste modo, se considerarmos, em acordo com James, que a significação pragmática da verdade de uma crença consiste na sua verificabilidade, e que esta verificabilidade consiste na possibilidade dessa crença levar alguém de uma parte a outra da experiência preservando o acordo entre elas, fica claro o caráter ativo de sua concepção da verdade. Esse papel ativo da verdade decorre da abordagem instrumentalista da verdade que compreende as crenças verdadeiras como meio para se atingir diferentes objetivos. Diante disso, um sentido de concordância com a

realidade que abarque também o caráter ativo da verdade deve significar “ser guiado diretamente a ela [à realidade] ou a seus arredores, ou ser colocado em um tal contato operativo com ela de modo a poder lidar com ela ou com alguma coisa ligada a ela de uma maneira melhor do que se discordássemos” (James, 1989: 76; trad. mod.). Neste sentido, concordar com a realidade significa algo como ajustar-se a ela. Assim, dizer que uma crença verdadeira concorda com o mundo é apenas dizer que esta crença ajuda alguém a *lidar* com a realidade e que ela é eficaz em *adaptar* a vida desta pessoa ao seu ambiente. É com base neste sentido de concordância que James afirma que, para o pragmatismo, o “único teste de verdade provável é o que funciona melhor no sentido de conduzir-nos, o que se ajusta melhor a cada parte da vida e combina com a coletividade das exigências da experiência, nada sendo omitido” (James, 1989: 30; trad. mod.).

Assim, a primazia da idéia de ajustamento e a atribuição a uma crença verdadeira da função de permitir a alguém lidar de maneira satisfatória com seu ambiente são os pressupostos da concepção jamesiana da verdade como um nome coletivo para os processos de verificação. À afirmação de que muitas coisas tidas como verdadeiras não foram objeto de verificação, James responde que isto quer dizer apenas que, diante da possibilidade de aplicar com sucesso um certo processo de verificação a tipos semelhantes de coisas, certas idéias funcionam melhor por meio de verificação indireta ou possível. Como não é preciso verificar uma crença a cada vez que ela é tomada como verdadeira, “a verdade torna-se um hábito de certas idéias e crenças nossas nos seus intervalos de repouso de suas atividades de verificação” (James, 1989: 80; trad. mod.).

Podemos dizer, portanto, que, na concepção de James, o que há de essencial na verdade é a sua possibilidade de levar alguém de uma parte da experiência a

outra (de caráter desejável), preservando o acordo entre elas, e, deste modo, permitir o surgimento de formas mais eficazes de lidar com o ambiente. Muito resumidamente, o “verdadeiro”, escreve James,

“é somente o expediente no modo como pensamos, tal como ‘o correto’ é somente o expediente no modo como nos comportamos. Expediente em quase qualquer maneira; e expediente a longo prazo e no todo do curso; pois o que atende expedientemente a toda experiência à vista, necessariamente não atenderá a todas as experiências posteriores de modo igualmente satisfatório” (James, 1989: 80; trad. mod.).

A concepção da verdade de James encerra, para Rorty, a vantagem de contrapor-se à teoria tradicional da verdade que a compreende como uma relação entre partes da linguagem e partes de “não linguagem”. Essa vantagem consiste na compreensão da artificialidade da explicação segundo a qual “algo funciona porque é verdadeiro”. Se aceitamos a idéia de que o que permite o sucesso de uma crença é sua adequação (enquanto cópia fidedigna) a certa característica da realidade não lingüística, uma referência explicativa da verdade a essa característica teria uma forma similar à explicação da propriedade sonífera do ópio por sua virtude dormitiva. Em outras palavras, seria o mesmo que apenas afirmar certa propriedade. Isto é, de fato, o que Rorty aprecia em James, uma vez que sua concepção da verdade, segundo a qual o “verdadeiro” é apenas “o expediente no nosso modo de pensar”, nega o caráter explicativo da noção de verdade como correspondência ao reconhecer a platitude do uso de verdadeiro como um termo aprobatório que se refere ao sucesso de certa crença ou idéia.³

Apesar de reconhecer o valor deste ponto, meramente negativo, da concepção da verdade de James, Rorty vê um equívoco em suas tentativas ocasionais de dizer algo construtivo sobre a verdade. Segundo ele, James termina

³ Cf. Rorty, 1995: 127.

por identificar verdade e justificação, privando-se dos meios para explicar o fato de que “justificação não é garantia de que as coisas serão bem sucedidas se consideramos S [uma certa crença justificada] como uma ‘regra de ação’” (Rorty, 1995: 128). Essa identificação é, segundo Rorty, o que levou à associação do pragmatismo com o relativismo, uma vez que ela não permite explicar o fato de que uma crença pode estar justificada e ainda assim mostrar-se falsa posteriormente. A solução deste problema consiste, para Rorty, no reconhecimento de outro uso do predicado de verdade, a saber, o uso “acautelado” [*cautionary*].⁴ Este uso garante a possibilidade da falsidade de uma crença justificada sem restabelecer a noção de verdade como correspondência. Para tanto, ele reinterpreta o sentido da distinção entre justificação e verdade na diferença entre duas justificações, ambas contingentes: uma perante a audiência atual e outra perante uma audiência futura e possivelmente mais capacitada e exigente, uma que perderá sua justificação e outra que a manterá.⁵ De acordo com Rorty, “o único sentido que há em contrastar o verdadeiro com o meramente justificado é contrastar um futuro possível com um presente real” (Rorty, 1999: 38).

Esta mesma crítica da confusão entre justificação e verdade ganha força e se estende quando se adiciona a ela a reivindicação de que uma identificação entre as duas noções confunde algo absoluto, a verdade, e algo transitório (porque relativo a uma audiência), a justificação. Rorty vê a formulação de duas respostas possíveis a essa questão pelo pragmatismo. A primeira, peirceana, consiste em manter um sentido absoluto de “verdadeiro” por meio de sua identificação com um tipo especial

⁴ Uma exposição mais detalhada dos usos do predicado de verdade propostos por Rorty e de sua importância na concepção da verdade do autor será feita nos próximos capítulos.

⁵ Esta afirmação, contudo, não significa uma confusão desta justificação perante um auditório mais qualificado com a verdade, por razões que serão expostas no capítulo três e que versam sobre a inexistência de critérios próprios para a aplicação do predicado de verdade.

de justificação, a saber, aquela que eventualmente ocorreria em condições ideais e que equivale ao “fim da investigação”. Esta estratégia peirceana termina, de acordo com Rorty, por garantir o caráter absoluto da verdade sem se enredar nos problemas levantados pelo idealismo, por um lado, e pelo fisicalismo, por outro. Os idealistas, em geral, pretendem preservar a noção absoluta de verdade como correspondência com a realidade mas acreditam que esta relação de correspondência não possa ser estabelecida pelo confronto de uma asserção com um objeto, uma vez que acreditam não ser possível imaginar o que uma confrontação entre coisas tão heterogêneas seria. Desta maneira, para viabilizar a noção de verdade como correspondência, eles terminam por definir os fatos (ou qualquer coisa a que a asserção ou pensamento corresponda) como parte do sistema idealmente coerente de representações. Os fisicalistas, por outro lado, rejeitam a possibilidade de uma descoberta *a priori* da natureza da realidade e crêem que nossas práticas eventualmente levarão nossas asserções à corresponder com a realidade. Caberia então às ciências empíricas realizar a descoberta de como a correspondência é possível por meio da descoberta de conexões causais entre a realidade e sua representação que, neste sentido, deve também fazer parte ou ser explicada em termos espaço-temporais.

Diferentemente de ambos, escreve Rorty, “Peirce, em seu período inicial, queria evitar a metafísica revisionista do idealismo e as notas promissórias do fisicalismo” (Rorty, 1995: 130).⁶ Assim, para manter um sentido absoluto de

⁶ A ausência de uma exposição mais detalhada da concepção do Pragmatismo de Peirce e de sua teoria da verdade nesta dissertação explica-se por três motivos. Primeiramente, diferentemente de James e Dewey, Peirce não é uma referência para o neopragmatismo de Rorty. As menções feitas a ele em seus textos decorrem, em geral, de uma explicação histórica das diferentes respostas pragmatistas clássicas a um dado problema, com a conseqüente adoção das respostas de James e Dewey em prejuízo das de Peirce. Cf. Rorty, 2000: 35, 1995: 131-132. Em segundo lugar, o deflacionismo de Rorty contrapõe-se diretamente a tentativas, como a de Peirce, de oferecer uma teoria positiva da verdade, motivo pelo qual não é mister que seu pensamento conste de um capítulo

“verdadeiro”, era necessário que Peirce encontrasse uma outra forma de superar a lacuna existente entre coerência e correspondência. Para tanto, ele procedeu a uma redefinição de “realidade” de modo que essa passasse a significar “aquilo que será tido como existindo, pela comunidade de investigadores maximamente racionais, no final da investigação desde que levada a cabo segundo o método da ciência”. Esta definição da realidade, afirma Rorty, “reduz a coerência à correspondência sem a necessidade seja de construção metafísica de sistemas ou de investigação empírica posterior. Uma simples reanálise do termo ‘realidade’ faz o truque” (Rorty, 1995: 130). A virtude da abordagem peirceana consiste, assim, em refutar uma falácia comum ao idealista e ao fisicalista, ou seja, que “correspondência” denota uma

destinado a traçar as origens pragmatistas do pensamento de Rorty e, em particular, de sua concepção da verdade. Por fim, o pensamento de Peirce interessa a Rorty apenas em seu primeiro momento, em que se pode aferir uma certa similaridade com o pensamento de James e Dewey (como, por exemplo, na sua concepção de crença exposta em “The Fixation of Belief”, publicado em 1877 no *Popular Science Monthly*). Peirce, contudo, escreveu seus textos sobre pragmatismo (e pragmaticismo) já em sua fase madura e, em que pese a similaridade da formulação de sua máxima lógica com o método pragmático de James e Dewey, ele extraiu dela conseqüências bem distintas das extraídas por estes. James entende o pragmatismo, primeiramente, em termos do método pragmático e este como “um método para resolver disputas metafísicas”, uma tentativa de “interpretar cada noção traçando suas conseqüências práticas respectivas” e, em segundo lugar, como “uma teoria genética do que se entende por verdade” (James, 1989: 18). Esta compreensão do pragmatismo é compartilhada por Dewey (cf. Dewey, 1916: 303-329). De fato, o pragmatismo de Peirce, sob uma primeira mirada, parece semelhante ao de James e Dewey. Neste sentido, é esclarecedora a afirmação de Peirce segundo a qual ele mesmo “arquitetou a teoria de que uma *concepção*, isto é, o teor racional de uma palavra ou outra expressão reside, exclusivamente, em sua concebível influência sobre a conduta da vida; de modo que [...] se se puder definir acuradamente todos os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou negação de um conceito poderia implicar, ter-se-á uma definição completa do conceito, e *nele não há absolutamente nada mais*. Para esta doutrina o presente autor inventou o *nome de pragmatismo*” (Peirce, 1977: 284). Apesar disso, diferentemente dos outros pragmatistas clássicos, ele entende o pragmatismo como uma filosofia científica enquanto Rorty defende uma abordagem terapêutica da filosofia. Ademais, Peirce estabelece uma relação estreita entre o pragmatismo e a lógica da investigação científica, ao ponto de afirmar que “a questão do pragmatismo [...] nada mais é exceto a questão da lógica da abdução” (Peirce, 1977: 232). Esta aproximação do pragmatismo com a ciência é um ponto profundamente indesejável para Rorty, que não atribui nenhuma virtude à investigação científica que não seja de caráter moral. Outro ponto em que ele se diferencia, e se distancia, dos outros pragmatistas clássicos e de Rorty é na afirmação de que a verdadeira natureza do pragmatismo não pode ser compreendida sem as categorias da primeiridade, secundidade e terceiridade a que correspondem as ciências normativas da estética, ética e lógica (cf. Peirce, 1979: 189). Contrariamente a isto, Dewey propõe a substituição das ciências normativas por uma história natural do pensamento e da experiência na compreensão do pragmatismo, no que é seguido por Rorty. Ademais, Peirce defende que a adoção de uma perspectiva pragmatista implica a aceitação de um realismo escolástico, o que se choca frontalmente com as tendências nominalistas de James incorporadas por Rorty (cf. Peirce, 1977: 291; 1979: 167, 189, 219; e James, 1989: 21).

relação entre pensamento (ou linguagem) e mundo em que deve haver uma homogeneidade ontológica entre os termos da relação.

Apesar de suas virtudes, Rorty vê problemas na concepção da verdade como o fim da investigação. A viabilidade dessa tese depende da possibilidade de se explicar como se poderia distinguir em princípio uma situação em que se teria alcançado o fim da investigação de uma outra em que os investigadores teriam se cansado ou apenas esgotado sua imaginação quanto a certos tópicos. Este tipo de resposta é que Rorty acredita que Peirce não consiga dar. Não obstante, Rorty reconhece que a idéia de “fim da investigação” poderia ainda fazer sentido uma vez detectada uma convergência duradoura na investigação. O problema que se coloca, contudo, é que, quando presente, esta convergência tem demonstrado historicamente durar pouco. Ademais, a possibilidade de revoluções científicas ameaça o tipo fundamental de convergência para a perspectiva peirceana, a saber, a convergência conceitual. Assim, sem um critério de averiguação possível do fim da investigação e sem uma justificativa ao pressuposto de uma convergência na investigação, a concepção peirceana da verdade parece a Rorty apenas afirmar a coincidência entre fim da investigação e correspondência com a realidade sem fornecer uma razão para isso.

1.2 Dewey e justificação

A segunda maneira de evitar a acusação de que o pragmatismo confunde o absoluto (na forma da verdade) com o contingente (inerente à justificação) é a atitude deweyana, endossada por Rorty, de restringir-se explicitamente à justificação.

De acordo com Dewey, diante das incertezas do mundo em que vivem, os homens são forçados a buscar segurança. Esta busca, diz ele, tem ocorrido de dois modos distintos. O primeiro consiste em tentar aplacar os poderes que determinam seu destino por meio da sujeição e adesão a estes, sendo, portanto, uma mudança do si próprio quanto à suas emoções e idéias. O segundo é utilizar-se da invenção humana das artes (consideradas como um saber fazer prático) para utilizar os poderes da natureza a seu favor, sendo, portanto, uma tentativa de mudar o mundo por meio da ação. Contudo, afirma Dewey, mesmo com as vantagens proporcionadas pelo desenvolvimento dessas artes e com a sua recente multiplicação, permanece ainda hoje uma desconfiança quanto à capacidade dessas artes de lidar com os perigos da vida (Dewey apud McDermott, 1973: 356).

A essa desconfiança, que se consubstancia na distinção entre teoria e prática, com a conseqüente desvalorização dessa última, Dewey atribui como origem histórica a associação na Grécia antiga da atividade prática com a pressão da necessidade, o desprazer, a desonra social e com a matéria, enquanto a atividade intelectual era associada com o ócio, o prazer, o valor social e com princípios espirituais. Todavia, de acordo com Dewey, “idéias derivadas de castas sociais e aversões emocionais dificilmente são razões a serem oferecidas para justificação de uma crença, embora eles possam ter relevância na sua causação” (Dewey apud McDermott, 1973: 357). Neste sentido, ele vê a exaltação da atividade do puro intelecto – a teoria – em prejuízo das questões práticas como decorrente da tentativa de afastar aquelas incertezas por meio da busca de uma certeza absoluta e imutável.

Dewey reconhece, contudo, que a busca da certeza é impulsionada não por uma aversão da humanidade à incerteza “em si”, mas aos perigos e riscos que ela

envolve. A atividade prática comporta uma característica de incerteza que lhe é inerente:

“Julgar, planejar, e a escolha, não importa quão meticulosamente conduzidos, e a ação, não importa quão prudentemente executada, nunca são os únicos determinantes de qualquer resultado. Forças naturais estranhas e indiferentes, condições imprevisíveis entram e têm uma voz decisiva” (Dewey apud McDermott, 1973: 359).

Desse modo, as crenças que dizem respeito a ações a serem tomadas não podem obter mais do que uma certa probabilidade. Restaria, então, apenas ao pensamento não maculado pela prática, a possibilidade de escapar aos perigos gerados pela insegurança. Sua completa eliminação, por meio da busca da certeza, “pode ser realizada apenas pelo conhecimento puro. Tal é o veredicto de nossa tradição filosófica mais duradoura” (Dewey apud McDermott, 1973: 360).

Culturalmente, a distinção entre as duas atitudes de busca da segurança, a saber, a de controle cotidiano pelas artes e a de dependência quanto a algo superior, foi generalizada intelectualmente por meio da criação de dois reinos distintos. O reino inferior é aquele em que a previsão falível e a posse das artes permitiriam um grau de controle meramente razoável, enquanto o superior compreendia ocorrências incontroláveis que extrapolavam a abrangência do saber fazer mundano. Esta divisão da realidade em dois reinos, argumenta Dewey, foi absorvida pela filosofia grega que deu a ela justificação e formulação racional.

“A filosofia herdou o reino com o qual a religião havia se ocupado. Seu modo de conhecer era diferente daquele que acompanhava as artes empíricas, precisamente porque ela lidava com um reino de Ser superior” (Dewey apud McDermott, 1973: 363).

Esta identidade de conteúdo, entretanto, é muitas vezes obscurecida pela grande mudança de forma que teve lugar com o surgimento da filosofia. A forma da religião de lidar com este reino do ser, que consistia em estórias contadas em um

estilo imaginativo e emocional, foi substituída por um discurso racional, ou seja, de acordo com as leis da lógica, que devia a sua superioridade ao fato de tratar das características comuns a todas as formas possíveis do ser. Por outro lado, a conformidade deste reino superior da realidade às leis da lógica garantia a seus objetos características necessárias e imutáveis. Com a descoberta, na geometria, da possibilidade de uma ciência independente da observação e dos sentidos, ou seja, da experiência, a filosofia pôde formar a doutrina de um reino do Ser fixo que formava um sistema completo de verdade necessária e imutável. Dewey vê na concepção grega de que a lógica fornece os padrões a que todos os objetos reais *devem se conformar (condenando a possibilidade da ciência física ao fato do mundo natural, em sua mutabilidade, exemplificar objetos racionais imutáveis)* e na concepção de que os fins a serem aceitos são aqueles que se justificam perante a razão sem referência alguma à ação, uma contribuição permanente à civilização ocidental e sua busca da certeza.

Esta valorização do fixo ou invariável em prejuízo da mudança (nela compreendida a atividade prática) atribui ao conhecimento a função de “revelar o antecedente real, em vez de, como é o caso com nossos juízos práticos, obter o tipo de entendimento que é necessário para lidar com problemas à medida que eles surgem” (Dewey apud McDermott, 1973: 366). Decorrência disto é a divisão do conhecimento em conhecimento no seu sentido mais profundo e completo e crença. Enquanto o primeiro é demonstrativo e necessário, isto é, certo, e se refere à verdadeira realidade, a crença é mera opinião no sentido pejorativo do termo pois é meramente provável e se refere a um mundo mutável, ao empírico e ao particular. Da mesma forma, a atividade pura se opõe à ação prática, sendo assim, racional, teórica.

Dewey reconhece nestas doutrinas propagadas ao longo da história da filosofia todo um sistema de conclusões filosóficas das quais ele elege duas como mais importantes. A primeira é a completa correspondência entre conhecimento no seu sentido mais amplo e o que é real:

“O que é conhecido, o que é verdadeiro para a cognição, é o que é real no ser. Os objetos de conhecimento formam os padrões de medidas da realidade de todos os outros objetos de experiência” (Dewey apud McDermott, 1973: 369).

A característica distintiva de toda a realidade torna-se, assim, a sua capacidade de ser conhecida (em sentido forte). Ademais, como todo conhecimento é conhecimento do real, e como o conhecimento certo deve versar sobre algo imutável, “apenas o completamente fixo e imutável pode ser real” (Dewey apud McDermott, 1973: 369). A segunda conclusão é a de que, como o conhecimento certo deve se relacionar com algo que possui existência ou ser essencial anterior, então não podemos conhecer, no verdadeiro sentido desta palavra, as coisas na produção das quais participamos “pois tais coisas sucedem em vez de preceder nossa ação” (Dewey apud McDermott, 1973: 369).

Dewey conclui que todas estas noções sobre a prioridade do fixo, sobre a natureza do mundo real e sobre a natureza dos órgãos de conhecimento estão relacionadas e decorrem da separação entre teoria e prática, conhecimento e ação. Esta separação decorre da opção por adquirir segurança em nossas interações com o mundo por meio da busca da certeza. A busca de uma certeza, diz ele, “tem determinado nossa metafísica básica” (Dewey apud McDermott, 1973: 369).

Diante disso, a investigação filosófica é considerada como uma forma de conhecimento que se preocupa com a descoberta do real em si mesmo, se diferenciando de outras formas de conhecer pela superioridade de seu objeto.

Mesmo quando ela se ocupa da conduta humana, ela o faz de modo a sobrepor fins que decorrem da natureza da razão às ações humanas.

Dewey, ao contrário, se opõe resolutamente à busca da certeza. Sua filosofia considera que não é possível nem desejável ultrapassar o caráter precário da condição humana, sendo que toda investigação, mesmo a investigação filosófica, é inseparável do ambiente em que ocorre. Em sua perspectiva, deveríamos abandonar a tentativa de adquirir uma certeza imutável e substituí-la pelo propósito definido de tornar mais satisfatórias as relações do homem com seu ambiente de modo a permitir o “crescimento humano”. Isto equivale a dizer que a busca da segurança, conquanto legítima, não se confunde com a busca da certeza, e que podemos adquirir segurança por nossos próprios meios, ao aprender com as experiências passadas, de modo a lidar cada vez melhor com as dificuldades à medida que estas vão se apresentando.

Dewey reconhece, no entanto, que há uma grande disparidade entre a situação que deu origem à busca da certeza e a situação em que ele já se encontrava em sua época, o que talvez fizesse com que a opção por adquirir segurança por meio da busca da certeza fosse justificável nos primórdios da filosofia:

“os homens primitivos não tinham nenhuma das elaboradas artes de proteção [...] das quais agora usufruímos e nenhuma confiança em seus próprios poderes quando eles eram reforçados pelos recursos da arte. O homem vivia sob condições nas quais ele estava extraordinariamente exposto a perigo, e ao mesmo tempo ele estava sem os meios de defesa que são hoje comuns” (Dewey apud McDermott, 1973: 360).

De fato, poderíamos dizer que a grande desproteção e a incapacidade de previsão podem ter gerado o sentimento de que qualquer incerteza poderia ser a fonte de incontáveis males e que, portanto, um nível satisfatório de segurança só poderia ser

obtido com a eliminação total da incerteza. Todavia, assinala Dewey, esta situação não é mais a mesma desde que o homem aprendeu a lidar com as fontes de perigo:

“Alcançamos, ao menos subconscientemente, um certo sentimento de confiança; um sentimento de que o controle das principais condições da sorte [*fortune*] está em um grau apreciável passando para nossas mãos” (Dewey apud McDermott, 1973: 360).

Com esta mudança, afirma Dewey, é possível ao homem contemporâneo abandonar a busca da certeza e assumir que tem poder suficiente para alcançar um grau de segurança satisfatório na vida.

A adoção de uma tal posição, porém, requer uma outra compreensão da relação entre teoria e prática e, conseqüentemente, das crenças, da realidade e do conhecimento. Dewey reconhece como perniciosa a manutenção da separação entre teoria e prática pois esta enseja a substituição do esforço prático para fazer a existência do bem mais segura concretamente pela busca de uma segurança absoluta experiencialmente estéril. Segundo ele, um tal resultado concreto só é possível por uma atividade prática sujeita a uma direção inteligente, ou seja, uma ação tomada por uma pessoa que conheça as condições para a realização de um certo fim e, portanto, planeje e execute sua ação utilizando-se desse conhecimento (Dewey apud McDermott, 1973: 379). Dewey considera, portanto, que a segurança obtida na prática é preferível à certeza teórica. Disto não decorre, porém, uma supervalorização da prática em relação ao pensamento ou da ação em relação ao conhecimento:

“Interação constante e efetiva entre conhecimento e prática é algo bastante diferente de uma exaltação da atividade por si mesma. Ação, quando dirigida por conhecimento, é método e meio, não um fim. O objetivo e fim é a mais segura, livre e mais amplamente partilhada incorporação de valores na experiência por meio daquele controle ativo de objetos que apenas o conhecimento torna possível” (Dewey apud McDermott, 1973: 380).

Percebe-se, assim, que o descontentamento de Dewey não é com o conhecimento ou o pensamento em si, mas com o caráter exclusivamente teórico da busca da certeza empreendida pela filosofia, pois, por definição, diz ele “ao ser *exclusivamente* teórica ela é uma [certeza] que não faz diferença em lugar algum” (Dewey apud McDermott, 1973: 381).

Diante disso, Dewey afirma que uma revisão da teoria do pensamento, da investigação, parecia inevitável. Esta revisão, diz ele,

“deveria começar francamente do fato do pensamento como investigação, e de realidades puramente externas como termos em investigações, e que deveria construir a validade, a objetividade, a verdade, e o teste e o sistema de verdades, com base no que eles realmente significam e fazem na investigação” (Dewey, 1910: 186).

Esta nova compreensão de Dewey do pensamento como investigação ocorre, contudo, em um quadro darwinista. Neste quadro, o objetivo da ação do homem é a sobrevivência, que Dewey compreende como continuidade da vida no todo da experiência natural. Em função disso, a investigação é identificada a um processo evolucionário, sendo considerada não mais como uma busca de juízos absolutamente verdadeiros, mas como um processo de ajustamento mútuo entre um organismo e seu ambiente. Este processo de ajustamento ocorre quando há a necessidade de melhorar relações, consideradas insatisfatórias, deste organismo com o seu ambiente por meio de uma ação deste organismo. A investigação tem início, portanto, num todo existencial, qualificado e único, que Dewey denomina “situação”. Desta maneira, entende Dewey, uma vez confrontado com uma situação problemática, o ser humano tenta garantir uma existência satisfatória por meio de sua interação ativa com e no seu ambiente consistente em escolhas adaptativas. Enquanto a investigação é o processo para se chegar a estas escolhas, a inteligência é o instrumento natural para a sua realização.

A importância do método de investigação em Dewey decorre do fato de que “saber investigar acertadamente pode garantir indicações acertadas para as escolhas, ou seja: pode oferecer asserções garantidas pelo próprio processo da investigação” (Lorieri, 2000: 49). Esta eficácia da investigação em garantir indicações acertadas para as escolhas é, portanto, decorrência do papel da inteligência na investigação, que permite a antecipação das conseqüências possíveis de uma ação. A inteligência realiza a ligação entre uma ação e as conseqüências possíveis desta ação por meio da percepção conjunta de seus nexos. Assim, investigar nada mais é para Dewey do que “reconstruir reflexivamente a experiência, o que possibilita sua reconstrução ou ‘re-arranjo’ prático (na ação) em vista de possibilidades indicadas (‘significadas’) como possíveis e adequadas” (Lorieri, 2000: 49).

Dewey elabora, deste modo, uma noção naturalista de investigação que consiste na ação da inteligência ao realizar aquela conexão. A percepção desta conexão em uma situação experienciada equivale a produzir “asserções garantidas” ou “conhecimentos” que possibilitam a escolha do resultado possível que se deseja, bem como da ação que o realiza, ou seja, equivale a produzir as direções possíveis da ação. Dewey compreende o conhecimento não como fim ou objetivo da investigação, que é o agir acertado, mas como um meio para esta ação. Desta forma, para ele, tanto o processo cognitivo como seus resultados, os conhecimentos ou asserções garantidas, só adquirem sentido a serviço do agir humano.

Dewey reconhece, contudo, que, apesar dos diferentes objetos aos quais é aplicada, a investigação possui uma estrutura comum. Enquanto modo de proceder, diz ele, a investigação é tão acessível ao exame objetivo quanto outros modos de comportamento:

“Quando os métodos e resultados da investigação são examinados como dados objetivos, a distinção que freqüentemente tem sido feita entre a observação e descrição das maneiras pela quais os homens *pensam*, em contraste com a prescrição da maneira pelas quais eles *devem* pensar, recebe interpretação extremamente diferente da que é dada habitualmente. A interpretação corrente é dada em termos da diferença entre o psicológico e o lógico, consistindo este último em ‘normas’ fornecidas por alguma fonte totalmente externa e independente da ‘experiência’. A maneira como os homens ‘pensam’ denota, tal como *aqui* se interpreta, simplesmente os caminhos pelos quais os homens conduzem, em determinadas ocasiões, suas investigações” (Dewey, 1985: 57).

Pensar de maneira equivocada ou indevida é apenas, segundo Dewey, seguir métodos de investigação que tenham se mostrado em investigações anteriores como ineficazes para alcançar o objetivo destas investigações. Neste quadro, a normatividade de certo modo de pensar está ligada a seu sucesso anterior e à comparação com formas não tão bem sucedidas:

“podemos estabelecer contraste entre vários tipos de investigação ou que estão em uso ou que já foram usados, com relação a sua economia e eficiência na obtenção de conclusões asseguradas. Sabemos que alguns métodos de investigação são melhores que outros exatamente do mesmo modo pelo qual sabemos que alguns métodos de cirurgia, agricultura, construção de estradas, navegação ou o que mais seja, são melhores que outros. Não se segue, de nenhum desses casos, que os ‘melhores’ métodos sejam idealmente perfeitos, ou que sejam reguladores ou ‘normativos’ por causa da conformidade com alguma forma absoluta. São os métodos que a experiência, até o tempo presente, tem mostrado ser os melhores métodos disponíveis na obtenção de determinados resultados, se bem que a abstração desses métodos possa fornecer uma (relativa) norma ou modelo para novos empreendimentos” (Dewey, 1985: 57).

Este conhecimento dos tipos de investigação que têm funcionado, bem como dos demais, permite a realização de comparações entre eles com o fim de produzir conclusões racionais, uma vez que tal contraste possibilita fazer uma projeção para o futuro em termos de adequação relativa dos meios da investigação aos fins

propostos e, conseqüentemente, verificar o modo e o motivo pelo qual certos tipos de investigação resultam em asserções garantidas.

Dewey compreende, ademais, que a indeterminação de uma situação é condição para que ocorra a investigação. “Situação”, nesta acepção específica, não designa um objeto ou evento singular, nem um conjunto de objetos e de eventos, mas um todo contextual em conexão com o qual formamos juízos. *Um* objeto ou *um* evento é sempre, escreve Dewey,

“uma parte, fase, ou aspecto especial de um mundo circundante experienciado – uma situação. O objeto singular aparece destacadamente por causa de sua posição particularmente focal e decisiva em determinado momento, na determinação de algum problema de uso ou gozo que o complexo total de circunstâncias apresenta. Há sempre um campo no qual ocorre a observação *deste* ou *daquele* objeto ou evento. A observação destes é feita com o objetivo de averiguar o que o *campo* é com referência a alguma resposta ativa adaptativa a ser efetivada através do prosseguimento de um *curso* de comportamento” (Dewey, 1985: 58).⁷

A indeterminação da situação, a incerteza que faz parte dela, é concebida por ele como uma característica inerente à interação do investigador com o seu ambiente e, portanto, nada tem de psicológico. Dito de outra forma:

“As condições biológicas antecedentes de uma situação não estabelecida [indeterminada] estão envolvidas no estado de desequilíbrio das ações recíprocas entre o organismo e as condições ambientes [...]. A restauração da integração pode ser efetuada [...] apenas por operações que realmente modifiquem as condições existentes, não por processos puramente ‘mentais’” (Dewey, 1985: 59).

Esta indeterminação da situação em que a interação ocorre diz respeito primeiramente, afirma Dewey, ao seu resultado, mas também à sua significação. A questão importante é então, para ele, que tipo de respostas o organismo dará. Neste

⁷ O trecho reproduzido nesta citação foi introduzido, na obra consultada, à guisa de explicação do termo “situação” pelo tradutor. Ele faz parte de um capítulo da mesma obra que, contudo, não foi reproduzido no volume consultado. No texto original e completo, de 1940, consta nas páginas 66-67.

sentido, uma interação orgânica torna-se investigação quando ocorre a antecipação das conseqüências existenciais (por oposição à meramente psicológicas). Esta antecipação decorre do exame das condições existenciais circundantes quanto à suas potencialidades, e tem como fim a ordenação e seleção de atividades de resposta visando a atualização de algumas das potencialidades em detrimento de outras em uma situação existencial final. Ao exame das potencialidades de uma situação correspondem tanto a qualificação de uma situação como problemática quanto a determinação da solução:

“*Um problema representa a transformação parcial, pela investigação, de uma situação problemática em uma situação determinada. [...] O modo pelo qual o problema é concebido decide quais as sugestões específicas que serão tomadas em consideração e quais as que serão deixadas de lado; que dados serão selecionados e que dados serão rejeitados; ele é o critério de relevância e de irrelevância das hipóteses e das estruturas conceptuais*” (Dewey, 1985: 61).

Quanto à ordenação e seleção das atividades de resposta, elas só são possíveis, segundo Dewey, se o problema formulado for um problema genuíno, isto é, se contiver, nos próprios termos em que é instituído, ao menos uma referência a uma possível solução. Ele entende, portanto, que para que uma investigação seja profícua é necessário que o problema conduza a investigação em direção a uma solução. Dewey compreende, entretanto, que esta característica de condução a uma solução decorre da determinação do problema genuíno, determinação esta que é progressiva.

O primeiro passo na determinação da solução de um problema consiste, para Dewey, no “reconhecimento de que nenhuma situação que seja *completamente* indeterminada poderá ser convertida em um problema tendo constituintes definidos” (Dewey, 1985: 61). A isto corresponde, no pensamento de Dewey, a afirmação de que os constituintes de uma dada situação devem estar já estabelecidos quando da

formulação do problema se este pretende-se indicativo de sua solução. Esta determinação dos constituintes da situação, revela os fatos do caso que são compreendidos por ele como decorrendo e sendo garantidos pela *observação*. Os “fatos do caso” constituem os próprios termos do problema, afirma Dewey,

“porque são condições observadas que têm que ser consideradas ou levadas em conta em qualquer solução de relevância que seja proposta.[...] A qualidade peculiar daquilo que impregna os materiais dados, e que faz deles uma situação, não é a incerteza de modo geral; é uma qualidade de incerteza única, que faz com que a situação seja precisamente a situação que é. É esta qualidade única que não apenas evoca a investigação particular envolvida, mas também exerce controle sobre seus procedimentos específicos” (Dewey, 1985: 59, 62).

Uma vez estabelecidas as condições fáticas da situação, torna-se finalmente possível a um organismo dar uma resposta àquela situação indeterminada ou, em outros termos, elaborar uma solução *possível* pertinente para o problema. Dewey compreende uma solução desse tipo como uma idéia:

“As idéias são conseqüências antecipadas (prognósticos) do que ocorrerá quando determinadas operações forem executadas sob e com respeito a condições observadas. [...] Uma idéia é, antes de tudo, uma antecipação de algo que pode acontecer; caracteriza uma *possibilidade*” (Dewey, 1985: 62).

Embora, para Dewey, toda idéia surja como um tipo de sugestão, a recíproca não é verdadeira, ou seja, a sugestão se torna uma idéia, diz ele, “quando é examinada com referência à sua aptidão funcional, à sua capacidade como meio para a resolução da situação dada” (Dewey, 1985: 63).

É justamente porque tanto os fatos observados quanto as idéias concebidas são operacionais, diz Dewey, que podem cooperar uns com os outros na resolução de uma situação existencial. Em que pese a distinção entre o caráter existencial dos fatos do caso e o caráter não existencial das idéias, estes se relacionam entre si

como, “respectivamente, uma clarificação do problema envolvido e a proposta de uma possível solução”. Os fatos observados e as idéias concebidas constituem, segundo ele, “divisões funcionais no trabalho de investigação” (Dewey, 1985: 64).

O caráter operacional das idéias consiste precisamente em promover e dirigir operações subseqüentes de observação. As idéias são, neste sentido, “propostas e planos de ação sobre as condições existentes, a fim de que sejam trazidos a luz novos fatos e organizados todos os fatos em um todo coerente.” Quanto aos fatos, é justamente porque são funcionais, ou seja, porque são escolhidos e descritos em função de um propósito, que eles são necessariamente operacionais. A função dos fatos, escreve Dewey,

“consiste no servirem de evidência, e suas características de evidência são julgadas com base em sua capacidade para a formação de um todo ordenado em resposta a operações prescritas pelas idéias que ocasionam e mantêm” (Dewey, 1985: 65).

Dewey descreve então a sucessão de interações entre os fatos observados e as idéias que constitui a investigação:

“Quando a situação problemática é tal que precisa de investigações extensivas a fim de que se efetue sua resolução, ocorre uma série de interações. Alguns fatos observados apontam para uma idéia que representa uma solução possível. Tal idéia evoca mais observações. Alguns dos novos fatos observados ligam-se aos previamente observados e são tais que excluem outras coisas observadas no que diz respeito a sua função como evidências. A nova ordem dos fatos sugere uma idéia modificada (ou hipótese), a qual ocasiona novas observações cujos resultados novamente determinam nova ordem de fatos, e assim por diante, até que a ordem existente seja tanto unificada quanto completa. No decurso desse processo em série, as idéias que representam soluções possíveis são testadas ou ‘provadas’” (Dewey, 1985: 65).

Nesse sentido, Dewey afirma que mesmo as ordens de fatos decorrentes das operações de observação ensejadas pelas idéias têm caráter apenas provisório, ou

seja, seu caráter de “fatos do caso” está sujeito ao mesmo teste de validade das idéias, a saber, seu poder de resolver a situação problemática.

Importa ressaltar, também, que enquanto as concepções tradicionais da investigação estabelecem como traço distintivo desta o seu propósito de descobrir a verdade, na nova concepção de Dewey a verdade deve ser definida em termos da investigação, e não o contrário. Uma vez compreendidos os conhecimentos como resultados reveladores, decorrentes da intelecção, que visam uma ação acertada ao produzir uma direção possível para esta, estes conhecimentos só ganharão a qualificação de verdadeiros ou falsos quando, na própria ação, forem postos à prova.

Esta prioridade da ação na investigação exemplifica o esforço de Dewey em restabelecer a importância da prática em questões de conhecimento. Este esforço, porém, não se esgota em sua teoria da investigação, mas subjaz também à sua formulação do pragmatismo, que visa realizar esta reabilitação da prática em todos os campos possíveis do saber. Como diz Dewey, “está na natureza do pragmatismo que ele deva ser aplicado tão amplamente quanto possível; e a coisas tão diversas como controvérsias, crenças, verdades, idéias e objetos” (Dewey, 1916: 307-308).

Ao analisar a obra *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Dewey elege como mais importante, entre as várias definições de pragmatismo oferecidas por James, a mais breve e compreensiva, a saber, a de pragmatismo como método. Assim considerado, o pragmatismo é a atitude de desviar a atenção das categorias, primeiros princípios e supostas necessidades para as conseqüências e os fatos. Esta orientação para os resultados e conseqüências altera a concepção tradicional das crenças, das verdades, das idéias e dos objetos:

“Mas, apesar disto, os sistemas e os problemas são diversos; de tal modo que, enquanto a significação de cada um [destes

termos] pode ser dita com base nas 'últimas coisas', 'frutos', 'conseqüências', 'fatos', *é bem certo que as coisas últimas específicas e os fatos específicos serão muito diferentes nos diversos casos, e que tipos de significação muito diferentes irão distinguir-se.* A 'significação' significará, ela mesma, algo bastante diferente no caso de 'objetos' do que significará no caso de 'idéias', e para 'idéias' algo diferente do que para 'verdades'. [...] o tipo distinto de conseqüência e, por conseguinte, da significação de 'prático' apropriado a cada um não tem sido suficientemente enfatizado" (Dewey, 1916: 308).

Dewey começa, então, por explicar como o pragmatismo procede no tocante aos objetos. Estes são inicialmente considerados como empiricamente dados, e a questão a ser formulada sobre eles, que diz respeito à sua própria concepção, é qual é a sua significação própria, sua idéia. Sua resposta diz que a significação de um objeto são os efeitos que eles produzem. Esta resposta, segundo Dewey, afasta interpretações idealistas e subjetivistas na medida em que preserva o poder do objeto de produzir efeitos além de não confundir os objetos com sua significação, consistindo essa nas reações práticas que os objetos exigem das pessoas. Assim, "quando se trata de um objeto, 'significação' diz respeito ao seu conteúdo conceitual ou conotação, e 'prático' significa as respostas futuras que um objeto requer de nós ou às quais nos compromete" (Dewey, 1916: 309).

Quanto à significação de uma idéia, a atitude pragmatista de dirigir sua atenção para as conseqüências futuras tem um desdobramento diferente pois, neste caso, "o que uma idéia como idéia significa, é precisamente que um objeto não é dado" (Dewey, 1916: 309). Dewey compreende, então, uma idéia ao mesmo tempo como um rascunho feito com base em existentes e uma intenção de agir de modo a que as coisas se tomem de uma certa maneira: "quando [...] se trata de uma idéia, é a idéia mesma que é prática (sendo uma intenção) e sua *significação reside nas existências que, modificadas, ela intenciona*" (Dewey, 1916: 310). Assim, enquanto a significação de um objeto consiste nas mudanças que ele implica nas atitudes

humanas, a significação de uma idéia consiste nas mudanças que ela, por meio dessas atitudes, realiza nos objetos.

A aplicação do método pragmático à verdade enseja, à primeira vista, uma ambigüidade que Dewey se propõe a esclarecer. De acordo com ele, a questão “O que é a verdade?” pode referir-se à descoberta da verdadeira significação de algo, de qual é o valor da verdade quando ela já é algo realizado ou do que uma idéia deve fazer para ser verdadeira (Dewey, 1916: 316-317). No primeiro sentido, verdadeiro se opõe à interpretação incorreta, de modo que é possível descobrir a verdadeira significação de algo sem que seja preciso afirmar a verdade dessa “significação verdadeira”.⁸

No segundo sentido, parte-se de algo que já é uma verdade e pergunta-se qual a sua significação em termos de suas conseqüências. O fato de algo já ser pressuposto verdadeiro implica, segundo Dewey, que sua significação conceitual é, desde o começo, clara, e que a existência a que se refere já é dada. Ele exclui, portanto, as referências conotativa e denotativa como possíveis significações do termo “verdadeiro”, neste caso, uma vez que elas constituem a significação pragmática de termos cuja determinação já é pressuposta nesta acepção específica. “Significação” significa aqui, escreve Dewey, “valor, importância. O fator prático é, então, o caráter de valor destas conseqüências: elas são boas ou más; desejáveis ou indesejáveis” (Dewey, 1916: 311). A identificação da significação de idéias verdadeiras com suas conseqüências, a saber, com o fato delas levarem a situações úteis e desejáveis, desvia-se da formulação do problema da verdade que tem sido de maior interesse para a filosofia, uma vez que não se trata aqui de uma

⁸ Dewey exemplifica: “podemos discutir sobre a ‘significação verdadeira’ de uma passagem nos clássicos a respeito de centauros, sem a determinação de seu sentido verdadeiro estabelecer a verdade da noção de que há centauros” (Dewey, 1916: 317).

concepção do que significa para uma idéia tornar-se verdadeira, mas apenas do que ela significa após ter-se tornado verdadeira. Isto equivale a dizer, apenas, que “a verdade é valiosa não *per se*, mas porque, quando dada, ela leva a conseqüências desejáveis” e que “nosso dever de perseguir a ‘verdade’ é condicionado a sua condução a objetos que no todo têm valor” (Dewey, 1916: 318).

Esta segunda acepção da significação de “verdade” é considerada insuficiente por Dewey, e ela se enreda em problemas apenas solucionáveis ao levar-se em conta a terceira acepção. De fato, esta segunda acepção pragmatista do sentido de verdade tem sido compreendida como dizendo que, uma vez que idéias verdadeiras são boas, qualquer idéia, desde que boa de alguma maneira, é verdadeira. Para Dewey, o problema não está em procurar descobrir a significação de “verdade” em algo cuja verdade já é estabelecida, mas em fazê-lo utilizando-se da significação conceitual de uma idéia adquirida por outros meios distintos da aplicação do método pragmático:

“Quanto a mim, eu não tenho hesitação em dizer que parece não pragmático que o pragmatismo se contente com descobrir o valor de uma concepção cuja própria significação inerente o pragmatismo não tenha determinado antes; um fato que implica que ela seja considerada não como uma verdade mas simplesmente como uma hipótese de trabalho [*working hypothesis*]” (Dewey, 1916: 316).

A terceira acepção pragmatista da significação da verdade, a saber, o que uma idéia deve fazer para ser verdadeira, consiste, então, em considerar essa idéia como uma intenção ou plano de alteração de existências anteriores, ou seja, como hipótese de trabalho - que visa alcançar resultados empíricos particulares - na determinação do que conta como bom no caso de verdades estabelecidas. Assim, escreve Dewey:

“Se nos ativermos consistentemente a essa noção de idéias, apenas *conseqüências que são de fato produzidas pelo funcionamento da idéia* [by the working of the idea] em *cooperação com, ou aplicação a, existências anteriores* são

boas conseqüências no sentido específico de bom que é relevante para estabelecer a verdade de uma idéia” (Dewey, 1916: 319).

Dewey resolve, desta maneira, o problema do que conta como bom na significação de uma idéia verdadeira ao identificar a verdade apenas com um tipo específico de satisfação, aquela que surge quando a idéia como hipótese de trabalho é aplicada a existências anteriores de tal modo que ela realize o que pretende. Guardada esta especificidade, contudo, “prático” e “significação” significam a mesma coisa aqui e na segunda acepção de verdade.

Esta aplicação do método pragmático a objetos, idéias, e à verdade provoca, também, importantes alterações nas concepções da realidade e da crença. O pragmatismo, ao procurar fornecer segurança às pessoas por meio do domínio prático sobre o ambiente, pretende minar os motivos que justificaram o ideal de sujeição a uma realidade já pronta, objetiva, universal e completa, seja ela composta de átomos, sensações ou significações lógicas, que, ao incluir tudo de antemão, deve produzir a crença. A este ideal ele substitui “a evocação de crenças pela e na existência natural – em um modo de produção que não é nem lógico, nem físico, nem psicológico, mas apenas natural, empírico” (Dewey, 1910: 172). Neste quadro, em vez de serem produzidas por uma realidade já existente e completa da qual não fazem parte e, por conseguinte, constituírem-se deste modo em mera aparência, mudança pessoal de consciência, enfim, puro epifenômeno, as crenças são reais e tanto auxiliam quanto dão suporte ao restante da realidade. Neste sentido, Dewey afirma que

“crenças são elas mesmas reais sem desconto, manifestando sua realidade de maneira usual e própria, isto é, modificando e dando forma à realidade de outras coisas, ao conectar as tendências, as preferências e afeições, as necessidades e esforços de vidas pessoais com os valores, as qualidades [*characters*] atribuídas às coisas, estas últimas tomando-se

assim merecedoras da familiaridade humana e aptas a reagir à interação humana [*responsive to human intercourse*]” (Dewey, 1910: 192).

A reabilitação das crenças como reais inaugura, então, uma concepção do mundo da qual a incerteza, que é inerente à crença, faz parte e na qual as atitudes pessoais e as respostas a elas são o único meio pelo qual um aspecto duvidoso e indeterminado da realidade assume significação, valor e verdade.

Seguindo esta orientação, Dewey analisa o papel da crença na investigação e a define como tomar algo por verdadeiro, bem como aquilo sobre o que se apoia uma ação, de modo que acreditar já é atribuir valor e significação. Aquilo que é acreditado como sendo melhor é então tomado como uma regra para a ação, sendo portanto afirmado e posto em prática. Assim, quando alguém age de acordo com uma crença, este comportamento a exemplifica e testa, e ela mostra-se, deste modo, melhor ou pior como uma forma de lidar com o ambiente. Em outras palavras, “a conduta é a realização dos compromissos [*commitments*] da crença” (Dewey, 1910: 170). A concepção deweyana das crenças é dual: por um lado, elas se relacionam com seres concretos e suas intenções, por outro lado, elas se relacionam com a significação e o valor das coisas. Dewey considera estes dois pólos como não elimináveis:

“Não podemos preservar a significação [*significance*] das coisas e declinar da atitude pessoal na qual está inscrita e é operativa [...]. Pois o mundo tem significação [*meaning*] como mundo de alguém, de alguém numa conexão [*junction*] [...], e você não terá completado sua metafísica até ter dito de que mundo se trata [*whose world is meant*] e como e para que – em que aspecto e para que efeito” (Dewey, 1910: 171).

Nesta concepção, Dewey reconhece, portanto, que elementos pessoais são partes constitutivas das crenças. Se, contudo, se leva em conta o elemento de incerteza que é inerente a elas, bem como o fato de que, para Dewey, as crenças são reais

sem desconto, também a realidade, da qual as crenças fazem parte, terá essas características. Diante disso, o conhecimento dessa mesma realidade não pode mais ser compreendido como a descoberta de algo imutável e antecedentemente real, tornando-se, assim, "o propício florescimento de crenças que deverão desenvolver antecipadamente suas implicações ulteriores de modo a reformá-las, retificar seus erros, cultivar seus espaços vazios, curar suas doenças, fortalecer suas fraquezas" (Dewey, 1910: 173).

Pode-se agora, finalmente, retornar à razão pela qual resumimos, nesta segunda divisão do primeiro capítulo, as idéias de Dewey, a saber, a resposta que Rorty encontra nelas à acusação de que o pragmatismo confunde o absoluto, na forma da verdade, com o transitório, na forma da justificação. O verdadeiro teor da resposta que Rorty atribui a ele, qual seja, a sugestão de que os filósofos devem ater-se conscientemente à justificação, só se torna clara ao se levar em conta os elementos de seu pensamento expostos aqui. Esta atitude de restringir-se à justificação choca-se frontalmente com o ideal da busca da certeza que caracteriza a história da filosofia. Dewey realiza, então, um diagnóstico das origens deste ideal e as encontra na falta de confiança na capacidade da prática em oferecer um nível suficiente de segurança aos homens. Ele questiona este ideal com base no fato de que o nível de desenvolvimento das artes e da ciência em sua época já basta para fornecer segurança aos homens, de modo que a busca da certeza pode ser abandonada. Para tanto, porém, torna-se necessário revalorizar a prática e clarificar a sua relação com a teoria. Esta revalorização é empreendida em duas frentes. Por um lado, o pragmatismo de Dewey reforça a importância da prática ao utilizar o método pragmático para referir a significação de um termo às conseqüências possíveis de sua utilização. Por outro lado, ele elabora uma teoria da investigação

de cunho naturalista em que o fim da investigação não é a verdade mas a produção de asserções garantidas como guias de ação. É com esta noção do objetivo da investigação que Rorty concorda quando atribui a Dewey a afirmação de que os filósofos deveriam restringir-se à justificação.

1.3 Neopragmatismo versus pragmatismo: a exemplaridade da ciência e a superação da noção de experiência

Apesar de sua concordância massiva com Dewey, Rorty discorda dele em dois pontos importantes de sua filosofia. O primeiro ponto de discordância diz respeito ao papel da ciência no pensamento de Dewey. Ele vê na ciência um tipo de conhecimento exemplar:

“A teoria do conhecimento experimental ou pragmática explica a importância dominante da ciência; ela não a deprecia ou minimiza seu valor [*explain it away*]” (Dewey, 1910: 109).

Rorty não apenas atribui à ciência um lugar importante no pensamento de Dewey, mas explica esta importância imputando a ele a assunção de que “há uma coisa chamada ‘o método científico’, cujo emprego aumenta a probabilidade de que nossas crenças sejam verdadeiras” (Rorty, 1999: 35). De fato, isto parece ser o caso quando Dewey afirma o seguinte:

“Eu retomo, para concluir, uma breve caracterização geral daquelas situações em que [...], para aumentar a probabilidade de realização e para diminuir a chance de frustração, todos os esforços possíveis são feitos para regular as significações ligadas às coisas. Estas situações definem aquele tipo de conhecimento que chamamos de *científico*” (Dewey, 1910: 107-108).

Rorty, por sua vez, também vê na ciência um modelo de investigação a ser seguido, embora sua importância seja explicada em outros termos. De acordo com o

neopragmatista, a importância da ciência não está na pretensa superioridade do método científico, mas no fato da comunidade de pesquisadores que se compreende como realizando investigações no campo da ciência incorporar uma série de virtudes morais sem precedentes em outros campos da investigação. Estas duas explicações da exemplaridade da ciência têm origem em suas respectivas relações com duas concepções distintas de racionalidade (Rorty, 1995: 35, 37, 39).

De acordo com Rorty, nossa cultura tem compreendido “metódico”, “racional”, “científico” e “objetivo” como termos que nomeiam conceitos estreitamente relacionados. Segundo esta visão, a ciência, especialmente na forma das ciências naturais, tem sido compreendida como objetivando alcançar a verdade objetiva, ou seja, uma correspondência de suas asserções e formulações com a realidade, enquanto a racionalidade, em sentido amplo, tem sido compreendida como uma questão de seguir procedimentos anteriormente estabelecidos e possuir critérios já estabelecidos para avaliar o sucesso, isto é, como sinônimo de “metódico”. A estas constatações, Rorty acrescenta a tendência presente nesta visão de identificar a busca da verdade objetiva com o uso da razão, de modo que nossa cultura termina por atribuir às ciências que procedem metodicamente o caráter de paradigma de racionalidade (Rorty, 1995: 35).

A idéia de objetividade, porém, é o que funda a relação entre aqueles conceitos. “Objetividade”, segundo Rorty, expressa a tentativa de os seres humanos darem sentido às suas vidas em um contexto mais amplo por meio de uma relação direta com a realidade. O caráter direto desta relação consiste, segundo ele, na negação de que a relação entre alguém e a realidade não humana se dá por meio da opinião de determinada comunidade e na sugestão de que ela deve ocorrer de uma maneira mais imediata (Rorty, 1995: 21). Assim, quando compreendida no

âmbito do conhecimento, esta imediatidade característica da busca da objetividade leva à tentativa de se estabelecer uma relação com o mundo cuja validade é determinada pelo papel corretivo do confronto com este. Neste sentido, o fim da investigação é compreendido como a obtenção deste tipo de relação e a racionalidade como um conjunto de procedimentos para sua obtenção e de critérios para a verificação da ocorrência daquele tipo de relação. Rorty reconhece que parece haver um critério claro para o sucesso de uma teoria científica, a saber, “sua habilidade de prever, e por meio disso nos permitir controlar alguma porção do mundo”. Se “ser racional” significa “ser capaz de formular critérios com antecedência”, então, diz ele, “é plausível tomar a ciência natural como o paradigma de racionalidade” (Rorty, 1995: 36).

Todavia, ele vê um problema nesta concepção de racionalidade que consiste no fato de que estes parâmetros inviabilizam a atribuição de racionalidade a atividades não científicas e, em especial, às humanidades. Segundo Rorty, o fato das humanidades estarem preocupadas com fins ao invés de meios impede a avaliação de seu sucesso em termos de critérios previamente formulados:

“Se já soubéssemos que critérios queríamos satisfazer, não nos preocuparíamos se estamos perseguindo os fins corretos. Se pensássemos que conhecíamos os objetivos da cultura e da sociedade antecipadamente, não teríamos nenhum uso para as humanidades – como sociedades totalitárias realmente não tem” (Rorty, 1995, 37).

Portanto, é necessário formular uma nova concepção de racionalidade que, ao mesmo tempo, explique o caráter exemplar da investigação científica e esteja disponível às humanidades. No sentido proposto por Rorty, racionalidade significa “razoável” e não “metódico”. Para ele, a racionalidade

“nomeia um conjunto de virtudes morais: tolerância, respeito pelas opiniões daqueles nas proximidades, disposição para ouvir, confiança na persuasão e não na força. [...] Nesta

construção, ser racional é simplesmente discutir qualquer tópico – religioso, literário ou científico – de uma maneira que evite dogmatismo, posições meramente defensivas [*defensiveness*] e indignação honrosa” (Rorty, 1995: 37).

A adoção desta concepção de racionalidade tem por efeito tornar mais pálida a distinção entre ciência e não ciência, mas sua maior realização é permitir a dissociação entre as noções de racionalidade científica e de busca da objetividade pela ciência. Com base nela, Rorty pretende substituir a idéia de objetividade pela de concordância não forçada. Esta concordância, contudo, não se assemelha ao consenso hipotético sob condições idealizadas, constitutivo da concepção da verdade de Peirce. Nesse consenso, a idéia de objetividade como confronto ainda desempenha um importante papel na medida em que o que torna possível tal consenso é o constrangimento pela realidade que é inerente ao método científico. A concordância não forçada rortyana, ao contrário, não faz referência a nenhuma espécie de garantia nem a condições idealizadas.

O abandono das noções de objetividade e de racionalidade como obediência a critérios por uma noção não idealizada de concordância gera, contudo, acusações de relativismo a esta posição. Essas acusações se baseiam na pressuposição de que afirmar que “concordância não forçada” é suficiente para denotar “racionalidade” é o mesmo que afirmar que a existência de concordância não forçada em um grupo ou cultura arbitrária é sinal de racionalidade para qualquer pessoa. A resposta de Rorty a essas acusações é a adoção de uma postura etnocêntrica que, contudo, não implica incomunicabilidade. Assim, à pergunta “Concordância não forçada entre quem?”, a resposta de Rorty é, “sem dúvida, *nós*”:

“Esta resposta necessariamente etnocêntrica simplesmente diz que devemos trabalhar sob nossas próprias luzes. Crenças sugeridas por outra cultura devem ser testadas por meio da tentativa de tecê-las juntamente com crenças que já temos. Por outro lado, podemos sempre alargar o alcance de ‘nós’ ao

considerar outras pessoas, ou culturas, como membros da mesma comunidade de investigação que nós mesmos – tratando-os como parte do grupo dentro do qual a concordância não forçada deve ser buscada. O que não podemos fazer é elevarmo-nos sobre todas as comunidades humanas, atuais e possíveis. Não podemos encontrar um gancho celeste [*skyhook*] que nos suspenda para fora da mera coerência – mera concordância – para algo como ‘correspondência com a realidade como ela é em si mesma’” (Rorty, 1995: 38).

A substituição da noção de objetividade pela noção de concordância não forçada exemplifica, para Rorty, o caráter moral das virtudes que constituem sua concepção de racionalidade. O que permite a obtenção deste tipo de concordância não é, portanto, a adoção de uma postura humilde e respeitosa em relação ao caráter bruto da realidade não humana, mas a adoção dessa mesma postura para com os membros de sua comunidade. Este modo de proceder se realiza com a utilização de persuasão ao invés de força, respeito pela opinião dos colegas, curiosidade e abertura a novas idéias, e é exatamente a presença dessas virtudes nas instituições e hábitos criados pelos cientistas que tornam a sua prática investigativa racional e um exemplo a ser seguido em outros campos da investigação. Rorty admite que neste tipo de encontro a verdade não pode deixar de prevalecer, mas dizer isto “não é formular uma pretensão metafísica acerca da conexão entre a razão humana e a natureza das coisas”. É apenas dizer, insiste ele, “que o melhor modo de descobrir o que acreditar é escutar tantas sugestões e argumentos quantos você puder” (Rorty, 1995: 39).

Um segundo ponto em que Rorty discorda frontalmente de Dewey é no recurso à idéia de experiência, presente em uma das formulações da teoria

pragmatista da verdade, que ele entende como levando a conseqüências profundamente indesejáveis.⁹

Rorty concebe que Dewey, fiel ao espírito de sua época, pretendia fechar o abismo entre sujeito e objeto por meio de alguma forma de panpsiquismo que os conceberia como contínuos. No caso específico de Dewey, o panpsiquismo parecia também o modo mais natural e profícuo de compatibilizar Hegel e Darwin, as duas maiores influências do pensamento de Dewey, sob uma mesma denominação de “pensamento evolucionário”. Isto só foi possível, afirma Rorty, com a adoção da idéia de que aquilo que evolui é a experiência, e com a diluição de uma distinção rígida entre experiência e natureza (Rorty, 1998: 291).

Entretanto, assevera Rorty, é possível adotar hoje uma atitude pragmatista em filosofia sem contudo aderir a qualquer forma de panpsiquismo. Esta possibilidade, diz ele, foi inaugurada pela virada lingüística com a conseqüente mudança de foco de atenção da filosofia de “experiência” para sentenças e enunciados. Ademais, acatando-se a crítica de Sellars à noção de que algo é “dado” imediatamente na experiência, é possível aos filósofos pragmatistas da atualidade abandonar uma atitude empirista. Em suma, o que Rorty propõe é uma compatibilização de Hegel com Darwin que não leve em conta o idealismo do primeiro nem o vitalismo do segundo, mas o historicismo presente no pensamento de Hegel e as afinidades de Darwin com o positivismo em termos de uma postura cientificista (num sentido específico a ser explicado adiante). Esta proposta permitiria divorciar o pragmatismo do empirismo radical de James e a concepção naturalista de Dewey de sua autocompreensão panpsiquista.

⁹ Esta discordância diz respeito igualmente à filosofia de James, uma vez que Dewey aceita sem questionar a concepção jamesiana da verdade como a função de ligação entre duas partes da experiência. Cf. James, 1989: 22; e Dewey, 1916: 304.

Rorty vê o historicismo como o desenvolvimento conceitual mais importante da filosofia pós-hegeliana na medida em que, em sua reinterpretação após a virada lingüística, esta doutrina significa o abandono da busca de um quadro transhistórico de referência para além da mera diferenciação lingüística (Rorty, 1998: 293). O sentido de relatividade aos recursos lingüísticos disponíveis e a impossibilidade de se alcançar um ponto arquimediano a partir do qual se deve interpretar o mundo são, para ele, a mesma coisa. Assim, historicismo significa, escreve Rorty,

“a doutrina de que não há relação de “exatidão de ajustamento” [*closeness of fit*] entre a linguagem e o mundo: nenhuma imagem do mundo projetada pela linguagem é mais ou menos representativa do modo como o mundo realmente é do que qualquer outra” (Rorty, 1998: 293-294).

Quanto ao cientificismo que deve ser retido do pensamento de Darwin, Rorty o compreende como a idéia de que há um privilégio da ciência natural sobre outras áreas da cultura. Este privilégio deve ser compreendido, como já exposto acima, em termos de uma virtude moral:

“Numa abordagem historicista, não há uma descrição da natureza que seja mais ou menos acurada ou concreta do que alguma rival (a menos que ‘mais acurada’ e ‘mais concreta’ sejam construídas pragmaticamente, como significando algo como ‘mais útil para os seguintes propósitos’)” (Rorty, 1998: 294).

Deste historicismo é que decorre, para Rorty, a teoria pragmatista da verdade. A formulação de James de tal teoria, a saber, aquela segundo a qual “o verdadeiro” é apenas “o expediente no nosso modo de pensar”, exemplifica a atitude historicista consistente na substituição de acurácia por utilidade [*expediency*] como termo de aprovação epistêmica (Rorty, 1995: 127).

O problema com a teoria da verdade do pragmatismo clássico, admite Rorty, é que somando-se a essa primeira formulação da teoria, e pretendendo significar o mesmo que ela, foi proposta uma outra formulação: “as idéias tomam-se verdadeiras

na medida em que nos ajudam a manter relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência” (James, 1989: 22).

Esta formulação tem dois problemas graves. Primeiramente, afirma Rorty, a menos que um enunciado tenha uma referência a um tempo ele é eternamente falso ou verdadeiro, não podendo, portanto, tornar-se verdadeiro. A formulação confunde, portanto, a verdade de uma crença com a utilidade em considerar um enunciado verdadeiro. Em segundo lugar, essa formulação relaciona a verdade (que é uma propriedade dos enunciados) com experiências, ou seja, entidades lingüísticas com entidades psíquicas. Disto decorre que esta formulação não pode ser compatibilizada, ao contrário da anterior, com a virada lingüística. Ademais, de acordo com Rorty, a segunda formulação contém traços de panpsiquismo, pois tanto aquilo que será tornado verdadeiro (as idéias) como aquilo com que elas se relacionam são partes da experiência. Neste sentido, “manter relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência”, apenas funcionará como uma explicação da verdade das crenças “se ambas as distinções entre o proposicional e o não proposicional e entre propriedades do agente e propriedades do seu ambiente forem obscurecidas” (Rorty, 1998: 295). Em resumo, a tentativa inerente a essa segunda formulação da teoria pragmatista da verdade de produzir continuidade por meio da noção de experiência termina por nublar a distinção entre o que causa as crenças e o que as justifica, obscurecimento este essencial para uma teoria representacional do conhecimento e da linguagem, conforme veremos.

Em sua tentativa de refutar a sugestão de que podemos estar maximamente fora de contato com a realidade, Dewey adotou um conceito de experiência que abrangeria toda a realidade. Este conceito permitiria a substituição da distinção de natureza entre realidade e aparência por uma distinção de grau entre formas mais

organizadas e desorganizadas da experiência. O problema da adoção de uma perspectiva panpsiquista para superar a lacuna entre natureza e experiência é, de acordo com Rorty, o fato de que noções como experiência e consciência parecem ter sido desenvolvidas com o fim de contrastar “natureza” com algo que varie independentemente dela. Em função disto, acredita Rorty, Dewey deveria ter se restringido apenas a propor que se substituísse a distinção entre aparência e realidade por uma distinção entre crenças mais úteis para certos propósitos e crenças mais úteis para outros propósitos, ao invés de afirmar também que aqueles que acreditam em uma desconexão máxima entre crenças e realidade não haviam compreendido corretamente o termo “experiência”.

Rorty acredita que a origem de todos estes problemas com a segunda formulação da teoria pragmatista da verdade encontra-se na idéia de que a verdade é uma relação de correspondência ou concordância entre sujeito e objeto. Ainda que corretamente – sob uma perspectiva rortyana – tanto James quanto Dewey negassem que esta concordância poderia ser compreendida em termos de uma cópia fiel, sua defesa da verdade como uma relação entre sujeito e objeto foi o que os levou a formular uma explicação de concordância em termos de verificação, ou seja, em termos de condução agradável de uma parte à outra da experiência. Faltava a estes dois autores uma mudança de vocabulário que só se tornou possível com a virada linguística:

“As tentativas de James e Dewey de fornecer uma abordagem da experiência ‘mais concreta’, mais holística, e menos orientada por dualismos teria sido desnecessária se eles não tivessem tentado fazer de ‘verdadeiro’ um predicado de experiências e tivessem em vez disso deixado ele ser um predicado de sentenças. Pois então eles não teriam pensado em ‘idéias (as quais são apenas partes da nossa experiência)’ *tornando-se* verdadeiras ou sendo *feitas* verdadeiras” (Rorty, 1998: 298).

Por outro lado, em seu fascínio pelas descobertas de Darwin, a tentativa de Dewey de compatibilizar os conceitos da epistemologia e da biologia evolucionária resultou por vezes na adoção de uma perspectiva vitalista.¹⁰ Em seu ensaio “The Influence of Darwin on Philosophy”, contudo, Dewey parece fazer uma apropriação de Hegel que Rorty aprova. Neste texto, Dewey parece tentar seguir o caminho inverso e utilizar Darwin para explicar como se poderia naturalizar Hegel, ou seja, como aproveitar dele seu historicismo sem levar em conta o idealismo presente na afirmação de que o real é racional. A abordagem puramente mecânica da biologia evolucionária funcionava, então, como uma barreira de contenção à idéia de um *logos* encarnado, de um desenvolvimento necessário da idéia que começaria na natureza e, compreendendo o surgimento de seres usuários de linguagem como igualmente necessário, terminaria na realização completa do espírito. Em resumo, a importância deste ensaio de Dewey consiste, para Rorty, no abandono da idéia de propósito.

Este abandono da idéia de propósito fala em favor da primeira formulação da teoria pragmatista da verdade:

“Mas quando o propósito abandona a natureza [...] não há mais um problema de reconciliar os propósitos do sujeito com os do objeto [...]. O objeto se torna um objeto de manipulação em vez de a encarnação de um *telos* ou um *logos*, e a verdade se torna ‘o expediente no nosso modo de pensar’. O contraste entre a busca da verdade e a busca da conveniência [*expediency*] desaparece quando a noção de verdade como ‘concordância’ ou ‘correspondência’ com algo que tem propósitos próprios desaparece” (Rorty, 1998: 301).

Desse modo, ao reconhecer que não há nenhum propósito na natureza que ultrapasse as aspirações de um certo organismo em uma situação dada, a pergunta sobre o que a experiência realmente é perde o sentido, uma vez que todas as

¹⁰ Cf. Rorty, 1998:300.

possíveis descrições da experiência e de sua relação com a natureza tornar-se-ão avaliáveis apenas em termos de conveniência e utilidade para um fim específico. Em outras palavras, para Rorty, a adoção da primeira formulação da teoria pragmatista da verdade torna a segunda, com sua pretensão de compreender corretamente a experiência e sua relação com a natureza, totalmente descartável.

1.4 O neopragmatismo de Rorty é um pragmatismo?

Com base no que foi discutido no restante deste capítulo, já é possível fazer um resumo dos elementos do pragmatismo clássico assimilados por Rorty e mais importantes para a sua concepção da verdade. Em termos específicos, ele incorpora em seu pensamento primeiramente a noção peirceana das crenças como hábitos de ação e não como tentativas de representar a realidade. Esta concepção das crenças se coaduna com a noção de investigação de Dewey que, ao ser considerada por Rorty sem levar em conta seu vitalismo, toma-se a noção de que “a investigação e a justificação têm vários objetivos locais, mas nenhum objetivo geral chamado ‘verdade’” (Rorty,1999: 37). O neopragmatista herda também de Dewey sua concepção instrumental do conhecimento. No que diz respeito à concepção da verdade do pragmatismo clássico, Rorty retoma de James e de Dewey a rejeição da noção de verdade como correspondência (no sentido de uma cópia lingüística fiel de algo não lingüístico). De James, ele retoma a formulação do uso endossador do predicado de verdade. De Dewey, ele retoma a idéia do uso acutelado do predicado de verdade.¹¹ Do pragmatismo de James, ele utiliza também a concepção

¹¹ O sentido do uso acutelado do predicado de verdade em Rorty é manter uma distinção entre justificação e verdade que dê conta do fato de que crenças justificadas se mostram, por vezes, falsas. A identificação realizada por Dewey do resultado da investigação com uma asserção garantida e não com a verdade, conjugada com sua afirmação de que “A prova das idéias, do pensar em geral, encontram-se nas conseqüências dos atos a que conduzem as idéias, isto é, nos novos

de que a ciência não tem prioridade alguma em abstrato sobre outros tipos de investigação: “o senso comum é *melhor* para uma esfera de vida; a ciência, para outra; a crítica filosófica, para uma terceira [...]. São apenas maneiras de falar, comparáveis somente do ponto de vista de seu *uso*” (James, 1989: 30).

Estas semelhanças com o pragmatismo clássico, poder-se-ia objetar, não seriam suficientes para que se designe a concepção da verdade de Rorty como pragmatista (ou neopragmatista) uma vez que esta incorpora elementos deflacionistas cuja pertença ao pragmatismo clássico é questionada, interpretando-o sob este viés. Há, contudo, uma chave de leitura tanto do pragmatismo clássico quanto do neopragmatismo rortyano que permite compreendê-los como se dedicando a um mesmo fim:

“a filosofia pragmatista, tanto a clássica quanto a neopragmatista, consiste numa disposição em favor de que todas as questões relativas à justificação última devem se referir ao futuro, à substância das coisas pelas quais ansiamos. Se existe algo de peculiar ao pragmatismo, é que ele substitui noções como *realidade*, *razão* e *natureza* pela noção de um futuro humano melhor” (Rorty, 1999: 27).

Neste sentido, tanto a atitude inovadora do pragmatismo clássico de tornar a teoria auxiliar à prática, como a diminuição da importância da verdade que caracteriza o neopragmatismo de Rorty, podem ser compreendidas como sintomas de uma mesma atitude de abandono da filosofia como “tentativa de conceder ao passado o prestígio do eterno” em favor de sua compreensão como instrumento de mudança (Rorty, 1999: 29).

ordenamentos de coisas que se produzem”, permite igualmente que uma asserção garantida não passe por esta prova num segundo momento mostrando-se assim falsa (Dewey apud Lorieri, 2000: 53). Podemos, portanto, atribuir a Dewey uma forma embrionária da noção de uso acautelado do predicado de verdade.

CAPÍTULO 2

EPISTEMOLOGIA E REPRESENTAÇÕES PRIVILEGIADAS

A análise e interpretação do pensamento de Rorty tem sido comumente associada àquela que, não sem motivo, é considerada como sua obra mais original e importante, *Philosophy and the Mirror of Nature* [1979].¹² Parte da importância desta obra pode ser, sem dúvida, atribuída à desvinculação, que nela se opera, de seu pensamento com relação ao movimento da filosofia analítica. Esta desvinculação, reconhece porém o próprio autor, se dá no nível das teses gerais e não no nível dos instrumentos teóricos de que ele se utiliza.

No entanto, o motivo maior da importância desta obra está, a meu ver, no estabelecimento do eixo principal das investigações posteriores de Rorty, a saber, a crítica das metáforas e das concepções filosóficas de base que constituem os fundamentos dos problemas epistemológicos e metafísicos relegados pela modernidade. Tal crítica constitui o pano de fundo de todos os interesses filosóficos de Rorty, inclusive, como é de se esperar, de sua concepção da verdade.

Rorty empreende, em *Philosophy and the Mirror of Nature*, um diagnóstico do esgotamento de um certo conjunto de concepções filosóficas utilizando-se de argumentos de filósofos ainda comprometidos, em certa medida, com estas visões. Estes filósofos são, principalmente, Winfried Sellars e Willard O. Quine, e estas visões são aquelas que, em conjunto, justificam uma concepção da epistemologia como disciplina fundacional, ou seja, a idéia de que uma teoria geral do

¹² Todas as nossas referências são à segunda edição (1980), corrigida, desta obra.

conhecimento fundada sobre algum tipo de representação privilegiada é necessária para conferir legitimidade à atividade dos filósofos. Esta idéia, a crítica a ela formulada por Rorty e as concepções da verdade que perpassam ambas serão abordadas neste capítulo.

Uma segunda explicação para a importância da obra acima referida pode ser encontrada no fato de que, com ela, Rorty aperfeiçoa e desenvolve explicitamente suas concepções metafилосóficas já anteriormente esboçadas, consciente da mútua implicação entre elas e suas concepções filosóficas substantivas. Foi precisamente a compreensão de suas teses metafилосóficas como algo que resultaria em uma contradição com aquilo que era considerado o “impulso filosófico” - compreensão cujo mérito será analisado posteriormente¹³ – que lhe rendeu tal notoriedade.

Longe de desconsiderar a continuidade, em obras posteriores, de várias linhas de argumentação inicialmente desenvolvidas em *Philosophy and the Mirror of Nature*, acredito que não se possa compreender tal continuidade da mesma maneira, quer se trate de sua metafилософия ou de sua filosofia substantiva. Isto porque as próprias teses filosóficas de Rorty, especificamente em se tratando de temas como a verdade, a justificação e o conhecimento, sofreram grandes alterações ao longo de seu intercâmbio com filósofos como Jürgen Habermas e Hilary Putnam – e mas especialmente com Donald Davidson - de modo a, simultaneamente, responder e se adaptar às críticas oferecidas por estes e permanecer coerentes com a sua concepção metafилосófica de que os vocabulários teóricos são opcionais e mutáveis, e que a sua substituição se dá com base não em um aumento no grau de adequação, mas nas vantagens práticas que se pode vislumbrar em sua adoção.

¹³ Ver, abaixo, a divisão três do terceiro capítulo.

Assim, faço uso da seguinte orientação metodológica: adoto como sendo a posição de Rorty sobre temas como a verdade, a justificação e o conhecimento, aquela expressa na segunda parte, “Mirroring”, da obra *Philosophy and the Mirror of Nature*, e em alguns artigos publicados em *Consequences of Pragmatism* [1982], *Objectivity, Relativism and Truth* [1991], *Truth and Progress* [1998] e em *Philosophy and Social Hope* [1999]; e adoto como sendo sua metafilosofia uma síntese das posições expostas na parte três, “Philosophy”, de *Philosophy and the Mirror of Nature*, em *Contingency, irony and solidarity* [1989], na sua “Introdução” à obra *The Linguistic Turn* [1967] e no artigo “Philosophy in America today” [1981].

Algumas das formulações da concepção de Rorty a respeito da verdade, da justificação e do conhecimento de que trataremos neste trabalho são encontradas em seus escritos mais recentes. É verdade também que muitas delas são tributárias de seus primeiros escritos, de modo que não se pode, a rigor, falar da existência de um segundo Rorty. Por este motivo é necessário expor suas posições a respeito destes temas em *Philosophy and the Mirror of Nature* não apenas para esclarecer como a questão da verdade se encaixa no projeto maior perseguido nesta obra, mas também para localizar nela um primeiro esboço da sua concepção da verdade.

2.1 Representações privilegiadas e fundamento do conhecimento na modernidade

Na sua “Introdução” a *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty está de acordo com Wittgenstein, Heidegger e Dewey que é necessário abandonar a noção do conhecimento como “representação exata, tomada possível por processos mentais especiais, e inteligível através de uma teoria geral da representação” (Rorty,

1980: 6). Uma tal teoria da representação, que seria a preocupação central da filosofia, está comprometida, desde o início, afirma Rorty, com a tentativa de ratificar ou refutar pretensões do conhecimento cujo conjunto constitui a cultura. O que permite à filosofia fazer isto, observa Rorty, é a compreensão que ela tem dos fundamentos do conhecimento: a filosofia encontra estes fundamentos num estudo do homem-como-conhecedor, ou seja, no estudo dos “processos mentais” ou da “atividade de representação”, escreve Rorty, “que tornam o conhecimento possível” (Rorty, 1980: 3). Neste sentido, diz ele, compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento consiste em compreender a maneira pela qual a mente é capaz de construir representações exatas daquilo que está fora dela. Segundo Rorty, o problema central da filosofia é o de ser uma teoria geral da representação, “uma teoria que dividirá a cultura nas áreas que representam bem a realidade, aquelas que a representam menos bem, e aquelas que não a representam de modo algum (a despeito de sua pretensão de fazê-lo)” (Rorty, 1980: 3).

Ainda que este conceito de representação não estivesse presente no pensamento dos filósofos da antigüidade, Rorty descobre como uma de suas condições a adoção de certas metáforas oculares, estas sim, originadas na antigüidade. E estas metáforas estavam originalmente relacionadas com a necessidade recém surgida de dizer algo a respeito do conhecimento dos universais:

“A filosofia empreendeu examinar a diferença entre saber que havia cadeias de montanhas paralelas a oeste e saber que linhas paralelas estendidas infinitamente nunca se encontram, a diferença entre saber que Sócrates era bom e saber o que é a bondade” (Rorty, 1980: 38).

Esta questão, pensa Rorty, foi respondida em termos da distinção entre o olho do corpo e o olho da mente, o *nous*, que poderia ser traduzido por intelecto, pensamento ou *insight*.

O uso desta metáfora ocular, que captou a imaginação dos fundadores do pensamento ocidental, terminou por caracterizar o conhecimento dos universais, a contemplação, como um olhar para algo. Se o olho da mente deve capacitar o homem a conhecer entidades invisíveis ao olho do corpo, ele deve ser algo diferente deste. Quão diferente, torna-se explícito na concepção platônica do intelecto como a parte mais nobre da alma¹⁴ e na argumentação aristotélica a favor de sua imaterialidade, assim resumida por Rorty:

“Uma vez que o intelecto tinha o poder de receber a forma, por exemplo, da ‘ranidade’ (extraíndo, por assim dizer, o universal da rã particular claramente conhecida) e tomando-a em si mesma sem por isso se tornar uma rã, o intelecto (*nous*) deve realmente ser algo muito especial. Deve ser algo imaterial” (Rorty, 1980: 40).

Em suas variadas formas no pensamento grego, a alma enquanto imaterial, “porque capaz de contemplar universais”, escreve Rorty, permaneceu o modelo para a filosofia ocidental (Rorty, 1980: 41).

Para vermos a diferença entre a concepção neo-aristotélica do conhecimento, que Rorty denomina hilomórfica – “uma concepção segundo a qual o conhecimento não consiste na posse de *representações* exatas de um objeto, mas sim em o sujeito se tornar *idêntico* ao objeto” – e a concepção de Descartes que se tomou a base da epistemologia moderna, afirma Rorty, temos de examinar as diferenças entre estas duas epistemologias (Rorty, 1980: 45). Elas podem ser lidas através da imagética do *Espelho da Natureza*.

Tanto na concepção hilomórfica quanto na concepção moderna do conhecimento, este está ligado a uma internalização do mundo externo. O que diferencia estas duas concepções é o surgimento, na modernidade, da idéia de algo

¹⁴ Noção presente no mito da biga alada, no *Fedro*.

que observa as imagens internas como reflexos. No modelo aristotélico do conhecimento, o intelecto “não é um espelho inspecionado por um olho interno”. O intelecto era o espelho e o olho num só: “a *própria* imagem retiniana é o modelo do ‘intelecto que se torna todas as coisas’”. No modelo cartesiano do conhecimento, ao contrário, “o intelecto *inspeciona* entidades modeladas em imagens retinianas” (Rorty, 1980: 45). No modelo aristotélico, os universais penetram diretamente no intelecto e se presentificam como são e como estão presentes nos particulares. No modelo cartesiano, o que se encontra no plano interno são imagens refletidas em espelhos. São, portanto, *representações* que estão perante o olho da mente que as examina visando aferir sua correção.

O que se inaugura, com isto, é a idéia de um espaço interno onde coisas tão díspares como sensações, verdades matemáticas, estados de ânimo, descrições do mundo etc. desfilam diante de um observador interno. Nesta novidade está implícita ainda uma outra, que afasta a concepção do conhecimento dos gregos da concepção do conhecimento dos modernos. Ela diz respeito justamente àquilo perante o que se localiza o observador interno. O uso abrangente e inovador que Descartes faz do termo “pensamento” [*pensée*] como significando coisas tão distintas como duvidar, compreender, afirmar, querer, imaginar e sentir, permitiu a Locke usar o termo “idéia” como significando “seja qual for o objeto do entendimento quando um homem pensa”, ou “todo objeto imediato da mente no pensar” (Locke apud Rorty, 1980: 48).

Descartes, ao considerar o sentido preciso de “sentir” como não sendo outra coisa a não ser pensar, realiza grande parte do trabalho de diferenciação entre a concepção antiga e a moderna do conhecimento: “começamos a perder contato com

a distinção aristotélica entre a razão-como-apreensão-de-universais e o corpo vivo (*living body*) que se ocupa da sensação e do movimento” (Rorty, 1980: 49).

Em resumo: na passagem do modelo antigo do conhecimento para o moderno mantém-se a metáfora imagética e a imaterialidade do *nous* (que então passa a ser compreendido como mente) mas abandona-se a noção de que seu fundamento estaria na capacidade de apreender os universais.

Com a rejeição da capacidade de conhecer os universais como nota característica do mental, rejeição esta implicada pelo rearranjo cartesiano do que é considerado como mental, tornou-se necessário encontrar um fator comum que as dores, os sonhos, as imagens da memória, as percepções verídicas e alucinatórias partilham com os conceitos de Deus, número e constituintes últimos da matéria. Rorty acredita que este fator, apenas subentendido nos escritos de Descartes, é a *indubitabilidade*, ou seja, “o fato de que as dores, como os pensamentos e a maioria das crenças, são de uma ordem tal, que o sujeito não pode duvidar que as tem, ao passo que a dúvida é possível sobre tudo o que é físico” (Rorty, 1980: 54).¹⁵ Rorty cita aqui o seguinte trecho da *Méditation III*, de Descartes, no qual estaria, a seu ver, mais visível a indubitabilidade como critério unificador do mental:

“Agora, no que concerne às idéias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas; pois quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que eu imagino tanto uma quanto a outra” (Descartes apud Rorty, 1980: 56).

¹⁵ A distinção material-imaterial, implícita na distinção *res extensa-res cogitans* funciona como critério de distinção entre o mental e o não mental. O que Rorty afirma aqui é que esta distinção é co-originária à distinção entre aquilo de que se pode duvidar e aquilo de que não se pode duvidar, que, por sua vez, expressa o argumento implícito (e, segundo o autor, falacioso) de que aquilo que podemos duvidar que existe não pode ser idêntico àquilo que não podemos duvidar que existe.

Segundo Rorty, Descartes se distancia aqui ainda mais do pensamento grego, tornando a indubitabilidade “não mais a marca da eternidade, mas antes de algo para o qual os gregos não tinham nenhum nome – a consciência”; e ele conclui:

“Enquanto os filósofos anteriores haviam mais ou menos seguido Platão ao pensar que apenas o eterno era conhecido com certeza, Descartes estava substituindo a ‘percepção clara e distinta’ – isto é, o tipo de conhecimento não confuso obtido por um processo de análise – pela ‘indubitabilidade’ como uma marca de verdades eternas. *Isso deixou a indubitabilidade livre para servir como critério do mental*” (Rorty, 1980: 58).

E, de fato, esta elaboração expressa uma intuição filosófica que, desde Descartes, tornou-se amplamente difundida e um dos pilares da noção de incorrigibilidade dos estados internos de alguém, a saber, que nada é mais próximo da mente do que ela mesma.

Podemos agora, finalmente, começar a relacionar de modo mais consistente as afirmações a respeito da epistemologia como disciplina filosófica destinada a adjudicar pretensões de conhecimento em todas as áreas da cultura e a nova concepção cartesiana da mente. A idéia subjacente à descrição cartesiana da mente, afirma Rorty, consiste na utilização do conhecimento a respeito dos processos mentais (conhecimento este caracterizado pela indubitabilidade) para subscrever e desautorizar pretensões de conhecimento (Rorty, 1980: 126).¹⁶ Rorty esclarece que a mudança cartesiana de mente-como-razão para mente-como-arena-

¹⁶ A noção de que existe uma disciplina autônoma chamada “filosofia” distinta da religião e da ciência, escreve Rorty, é de *origem bastante recente*: “Quando Descartes e Hobbes denunciaram a ‘filosofia das escolas’ não pensaram em si próprios como representando um novo e melhor gênero de filosofia – uma melhor teoria do conhecimento, uma melhor metafísica ou uma melhor ética. Tais distinções entre ‘campos da filosofia’ ainda não estavam traçadas. [...] Hobbes não tinha nenhum desejo de distinguir o que estava fazendo de alguma outra coisa chamada ‘ciência’. Foi somente depois de Kant que a nossa moderna distinção entre filosofia e ciência entrou em vigor. [...] A eventual demarcação da filosofia em relação à ciência foi tomada possível pela noção de que o cume da filosofia era a ‘teoria do conhecimento’, uma teoria distinta das ciências porque era sua fundamentação. Vemos hoje vestígios anteriores desta noção pelo menos nas *Meditações* de Descartes [...], mas ela não adquiriu autoconsciência antes de Kant” (Rorty, 1980: 131-132).

interna não era mais que o triunfo da busca da certeza sobre a busca antiga da sabedoria (Rorty, 1980: 61).

A concepção cartesiana da mente, afirma Rorty, forneceu tanto um campo de investigação logicamente prioritário às investigações mesmas dos antigos, quanto um campo no qual a certeza era possível, por oposição à mera opinião. Entretanto, ao elaborar sua concepção de espaço interno e fundar a certeza na indubitabilidade, que só poderia ser obtida neste espaço, Descartes cria uma nova forma de ceticismo decorrente da dificuldade e da artificialidade das explicações da passagem do espaço interno ao externo, a saber, o problema do mundo externo. Foi em decorrência deste problema que surgiu a necessidade de uma teoria do conhecimento: uma teoria que visava solucionar o problema de saber se nossas representações internas tinham algum correspondente externo, ou seja, se elas eram exatas. Nas palavras de Rorty: “A mente cartesiana tornava simultaneamente possíveis o ceticismo do véu-de-idéias e uma disciplina voltada a frustrar tal ceticismo” (Rorty, 1980: 140).

Mas embora seja compreendida por Rorty como uma condição necessária ao desenvolvimento da epistemologia, a noção cartesiana de mente e a idéia dela decorrente de representações internas não eram suficientes para o desenvolvimento da epistemologia como disciplina. Para tanto foi necessário também que se pensasse que a descrição de como funciona nossa mente quando conhece algo pudesse funcionar como justificação ou suporte das pretensões de conhecimento. A confusão entre explicação e justificação que então se opera, e que Rorty atribui a Locke, contrasta com a posição do neopragmatista. Para ele, dever-se-ia manter a explicação de nossos processos cognitivos, a descrição empírica de como eles ocorrem, distinta das questões de justificação das pretensões de conhecimento, que

dizem respeito a relações entre proposições no “espaço lógico das razões”. Por que deveríamos pensar, pergunta Rorty, “que as ‘relações entre idéias’, cronológicas ou composicionais, concebidas como eventos no espaço interno, poderiam nos dizer algo sobre as relações lógicas entre *proposições*?” (Rorty, 1980: 141).

A plausibilidade da idéia de que a descrição do processo de aquisição de crenças pode funcionar como indicativo de sua justificação está ligado, afirma Rorty, a uma concepção do conhecimento que o compreende como uma relação entre pessoas e objetos em vez de uma relação entre pessoas e proposições. Em outros termos, essa idéia é o corolário da adoção de “conhecimento de” como caso paradigmático de conhecimento em prejuízo de “conhecimento de que”:

“Dado este quadro, a noção de um exame de nossa ‘faculdade de entendimento’ faz sentido, como o faz a noção de que ela se adequa a certos gêneros de objetos e não a outros. Faz mais sentido ainda se estivermos convencidos de que esta faculdade se assemelha a um pedaço de cera [*wax tablet*], sobre o qual os objetos produzem *impressões*, e se pensarmos que ‘ter uma impressão’ é, em si mesma, mais um *conhecimento* do que um antecedente causal do conhecimento” (Rorty, 1980: 142).

Para Rorty, a plausibilidade do modelo lockeano do conhecimento dependia da não exploração de todas as conseqüências geradas pela junção da descoberta cartesiana da mente como espaço interno e de seu próprio modelo do conhecimento como “ter uma impressão”. Esta última pressupunha a idéia de que algo não poderia estar impresso sobre a mente sem que esta o percebesse. Mas a explicação desta percepção dada pela concepção hilomórfica do conhecimento não estava mais disponível a Locke, uma vez que para ele estas impressões eram pensadas como representações (e não como a capacidade do *nous* de assumir a forma do universal instanciado pela coisa observada). Assim, só restaria a ele a idéia da tábula como sendo observada pelo olho da mente.

O problema que surgiria, com a adoção deste modelo, para Locke, consiste no fato de que todo o conhecimento seria “realizado, por assim dizer, pelo Olho que observa a tabula impressa mais do que pela própria tábula” (Rorty, 1980: 143-144). Assim, se as impressões devem ser representações, o conhecimento requer uma faculdade que as perceba e julgue, e não apenas as tenha. O problema é que a postulação de tal faculdade, consubstanciada no olho da mente, ameaçaria sua tentativa de fornecer uma descrição mecânica do conhecimento. Deste modo, afirma Rorty,

“O sucesso de Locke [...] dependia de *não* desembulhar a metáfora [do conhecimento como inspeção das impressões numa tábula pelo olho da mente], de deixar intacta a ambigüidade entre o quase-objeto quase-vermelho-e-triangular no espaço interno e o conhecimento de que tal objeto estava ali. [...] Locke oscilava desajeitadamente entre conhecimento-como-identidade-com-o-objeto e o conhecimento-como-juízo-verdadeiro-acerca-do-objeto” (Rorty, 1980: 144).

Esta ambigüidade entre o conhecimento como algo que pode ocorrer sem um juízo e o conhecimento como resultado da formação de juízos justificados é, de acordo com Rorty, o principal defeito de uma concepção do conhecimento que, compreendendo o conhecimento a partir da visão, reduz o “conhecimento de que” a “conhecimento de”.

A primeira tentativa de compreender o conhecimento como “conhecimento de que” com grande repercussão na história da filosofia foi a concepção kantiana de que um objeto é resultado de uma síntese. Esta idéia permitiu a Kant avançar, de acordo com Rorty, “metade do caminho em direção a uma concepção do conhecimento como fundamentalmente antes ‘saber que’ do que ‘saber de’ – meio caminho em direção a uma concepção do conhecimento *não* modelada pela percepção” (Rorty, 1980: 147). Esta mudança, entretanto, não foi completa, pois ainda que Kant aceitasse que obter conhecimento de algo é realizar um juízo

predicativo, e que realizá-lo significa acreditar em uma proposição como verdadeira, acreditar em uma proposição é para ele relacionar entre si representações pertencentes a dois tipos diferentes, intuições e conceitos.

Essa mudança parcial teria sido completa, afirma Rorty, “se o ‘problema do conhecimento’ tivesse sido colocado em termos de relações entre proposições e o grau de certeza ligado a elas, e não em termos dos *componentes* putativos das proposições” (Rorty, 1980: 149).

Kant, contudo, não colocou o problema desta forma e seguiu falando sobre representações internas dividindo-as em dois tipos, aquelas que apresentam os dados à mente e aquelas que interpretam, põem em relação ou coordenam as primeiras.

Rorty argumenta que a distinção entre conceito e intuição - entre idéias ou representações gerais e representações particulares - e a noção de síntese, uma relação que se dá apenas entre estes dois tipos de representações, foram criadas para dar sentido à assunção de que a diversidade é dada e de que a unidade (doadora de sentido) é produzida; assunção esta necessária à revolução copernicana. Assim, apenas se considerarmos que “intuições” não podem ser “trazidas à consciência” a não ser “sintetizadas” por um segundo conjunto de representações – os conceitos – que entram em relação com grupos de intuições na proporção de um para muitos, escreve Rorty, podemos nos “assegurar que os objetos são mais conformes ao nosso conhecimento do que aptos a exigirem de nós esta conformidade” (Rorty, 1980: 153).

Deste modo, a revolução copernicana, baseada na nossa própria atividade de síntese, é o que permite a Kant se afastar parcialmente da metáfora ocular para explicar o conhecimento. É exatamente a função sintetizadora das intuições,

inerente aos conceitos, que permite a Kant afastar sua concepção do conhecimento do modelo puramente sensorial e tentar compreendê-lo como conhecimento de proposições e não de objetos.

Contudo, o pensamento de Kant ainda retinha uma moldura cartesiana na medida em que a noção de constituição dos objetos pela mente era ainda uma explicação de como passar do espaço interno ao externo: este último era feito de representações colocadas no espaço interno. A condição para que a certeza fornecida por este espaço pudesse converter-se no projeto de saber melhor o que e como podemos conhecer, com base no estudo do funcionamento de nossa mente, era a conversão deste projeto em um projeto não empirista.

Esta conversão foi levada a cabo por Kant. Com base na idéia de que “só podemos conhecer *a priori* objetos se os ‘constituirmos’”, Kant pôde colocar o espaço externo dentro do espaço interno – “o espaço da atividade constituinte do ego transcendental” – e reivindicar “a certeza cartesiana do interior para as leis daquilo que se havia previamente pensado ser o exterior” (Rorty, 1980: 137).

A revolução copernicana não foi suficiente para livrar a filosofia da confusão entre explicação e justificação. Embora tenha se oposto – corretamente, segundo Rorty - à idéia, cara ao empirismo, de que o espaço lógico da atribuição de razões encontra-se em um tipo especial de relação com o espaço lógico da explicação causal que garante o acordo entre eles, Kant se equivocava ao pensar que a incapacidade de um interferir com o outro tomava necessária a noção de constituição.

Rorty argumenta que a concepção kantiana do conhecimento ainda se situa a meio caminho de conceber o conhecimento como conhecimento de que, pois continua procurando pelas causas e não pelas razões para as afirmações de

conhecimento. Assim, apesar de reconhecer, numa nota de rodapé, que pode parecer chocante denominar “causal” a descrição de Kant, ele afirma que a noção de constituição transcendental “é inteiramente parasitária da noção cartesiana-lockeana da mecânica do espaço interno” e que, assim, “o uso auto-ilusório de ‘fundamento’ em vez de ‘causa’, por Kant, não deveria permitir que este ponto permanecesse obscuro” (Rorty, 1980: 151, nota 31).

Há também, afirma Rorty, um outro motivo, além da perpetuação da confusão entre explicação e justificação, pelo qual a noção de síntese como explicação da predicação deve ser abandonada. A síntese depende da suposição de que a sensibilidade nos apresenta o múltiplo. O problema então é que, “se argumentarmos que apenas podemos ter consciência de intuições sintetizadas, como obtemos nós a informação sobre as intuições anteriores à síntese?” (Rorty, 1980: 154). O que Rorty quer saber é se os conceitos são sintetizadores e, segundo ele, “de nada serve dizerem-nos que eles não o poderiam ser a menos que existissem muitas intuições aguardando a síntese. Assim, a assunção de que a diversidade é encontrada e a unidade produzida, escreve Rorty, “acaba por ter a sua *única* justificação na pretensão de que apenas uma tal teoria ‘copernicana’ explicará a nossa capacidade de ter conhecimento sintético *a priori*” (Rorty, 1980: 154-155). Se considerarmos, porém, “todo o enredo kantiano sobre a síntese como *unicamente* postulado para explicar a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*”, escreve Rorty, não seríamos mais tentados pela estratégia “copernicana”:

“Porque a pretensão de que o conhecimento de verdades necessárias dos objetos produzidos (‘constituídos’) é mais inteligível do que o conhecimento dos objetos encontrados depende da assunção cartesiana de que temos acesso privilegiado à atividade de produção” (Rorty, 1980: 154-155).

Rorty reconhece que o seu tratamento do surgimento de questões epistemológicas como relacionado a adoção de uma metáfora ocular ou perceptual que, contudo, é opcional, está sujeito a uma objeção, decorrente de observação histórica, que explica a presença de uma distinção análoga à distinção entre intuições e conceitos por meio do suposto caráter pré-moderno desta distinção. Esta objeção afirma que desde a época de Platão, as intuições sensíveis são reconhecidas como a origem de conhecimentos contingentes, ou seja, possivelmente falsos, e os conceitos como a origem do conhecimento de verdades necessárias.

O ponto em questão é que, se a distinção grega entre intelecto e sensação for de fato uma descoberta genuína, a idéia de alçar a epistemologia à posição de disciplina que fundamentaria a validade dos conhecimentos produzidos nas demais áreas parecerá interessante e uma decorrência histórica natural e necessária. Rorty deve, então, ou assinalar uma descontinuidade entre o pensamento antigo e o moderno, ou achar um equívoco no fio condutor que relaciona a modernidade à antigüidade no que respeita à distinção entre intelecto e sensação.

Diante disto, Rorty oferece uma explicação alternativa da origem desta distinção não em termos de representações internas mas em termos de objetos conhecidos:

“Platão, a meu ver, não descobriu a distinção entre dois tipos de entidades, internas ou externas. Em vez disto [...] foi o primeiro a articular o [...] “Princípio platônico” – que diferenças quanto a certeza devem corresponder a diferenças nos objetos conhecidos” (Rorty, 1980: 156).

Este princípio, diz Rorty, decorre da aceitação de uma distinção de caráter metafísico entre o mundo do ser, eterno e imutável, e o mundo do devir, equívoco e contingente. Mesmo a existência de faculdades distintas em Platão é parasitária da

distinção acima, com a qual se relaciona em função da suposição de que partes distintas do homem devem captar objetos diferentes. O que importa, então, é explicar como esta diferença nos objetos de conhecimento é transmitida ao conhecimento mesmo, e como ela pode se manifestar em termos de graus de certeza ligados a proposições.

A resposta para isto, diz Rorty, está na analogia grega entre perceber e conhecer. Esta analogia, quando devidamente compreendida, revela como essencial a idéia de que tomar conhecimento de uma proposição verdadeira é um processo similar a ser causado a fazer algo por um objeto (causado a ter a visão de uma árvore pelo objeto árvore, por exemplo). Assim, escreve Rorty:

“Platão não salientou a idéia de entidades internas não-proposicionais, mas antes a idéia de que as várias partes da alma e do corpo são compelidas em seus modos respectivos por seus objetos respectivos. [...] O objeto a que a proposição diz respeito *impõe* a verdade da proposição. A idéia de ‘verdade necessária’ é apenas a idéia de uma proposição em que se acredita porque o ‘domínio’ do objeto sobre nós é inelutável. [...] Os objetos das verdades matemáticas não se *deixarão* ser mal ajuizados ou mal narrados” (Rorty, 1980: 158-157).

Este mesmo raciocínio subjaz à confusão moderna entre explicação e justificação, essencial à epistemologia:

“[A] noção de ‘fundamentos do conhecimento’ – verdades que são certas mais em virtude das suas causas do que devido aos argumentos que são apresentados para elas – é o fruto da analogia grega (e especificamente platônica) entre perceber e conhecer” (Rorty, 1980: 157).

Reter esta analogia leva a pensar o conhecimento como uma relação com o objeto, ou seja, com aquilo sobre o que são as proposições, e a justificação como a posse de representações privilegiadas. Neste caso, o conhecimento supõe chegar às causas por trás da razão, abandonar-se à compulsão do objeto. Chegar a estas causas é, sob este ponto de vista, alcançar os fundamentos do conhecimento.

O ponto a que Rorty queria chegar com esta descrição da tríplice origem da teoria do conhecimento (Descartes, Locke e Kant) é que a epistemologia, ou a idéia de “fundamentos do conhecimento”, é uma consequência da adoção de certas metáforas perceptuais, já presentes na antiguidade, e da decorrente confusão entre explicação e justificação que estas ensejam na modernidade. Ele compreende estas metáforas, porém, como *opcionais*, de modo que se torna também opcional a idéia de que o conhecimento necessita de fundamentação. Deste modo, quando se considera o conhecimento como uma relação dos indivíduos com proposições, a justificação torna-se uma relação entre as proposições aceitas e outras a partir das quais as primeiras podem ser inferidas. Neste caso, a sucessão possivelmente infinita de proposições aduzidas em justificativa das primeiras só se fará por razões pragmáticas.

A adoção deste modelo de conhecimento leva, portanto, ao abandono das idéias implicadas pela adoção do “princípio platônico” e do deslumbramento com o grau de certeza associado às verdades matemáticas, o que torna possível colocar a conversação no lugar da confrontação como aquilo que conta para a justificação de pretensões de conhecimento. No entanto se “pensamos na ‘certeza racional’ como uma questão de vitória na argumentação, em vez de relação com um objeto conhecido”, escreve Rorty, “olharemos mais para nossos interlocutores do que para as nossas faculdades para a explicação do fenômeno”. A nossa certeza será então, diz ele, “uma questão de conversação entre pessoas, mais do que uma questão de interação com a realidade não-humana” (Rorty, 1980: 156-157).

Esta substituição de confrontação por conversação, e da referência a faculdades internas por sucesso argumentativo como critério epistêmico, permite a Rorty negar a existência de uma diferença de tipo (ou natureza) entre verdades

chamadas “necessárias” e “contingentes” e reduzir a diferença entre elas à diferença no grau de facilidade com que se pode objetar uma crença. Assim, a busca de uma “verdade necessária” torna-se a busca de um caso incontestável, que ocorre dentro do espaço lógico das razões, e não por um fundamento inabalável dentro do espaço das relações causais com objetos.

Em outros termos, Rorty está apenas reafirmando que a idéia de uma teoria do conhecimento não faz sentido a não ser que se tenha confundido causação e justificação, e até que se tenha selecionado certas entidades no espaço interno cujas relações causais devam dizer quando temos conhecimento (como, por exemplo, idéias claras e distintas, apresentações singulares ao sentido, conceitos e intuições).

Convém resumir, agora, o que foi dito até aqui neste segundo capítulo. Argumentamos que, no pensamento de Rorty, uma metáfora visual ou perceptiva encontra-se subjacente aos desenvolvimentos que culminaram com a criação da epistemologia, uma disciplina filosófica que se desenvolveu gradualmente até passar a fazer parte da auto-imagem da filosofia, e que consiste na afirmação da possibilidade de se conhecer *a priori* um quadro permanente de referência de acordo com o qual as pretensões de conhecimento devem ser julgadas. Subjacente às várias formas que assumiu esta metáfora ao longo da história da filosofia está, portanto, a priorização da idéia de confrontação sobre a noção de práticas sociais como aquilo que determina nossas crenças e como critério de aferição de conhecimento. Assim, apesar de reconhecer o simplismo de uma descrição linear do desenvolvimento dessa metáfora, Rorty a leva a cabo por seu caráter heurístico:

“[T]alvez ajude a pensar na metáfora dominante original como sendo aquela de ter nossas crenças determinadas por um confronto face a face com o objeto da crença [...]. O estágio seguinte é pensar que compreender como conhecer melhor é

compreender como melhorar a atividade de uma faculdade quase-visual, o Espelho da Natureza, e pensar, assim, no conhecimento como uma montagem de representações exatas. Surge depois a idéia de que o modo de ter representações exatas é encontrar, dentro do Espelho, uma classe privilegiada especial de representações tão constrangedoras que a sua exatidão não possa ser posta em dúvida. Estes fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento e a disciplina que nos dirige para eles – a teoria do conhecimento – constituirá o fundamento da cultura. A teoria do conhecimento será a busca daquilo que compele a mente à crença tão logo é desvelado. A filosofia-enquanto-epistemologia será a busca das estruturas imutáveis dentro das quais o conhecimento, a vida e a cultura devem ser contidos – estruturas dispostas pelas representações privilegiadas que ela estuda” (Rorty, 1980: 163).

Assim, segundo Rorty, a idéia kantiana de “constituição” permitiu à epistemologia alçar o *status* de disciplina *fundacional* uma vez que o exame das faculdades constitutivas do sujeito transcendental poderia averiguar, sem referência à experiência, a legitimidade das pretensões de conhecimento. É apenas com Kant, e com o veredicto negativo a respeito da possibilidade do uso teórico da razão pura, que se atualiza a possibilidade de deslocar a metafísica do centro das preocupações filosóficas, gerando a possibilidade de colocar a epistemologia no seu lugar. Desde então, a filosofia continuou sendo primeira com relação ao resto da cultura, mas não no sentido de mais elevada e sim de subjacente: a epistemologia garantia prioridade à filosofia por ser uma disciplina *fundacional* (Rorty, 1980: 132). Apesar disto, afirma Rorty, esta concepção da filosofia como epistemologia só se cristaliza no século XIX.¹⁷

¹⁷ Rorty afirma, contudo, que esta auto-compreensão da filosofia, tomada possível por Kant, só pôde se estabelecer com firmeza quando Hegel deixou de dominar o cenário intelectual alemão. Isso porque, de acordo com nosso autor, o hegelianismo “produziu uma imagem da filosofia como disciplina que de algum modo tanto completava como abrangia as outras disciplinas, em vez de as *fundamental*” (Rorty, 1980: 135).

2.2 Filosofia analítica: a recepção do legado epistemológico da modernidade e a apropriação rortyana das teses antikantianas de Sellars e Quine

Este legado teórico moderno e o conseqüente estabelecimento da epistemologia como disciplina fundante não permaneceram consensualmente aceitos por muito tempo. No final do século XIX, afirma Rorty, o surgimento da psicologia empírica ameaçava com a possibilidade de que uma disciplina não filosófica pudesse dizer tudo o que precisa ser dito a respeito do conhecimento, com a naturalização da epistemologia, ao mesmo tempo em que um idealismo de inspiração hegeliana argumentava contra o ego individual e o pragmatismo clássico criticava a verdade como correspondência e a idéia de conhecimento como representação exata.

Descontentes com este clima intelectual que parecia virar as costas para os problemas epistemológicos tradicionais, para a busca de certeza e para a idéia de filosofia como um tribunal da razão, alguns filósofos resolveram voltar-se para a lógica matemática na esperança de resgatar as verdades apodíticas ameaçadas. Com este espírito, Bertrand Russell encontrou na forma lógica, e Edmund Husserl nas essências, aquilo a respeito do qual poderiam ser apodíticos, ou seja, novas representações privilegiadas cujo conhecimento poderia fornecer fundamento ao conhecimento. Mas seus principais seguidores – Rorty menciona aqui Sartre e Heidegger (os seguidores heréticos de Husserl), por um lado, e Sellars e Quine (os seguidores heréticos de Russell), por outro - acabaram criticando esta busca de representações privilegiadas como fundamentos de certeza.

Estes autores, cada um a seu modo, terminaram por criticar a distinção entre o dado e o constituído pela mente ou a distinção entre o contingente e o necessário, abalando, assim, o projeto epistemológico:

“Isto equivale a afirmar que se não tivermos a distinção entre aquilo que é ‘dado’ e aquilo que é ‘acrescentado pela mente’, ou aquela entre o ‘contingente’ (porque influenciado pelo que é dado) e o ‘necessário’ (porque inteiramente ‘dentro’ da mente e sob seu controle), então não saberemos o que contaria como ‘reconstrução racional’ do nosso conhecimento. Não saberemos qual poderia ser a meta ou o método da epistemologia” (Rorty, 1980: 169).

Assim, a distinção entre o dado e o acrescentado, revitalizada por Russell em termos da distinção entre conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição, foi criticada pelo nominalismo psicológico de Sellars. Simultaneamente, a distinção entre o necessário e o contingente, revitalizada por Russell e pelo Círculo de Viena como a distinção entre “verdadeiro em virtude da significação” e “verdadeiro em função da experiência”, foi posta em dúvida pelos argumentos quineanos contra a possibilidade de saber, escreve Rorty, “quando estamos respondendo mais à compulsão da ‘linguagem’ do que à da ‘experiência’” (Rorty, 1980: 169). Esta crítica dificultava o acesso a um objeto de investigação, a linguagem pura, que deveria assumir na epistemologia analítica um papel similar àquele da mente na epistemologia moderna, a saber, o papel de um campo de investigação totalmente formal e separado que, só por isso, poderia produzir conhecimentos com caráter apodítico.

Rorty interpreta ambas as críticas como formas de holismo, e este como resultado da aceitação de que a justificação é uma questão de prática social e não de relações de idéias ou palavras com objetos. Para ele, portanto, tanto a crítica de Sellars à distinção entre dado e não dado quanto a crítica de Quine à distinção entre necessário e contingente tem como pedra de toque a idéia de que o conhecimento é

devidamente compreendido quando se compreende a justificação social da crença, tornando-se desnecessário compreendê-lo como representação exata.

Conseqüentemente:

“Se vemos o conhecimento mais como uma questão de conversação e de prática social do que como uma tentativa para espelhar a natureza, é pouco provável que venhamos a considerar uma meta-prática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social. Assim, o holismo produz, como Quine discutiu em detalhes, e Sellars disse de passagem, uma concepção da filosofia que nada tem a ver com a busca da certeza” (Rorty, 1980: 171).

O fato curioso a respeito destes dois autores é que ambos parecem fazer uso da distinção que o outro transcendeu (ou desabilitou). A noção quineana de ciência é a de uma disciplina que pode substituir a filosofia no julgamento de pretensões de conhecimento e que se baseia na distinção entre estímulos (dados) e postulados.

Assim, em “Epistemology Naturalized” [1969], Quine afirmou o seguinte:

“[A] epistemologia ainda continua, embora num novo cenário e em um *status* clarificado. [...] Ela estuda um fenômeno natural, qual seja, um sujeito humano físico. Este sujeito humano físico recebe [*is accorded*] um certo *input* experimentalmente controlado [um dado] – certos padrões de irradiação em frequências variadas, por exemplo – e na totalidade do tempo o sujeito entrega como *output* uma descrição do mundo externo tridimensional e sua história. A relação entre o magro *input* e o *output* torrencial é a *relação que somos levados a estudar, em alguma medida, pelas mesmas razões que sempre motivaram a epistemologia; a saber, para ver como evidência se relaciona com teoria, e de que modo certa teoria da natureza transcende qualquer evidência disponível.* [...] Estamos estudando como o sujeito humano de nosso estudo postula [*posits*] corpos e projeta sua física a partir deste dado” (Quine, 2000, 275; grifos meus).

Da mesma forma, afirma Rorty, mesmo tendo triunfado sobre a distinção entre o dado e o não dado, Sellars ainda se utiliza da distinção entre analítico e sintético. Mesmo que a crítica do mito do dado impossibilite a Sellars a aceitação da distinção tradicional entre juízos analíticos e sintéticos em termos daquilo que toma

o juízo verdadeiro, num caso a própria significação dos termos e no outro o conteúdo empírico dado, ele mantém esta distinção, ainda que reformulada:

“Sellars mantém a distinção entre juízos analíticos e sintéticos. É verdade, contudo, que ele a reformula substancialmente. [...] Ele adota duas distinções, ao invés de uma. Num primeiro sentido, ele distingue os juízos analíticos ou formais dos sintéticos ou materiais com base na diferença entre juízos cuja validade não depende dos predicados envolvidos [...] e juízos cuja validade depende dos predicados envolvidos [...]. Num segundo sentido, ele distingue os juízos analíticos dos sintéticos com base na diferença entre proposições cuja revisão exige o abandono ou modificação do sistema conceitual em que se enquadram e proposições cuja revisão é feita a partir de observações formuladas em termos de um sistema conceitual que permanece inalterado” (Margutti, 2002: 9).

O fato de cada um destes filósofos utilizar-se de uma das duas grandes distinções kantianas tendo, contudo, abandonado a outra, é um sinal, afirma Rorty, de que a filosofia analítica não pode desenvolver-se sem uma ou outra destas distinções. Isto, porém, supõe uma visão muito específica da filosofia analítica.

Rorty compreende a filosofia analítica, que ele descreve como o tipo de filosofia que deriva de Russell e Frege, simplesmente como “mais uma tentativa de colocar a filosofia na posição que Kant desejava que ela ocupasse” ou seja “a de julgar outras áreas da cultura com base em seu conhecimento especial dos ‘fundamentos’ destas áreas”. A filosofia *analítica*, afirma Rorty, “é mais uma variante da filosofia kantiana, uma variante marcada principalmente por pensar em representação como mais lingüística do que mental; e em filosofia da linguagem mais do que em ‘crítica transcendental”” (Rorty, 1980: 8).

O que liga este domínio da filosofia contemporânea à tradição epistemológica moderna (pelo menos à tradição Descartes-Locke-Kant), é a noção comum de um quadro de referência, que pode ser isoaldo antes, e independentemente, dos resultados da investigação, no qual a atividade humana se desenrola. Este quadro,

“um conjunto de pressuposições suscetíveis de serem descobertas *a priori*”, explica-se por referência à natureza do sujeito conhecedor e à natureza de suas faculdades, ou pela natureza do meio em que ele atua (Rorty, 1980: 9).¹⁸

¹⁸ Posteriormente a *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty desenvolve uma concepção mais articulada da filosofia analítica e sua história em “Philosophy in America Today”. Neste ensaio, ele analisa o desenvolvimento da filosofia analítica como uma passagem por momentos distintos. No primeiro deles, em que a filosofia analítica ainda estava sob a égide do positivismo lógico, havia um consenso entre os filósofos ditos analíticos quanto ao fato de que “a questão própria da filosofia analítica é resolver um conjunto de problemas identificáveis, problemas que surgem da atividade e resultados das ciências da natureza” (Rorty, 1994: 211). Neste espírito, a filosofia era definida em função de certos problemas perenes que, contudo, só recebiam agora o tratamento correto em termos de precisão e rigor. Estes problemas são aqueles que foram formulados claramente pela primeira vez, no século dezessete e dezoito, sob a influência da nova ciência, e versavam sobre a natureza e a possibilidade do conhecimento científico. Eram, portanto, problemas epistemológicos. A identificação da filosofia com estes problemas permitiu à filosofia analítica, segundo Rorty, tanto explicar a falha dos gregos e dos medievais em formulá-los pelo caráter primitivo da ciência antes de mil e seiscentos quanto ignorar o intervalo entre Kant e Frege, que era considerado como um período de confusão em que as questões realmente filosóficas foram deixadas de lado. Neste primeiro período da filosofia analítica, reinavam as idéias de que “a filosofia começa como a compreensão de si mesma pela ciência natural, que tentativas de reclamar conhecimento fora das ciências da natureza devem ser medidas por comparação com os procedimentos usados dentro delas, e que a filosofia tinha se tornado recentemente científica e rigorosa” (Rorty, 1994: 213). Até meados da década de 50, afirma Rorty, a auto-imagem da filosofia como uma disciplina que girava em torno de problemas específicos, resultantes da reformulação correta de problemas obscuramente formulados por Hume e Kant, entre outros, parecia consensual, bem como o que poderia contar como uma resposta para estes problemas. Em outros termos, “todas as condições para uma disciplina kuhnianamente normal voltada a resolver problemas estavam preenchidas” (Rorty, 1994: 215). A esta época seguiu-se, contudo, outra em que não mais existia tal consenso a respeito dos problemas que deveriam fundar a unidade da filosofia analítica. Os programas de pesquisa pareciam ter a cada dia uma sobrevida menor. Não era possível achar um denominador comum entre, por exemplo, Kuhn, Kripke e Rawls. O problema, porém, era que a identidade da filosofia analítica dependia do fato de tratar de certos problemas distintivamente filosóficos. Os filósofos analíticos continuaram, portanto acreditando que certos problemas eram claramente filosóficos, embora não pudessem mais corroborar a lista oferecida pelo positivismo lógico nem elaborar, eles mesmos, uma lista consensual. Com isto, novas listas de problemas passaram a ser propostas a cada poucos anos e sua qualificação como filosóficos passou a depender da atenção dispensada a eles pelas pessoas competentes na área. Operou-se então, pela manutenção da preocupação com ‘problemas filosóficos’ como critério de identidade da filosofia analítica em tempos de ausência de consenso, a institucionalização do caráter filosófico dos problemas: “Pois tornou-se suficiente para constituir um problema como ‘filosófico’ que um bem conhecido professor de filosofia tenha escrito um artigo interessante estabelecendo isto. A cauda institucional está balançando o cachorro científico” (Rorty, 1994: 217). Conseqüentemente, a filosofia analítica manteve apenas uma unidade estilística ou sociológica. Apesar disto, assevera Rorty, este movimento não abandonou a disposição, cara ao positivismo lógico, de diferenciar a filosofia das humanidades e fazê-la científica. Se a distinção não mais poderia ter por base uma lista de problemas, restava ainda como critério de diferenciação a posse de uma virtude intelectual específica que os filósofos partilhavam com os matemáticos e os físicos, mas não com os professores das humanidades. Esta habilidade, cujo exercício substituía a solução dos problemas distintivamente filosóficos como critério de mérito filosófico, consiste na capacidade de aplicar sua inteligência à solução de problemas, tanto em questões discutidas somente por filósofos quanto às demais questões. Esta habilidade é, assim, o que torna possível construir argumentos e detectar erros em qualquer argumentação por meio do conhecimento e do domínio das relações inferenciais possíveis entre as asserções pertinentes. Com isto, realiza-se a passagem da auto-imagem dos filósofos analíticos como especialistas em uma certa área de investigação (aquela definida pelos problemas filosóficos) à sua percepção como uma elite ligada por talento e não por uma lista de problemas.

Rorty acredita que, apesar de seus avanços pontuais, Quine e Sellars continuaram presos a esta tradição. Contudo, apesar de não terem extraído todas as conseqüências anti-epistemológicas de suas teses inovadoras, tanto Quine quanto Sellars forneceram a Rorty os elementos que, combinados, permitiram a ele criticar a autocompreensão epistemológica da filosofia analítica. Ambos questionaram o privilégio epistêmico que o empirismo lógico atribuía a certas asserções enquanto relatos de representações privilegiadas. Tanto a crítica de Quine à distinção entre analítico e sintético (que se mostra na dificuldade de um antropólogo em distinguir, em termos de natureza, entre as sentenças da língua autóctone, aquelas que expressam verdades conceituais necessárias e aquelas que expressam acontecimentos empíricos contingentes) quanto a crítica de Sellars ao mito do dado (que se mostra na dificuldade em explicar como pode haver conhecimento não inferencial de fatos) são ataques à idéia de que as nossas asserções podem ser justificadas pelo caráter das representações privilegiadas que expressam.¹⁹

Assim, embora não haja um abandono da pretensão de cientificidade comumente relacionada à filosofia analítica, científico deve ser reinterpretado como argumentativo. Neste ponto da narração rortyana da história da filosofia analítica, poder-se-ia objetar que a passagem para o momento pós positivista a imunizaria contra as críticas formuladas acima. De fato, isto seria o caso se nesta passagem a um estágio pós positivista a filosofia analítica não tivesse retido a pretensão epistemológica de fornecer um quadro de referência permanente para a avaliação de toda atividade humana. Assim, critica Rorty, “a filosofia analítica contemporânea herdou do positivismo lógico de trinta anos atrás a pretensão de possuir uma matriz segura de conceitos heurísticos – categorias que permitem a ela classificar, compreender e criticar o resto da cultura” (Rorty, 1994: 221). É portanto a pretensão da filosofia analítica contemporânea de possuir, além de habilidade argumentativa, um domínio privilegiado de questões conceituais que a sujeita à crítica formulada tanto contra o positivismo lógico, quanto contra a epistemologia moderna, a saber, que todos consistem numa busca de uma justificação última das asserções, numa tentativa de obtenção de apoditicidade por confrontação que se choca com o caráter contextual e conversacional da justificação defendido por Rorty.

¹⁹ Sellars parte da idéia de que para que algo possa justificar uma proposição é necessário que mantenha relações lógicas com esta proposição. Assim, para que a apreensão de um dado particular (por exemplo, de algo amarelo) pudesse adquirir caráter epistêmico, seria necessário reconstruir esta apreensão como implicando simultaneamente algo que possa entrar em relações lógicas, o conhecimento de um fato (por exemplo, o caráter epistêmico da apreensão de algo amarelo pressupõe o conhecimento não inferencial de que algo é amarelo). Portanto, o caráter epistêmico do dado pressuporia o conhecimento de algo a respeito deste dado. Mas isto equivaleria a aceitar a idéia contraditória de que a apreensão do dado é simultaneamente não lingüística (mera intuição do

Rorty propõe, então, uma visão, que ele denomina “behaviorismo epistemológico”, segundo a qual os critérios de autoridade epistêmica são estabelecidos pela conversação, ou seja, *socialmente*, e não por confrontação, ocorra esta entre a asserção e um dado ou entre a asserção e a estrutura imutável da linguagem. Ser behaviorista, neste sentido mais vago, é apenas negar a possibilidade de explicar a confiabilidade dos relatos que os homens fazem do impacto do ambiente sobre eles através de noções como “familiaridade com significações” ou “familiaridade com dados sensoriais”. Neste sentido, escreve Rorty:

“Podemos considerar a atitude de Sellars-Quine quanto ao conhecimento enquanto ‘tolerando’ alegremente os sentimentos crus, os conceitos *a priori*, as idéias inatas, os dados sensoriais, as proposições e qualquer outra coisa que uma explicação causal do comportamento humano venha a achar útil postular. O que *não podemos* fazer é considerar o conhecimento destas entidades ‘internas’ ou ‘abstratas’ como *premissas* a partir das quais nosso conhecimento de outras entidades é normalmente inferido, e sem as quais este último conhecimento seria infundado” (Rorty, 1980: 177).

A recusa comum a Quine e Sellars em “justificar as asserções por apelo a episódios behavioristicamente inverificáveis” decorre, portanto, da idéia de que o conhecimento humano deve ser compreendido levando-se em conta o *status* que goza o relato de alguém entre as asserções aceitas por seus pares. Isto equívale à afirmação de que a justificação depende de seu lugar em uma rede de relações inferenciais, ou seja, que a justificação é holística. É neste sentido que se deve compreender a afirmações de Sellars de que o caráter racional da ciência não depende de um conjunto de asserções inquestionáveis que serviriam de fundamento, mas do fato de que toda afirmação pode ser questionada; e a afirmação de Quine de que o conhecimento se parece com um campo de força ou

particular sem aplicação de conceitos) e lingüística (formulação de um juízo a respeito do dado, mediante aplicação de conceitos). Cf. Margutti, 2002 e Alston, 2002.

uma rede, de modo que a revisão daquilo que se pensava antes como uma verdade necessária, algum ponto central na rede, é possível ainda que requeira uma grande reformulação na rede de crenças:

“Assim, para Quine, uma verdade necessária é apenas uma afirmação tal que ninguém apresentou quaisquer alternativas interessantes que levariam a questioná-la. Para Sellars, dizer que um relato sobre um pensamento transitório é incorrigível é dizer que ninguém sugeriu ainda um bom modo de predizer e controlar o comportamento humano que não considere os relatos atuais sinceros de pensamentos na primeira pessoa pelo seu valor aparente” (Rorty, 1980: 175).

A questão importante, que esta abordagem holista coloca, é se a uma prática de justificação pode ser dada uma base, ou seja, se faz sentido perguntar pelos fundamentos do conhecimento humano. Ora, afirma Rorty, se a crítica da doutrina kantiana dos dois tipos de representações, intuições e conceitos (ou significações), realizada por Quine e Sellars for desenrolada conscientemente, a crítica da noção de “fundamento” do conhecimento não significará que o nosso conhecimento seja “separado” do mundo, mas apenas dizer que “nada conta como justificação a não ser por referência ao que já aceitamos, e que não existe maneira de nos colocarmos fora de nossas crenças e da nossa linguagem de modo a encontrarmos algum outro teste que não a coerência” (Rorty, 1980: 178).

Rorty reconhece que esta concepção da justificação como meramente uma prática social conversacional não faz justiça ao anseio, comum a grande parte dos filósofos, de que as asserções devem não apenas ser coerentes com outras asserções aceitas, mas devem corresponder a algo independente do que as pessoas dizem ou fazem. Mas este anseio, que consiste na idéia de que a correspondência com este tipo entidades é o critério para a avaliação das práticas sociais (no caso a de justificação), é exatamente o platonismo residual que sobreviveu tanto à modernidade quanto à “lingüística” das distinções kantianas

na época contemporânea, e que uma abordagem holística da justificação deve se dedicar a desabilitar. Assim, escreve Rorty:

“Uma abordagem holística do conhecimento não é uma questão de polêmica antifundamentalista, mas uma desconfiança relativamente a todo o empreendimento epistemológico. Uma abordagem behaviorística dos episódios de ‘consciência direta’ [*direct awareness*] não é uma questão de polêmica antimentalista, mas uma desconfiança relativamente à busca platônica daquele tipo especial de certeza que está associado à percepção visual” (Rorty, 1980: 181).

As implicações mais claramente antifundacionistas em epistemologia do pensamento de Sellars decorrem de sua doutrina do nominalismo psicológico. Este corresponde à visão de que toda consciência imediata [*awareness*] epistemologicamente relevante, a consciência imediata de *gêneros*, *semelhanças*, ou *fatos*, é um assunto lingüístico. Para evitar a objeção segundo a qual os sentimentos crus não se encaixariam nesta doutrina, Sellars distingue entre dois sentidos em que se pode falar em consciência imediata: o primeiro, de caráter não epistêmico equivale a um mero comportamento discriminatório, enquanto o segundo sentido, de caráter epistêmico, equivale a uma consciência imediata de caráter justificatório, ou seja, aquilo que ele afirma situar-se no espaço lógico das razões. Apenas neste sentido, diz Rorty, a consciência imediata pode ser considerada como conhecimento e não como mera capacidade de responder a estímulos. Este argumento deixa clara sua dependência da premissa de que a justificação é uma relação entre proposições para afastar a possibilidade de se fundar o conhecimento, pensado como crença verdadeira justificada, em algum tipo de familiaridade perceptiva direta.

Esta distinção entre dois tipos de “consciência imediata” é expressa pela diferença entre “saber como é X” e “saber que gênero de coisa é um X”. Este último

implica a capacidade de ligar o conceito de X com outros conceitos. Ora, argumenta Rorty, considerando-se a adoção, por parte de Sellars, do ponto de vista wittgensteiniano segundo o qual ter um conceito equivale a usar uma palavra, essa capacidade e a capacidade de justificar afirmações sobre X são a mesma capacidade.

A noção de “saber como é X” só poderia contradizer o nominalismo psicológico e dar força ao mito do dado se tivesse uma conexão suficientemente forte com “saber que gênero de coisa é um X”. Ora, a única conexão, escreve Rorty,

“é que a primeira é uma condição causal insuficiente e desnecessária para a última. É insuficiente pela razão óbvia de que podemos saber como é a vermelhidão sem saber que ela é diferente do azul, que é uma cor, e assim por diante. É desnecessária porque podemos saber tudo isso e muito mais acerca da vermelhidão tendo sido cegos desde o nascimento e, assim, *não* sabendo como é a vermelhidão” (Rorty, 1980: 184).

A falsidade das afirmações de que não podemos falar a respeito de algo de que não temos percepções diretas e de que podemos ter crenças verdadeiras justificadas a respeito de algo sem que possamos falar disto leva à idéia de que a aquisição da linguagem é que torna possível o conhecimento ao possibilitar que as pessoas entrem para uma comunidade em que os membros oferecem afirmações e justificações entre si.

Rorty compreende então a crítica ao mito do dado, formulada por Sellars em seu nominalismo psicológico, como afirmando que “a justificação é uma questão de prática social, e que tudo o que não é uma questão de prática social não ajuda a compreender a *justificação* do conhecimento humano, por mais valor que possa ter para compreender sua aquisição” (Rorty, 1980: 186). Colocado em termos wittgensteinianos, isto nada mais é do que a afirmação de uma diferença entre fatos e regras (no caso, epistêmicas), e de que apenas podemos obedecer a regras

epistêmicas quando passamos a fazer parte de uma comunidade em que o jogo de linguagem é regido por estas regras. Neste sentido, a epistemologia, como um projeto de fundamentação das pretensões de conhecimento, não pode fornecer um ponto de vista crítico mais elevado do que a aprovação dos participantes de certo jogo de linguagem para julgar nossas asserções.

Já a maior contribuição de Quine para o desenvolvimento de sua noção de behaviorismo epistemológico, afirma Rorty, é a crítica da importância epistemológica da “idéia ‘idéia’”. A “idéia ‘idéia’” é a visão de que a linguagem expressa algo “interior”, cuja descoberta é condição para a determinação da significação de uma expressão e para a interpretação do comportamento lingüístico dos falantes em geral. O abandono desta idéia implica o abandono da noção da “verdade em virtude da significação” e da noção de “verdade conceitual”, uma vez que estas noções não fazem mais sentido diante da negação da existência de significações ou conceitos a partir dos quais verdades possam ser lidas. Com isto, cai também a distinção, de origem kantiana entre verdades necessárias – as que podem ser determinadas pela mera consideração dos conceitos [verdade analítica] ou dos conceitos puros e formas puras da intuição [verdade sintética *a priori*] - e verdades contingentes, as que exigem referência a intuições empíricas (Rorty, 1980: 193).

O problema, pensa Rorty, é que Quine não percebe que conceitos e significações não são nocivos em si, mas apenas quando usados para distinguir entre tipos de verdade, e de autoridade sobre asserções, retendo, portanto, um papel importante na explicação do comportamento lingüístico. Com isto, ele termina reduzindo o intensional ao intencional e descartando ambos:

“Mas Quine considera os conceitos e significações como uma mera espécie das intenções, e ele pretende obliterar *todas* as intenções. Deste modo, admitindo que ‘significações’, ‘crenças’, e ‘desejos’, por exemplo, não têm equivalentes behaviorísticos,

[...] Quine conclui que isto mostra que as noções de 'crença' e de 'desejo' são (para propósitos 'científicos') tão dispensáveis quanto as de 'conceito' e de 'intuição'" (Rorty, 1980: 193).

Ele desenvolve então uma polêmica anti-intencionalista que encontra expressão na idéia de que as ciências da natureza descrevem a realidade enquanto as outras ciências apenas possibilitam os indivíduos a lidar com ela. É claro que, neste caso, "descrever a natureza" só pode ser entendido no marco da inescrutabilidade da referência e da relatividade ontológica:

"Nesses termos [isto é, nos situando já dentro de uma linguagem com seus predicados, vocabulários, dispositivos auxiliares, tais como os predicados de dois lugares de identidade e diferença, e outras partículas lógicas] podemos dizer em tantas palavras que isto é uma fórmula e aquilo um número, isto um coelho e aquilo uma parte de coelho, isto e aquilo o mesmo coelho, e isto e aquilo partes diferentes. *Apenas nestas palavras*. Esta rede de termos e predicados e dispositivos auxiliares é, no jargão da relatividade, nosso quadro de referência, ou sistema de coordenadas. Relativo a isto podemos e de fato falamos significativamente e distintivamente de coelhos e partes, números e fórmulas. [...] [R]eferência é sem sentido [nonsense] exceto relativa a um sistema de coordenadas. [...] O que faz sentido é dizer não o que os objetos de uma teoria são, absolutamente falando, mas como uma teoria dos objetos é interpretável ou reinterpretável em outra. [...] Mas isto fixa os objetos da teoria descrita apenas relativamente à aqueles da teoria de fundo (home theory); e estes podem, por sua vez, ser questionados a vontade" (Quine, 1969, 48, 50, 51).

Mas, mesmo assim, conceitos, significações, crenças e todo o vocabulário não extensional são relegados por Quine ao campo da verdade por conveniência:

"Se estamos a fazer o retrato da verdadeira e última estrutura da realidade, o esquema canônico é para nós 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 apud Rorty, 1980: 199-200).

O problema com esta estratégia consiste, para Rorty, na dificuldade de manter esta distinção entre uma verdade por conveniência e uma outra verdade,

mais fundamental, expressa pelas asserções da física, diante do holismo e do pragmatismo expresso em “Two dogmas of empiricism” [1951]. A questão poderia ser formulada da seguinte maneira: porque manter estas duas noções separadas, uma vez que a crítica à distinção entre analítico e sintético já retirou de qualquer asserção um possível status epistemológico privilegiado e o substituiu por um processo gradual de ajustamento holístico de crenças?

A resposta a esta questão, acredita Rorty, está na tentativa de preservar uma idéia que se insinua desde o *Tractatus*: a visão de que o mundo pode ser totalmente descrito por termos extensionais. Mas isto, afirma Rorty, não torna necessário atribuir um estatuto de segunda classe aos discursos não extensionais, que poderiam ainda descrever com sucesso certas partes do mundo:

“[P]odemos alcançar os fins de Quine sem empregar seus meios. Podemos fazê-lo concedendo que o mundo *pode* ser completamente descrito numa linguagem verdadeira-funcional, enquanto concedemos simultaneamente que partes dele podem também ser descritas numa linguagem intensional, e abstendo-nos simplesmente de comparações inaceitáveis entre estes modos de descrição” (Rorty, 1980: 204-205).

Rorty entende que o discurso intensional e o discurso extensional são vocabulários distintos que podem ser usados, em alguns casos, para falar sobre os mesmos eventos. O que não se pode fazer é usar ambos os vocabulários ao mesmo tempo ou tentar reduzir um ao outro. O fisicalismo subjacente à prioridade do discurso extensional choca-se, neste sentido, com a avaliação pragmática destes tipos de discursos em termos de capacidade explicativa e conveniência prática, pois “não existe *nehuma* razão para pensar que esses vocabulários, que se prestam a formulações verdadeiras-funcionais, ‘retratam a verdadeira e última estrutura da realidade’ de um modo que os vocabulários intensionais não o façam” (Rorty, 1980: 207).

Deste modo, Rorty compreende que a crítica de Quine à verdade em virtude da significação, pensada como uma crítica holista à existência de representações privilegiadas, não deveria levar ao descrédito de todas as representações. As idéias na mente, uma vez despidas de seu privilégio epistêmico não são mais ou menos respeitáveis do que neurônios ou partículas físicas. Portanto:

“Quando as doutrinas de Sellars e de Quine são purificadas, elas aparecem como expressões complementares de uma única reivindicação: que nenhuma ‘descrição da natureza do conhecimento’ pode assentar numa teoria de representações que se baseiam em relações privilegiadas com a realidade. A obra destes dois filósofos permite-nos, enfim, desvendar a confusão de Locke entre explicação e justificação e esclarecer porque uma ‘descrição da natureza do conhecimento’ pode ser, quando muito, uma descrição do comportamento humano. [...]” (Rorty, 1980: 182).

2.3 As razões epistemológicas por trás das teorias da referência

A apresentação das críticas de Quine à noção de verdade em virtude da significação e das críticas de Sellars ao mito do dado como formas mais detalhadas da crítica da busca de itens privilegiados para fundamentar o conhecimento induz à pergunta sobre o que a epistemologia poderia continuar sendo uma vez abandonada esta busca. A resposta de Rorty é, evidentemente, “nada”. Contudo, afirma ele, desenvolvimentos recentes na filosofia da linguagem têm tentado preservar algo da tradição epistemológica ao pretender responder uma pergunta análoga à questão cartesiana de como o pensamento se liga ao mundo, a saber, como a linguagem se cola [*hooks to*] ao mundo. Estes desenvolvimentos, partindo da consideração da linguagem como um “espelho da natureza” que é público, e não mais privado como o

pensamento, se dedicaram a reformular linguisticamente certas perguntas de tipo cartesiano e kantiano.

Para compreender esta perpetuação lingüística de questões epistemológicas, Rorty distingue entre dois tipos de filosofia da linguagem. O primeiro, que ele chama de filosofia pura da linguagem precisamente por não ter nenhuma preocupação epistemológica, é construída, diz ele,

“em torno de problemas sobre como sistematizar nossas noções de significação e referência de modo a tirar vantagem da lógica quantificacional, como [...] produzir uma imagem clara e intuitivamente satisfatória do modo pelo qual noções como ‘verdade’, ‘significação’, ‘necessidade’ e ‘nome’ se encaixam umas às outras” (Rorty, 1980: 257).

O segundo tipo, epistemologicamente centrado, é chamado pelo autor de filosofia impura da linguagem e corresponde à tentativa de reter uma imagem da filosofia como a busca de uma estrutura permanente para a investigação. Neste sentido, a virada lingüística é compreendida como a reformulação de questões epistemológicas em termos lógicos.

Rorty argumenta que a possibilidade de colocar as questões sobre a natureza e a extensão do conhecimento humano como comentários sobre a linguagem pareciam fornecer um campo natural de investigação, em oposição à metodologia não empírica e transcendental de Kant, ao mesmo tempo em que a análise lingüística garantia a possibilidade de uma verdade *a priori*, e não de verdades que decorriam apenas de uma teoria empírica da aquisição do conhecimento (Rorty, 1980: 258).

A tese kantiana de que o conhecimento *a priori* só seria possível se fosse conhecimento de nossa própria contribuição constitutiva do objeto tornou-se, uma vez “lingüistificada”, “a visão de que qualquer colocação verdadeira continha nossa contribuição (na forma das significações dos termos componentes) assim como a do

mundo (na forma dos fatos da percepção sensorial)” (Rorty, 1980: 258-259). Em última análise, foi esta a concepção criticada tanto por Quine quanto por Sellars. Rorty considera que, na época imediatamente anterior a *Philosophy and the Mirror of Nature*, as duas respostas desencadeadas por estas críticas, que correspondem aos dois tipos de filosofia da linguagem distinguidos acima, têm como representantes mais consistentes, respectivamente, Donald Davidson e Hilary Putnam.

A resposta davidsoniana, consubstanciada em uma concepção desepistemologizada da filosofia da linguagem, consiste em abandonar o que seria o terceiro dogma do empirismo, qual seja o dualismo entre um esquema organizador e o conteúdo a ser organizado. Em sua concepção, o funcionamento da linguagem não tem nenhuma conexão com o funcionamento do conhecimento que ultrapasse a afirmação de que apenas uma crença (pensada como uma atitude proposicional, ou seja, algo lingüístico) pode justificar outra crença. Assim, afirma Rorty, no pensamento de Davidson, o fato de que a verdade é discutida em conexão tanto com o conhecimento quanto com a significação lingüística não precisa de maiores explicações. Neste sentido, uma teoria da significação é apenas uma forma de compreender as relações inferenciais entre as sentenças por meio da compreensão de suas condições de verdade. Assim, afirma Davidson,

“não há necessidade de suprimir, é claro, a conexão óbvia entre uma definição de verdade do tipo que Tarski mostrou como construir e o conceito de significação [*meaning*]. A conexão é esta: a definição funciona ao dar condições necessárias e suficientes para a verdade de cada sentença, e dar condições de verdade é um modo de dar a significação de uma sentença. Conhecer o conceito semântico de verdade para uma língua é saber o que é para uma sentença – qualquer sentença – ser verdadeira, e isto consiste, em um bom sentido a que podemos dar à frase, em compreender a linguagem. [...] *Uma teoria da significação (em meu sentido ligeiramente perverso) é uma teoria empírica, e sua ambição é dar conta do*

funcionamento de uma língua natural' (Davidson, 1984: 24; grifos meus).

Rorty vê no desenvolvimento, por Davidson, de uma teoria da significação que não faz uso de “significados” a continuidade da crítica de Quine à distinção entre questões de fato e questões de significação, que ele compreende como a reinterpretação lingüística da distinção kantiana entre a receptividade dos sentidos e os conceitos *a priori* de caráter espontâneo. Isto, afirma ele, é o que está subentendido na afirmação davidsoniana de que a teoria da significação é uma teoria empírica. Esta teoria se desenvolve, portanto, como uma “tentativa de encontrar modos de descrever sentenças que ajudam a explicar como estas sentenças são usadas” (Rorty, 1980: 261).

Já a resposta dada por uma filosofia impura da linguagem, pensa Rorty, consiste em esperar de uma teoria da significação que ela forneça as condições para a formulação correta de problemas epistemológicos. Assim, ele vê a distinção entre os dois tipos de filosofia da linguagem como coextensiva à distinção traçada por Davidson entre dar uma teoria empírica da significação e um “puritanismo filosófico adventício”; ambas as distinções seriam algo como um paralelo contemporâneo da distinção kantiana entre os usos legítimos e ilegítimos da razão. É claro que o behaviorismo epistemológico de Rorty, e toda a polêmica antiepistemológica que ele enseja, não deixam espaço para pensar que suas concepções são solidárias ao intento kantiano de construir um tribunal da razão. O sentido da analogia está, ao contrário, em que as críticas às distinções kantianas (dado/construído, analítico/sintético, esquema/conteúdo) levadas a efeito na segunda metade deste século inauguraram um novo paradigma filosófico que permite antes o abandono que a reformulação dos velhos problemas em novos

termos, assim como a própria filosofia kantiana em seu tempo (Rorty, 1980, 263-264).

Neste sentido, Rorty vê a filosofia impura da linguagem como uma tentativa de atualizar velhos problemas por meio de um novo tipo de atividade filosófica que, entretanto, pode passar sem eles. Grosso modo, esta atualização se dá da seguinte maneira: espera-se que as explicações de como a linguagem funciona auxiliem de algum modo na compreensão de como a linguagem se cola ao mundo, explicando, assim, como são possíveis a verdade e o conhecimento. Rorty acredita que uma consideração conseqüente das críticas àquelas distinções kantianas retira o espaço para a formulação de questões sobre o modo como a linguagem se cola ao mundo que dividiriam filósofos de inclinação mais realista, por um lado, e mais idealista ou pragmatista, por outro. Para tanto, ele desenvolve um longo argumento.

Desde Kant, afirma Rorty, o progresso da investigação em uma cultura passou a ser concebido pela tradição epistemológica como o contraste dos conhecimentos adquiridos com um quadro neutro permanente de referência. Mas, embora seja considerado uma condição necessária, isto não é suficiente, segundo este ponto de vista, para a constatação do progresso. É preciso saber se, de fato, o conhecimento anterior e o conhecimento novo e melhor são conhecimento da mesma coisa. Dada esta condição, o conhecimento anterior e refutado pode ser explicado como um modo equivocado de compreender o que agora compreendemos de modo correto. Mesmo as teorias que postulavam entidades hoje consensualmente inaceitáveis são pensadas como se referindo erroneamente e atribuindo propriedades inexistentes a entidades existentes. Desta maneira, escreve Rorty:

“Essa necessidade de dizer que a conversa sobre algo que não reconhecemos é, ‘realmente’, conversa sobre algo que reconhecemos, costumava ser gratificada ao assumir-se simplesmente [...] que os nossos mal-orientados ancestrais haviam, ‘realmente’, estado a falar sobre qualquer coisa que os nossos investigadores contemporâneos mais reconhecidos reivindicassem que eles tinham falado. Assim, nos foi dito que Aristóteles tinha realmente estado a falar sobre a gravitação quando falou do movimento natural de queda” (Rorty, 1980: 267-268).

Esta estratégia de determinar sobre o que as pessoas estavam realmente falando foi abalada pelos desenvolvimentos das críticas aos dois dogmas do empirismo identificados por Quine. O primeiro dogma, que estabelecia a diferença entre enunciados analíticos e sintéticos, possibilitava a adoção de uma posição essencialista, a saber, a idéia de que a possibilidade de distinguir sobre o que as pessoas falam e o que dizem sobre isto revela a essência do objeto em questão. Devidamente “linguistificada”, esta doutrina afirmava que, uma vez descoberto o termo, na linguagem atual, que traduz um termo da linguagem em que o conhecimento antigo foi formulado, o mesmo referente de ambos os termos pode ser isolado por meio de colocações analíticas que revelam a significação dos termos. O segundo dogma, reducionista, juntava-se ao primeiro ao afirmar que as traduções necessárias sempre poderiam ser feitas, pois a determinação da significação das expressões referentes dependeria apenas de quais relatos formulados em uma linguagem observacional/representacional seriam confirmados.

O primeiro dogma possibilitava, portanto, a tradução e a determinação da identidade do objeto por princípios racionais enquanto o segundo dogma assegurava a objetividade de modo realista. Em resumo, os dois dogmas juntos forneciam uma imagem da ciência como campo superior de investigação em função de sua capacidade de mostrar objetivamente, por referência ao que está lá fora, não apenas

que duas visões distintas eram, de fato sobre o mesmo objeto, mas que uma estava objetivamente correta e a outra falsa.

O problema surgido com as críticas de Quine aos dogmas do empirismo foi que a crítica da distinção entre analítico e sintético minou a habilidade da ciência em usar o contato com o real como pedra de toque da verdade:

“Pois se alguma vez admitíssemos que Newton era melhor do que Aristóteles, não porque as suas palavras correspondessem melhor à realidade, mas simplesmente porque Newton nos tornou mais aptos a lidar [com ela], nada haveria para distinguir a ciência da religião ou da política. Era como se a capacidade de separar o analítico do sintético, e o observacional do teórico, fosse tudo o que se mantinha entre nós e o ‘irracionalismo’” (Rorty, 1980: 269).

Diante das críticas aos dois dogmas do empirismo, para reter a imagem da filosofia como a disciplina que distingue entre o que é ciência e o que não é ciência, foi necessário, afirma Rorty, encontrar um meio de formular esta distinção que, simultaneamente, mantivesse a filosofia da linguagem em um papel central, não associasse a linguagem com o *a priori* e, finalmente, respondesse a perguntas sobre se crenças antigas falsas e crenças verdadeiras atualmente justificadas tinham um referente comum e qual é ele.

Este modo de formular a mencionada distinção é a base da teoria da referência, que Rorty compreende como sinônimo do que vinha chamando de filosofia impura da linguagem. O que se espera de uma teoria da referência é que ela restabeleça a noção de que a investigação científica progride ao se descobrir cada vez mais sobre os mesmos objetos, que ela seja uma teoria capaz de distinguir, entre as crenças falsas, aquelas que o são porque são sobre entidades inexistentes e aquelas que afirmam algo falso sobre entidades existentes, mas tudo isto *sem se utilizar de essências ou significados*, ou seja, sem empregar “a maquinaria fregeana que Quine havia tomado dúbia” (Rorty, 1980: 274).

Este projeto, como descrito até aqui, não tem ainda o tom fortemente realista que ganhou como resultado da recepção negativa, por parte de alguns filósofos, dos resultados da crítica feita por Feyerabend à pressuposição da invariância da significação quando da explicação empirista do progresso do conhecimento científico. Esta pressuposição consistia em dizer que, na mudança de uma teoria para a outra, as significações se mantinham constantes e a alteração ocorria apenas no nível das crenças. Feyerabend acreditava ser mais coerente com a história da ciência a assunção da possibilidade de mudanças na significação de termos, mesmo observacionais, como resultado da mudança de teorias:

“Nosso argumento contra a invariância da significação é simples e claro. Ele procede do fato de que usualmente alguns dos princípios envolvidos na determinação das significações de teorias mais antigas ou pontos de vista são inconsistentes com as novas [...] teorias. Isto indica que é natural resolver esta contradição eliminando os antigos princípios problemáticos” (Feyerabend apud Davidson, 1984: 187).

Rorty observa, contudo, que esta visão foi, a princípio, considerada compatível com a imagem da filosofia como tendo por função fornecer um quadro de referência permanente para a investigação que explicasse seu progresso. Desde que pudesse haver algo como uma mudança racional (sujeita a regras) de significações, o papel da filosofia como juiz da racionalidade da ciência ficaria garantido pela explicação dos princípios envolvidos nesta mudança. Assim, o papel da filosofia tomar-se-ia o de “descobrir aquelas condições nas quais sucessivas mudanças na crença produzem algo que não é meramente uma mudança na crença, mas uma mudança no ‘esquema conceitual’” (Rorty, 1980: 271). Com isto ela não mais dizia o que se deve considerar como a significação de um termo, mas quando se pode tomar algo diferente por significação.

Esta compatibilidade era, no entanto, ilusória. A mutabilidade da significação ameaçava diretamente a auto-imagem da filosofia uma vez que implicava o abandono da imagem do filósofo como aquele homem que tinha um domínio sobre questões conceituais e cujo trabalho transcendia o empírico, pois a assunção da mudança de significações era a admissão de que considerações empíricas incitavam a mudança conceitual. Assim, afirma Rorty, se o abandono de um esquema conceitual pode decorrer de descobertas empíricas, ele não significa nada mais do que uma modificação nas crenças especialmente centrais, o que implica uma reformulação de toda a rede de crenças. Mas, assim entendida, a mudança conceitual não poderia mais ser ela mesma explicada por referência a uma estrutura permanente e cognoscível *a priori*, um esquema conceitual definitivo.

Nesta constatação, Rorty vê as razões para o fortalecimento da idéia de que as únicas noções compreensíveis de verdade e referência são as relativizadas a um esquema conceitual:

“Parecia possível dizer que a questão de o que era real ou verdadeiro não iria ser resolvida independentemente de uma dada estrutura conceitual, e isso por sua vez parecia sugerir que talvez nada existisse realmente à parte dessas estruturas” (Rorty, 1980: 275).

Rorty considera esta constatação como absurda. Ela equivaleria à afirmação idealista, que ele rejeita, de que se fazem objetos usando palavras. Contudo, apesar de não aceitar a noção de esquema conceitual pelas razões davidsonianas referentes à relação entre verdade e tradutibilidade, por um lado, e “caridade” e compreensibilidade, por outro, ele concede um lugar à versão deflacionada desta noção, a saber, à idéia trivial de que “temos que atribuir referentes a termos e

valores de verdade a sentenças à luz de nossas melhores noções do que há no mundo” (Rorty, 1980: 276).²⁰

O resultado esperado da crítica quineana aos dogmas do empirismo e da questão sobre a variação da significação em função da teoria deveria ser, para Rorty, apenas o descrédito da noção de significação. Entretanto, alguns autores, entre eles Putnam, passaram a tratar estas críticas como um divisor de águas entre teorias do significado realistas e idealistas. No entanto, Rorty considera que mesmo os filósofos resistentes à elaboração de uma teoria realista sobre a relação entre as palavras e o mundo, mesmo os filósofos tendentes a relativizar o predicado “verdadeiro” a esquemas conceituais ou a criticar a teoria da verdade como correspondência “não têm qualquer simpatia pela noção da natureza como maleável ao pensamento, ou pela inferência de ‘não se pode dar uma descrição independente da teoria de uma coisa’ para ‘não há coisas independentes da teoria’” (Rorty, 1980: 279).

Mesmo assim, Rorty reconhece no pensamento de Putnam três argumentações diferentes, todas elas visando demonstrar que, diante da importante discrepância entre o realista e seu rival, deve-se dar razão ao realista.²¹ A primeira volta-se contra qualquer interpretação de verdadeiro em termos de justificação e, mais diretamente, contra a noção de verdadeiro como “assertabilidade garantida”. A segunda argumentação visa convencer os anti-realistas de que os métodos da investigação científica e a utilidade da linguagem como instrumento para lidar com o mundo só podem ser explicados realisticamente. A terceira argumentação afirma

²⁰ A adoção, por Rorty, da linha de argumentação davidsoniana contra a noção de esquema conceitual e da distinção esquema conteúdo será tratada mais adiante.

²¹ Considerando que Putnam não mais retinha estas visões à época de *Philosophy and the Mirror of Nature*, acreditamos que suas posições neste assunto devem ser consideradas apenas como um resumo das razões a favor da importância de uma teoria da referência.

que apenas o realista pode bloquear a indução que leva da explicação da falsificação de certas crenças antigas pela utilização de termos sem referência para a probabilidade de que os termos da ciência atual também não tenham referente.

Tratando da primeira argumentação, Rorty concorda que as mesmas características semânticas de verdadeiro não podem ser encontradas na noção de assertabilidade garantida. Mas isto não é uma objeção suficientemente forte a esta noção uma vez que a sugestão da substituição de verdadeiro por assertabilidade garantida significa ou uma relativização do conceito de verdade a uma linguagem, ou esquema conceitual, portanto uma revisão de seu uso normal, ou o caráter supérfluo, porque estéril, da noção de verdade diante da posse da noção de assertabilidade garantida, portanto o abandono do termo. Assim, mesmo que seja incontestável que temos uma noção de verdade que independe da noção de justificação, isto não é garantia de que deve haver uma teoria filosófica interessante a este respeito. Com isto, o anti-realista considera este primeiro argumento como dependente da resposta realista à pergunta “O que iríamos perder se não tivéssemos nenhuma noção de verdade a-histórica independente da teoria?” (Rorty, 1980: 281).

Passa-se, então, sem solução de continuidade, por meio da resposta a esta pergunta, ao segundo argumento em defesa de uma concepção realista: um conceito forte de verdade e a conseqüente distinção entre assertabilidade garantida e verdade são necessários para explicar a confiabilidade dos procedimentos científicos de investigação. É esta distinção que explicaria a convergência na ciência, a saber, o fato de que as teorias consideradas como falsas vem, ao longo do tempo, se aproximando das melhores teorias atuais.

Este argumento também não é reconhecido por Rorty como muito persuasivo porque ele considera que a “convergência’ é um artefato inevitável da historiografia” (Rorty, 1980: 282). Isto quer dizer apenas que sempre haverá, à disposição do anti-realista, uma maneira de explicar a sucessão de teorias como um processo gradual pois a única forma de avaliar as novas teorias é compará-las com as antigas. Um privilégio realista na explicação da convergência dependeria de atribuir ao anti-realista a visão de que todas as novas teorias trazem consigo linguagens observacionais e procedimentos de teste completamente novos. Mas, claramente, alguém pode não ser realista e ainda afirmar que uma teoria nova é apenas uma mudança parcial numa rede de crenças mais ampla:

“Apenas alguns dos conceitos mais forçados de Feyerabend sugerem que deveríamos assegurar a uma nova teoria a imunidade a qualquer teste baseado nos resultados de uma teoria antiga. Tais sugestões nada tem a ver com a questão de se precisamos de uma noção de ‘verdade’ adicionalmente à de assertabilidade garantida” (Rorty, 1980: 284).

Parece, então, que todo o trabalho de demonstrar a necessidade de tal noção ficou a cargo do terceiro argumento. Rorty reconhece, porém, que este argumento tem, de saída, a vantagem de discutir com um anti-realista menos caricatural. O ponto central, aqui, é impedir a indução que afirma que é possível que nenhum termo teórico jamais tenha referente. Putnam expõe o problema da seguinte forma:

“[A] seguinte meta-indução torna-se avassaladoramente obrigatória: *tal como nenhum termo usado na ciência de mais de 50 (ou quaisquer) anos atrás referia, resultará assim que nenhum termo usado agora (exceto talvez os termos de observação, caso existam) refere*” (Putnam, apud Rorty, 1980: 285).

Bloquear esta meta-indução é a razão de ser da teoria da referência. O primeiro problema com esta idéia, afirma Rorty, é que não é claro se algum ponto de

vista, realista ou não, poderia mostrar que não estamos sujeitos a parecer aos nossos descendentes tão equivocados em nossas crenças como nossos ancestrais pareceram, em alguns casos, para nós. Em segundo lugar, mesmo assumindo a possibilidade de tal ponto de vista filosófico, Rorty não vê como uma teoria da referência poderia fornecê-lo.

Esta teoria, para obter o efeito pretendido, deveria ser capaz de mostrar que os cientistas de todas as épocas e lugares estiveram se referindo às mesmas coisas. Não bastaria dizer apenas que, de certo tempo para cá, os cientistas se referem às mesmas coisas, pois isto apenas afastaria um pouco os dados da indução, e esta continuaria, ainda assim, plausível. Neste sentido, para bloquear esta indução, parece ser necessário compreender o funcionamento da linguagem como uma questão de isolar entidades.

Contrastando com esta tentativa, está o modelo historiográfico sugerido por Rorty. Segundo este modelo, mesmo a ocorrência de uma revolução científica que resultasse na descoberta de que as entidades mais consensualmente aceitas não existem, não romperia nosso contato com o mundo. O que ele quer dizer com isto é que, num sentido geral, é incontroverso que os cientistas têm estado se referindo às mesmas coisas. Passado o momento de choque, continuaríamos a explicar da mesma forma a sucessão de teorias, ou seja, o desenvolvimento de descrições melhores do mundo a partir de descrições falsas: “Podemos simplesmente descrever as coisas de modo a fazer mesmo o mais primitivo dos animistas falar sobre, por exemplo, o movimento das moléculas, rádio, genes ou seja o que for” (Rorty, 1980: 287). É evidente que isto seria insuficiente para aplacar as preocupações do cético. Mas, tampouco uma descoberta de como as palavras se colam ao mundo fornecida por uma teoria da referência poderia fazê-lo, pois o mundo suposto por esta teoria

não é senão o mundo na visão científica da época. Como bem sintetiza Ricardo Navia:

“Em síntese, segundo Rorty não existem fundamentos para o temor cético de estarmos referindo-nos a coisas que não existem, em absoluto, nem existe a possibilidade de que uma teoria da referência consiga fixar esta relação de forma definitiva” (Navia, 2002: 105).

Rorty parte, então, para uma investigação genealógico-terapêutica da teoria da referência. Para ele, a idéia de uma teoria da referência cujo fim seria obstar a referida meta-indução cética resulta da junção de duas considerações. A primeira é a de que há casos que não se encaixam na explicação de Searle-Strawson para a referência: alguém se refere, quando usa um termo “X”, à entidade que maximize a verdade de suas crenças centrais sobre X. A segunda diz respeito ao fato de que a suposição de que a significação (como entidade mental) determina a referência sugere que a falsidade de nossas crenças diminui nosso contato com o mundo.

Tomadas em conjunto, estas duas considerações insinuaram aos filósofos de inclinação realista que a noção intencionalista da relação linguagem-mundo era equivocada e desastrosa. Contrariamente, pensavam eles, se for possível compreender esta relação de modo factual, causal, o contato com o mundo está garantido.

Este choque entre duas teorias da referência, intencionalista e causal, é resultado, afirma Rorty, do caráter dúbio do termo referência que pode significar tanto uma relação factual entre uma expressão e certa parte do mundo, quanto uma relação intencional que se mantém entre uma expressão e um objeto que, aliás, pode não existir. Por uma questão de clareza, Rorty propõe que se chame a primeira relação de referência e a segunda de “falar sobre”.

Falar sobre é uma noção pertencente ao senso comum que encampa tanto ficções quanto realidades sendo, portanto, inútil para os desideratos de uma teoria da referência. Neste sentido, a idéia de Searle-Strawson de que as crenças das pessoas determinam sobre o que elas falam funciona igualmente para existentes e ficções desde que não se pergunte o que realmente existe. A inaplicabilidade deste critério só surge quando sabemos de algo que as pessoas não sabem. Este é o caso, afirma Rorty, em que alguém (“S”) atribui o conjunto de predicados “Y” a uma entidade “X” quando na verdade eles eram atribuíveis a uma outra entidade, “Z”. Neste caso se diz que, apesar do que “S” acredita, ele está realmente falando sobre “Z”, e não “X”.

É a confusão desta idéia de “realmente falar sobre” com a de “referência” que permite a filósofos realistas invocar intuições sobre referência que seriam a base de uma teoria da referência não intencional e independente de teorias segundo Rorty. Deste modo, a resposta à questão de se existe uma relação de referência que conecta uma entidade no mundo ao nosso uso de um termo ajudaria a responder qual o melhor modo de explicar a falsidade do tipo de crença exposto acima, a saber, crenças que ocorrem em situações em que sabemos de algo que aqueles que as mantêm não sabem: como verdades sobre uma ficção ou como falsidades sobre um existente.

Para os realistas, portanto, responder à segunda pergunta é uma questão de fato concreto, um fato determinado pela resposta à primeira questão. Para Rorty, ao contrário, a primeira pergunta não ocorre e a resposta à segunda pergunta é uma questão de conveniência expositiva. A única questão de fato presente é a existência ou não existência das entidades sobre as quais se fala. Decidida esta questão, são possíveis quatro atitudes em relação a essas crenças:

“ 1. declarar todas elas falsas (Russell) ou desprovidas de valor de verdade (Strawson)

ou

2. dividi-las entre aquelas que são falsas ou sem valor de verdade, porque são acerca de nada, e as que são ‘realmente sobre’ alguma coisa real e que podem, portanto, ser verdadeiras

ou

3. dividi-las entre aquelas que são falsas ou sem valor de verdade, porque são acerca de nada, e as que são ‘realmente sobre’ entidades fictícias e que, portanto, talvez possam ser verdadeiras

ou

4. combinar as estratégias (2) e (3)” (Rorty, 1980: 290-291).

Rorty sabe que a própria definição de referência exclui a possibilidade de se referir a entidades fictícias, e a conclusão que ele tira desta impossibilidade é que “referência” é uma noção que não tem nenhuma relação especial com “falar sobre” ou “falar realmente sobre”. Para ele, a “referência” é apenas a forma de moldar o resultado da decisão anterior entre as atitudes 1 a 4 acima como explicação do erro da crença.

Nesse sentido, a intuição a que a teoria realista da referência apela, não seria nada mais do que a intuição de que quando há discussão sobre o que existe pode haver discussão sobre o que realmente se fala e que não se pode usar o critério de Searle-Strawson para determiná-lo. Apesar disto, Rorty não pretende oferecer um critério alternativo. Isto porque o que “realmente” significa aqui é apenas “uma questão de ‘colocar’ a ignorância relativa da pessoa em discussão no contexto do conhecimento relativamente maior alegado por quem está falando”, e ele acredita que existem “tantas maneiras de fazer isso quantos os contextos de discurso” (Rorty, 1980: 292-293).

Rorty conclui, então, que a tentativa de formular uma teoria da referência decorre de uma confusão entre a busca semântica equivocada de fornecer uma teoria sobre o que as pessoas estão realmente falando e a busca epistemológica equivocada de garantir ao cético que as pessoas estão falando sobre existentes. A primeira destas buscas consiste na expectativa de encontrar um procedimento decisório para escolher entre crenças que reforce nossa confiança nas crenças que sustentamos. A segunda destas buscas tenta dar uma sobrevida pós-quineana à idéia de uma posição transcendental e externa a partir da qual se possa avaliar as relações entre as nossas representações (linguisticadas) e seu objeto, continuando assim o projeto epistemológico. Assim, escreve Rorty:

“A pergunta ‘O que determina a referência?’ é ambígua entre uma pergunta acerca do melhor procedimento para comparar grandes conjuntos coerentes de crenças falsas [...] com as nossas e uma pergunta sobre como refutar os céticos. Os debates sobre teorias da referência extraem suas qualidades concretas das tentativas para responder à primeira parte da pergunta, e o seu interesse filosófico de alusões de que elas podem de algum modo responder à segunda” (Rorty, 1980: 293-294).

Com relação à tentativa de refutar o cético, Rorty considera que a teoria realista da referência, em sua tentativa de usar o conhecimento de como a linguagem funciona, está fadada de antemão à ineficácia pois “só descobrimos como a linguagem funciona dentro da presente teoria do resto do mundo, e não podemos usar uma parte da nossa presente teoria para subscrever o resto dela” (Rorty, 1980: 294).

Se concordarmos com isso parecerá natural afirmar que saber sobre o que estamos nos referindo não é independente de nossas teorias sobre as coisas em geral. Assim, afirma Rorty, não se deve esperar que nosso esquema de representações explique sua relação com o conteúdo a ser representado ou que

adjudique objetivamente a correção das representações. Esta posição equivale ao abandono do realismo “metafísico” ou externo em direção ao que Putnam vai chamar, após sua retratação daquele, de realismo interno: a idéia de que os parâmetros de correção nas representações são nossas próprias convenções representativas:

“A diferença entre o realismo “metafísico” retractado e o realismo interno incontestado é a diferença entre dizer que estamos a ser bem sucedidos representando, de acordo com as próprias convenções de representação da Natureza, e dizer que estamos a ser bem sucedidos representando, de acordo com as nossas próprias convenções” (Rorty, 1980: 298).

Ora, a adoção desta postura não é nada mais do que o abandono da tentativa, própria de uma autocompreensão epistemológica da filosofia, de encontrar um ponto arquimediano, externo a nossas crenças, para julgar a sua correção.

Assim, escreve Rorty:

“O motivo comum de ‘Epistemology Naturalized’, de Quine, as alusões de Daniel Dennett a uma ‘epistemologia evolutiva’, a revivificação, por Kripke e Fisk, das noções aristotélicas de essência e necessidade natural, de várias teorias causais da referência, e das teorias sellarsianas do retratar tem sido destranscendentalizar a epistemologia enquanto, não obstante, fazem-na realizar o que sempre esperamos que pudesse: dizer-nos por que nossos critérios de inquirição bem sucedida não são apenas *nossos* critérios, mas também os critérios *certos*, os critérios da natureza, os critérios que nos levarão à *verdade*” (Rorty, 1980: 299).

O abandono deste motivo coloca a investigação no campo da filosofia pura da linguagem, no campo de uma semântica que pode ser desenvolvida independentemente da imagética especular e que não guarda um papel importante para significação e referência. Rorty toma como modelo deste tipo “puro” de filosofia da linguagem a crítica davidsoniana à distinção entre esquema e conteúdo e ao modelo especular.

O primeiro ponto a ser ressaltado na filosofia da linguagem de Davidson é que sua crítica à imagética especular não implica a negação da noção de que as asserções são verdadeiras porque correspondem à realidade. Esta noção, afirma Rorty, é aceita sem ressalvas por Davidson para os casos em que isso é filosoficamente incontroverso. As discussões sobre a correspondência de enunciados com a realidade são independentes das discussões sobre o que existe. Isto quer dizer, apenas, que a correspondência, para Davidson, é uma relação que pode ligar qualquer tipo de palavra a qualquer tipo de coisa.²² Esta neutralidade, observa Rorty, “é uma expressão do fato de que, de um ponto de vista davidsoniano, a natureza não tem preferências quanto ao modo de ser representada”, uma rejeição similar à sua busca dos “critérios certos” para julgar o sucesso da investigação (Rorty, 1980: 300).

O segundo ponto diz respeito ao repúdio de Davidson da noção de esquema conceitual. Antes, porém, de tratar de suas críticas a esta noção, importa saber como ela surgiu e quais as conseqüências de sua aceitação. Rorty nos diz que a

²² Rorty se refere, nesta passagem, ao uso da noção tarskiana de satisfação por parte de Davidson. Satisfação é um tipo de relação específica entre entidades não lingüísticas e sentenças, abertas ou não, utilizado por Tarski para definir a verdade. As entidades satisfeitas são as sentenças, enquanto aquilo que as satisfaz são funções que relacionam as variáveis das sentenças de uma linguagem com as entidades das quais elas tratam. Nas palavras de Davidson: “Uma função satisfaz um predicado não estruturado de n lugares com variáveis nestes n lugares se o predicado é *verdadeiro sobre* as entidades [...] que a função atribui àquelas variáveis. Assim se ‘ x ama y ’ é uma sentença aberta do tipo mais simples, uma função f a satisfaz apenas se a entidade que f atribui a ‘ x ’ ama a entidade que f atribui a ‘ y ’” (Davidson, 1984: 47). Davidson explica que a satisfação ou não de uma sentença por uma função depende apenas de que entidades a função atribui às variáveis livres de uma sentença. Assim, no caso de uma sentença fechada, sem variáveis livres, ela será satisfeita por qualquer função ou por nenhuma. As sentenças satisfeitas por todas as funções são chamadas verdadeiras. A vantagem do conceito de satisfação é que ele permite explicar a propriedade de ser verdadeiro em termos de uma relação entre a linguagem e não linguagem sem contudo se enredar nos problemas da concepção tradicional de correspondência aos fatos. Estes problemas dizem respeito ao fato de que a noção de correspondência, diferentemente da de satisfação, inclui na entidade à qual uma sentença verdadeira corresponde não apenas os objetos sobre os quais a sentença é (o que Davidson já considera problemático), mas também aquilo que a sentença diz sobre eles, o que torna praticamente impossível individualar o fato a não ser pela sentença que corresponde a ele. Esta noção mais fraca de correspondência como satisfação é aceita tão resignadamente por Rorty exatamente porque, como afirma Ramberg, “Uma sentença verdadeira é satisfeita por todas as seqüências e é portanto uma tarefa impossível distinguir entre sentenças verdadeiras com base no que ‘toma as sentenças verdadeiras’” (Ramberg, 1989: 43).

que a forma tradicional de explicação da compreensão de uma linguagem vê sua aquisição como um processo em dois momentos. No primeiro, os indivíduos ligam algumas palavras ao mudo por ostensão. No segundo momento, outras palavras constroem seu sentido em redor deste núcleo à medida em que são usadas. Nesta concepção, “compreender o que significa ‘verdade’ envolve ‘analisar’ cada sentença verdadeira até que se tornem evidentes as ostensões que a tornariam verdadeira.” (Rorty, 1980: 304). Esta concepção permite pensar que certas pessoas, ou grupos de pessoas, tenham realizado seus atos de ostensão original de forma diversa, de modo que as demais palavras cujo sentido é construído em função deste núcleo adquiram significações diferentes, impossibilitando a comunicação e a tradução.

Um primeiro problema com esta noção é que esta construção atomista da significação, que teria possibilitado o surgimento de esquemas conceituais distintos, contrasta com o holismo de Davidson sobre a significação:

“Decidimos [...] não assumir que partes de sentenças têm significações exceto no sentido ontologicamente neutro de fazer uma contribuição sistemática para a significação das sentenças em que ocorrem. [...] Se as sentenças dependem para sua significação de sua estrutura, e entendemos a significação de cada item na estrutura apenas como uma abstração da totalidade das sentenças em que eles aparecem, então podemos dar a significação de cada sentença (ou palavra) apenas dando a significação de cada sentença (e palavra) na linguagem” (Davidson, 1984: 22).

Mas este não é o único e nem o mais importante problema com a noção de esquema conceitual. Pode-se pensar em uma outra explicação para o surgimento de um esquema conceitual que não suponha este atomismo. Por exemplo, o surgimento de uma revolução científica que altere tão radicalmente a visão de mundo que gere, para aqueles que aceitaram a mudança conceitual, uma nova forma, um novo esquema, que organiza a experiência de modo diverso. Entretanto,

se são distintos, estes esquemas deveriam ser também intradutíveis, pois, caso contrário, como afirmar que são distintos? Neste caso, porém, o que permite concebê-los como esquemas conceituais seria a sua capacidade de organizar ou ajustar-se à realidade.

O problema, afirma Davidson, é que falar de ajustamento aos fatos ou organização da realidade “não acrescenta nada inteligível ao simples conceito de ser verdadeiro” (Davidson, 1984:194). Isto porque nem “experiência sensível”, nem “fatos”, nem “experiência” acrescentam ao universo uma nova entidade contra a qual testar os esquemas conceituais. No entanto, poder-se-ia afirmar que, se se deseja evidência, tudo o que se pode esperar é evidência sensível. A isto, Davidson responde com uma passagem que lembra Sellars:

“Nada, entretanto, nenhuma coisa torna sentenças e teorias verdadeiras: nem experiências, nem irritações de superfície, nem o mundo, podem fazer uma sentença verdadeira. *Que* a experiência tome um certo rumo [...], [este fato], se gostamos de falar desta maneira, torna sentenças e teorias verdadeiras. Mas este ponto é melhor explicado sem menção a fatos” (Davidson, 1984: 194).

Davidson afirma, portanto, que o critério para individuar um esquema conceitual diferente do nosso parece ser: um esquema conceitual verdadeiro mas não traduzível. Assim, tal noção só seria aceitável se houvesse uma forma de compreender a verdade independentemente da noção de tradução. Entretanto, uma vez que Davidson considera que a convenção T de Tarski incorpora a melhor explicação de como o conceito de verdade é *usado*, parece não haver como dissociar a idéia da verdade da de tradução:

“De acordo com a convenção T de Tarski, uma teoria satisfatória da verdade para uma língua L deve implicar, para cada sentença *s* de L um teorema da forma ‘*s* é verdadeiro se e apenas se *p*’, onde ‘*s*’ é substituído por uma descrição de *s* e ‘*p*’ por ele mesmo se L é inglês, e por uma tradução de *s* para o inglês se L não é inglês. Isto não é, é claro, uma definição de

verdade [...] Entretanto, a convenção T sugere, embora não possa afirmar, uma importante característica comum a todos os conceitos especializados de verdade. Ela procede em realizá-lo ao fazer uso essencial da noção de tradução para uma linguagem que conhecemos” (Davidson, 1984: 194, 195).²³

Pode-se objetar, contudo, que tudo o que Davidson fez foi oferecer uma teoria da significação que é também uma teoria da verdade para uma língua natural e que, ao fazê-lo, apenas mostrou que não podemos *verificar* a existência de uma linguagem sem que ela seja traduzível para a nossa, o que não implica que não possa *existir* uma.

Para retorquir esta objeção, Rorty distingue entre um sentido “filosófico” e um sentido ordinário de “verdadeiro”, “real” e de “representação correta da realidade”. Quando tomadas em seu sentido “filosófico”, estas expressões tornam-se algo como uma idéia da razão pura, algo que “não pode ser identificável com o preenchimento de qualquer conjunto de condições” (Rorty, 1980: 306). Quando tomada em seu sentido ordinário, “verdadeiro” significa apenas aquilo que alguém pode defender

²³ O interesse de Davidson nas sentenças T de Tarski está principalmente no fato de que sua teoria fornece um método de definir a verdade para uma língua sem depender em alguma relação de tornar as sentenças verdadeiras. Davidson espera que o trabalho de Tarski o ajude a identificar as condições de verdade das sentenças para, por meio delas, fornecer sua significação. Este tipo de teoria tarskiana deve funcionar ao produzir teoremas, que Tarski denomina “sentenças T”, que explicitam as condições de verdade de sentenças em certa linguagem ao traduzir estas sentenças em uma metalinguagem (que é a linguagem da teoria). Contudo, como o interesse de Davidson em uma teoria da verdade não é dar uma definição da verdade para uma língua natural, mas compreender a comunicação e, por conseguinte a significação de certas sentenças, ele inverte a teoria de Tarski: ainda reconhecendo uma relação essencial entre verdade e tradução, ele toma uma certa apreensão da verdade como intuitiva para, com base nela entender a significação e a tradução. O que Davidson pretende, portanto, é que estas sentenças T forneçam um meio de interpretar as sentenças. As sentenças T têm a seguinte forma: “s é verdadeiro se e apenas se p”. Nesta estrutura, s é a menção de uma sentença na linguagem objeto e p é a sentença ela mesma ou uma tradução da sentença para a meta linguagem, se esta for distinta da linguagem objeto. A teoria que Davidson propõe, portanto, deve ser capaz de produzir, com base num conjunto finito de axiomas, uma sentença T verdadeira para cada sentença com valor de verdade da linguagem. Neste ponto, o teste da verdade das sentenças T e, por conseguinte, da teoria da verdade, consiste na própria constatação da trivialidade das sentenças T, aferida por meio da posse do conceito pré analítico de verdade. O que permite este teste é o requisito de que p seja uma tradução da sentença nomeada por s. O reconhecimento desta tradução permite avaliar a correção das sentenças T sem conhecimento prévio do que seria para uma sentença da linguagem objeto ser verdadeira. Assim, de posse das sentenças T verdadeiras e, por conseguinte, das condições de verdade das sentenças interpretadas, é possível atribuir uma função específica às palavras e operadores desta linguagem por meio de uma abstração de como elas alteram as condições de verdade das sentenças em que aparecem, ou seja,

contra todos os interlocutores. Neste segundo sentido, afirma Rorty, “a linha entre uma crença ser justificada e ser verdadeira é muito fina” (Rorty, 1980: 308).

O motivo de Rorty para traçar esta distinção consiste em sugerir que é a oscilação entre estes dois sentidos que dá origem às questões epistemológicas. Neste sentido, a adoção do sentido ordinário de “verdadeiro”, perceptível na identificação pragmatista da verdade com “assertabilidade garantida” ou com “aquilo que é melhor para acreditarmos”, revela-se como uma crítica à busca de incondicionalidade presente no sentido “filosófico” em que a tradição epistemológica usa o termo verdadeiro. Contrariamente, ao tomar “verdadeiro” em seu sentido ordinário, os pragmatistas pretendem tornar a verdade “algo que você poderia usar em lugar de algo que você poderia meramente respeitar, algo contínuo com o senso comum ao invés de algo que poderia estar tão afastado do senso comum como a mente de Deus” (Rorty, 1980: 308).

Rorty argumenta que Tarski e Davidson se dedicam a este sentido ordinário de verdadeiro, sendo que a filosofia de Davidson é apenas o projeto puro de explicar, por meio da elaboração de uma teoria empírica que estabeleça as relações entre as sentenças de uma língua, como o fato das pessoas chamarem certas sentenças de verdadeiras é uma função do fato de chamarem outras sentenças de verdadeiras. Em outros termos, sua filosofia busca apenas explicar como as pessoas podem compreender umas às outras sem que se precise postular entidades intermediárias como “significações” ou se comprometer ontologicamente com a constituição do mundo.

Diferentemente disto, o projeto das teorias causais da referência de tentar bloquear a indução cética é um bom exemplo de um projeto impuro que faz uso do sentido “filosófico” de verdadeiro, ao preocupar-se com a possibilidade de que talvez não tenhamos quaisquer crenças verdadeiras.

Este problema não aparece, porém, se nos atemos, por sugestão de Rorty, à semântica davidsoniana pura. Neste caso não poderemos tornar inteligível a sugestão de que a maioria de nossas crenças é falsa, uma vez que o que possibilitava tal preocupação era a aceitação da idéia de esquemas conceituais alternativos e intraduzíveis. Mas, afirma Davidson, a dúvida sobre a verdade só tem sentido num quadro mais amplo de concordância:

“Uma vez que a caridade não é uma opção, mas uma condição para ter uma teoria que funcione, é sem sentido sugerir que poderíamos cair em erro massivo ao adotá-la. A caridade se impõe a nós; gostemos disso ou não, se queremos entender os outros, devemos considerar que estão certos na maioria das questões. Se podemos produzir uma teoria que reconcilia caridade com as condições formais para uma teoria, fizemos tudo o que poderia ser feito para garantir a comunicação. Nada mais é possível e nada mais é necessário” (Davidson, 1984: 197).

Assim, Rorty considera que Davidson só parecerá verificacionista, convencionalista ou relativista, se a sua afirmação de que a maioria das crenças são verdadeiras for interpretada com base no sentido “filosófico” de “verdadeiro”, ou seja, como a afirmação de que estamos nos aproximando do fim da investigação, de uma apreensão correta, por meio da confrontação entre nossas representações e o mundo, de como o mundo é. Mas esta confrontação supõe exatamente o dualismo de esquema e conteúdo que Davidson se esforçou em desabilitar:

“Eu quero sugerir que este dualismo de esquema e conteúdo, de um sistema organizador e algo esperando para ser organizado não pode ser tomado inteligível e defensável. Ele é, ele mesmo, um dogma do empirismo, o terceiro dogma” (Davidson, 1984: 189).

Dito isto, podemos finalmente tentar extrair um primeiro esboço da concepção da verdade sustentada por Rorty. Seu tratamento crítico da tentativa realista de justificar a necessidade de se manter um conceito de verdade para além da noção de assertabilidade garantida combina-se com a sua aprovação da crítica davidsoniana da distinção esquema-conteúdo e com a sua aprovação de uma teoria da significação que seja simultaneamente uma teoria da verdade, para produzir uma concepção da verdade que é não correspondentista, e que assume, simultaneamente traços pragmatistas e deflacionistas, além de prenciar uma concordância futura com várias teorias de Davidson. Isto fica mais evidente se levarmos em conta algumas afirmações de Rorty nesse mesmo livro:

“O objetivo de todas essas explicações é fazer da verdade algo mais do que o que Dewey chamou “assertabilidade garantida”: mais do que os nossos pares nos deixarão, *ceteris paribus*, dizer” (Rorty, 1980: 176).

“Escolher entre essas abordagens é escolher entre a verdade como ‘aquilo que é bom para nós acreditar’ e a verdade como ‘contato com a realidade’” (Rorty, 1980: 176).

“O behaviorismo epistemológico [...] é antes a reivindicação de que a filosofia nada mais terá a oferecer do que o senso comum acerca do conhecimento e da verdade” (Rorty, 1980: 176).

“Em segundo lugar, [...] a noção de “esquema representativo” ou “moldura conceitual” [...] tenta separar a noção de “verdade” daquela de “significação” e, por isso, deve falhar” (Rorty, 1980: 301).

Entretanto não há ainda, nessa obra, uma concepção bem acabada da verdade, o que não é de se espantar levando em consideração as razões por trás de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Por isto, tomaremos as considerações relevantes sobre a verdade expostas neste livro apenas como ponto de partida para

uma caracterização mais satisfatória a ser realizada no próximo capítulo por meio do seu intercâmbio com Davidson.

CAPÍTULO 3

A EVOLUÇÃO DA CONCEPÇÃO DA VERDADE NO PENSAMENTO DE RORTY

3.1 A relação entre o behaviorismo epistemológico e a primeira formulação da concepção da verdade de Rorty

Diante da importância do behaviorismo epistemológico no pensamento de Rorty, não se pode compreender sua concepção da verdade sem dizer algo breve sobre sua relação com ele. Esta relação é tão importante para Rorty que em um mesmo artigo, “Pragmatism, relativism, irrationalism”, ele dá duas definições do pragmatismo, uma em termos de sua concepção da verdade, e a outra nos seguintes termos:

“[O Pragmatismo] é a doutrina segundo a qual a investigação não está submetida a nenhuma coação exceto as coações conversacionais – nenhuma coação global [*no wholesale constraint*], derivada da natureza dos objetos, ou da mente, ou da linguagem, mas apenas aquelas coações de detalhe [*retail constraints*] que emanam de nossos interlocutores na investigação [*our fellow inquirers*]” (Rorty, 1994: 165).

A idéia rortyana de que as práticas sociais de justificação são tudo que há na validação das pretensões de conhecimento leva o neopragmatista a afastar-se da concepção tradicional da racionalidade como uma questão de aplicação de um método e substituí-la pela noção de deliberação (o que Habermas chama de criticabilidade e justificabilidade), como vimos. No entanto, é esta idéia rejeitada por Rorty que está subjacente à metáfora visual presente na epistemologia moderna: “alguém simplesmente chega a crenças verdadeiras ao obedecer a procedimentos

mecânicos [...] confrontando objetos e respondendo a eles como programado” (Rorty, 1994: 164). Esta noção, pensa Rorty, é corolário da idéia mais geral de que a investigação, seja em ciência ou em filosofia, não pode ser determinada apenas por aquilo que nossos pares nos permitirão dizer, mas deve ser determinada por algo a-histórico, expresso tanto no princípio platônico segundo o qual diferenças nos objetos de conhecimento explicam diferenças nos graus de certeza e aceitabilidade dos conhecimentos quanto na busca kantiana de estruturas definidoras da essência do conhecimento.

Ora, a concepção rortyana da verdade pode ser compreendida como um elemento a mais nesta crítica do conhecimento como resposta programada a um confronto com o não humano. O ataque pragmatista à noção de verdade como correspondência deve ser compreendido, portanto, como uma tentativa de abandonar as noções de representação e figuração, necessárias à versão moderna da tentativa de salvar o conhecimento humano da contingência ao compreender o homem como uma máquina produtora de representações que opera corretamente, de acordo com o seu programa, quando o produto é um conhecimento verdadeiro.

A auto-atribuição do qualificativo “pragmatista” à concepção de Rorty sobre a verdade depende da compreensão das concepções dos pragmatistas clássicos sobre a verdade como não oferecendo teorias substantivas sobre a verdade. Com isto, Rorty quer apenas dizer que, embora tivessem algo a dizer sobre a verdade, sua investigação não se encaixava no projeto epistemológico de fundar nossa cultura em bases filosóficas ahistóricas que deveriam servir de critério para atribuir a outros tipos de discurso, não filosófico, seu lugar e seu valor. Tomando este historicismo como fio condutor, Rorty oferece então uma caracterização do

pragmatismo como antiessencialismo, quando aplicado a noções como verdade, conhecimento, linguagem e objetos análogos da teorização filosófica tradicional.

Neste sentido, ele interpreta a caracterização de James da verdade como aquilo que é bom no sentido da crença [*good in the way of belief*] não como uma tentativa de captar a essência da verdade, caso em que sua afirmação seria claramente inaceitável, mas apenas como dizendo que não há nada mais profundo a ser dito uma vez que a verdade não é um tipo de coisa que tenha uma essência. Na interpretação de Rorty, esta definição de James é apenas mais uma forma de dizer que não faz sentido afirmar que a verdade seja correspondência com a realidade. O ponto de James, diz ele, era que

“levar a cabo este exercício [de associar partes da linguagem com partes do que alguém considera que o mundo seja, com base num suposto isomorfismo entre ambos] não irá nos esclarecer sobre que verdades são boas para se acreditar, ou oferecer qualquer pista sobre se e porque nossa visão de mundo presente é, aproximadamente, aquela que devemos manter” (Rorty, 1994: 162).

No entanto, afirma Rorty, ninguém sentiria falta de uma teoria da verdade a não ser que quisesse encontrar com ela uma resposta para uma pergunta deste tipo. Assim, afirma ele, aqueles que

“querem que a verdade tenha uma essência querem que conhecimento, ou racionalidade, ou investigação, ou a relação entre pensamento e seu objeto tenham uma essência. Ademais, eles querem ser capazes de usar seu conhecimento de tais essências para criticar pontos de vista que eles consideram falsos e mostrar o caminho do progresso em direção à descoberta de mais verdades” (Rorty, 1994: 162).

O problema com um vocabulário teórico representacional aplicado à noção de verdade, pensa Rorty, é que, quanto mais controvertida for a questão a que ele se aplica, menos ele parece funcionar. No entanto, o emprego de tal vocabulário para

desenvolver uma teoria da verdade está geralmente relacionado com a tentativa de responder questões deste tipo:

“Ninguém se engaja em epistemologia ou semântica porque ele quer saber que ‘isto é vermelho’ figura a realidade. Ao contrário, queremos saber em que sentido as visões de Pasteur sobre doença figuram o mundo acuradamente e as de Paracelso de modo não acurado” (Rorty, 1994: 163).

O ponto de Rorty, aqui, é que quando se trata não apenas de simples sentenças observacionais mas de sentenças como “o amor é a única lei”, “o universo é infinito” ou “a história é a história da luta de classes” que expressam visões de mundo mais complexas, o vocabulário teórico do isomorfismo e da representação falha em entregar entidades sobre as quais as asserções seriam verdadeiras, ou quando o pretendem ter feito, apenas indicam repetições obscuras dos termos dos objetos (“o universo”, “a lei”, “a história”), quando não indicam um rótulo genérico que deveria abranger todas elas como “os fatos” ou “o jeito como as coisas são”.

A sugestão pragmatista, afirma Rorty, é que, neste nível de generalidade, se passe a utilizar um vocabulário prático, ao invés de teórico, para que se possa dizer qualquer coisa de interessante sobre a verdade. Ele sugere, portanto, que se deixe de falar sobre isomorfismo e mapeamento e se passe a falar sobre conveniência e probabilidade de conseguir o que se quer. Assim, a abordagem de Rorty em relação a sentenças como as do parágrafo acima não pretende saber se elas compreendem as coisas corretamente, mas como seria acreditar nelas, o que aconteceria se isso ocorresse e que tipo de comprometimentos isto implicaria:

“Quando a mente contemplativa, isolada do estímulo do momento, toma visões abrangentes, sua atividade é mais como decidir o que *fazer* do que decidir que uma representação é exata” (Rorty, 1994: 163).

3.2 A oposição realista à crítica da concepção correspondentista da verdade

Nos escritos imediatamente posteriores a *Philosophy and the Mirror of Nature*, especialmente em *Consequences of Pragmatism*, Rorty conecta explicitamente suas investigações anteriores com uma tentativa de extrair conseqüências de uma teoria pragmatista da verdade. De acordo com ele, esta teoria tem como tese central a idéia de que a “verdade é não é o tipo de coisa que alguém deveria esperar ter uma teoria filosófica interessante a respeito” (Rorty, 1994: XIII). Os pragmatistas, diz ele, consideram a verdade apenas como uma característica que todas as asserções verdadeiras compartilham, embora duvidem que haja muito a ser dito sobre esta característica comum. Isto porque o proferimento de certas sentenças por pessoas que as consideram como verdadeiras pode ser algo acertado em certas circunstâncias, mas daí não decorre que se deva encontrar algo geral a ser dito sobre porque as ações realizadas em conformidade com estas crenças são boas. Este tipo de expectativa é identificado por Rorty como um traço platonista presente na história da filosofia, que ele deseja obliterar.

A sugestão de que não mais perguntemos sobre a natureza da verdade, afirma Rorty, não equivale, porém, à adoção de uma teoria que afirme que não há algo como a verdade. Em seu sentido mais rasteiro, “verdade”, assim como “bondade”, nomeiam apenas certas propriedades de sentenças, ações ou situações. O platonismo residual na história da filosofia consiste, porém, em transformar estas propriedades em nomes próprios de objetos, metas ou padrões. Neste segundo sentido o que antes era uma propriedade é transformado em uma noção normativa, que, quando obedecida, pode nos levar a acreditar em mais verdades, ou realizar mais ações boas. O ponto antiplatonista do pragmatismo de Rorty está exatamente

em questionar que pensar sobre a verdade, neste segundo sentido, nos levará a dizer mais coisas verdadeiras.

O antiplatonismo expresso na concepção da verdade adotada por Rorty, não se resume, porém, a uma crítica da reificação de certas qualidades e sua pertença a outro plano de realidade. Se assim fosse, poder-se ia pensar o pragmatismo como alinhado com o empirismo ou alguma forma de positivismo. Acontece, entretanto, que Rorty vê na concepção da verdade do pragmatismo a recusa a uma suposição originalmente platônica mas comum também ao positivismo. Embora suas concepções a respeito do que realmente existe (a realidade) difiram – num caso o real está dentro e no outro fora das dimensões do espaço e do tempo -, ambos mantêm a idéia de que a verdade é um tipo de correspondência com a realidade. Já para o pragmatismo,

“sentenças verdadeiras não são verdadeiras porque elas correspondem à realidade, e então não há necessidade de se preocupar a que tipo de realidade, se alguma, uma certa sentença corresponde – nenhuma necessidade de se preocupar com o que a ‘torna’ verdadeira” (Rorty, 1994: XVI).

Para Rorty, a afirmação de que a correspondência com o modo como as coisas são torna nossos pensamentos (ou asserções) verdadeiras funciona como um cumprimento vazio e inofensivo que se presta a sentenças ou ações. Este cumprimento, no entanto, se torna problemático uma vez que se tenta clarificá-lo filosoficamente.

Esta negação da noção de verdade como correspondência, afirma Rorty, implica também o abandono da distinção entre dois tipos de asserção verdadeira, a saber, aquelas que são verdadeiras em virtude de sua correspondência com algo e aquelas que são verdadeiras apenas por convenção, distinção esta pensada primeiramente por Platão como a diferença entre *episteme* e *doxa*.

Apesar de reconhecer o valor da crítica à teoria correspondentista da verdade realizada pelos primeiros pragmatistas, a formulação rortyana desta crítica se apóia na crítica mais recente ao caráter representacional da linguagem tornada possível pelos esforços de Wittgenstein (nas *Investigações*), Quine, Selars e Davidson. Estes autores se dedicaram a dissolver as distinções positivistas entre a semântica e a pragmática, o analítico e o sintético, o lingüístico e o empírico, a teoria e a observação, o esquema e o conteúdo; distinções estas que permitiam a perpetuação “lingüística” do modelo correspondentista. O resultado destes esforços, afirma Rorty, foi a possibilidade de formular uma concepção holista e naturalista da linguagem, que afasta qualquer concepção correspondentista da verdade. O novo modo de olhar para a linguagem inaugurado por estes autores permite, pensa Rorty,

“evitar hipostasiar a linguagem no mesmo sentido em que a tradição epistemológica cartesiana [...] hipostasiou o pensamento. Pois ele nos permite ver a linguagem não como um *tertium quid* entre sujeito e objeto, nem como um *medium* no qual tentamos formar imagens da realidade, mas como parte do comportamento dos seres humanos. Nesta visão, a atividade de proferir sentenças é umas das coisas que as pessoas fazem para lidar [cope] com o seu ambiente. [...] Mas devemos tomar cuidado para não [...] sugerir que se pode separar a ferramenta, linguagem, dos seus usuários e perguntar sobre a sua adequação para atingir nossos propósitos. Esta última sugestão pressupõe que há uma forma de se libertar da linguagem com a finalidade de compará-la com alguma outra coisa. Mas não há como pensar sobre o mundo ou nossos propósitos exceto usando a linguagem” (Rorty, 1994: XVIII).

Rorty vê neste modo de pensar a linguagem uma pragmatização da filosofia analítica. Esta pragmatização, porém, causou uma forte reação realista dividida em três frentes distintas. A primeira afirma que recentes desenvolvimentos na filosofia da linguagem levantaram dúvidas sobre as críticas pragmatistas à teoria da verdade como correspondência. A segunda afirma que o pragmatismo foi inconseqüente ao dissolver problemas filosóficos reais juntamente com pseudoproblemas. A terceira,

finalmente, afirma que algo de importante seria perdido se a filosofia como disciplina autônoma (leia-se, sua auto-imagem de disciplina fundante) desaparecesse do cenário intelectual.

Deixando de lado, temporariamente, a terceira crítica, Rorty vê a principal diferença entre as outras duas críticas no caráter técnico das objeções que compõem a primeira e no caráter intuitivo das objeções que compõem a segunda. Por este motivo, ele chama os filósofos que endossam a primeira crítica de realistas técnicos e os filósofos que endossam a segunda crítica de realistas intuitivos.

A crítica dos realistas técnicos ao pragmatismo está relacionada à possibilidade de oferecer, por meio de uma nova teoria da referência, uma nova explicação das relações palavra-mundo. Esta nova teoria substituiria a visão adotada pelo pragmatismo, de origem fregeana, de que a significação determina a referência, ou seja, de que nossos conceitos recortam, de acordo com nossos interesses, um diverso indiferenciado, por uma visão kripkeana do mundo “já dividido não apenas em particulares, mas em tipos naturais de particulares e mesmo em características essenciais e acidentais destes particulares e tipos” (Rorty, 1994: XXIII).

Esta concepção, afirma Rorty, visa permitir a manutenção da noção de correspondência com a realidade, uma vez que a verdade de uma sentença do tipo “X é Y” se tornaria explicável pela descoberta – em termos de um fato físico, não de intenções – de “a que coisa X se refere” e pela descoberta posterior de se este X é Y ou não. A esta tentativa, Rorty contrapõe a abordagem pragmatista que consiste em investigar se “X é Y” é uma crença cuja posse é mais útil do que as alternativas a ela. O cerne da posição pragmatista está na sugestão de que, uma vez que alcançamos tudo o que esperávamos alcançar ao fazer uma asserção, não faz sentido continuar perguntando se falhamos em corresponder a algo.

Uma outra forma de colocar esta oposição é perguntar se o realismo técnico consegue oferecer argumentos técnicos (não intuitivos) que decidam a favor do abandono da concepção pragmatista da determinação da referência como o modo de atribuir o máximo de sentido para o comportamento lingüístico em uma comunidade. O problema com esta tentativa, de acordo com Rorty, está no fato de que não se pode precisar o que poderiam ser estes recursos não intuitivos a não ser por referência a que tipo de dados a filosofia da linguagem deve explicar. O dado mais citado pelos realistas técnicos, nos diz o pragmatista, é o sucesso da ciência. Segundo eles, o sucesso da ciência só pode ser explicado por uma suposta correspondência entre seus enunciados e o modo como as coisas são em si mesmas. Neste ponto, a réplica pragmatista consiste apenas em perguntar *como* isto pode contar como uma explicação. É necessária uma melhor especificação da relação de correspondência se ela deve ter um poder explicativo maior do que responder, por exemplo, que o ópio faz dormir em virtude de seus poderes dormitivos. O problema é que o candidato mais provável a este papel, a saber, a concepção tarskiana das relações de satisfação, serve igualmente bem, afirma Rorty, para a construção de teorias como a de Davidson, que é holista e pragmática. E este fato, explicável pelos realistas como a necessidade da ulterior redução da noção de satisfação a termos não semânticos, é tomado pelos pragmatistas como apenas confirmando que “verdadeiro” não é uma noção explicativa.

Ainda assim, afirma Rorty, os realistas técnicos pretendem ter encontrado as tais “bases técnicas” para resolver suas discordâncias com os pragmatistas ao atribuir a estes a substituição da noção de verdade pela de assertabilidade garantida [*warranted assertibility*] e da ulterior pretensão de usar a primeira para analisar a segunda. O que se espera é demonstrar o equívoco desta análise. Rorty

reconhece que tal análise jamais funcionará. Mas ele reconhece também que o pragmatista pode passar sem ela. De seu ponto de vista, um pragmatista conseqüente não deve tentar encontrar condições suficientes para que uma asserção justificada seja verdadeira. Ele deve manter as noções de assertabilidade e de verdade distintas. Nessa perspectiva, afirma Rorty, “‘verdadeiro’ se parece com ‘bom’ ou ‘racional’ por ser [...] um cumprimento feito a sentenças que parecem estar funcionando [*paying their way*] e que se coadunam com outras sentenças que fazem o mesmo” (Rorty, 1994: XXV).

A adoção desta perspectiva jamesiana a respeito da verdade leva Rorty a considerar a noção realista de verdade objetiva como uma confusão entre a afirmação incontroversa de que a maior parte do mundo é como é independentemente do que pensemos a respeito, ou seja, o reconhecimento de que nossas crenças tem um poder causal limitado, com a noção de que há algo mais chamado “a verdade sobre o mundo”. É esta segunda noção, sem sentido para o pragmatista, que se pretende explicar pela relação de correspondência entre sentenças e o mundo.

Rorty reconhece uma outra forma de tentar resolver esta querela entre realistas e pragmatistas com base em questões técnicas de filosofia da linguagem no tratamento que Dummett dá da questão da bivalência. Dummett, como o interpreta Rorty, compreende a distinção entre os realistas e seus oponentes em termos de diferentes tipos de significações que os lados da disputa atribuem a asserções de um certo tipo. Para um realista, a atribuição de significação a uma asserção dependeria do conhecimento do que precisa acontecer para que ela seja verdadeira, sendo que a obtenção desta condição poderia até mesmo não ser reconhecida. Assim, escreve Dummett:

“Teremos portanto atribuído a nossas asserções uma significação de tal tipo que sua verdade ou falsidade é, em geral, independente de se sabemos, ou temos quaisquer meios de saber, que valor de verdade elas têm” (Dummett apud Rorty, 1994: XXVII).

A concepção anti-realista, por outro lado, compreenderia a atribuição de sentido a uma asserção como dependente das condições que *reconhecemos* como estabelecendo a verdade ou falsidade dela.

Nesse sentido, o que distinguiria a posição realista da posição anti-realista, no que diz respeito a certo tipo de asserções, seria a aceitação pelos primeiros e a negação pelos segundos da bivalência para estas asserções, ou seja, a aceitação ou negação de que a significação de certas asserções depende da existência de certas condições que ocorrem ou não independentemente de nosso conhecimento atual ou potencial das mesmas. O problema com este critério de distinção é que ele faz dos pragmatistas algo muito próximo de um idealista metafísico, e esta caracterização é tal que nenhum pragmatista a aceitaria de bom grado. Ela implicaria na atribuição aos pragmatistas de um ponto de vista segundo o qual não há nada “lá fora” que possa tomar uma sentença verdadeira. Mas o pragmatista, segundo Rorty, “não pensa a si mesmo como *nenhum* tipo de metafísico, porque ele não *entende* a noção de ‘haver _____ lá fora’ (exceto no sentido literal de ‘lá fora’ no qual isto significa ‘em uma posição no espaço’)” (Rorty, 1994: XXVIII). Colocando este ponto em outros termos, Rorty afirma que o pragmatista não toma nenhum lado na questão da bivalência sob a justificativa de que a diferença entre, por exemplo, afirmar, com os realistas, que “algo funciona porque é verdadeiro” e afirmar, com os anti-realistas de Dummett, que “algo é verdadeiro porque funciona”, é uma diferença que não faz diferença. Isto não é mais do que afirmar que não há uma diferença pragmática entre a natureza da verdade e o teste da verdade, e que o teste da

verdade, cuja função é nos dizer que sentenças devemos proferir, não é a sua confrontação com a realidade.

Neste ponto da discussão, afirma Rorty, resta ainda ao realista afirmar que o pragmatista está fugindo da questão uma vez que certas diferenças podem ser reais (se colocar no plano ontológico) sem que façam alguma diferença no plano do conhecimento. Mas com isto, a discussão entre o pragmatista e seu opositor realista se revela como baseada fundamentalmente em intuições conflitantes: “o *único* ponto de debate que o realista tem é sua convicção de que o surgimento dos bons e velhos problemas metafísicos [...] serviu a algum bom propósito, trouxe algo à luz, foi importante” (Rorty, 1994: XXIX). Assim, Rorty acredita que a verdadeira desavença entre o pragmatista e seu opositor realista encontra-se em como lidar com certas intuições. Rorty não nega que temos intuições sobre várias questões filosóficas, nem que várias delas têm uma feição realista como, por exemplo, a intuição de que a verdade é mais do que assertabilidade. Seria impossível não tê-las uma vez que fomos educados na tradição que fomos. Mas dizer que, diante disso, devemos desenvolver um tipo de filosofia capaz de adaptar-se a estas intuições é prejudicar a questão. O ponto do pragmatista está exatamente em sugerir que se faça filosofia para parar de ter tais intuições, que se desenvolva uma nova tradição intelectual.

A crítica a este tratamento das intuições filosóficas se sustenta numa visão amplamente difundida de que a filosofia deve fazer justiça à intuição de todos, de modo que um tipo de filosofia que se negue a isso pareça intelectualmente desonesto. Mas a suposição de fundo que embasa este tipo de reprovação é a de que as intuições não expressam apenas o modo segundo o qual fomos aculturados, mas algo mais. Um mesmo “algo mais” que estaria presente nos vocabulários aparentemente mais distintos e cuja descoberta deveria levar-nos a formular teses

que seriam racionalmente aceitáveis por todos levando-nos finalmente a uma comunidade humana universal.

Rorty afirma, porém, que o pragmatista vê tal empreendimento como equivocado: “a busca de uma comunidade humana universal será autofrustrante se ela tentar preservar os elementos de cada tradição intelectual, todas as intuições ‘profundas’ que todas as pessoas já tiveram” (Rorty, 1994: XXX). Isto porque ele pensa que tal empreendimento, se bem sucedido, será resultado de ações concretas e não de descobertas. Assim, a discussão entre pragmatistas e realistas versa não sobre o modo de integrar certas intuições em uma visão filosófica abrangente, mas sobre o seu direito a serem respeitadas. No que diz respeito a certos problemas perenes da filosofia estreitamente relacionados com nossas intuições filosóficas, ao invés de perguntar qual é a essência de um determinado problema filosófico, o que a dificuldade em resolvê-lo nos diz sobre os limites de nosso entendimento, o pragmatista pergunta que tipo de pessoa perceberia tais problemas, que vocabulário produziria tais problemas. Sua sugestão seria abandonar a postura realista, com sua crítica ao verificacionismo: “tanto pior para a solubilidade dos problemas filosóficos, para o alcance da linguagem, para nossos ‘impulsos verificacionistas’” substituindo-a pela seguinte postura pragmatista: “tanto pior para as idéias filosóficas que nos levaram a tal impasse” (Rorty, 1994: XXXIV).

Por outro lado, ainda que algumas concepções pragmatistas pareçam completamente contra-intuitivas, Rorty argumenta que o pragmatismo faz jus ao menos a uma “intuição filosófica”. Ele exemplifica este ponto com a querela entre Nagel e o pensamento de alguns filósofos de inclinação anticartesiana, como Wittgenstein e Dennett, a respeito do mental. Nagel afirma que há uma intuição, comum a todos os seres racionais, de que há “algo que é ser como um morcego”

[*something which it is like to be a bat*], ou um ser extraterrestre, mas não algo que é como ser um tijolo, por exemplo. Esta intuição leva consigo a sugestão de que a dúvida sobre se algo tem consciência deve ter uma resposta, e que ela é determinada por fatos concretos, a saber, se há algo que é ser como eles (mesmo que incompreensível para nós) e não pela existência de similaridades comportamentais que justifiquem a nossa afirmação de que eles têm consciência.

Neste caso, afirma Rorty, conflitam a suposta intuição expressa por Nagel e “a intuição verificacionista pragmática de que ‘toda diferença deve *fazer* uma diferença’ (expressa por Wittgenstein na observação ‘A roda que pode ser movida embora nada mais se mova com ela, não é parte do mecanismo)” (Rorty, 1994: XXXV). Assim, um pragmatista a respeito do mental poderia perguntar: “De que vale postular a existência de ‘algo que é ser como um X’ se este algo não faz diferença alguma nas minhas interações com X?” A questão de qual destas intuições deve ser abandonada é a diferença entre os pragmatistas e os realistas.

Neste ponto, afirma Rorty, a alternativa disponível ao realista consiste em atribuir um sentido mais forte à idéia de que certas intuições filosóficas (aquelas com as quais concordam) expressam algo mais do que a forma segundo a qual fomos aculturados. Não basta mais a ele apenas afirmar que há um núcleo significativo comum a todos os vocabulários que cabe ao filósofo descobrir pois a presença de intuições verificacionistas faz com que ele tenha que negar que nosso conhecimento está limitado pela linguagem que falamos e usamos para expressá-lo e formulá-lo. A questão que se coloca é, então, se é possível apelar para um conhecimento não lingüístico em uma argumentação filosófica. A resposta a esta questão determinará, de acordo com Rorty, “se um impasse dialético é a marca de profundidade filosófica ou de uma linguagem ruim, uma que precise ser substituída por outra que não levará

a tais impasses” (Rorty, 1994: XXXVI). Entretanto, isto é apenas outra forma de colocar aquela questão sobre o status das intuições que, segundo Rorty, é o verdadeiro divisor de águas entre pragmatistas e realistas.

O problema é que, nestas questões não parece haver um solo comum do qual se poderia partir para resolvê-las. A inexistência de uma base comum para discussão faz com que o dogmatismo realista das intuições não seja, em si, melhor ou pior do que a famosa inabilidade pragmatista de fornecer argumentos decisivos não circulares. O único verdadeiro argumento a favor da erradicação das intuições (e dos problemas perenes que eles ensejam) que o pragmatista tem para oferecer é dividido em duas partes. Primeiramente na afirmação de que a tradição filosófica à qual eles pertencem teve sua chance e foi mal sucedida, trouxe mais problemas do que valia a pena. E isto seguido da sugestão de que uma cultura pragmatizada, na qual os filósofos não mais buscariam descobrir pontos de partida naturais inquestionáveis, mas apenas comparariam e contrastariam tradições culturais, poderia produzir

“novas e melhores formas de falar e agir – não melhores por referência a um padrão anteriormente conhecido, mas apenas melhor no sentido de que elas venham a parecer claramente melhores que suas predecessoras” (Rorty, 1994: XXXVII).

O último dos três ataques realistas à crítica pragmatista da teoria correspondentista da verdade se dirige à concepção da filosofia que fundamenta esta crítica, a saber, da filosofia como a atividade que nos permite ver como as coisas, no sentido mais amplo que se pode atribuir ao termo, se sustentam em conjunto [*hang together*], como os vários vocabulários de diferentes épocas e culturas se relacionam uns com os outros. Rorty não nega que o triunfo desta nova concepção da filosofia levaria à perda de algumas das coisas que têm sido centrais à atividade intelectual ocidental. Mas ele acredita que, assim como no caso das

intuições religiosas que foram perdidas com o advento do iluminismo, esta nova “perda” poderia nos levar a algo melhor. Do ponto de vista da questão da verdade, esta cultura pós-iluminista seria caracterizada pelo fato de que seus membros não “acreditariam que temos, profundamente dentro de nós, um critério para dizer se estamos em contato com a realidade ou não, quando estamos na Verdade” (Rorty, 1994: XXXVIII). Como conseqüência, o papel dos filósofos como adjudicadores de validade a certas áreas da cultura, aquelas que estão em contato mais direto com a realidade, bem como sua auto-imagem coletiva como definindo uma profissão, também ficariam prejudicados. Rorty acredita que esta cultura é vista tanto pelos platonistas quanto por seus opositores positivistas como decadente. Os platonistas (nos quais Rorty inclui os realistas metafísicos) acreditam que esta cultura pecaria pela ausência de um princípio regulador, e gostariam de ver qualquer cultura guiada por algo eterno. Os positivistas, por outro lado, diriam que tal cultura peca por não prestar o devido respeito aos fatos brutos, e gostariam de vê-la guiada por algo de caráter temporal, o impacto que o jeito como o mundo é causa em nós. Por mais diferentes que sejam, ambos os tipos de filósofos gostariam de ver a cultura guiada por algo que não as decisões questionáveis de seus membros, pois apenas isto poderia salvá-la da decadência consistente em não aceitar que há algo “lá fora” ao qual as crenças dos membros de uma certa cultura devem tentar se adequar.

Contra esta imagem da cultura ocidental, cuja contraparte filosófica consiste na tentativa de encontrar uma descrição privilegiada que se adeqüe a este algo “lá fora”, Rorty considera que a filosofia

“não pode responder questões sobre a relação do pensamento de nosso tempo – as descrições que ele está usando, o vocabulário que emprega – a algo que não seja apenas algum vocabulário alternativo. Então ela é um estudo das vantagens e desvantagens comparativas das várias formas de falar que a nossa raça inventou” (Rorty, 1994: XL).

Neste sentido, a diferença entre pragmatistas, por um lado, e platonistas e positivistas, de outro, é a diferença entre a busca de vocabulários mortais (resultado da atividade sempre inconclusa da comparação entre vocabulários) e proposições imortais (resultados de argumentação rigorosa). A inabilidade, ou melhor dito, a indisposição do pragmatista em entrar neste tipo de argumentação, afirma Rorty, decorre do fato de que ela supõe a existência de critérios a que todos os lados numa disputa podem apelar, ou seja, uma concordância sobre o que contaria como resolvendo certo problema. Mas Rorty pensa os critérios apenas como lugares de descanso em uma discussão. A construção utilitária dos critérios tem por fim apenas a obtenção de finalidades específicas:

“Na concepção pragmatista, um critério (o que se segue dos axiomas, aquilo para o qual a agulha aponta, o que diz o estatuto) é um critério porque alguma prática social particular precisa bloquear o caminho da investigação, obstar o regresso das interpretações, para que algo possa ser realizado [*in order to get something done*]” (Rorty, 1994: XLI).

Portanto, afirma Rorty, a argumentação rigorosa como uma prática que depende de concordância prévia em critérios é tão desejável em geral quanto bloquear o caminho da investigação o é. E a conveniência em se bloquear o caminho da investigação é sempre uma questão de quão claramente especificáveis de antemão são os propósitos de certa investigação.

Assim, a negação da existência de critérios autônomos em relação a propósitos humanos especificáveis, leva Rorty a atribuir ao pragmatismo a idéia de que

“não há nada profundo dentro de nós exceto o que colocamos lá nós mesmos, nenhum critério que não tenhamos criado no curso da criação de uma prática, nenhum padrão de racionalidade que não seja um apelo a tal critério, nenhuma argumentação rigorosa que não seja obediência às nossas próprias convenções” (Rorty, 1994: XLII).

3.3 Algumas questões metafilosóficas conexas com a concepção da verdade de Rorty

A oposição de Rorty ao realismo poderia levar a pensar que seu pensamento constitui algum tipo de idealismo lingüístico. Seu repúdio à idéia de que algo, seja ele mente ou matéria, tenha uma natureza intrínseca à espera de ser expressa ou representada, entretanto, não é solidário com a idéia de que espaço, tempo e matéria são irreais e de que os seres humanos causam a existência do mundo espaço temporal. Com o fim de se livrar das acusações de idealismo, Rorty propõe realizar uma distinção entre a afirmação de que o mundo está lá fora [*is out there*] e a afirmação de que a verdade está lá fora:

“Dizer que o mundo está lá fora, que ele não é nossa criação, é dizer, com o senso comum, que a maioria das coisas no espaço e no tempo são efeitos de causas que não incluem estados mentais humanos. Dizer que a verdade não está lá fora é simplesmente dizer que onde não há sentenças não há verdade, que sentenças são elementos das linguagens humanas, e que linguagens humanas são criações humanas” (Rorty, 1993: 4).

Afirmar que a verdade está lá fora, que ela independe das descrições do mundo dadas por sentenças estruturadas em uma linguagem criada pelos próprios homens equivale, segundo Rorty, a afirmar que a verdade consiste em uma descrição do mundo em um certo vocabulário desde sempre à espera de ser descoberto. Esta idéia, acredita ele, é decorrência da confusão entre a trivialidade de que o mundo pode nos causar a acreditar em certa sentença com a afirmação de que o mundo se divide, por iniciativa própria, em pedaços chamados fatos que têm uma forma semelhante à das sentenças.

Esta última idéia, afirma Rorty, retira a sua plausibilidade de uma concepção das relações entre linguagem e mundo que privilegia sentenças individuais ao invés

de vocabulários inteiros. Nos casos em que aceitamos que o mundo decida entre sentenças alternativas do tipo “Ontem choveu” ou “Ontem não choveu”, é mais fácil relacionar a idéia de que o mundo contém as causas de sustentarmos uma crença com a idéia de que um certo estado não lingüístico do mundo torna nossas crenças sobre ele verdadeiras ao corresponder a ele. Entretanto, quando as descrições de mundo são perscrutadas no nível de vocabulários inteiros ou jogos de linguagem, aquelas duas idéias já não parecem mais tão indissociáveis:

“Atenção [...] aos vocabulários nos quais sentenças são formuladas, em prejuízo de sentenças individuais, nos faz perceber, por exemplo, que o fato de que o vocabulário de Newton nos permite prever o mundo mais facilmente do que o de Aristóteles não significa que o mundo fale newtoniano. O mundo não fala. Apenas nós o fazemos. O mundo pode, uma vez que tenhamos nos programado com uma linguagem, nos causar a manutenção de crenças. Mas ele não pode propor uma língua para falarmos. Apenas outros seres humanos podem fazê-lo” (Rorty, 1993: 6).

Poderíamos ser levados a pensar, com base em trechos como este, que a decisão sobre quais jogos de linguagem jogar é uma escolha arbitrária, ou que expressa algo profundo dentro de nós. Nada mais distante de sua concepção:

“A moral não é que um critério objetivo para a escolha de vocabulários deve ser substituído por critérios subjetivos, a razão por vontade ou sentimento. Ela é ao contrário que as noções de critério e escolha não estão em jogo quando se trata de mudanças de um jogo de linguagem para outro” (Rorty, 1993: 6).

Rorty compreende esta mudança, portanto, não como uma decisão, mas como a perda gradual do hábito de falar de certa maneira e a aquisição gradual de outros modos de falar. Do seu ponto de vista, a busca de critérios objetivos para a sucessão de vocabulários está diretamente relacionada com uma visão de mundo essencialista a respeito do próprio mundo ou do si mesmo [*self*] humano. A busca de tais critérios durará enquanto se pensar que há relações como corresponder ao

mundo ou expressar a natureza própria do si mesmo que vocabulários como um todo possuem ou não. Mas, se levadas a sério, da única forma que faz sentido, a idéia de que a realidade é indiferente às descrições que os homens fazem dela e a idéia de que o si mesmo é criado ao longo do uso de um vocabulário, esta busca de critérios se torna inócua.

Esta concepção de Rorty, entretanto, leva a certas dificuldades das quais ele mesmo está consciente. Resumidamente: a primeira delas se refere à impossibilidade de afirmar que a sua concepção capta a verdade sobre a relação entre vocabulários descritivos e o mundo que eles descrevem. Tal afirmação seria claramente auto-refutadora, uma vez que esta forma de compreender a relação entre vocabulários e aquilo de que eles falam constitui, ela mesma, um vocabulário que, como tal, já teve sua suposta relação de correspondência com o mundo criticada por Rorty.

No entanto, afirma Rorty, este tipo de problema só surgirá se interpretamos a negação de uma natureza intrínseca como a afirmação de que tal natureza intrínseca das coisas terminou por se revelar, afinal, extrínseca. Mas esta afirmação não expressa o pensamento de Rorty sobre o assunto. Sua negação do termo (e da noção) de natureza intrínseca das coisas é apenas uma outra forma de dizer que estaríamos melhores se não fizéssemos uso desta expressão, que ela tem causado mais problemas do que a sua suposta utilidade. Da mesma forma, a negação da idéia associada à idéia de natureza intrínseca das coisas, de verdade como correspondência, não equivale à descoberta de que, lá fora, não há verdade:

“Isto é apenas dizer que nossos propósitos seriam mais bem servidos ao parar de ver a verdade como um assunto profundo, como um tópico de interesse filosófico, ou ‘verdadeiro’ como um termo que recompensa sua análise. ‘A natureza da verdade’ é um tópico não proveitoso, assemelhando-se, neste ponto, à ‘natureza do homem’ e a ‘natureza de Deus’ [...]. Mas esta

afirmação sobre o proveito relativo, por sua vez, é apenas a recomendação de que realmente *falemos* pouco sobre estes tópicos e vejamos como nos saímos” (Rorty, 1993: 8).

O motivo deste “quietismo” a respeito da verdade revela a segunda grande dificuldade na proposta rortyana de alteração de vocabulários. Quando se trata dos argumentos oferecidos contra concepções expressas em vocabulários familiares e já amplamente aceitos, como é o caso dos argumentos contra a teoria correspondentista da verdade e a noção de uma natureza intrínseca da realidade, se espera que eles sejam formulados neste mesmo vocabulário. Neste caso, sua única possibilidade de sucesso consistiria em mostrar que os elementos deste vocabulário são inconsistentes ou contraditórios. No entanto, isto nunca poderia ser mostrado pois qualquer argumento que pretendesse mostrar que certo uso familiar e amplamente aceito de um termo é incoerente, sem sentido ou vago seria considerado uma petição de princípio, pois tal uso é, por sua conformidade com o vocabulário aceito, o paradigma de coerência e conteúdo em um discurso. Por isto, o único sentido de argumentar contra um certo vocabulário é apontar a existência de outro melhor. Ademais, a própria utilização do vocabulário criticado para formular um argumento direto contra ele poderia comprometer a crítica com certas pressuposições que eliminariam toda a sua força.

Rorty conclui que sua estratégia contra a concepção da verdade como correspondência e, de forma geral, contra o vocabulário filosófico no qual ela está inserida, deve proceder de modo holístico e pragmático:

“O método é redescrever grandes quantidades de coisas de novas maneiras, até que se tenha criado um padrão de comportamento lingüístico que atrairá a geração emergente a adotá-lo, fazendo-os deste modo procurar novas formas de comportamento não-lingüístico, por exemplo, a adoção de um novo equipamento científico ou novas instituições sociais” (Rorty, 1993: 9).

Este modo de proceder não consiste, portanto, em um confronto direto exatamente porque não pretende ser um candidato melhor para fazer as mesmas coisas que se fazia antes, quando se honrava o velho vocabulário, mas na sugestão de que falando de modo diferente pode-se deixar de fazer o que se fazia e passar a fazer algo distinto.

Assim, afirma Rorty, ele não oferece argumentos contra o vocabulário que ele deseja substituir, a saber, o vocabulário que torna possível o essencialismo, a teoria da verdade como correspondência, e as intuições realistas, mas procura usar o novo vocabulário para redescrever uma série de tópicos de modo a torná-lo atrativo. Em suma, ele pretende mostrar a plausibilidade da redescrição destes tópicos quando formulados neste novo vocabulário.

Este modo de compreender as coisas parece opor o seu modo de proceder em filosofia, que implica uma comparação entre vocabulários em termos de conseqüências práticas de sua adoção, a um modo propriamente argumentativo e intra-vocabular. Esta oposição tem sua razão de ser na concepção rortyana de que os argumentos terminam por atrelar aqueles indivíduos que propõem a utilização de um novo vocabulário a certas estruturas de pensamento que eles desejariam questionar. Neste sentido, o tipo de filosofia que Rorty considera interessante consiste em uma mudança de tal magnitude que as concepções tradicionais de argumento e de racionalidade não conseguem esclarecer. Deste modo, afirma ele, “esforços de persuasão devem tomar a forma de inculcação gradual de novas maneiras de falar, e não de argumentação direta pertencente a antigas maneiras de falar” (Rorty, 1996: 34).

Ramberg esclarece, porém, que esta incompatibilidade depende da idéia de que “por ‘argumento’ queremos dizer o tipo de engajamento intelectual que toma ao pé da letra os termos do vocabulário no qual é formulado” (Ramberg, 1998: 98).

Esta noção de argumento, a que Rorty se opõe, no entanto, é uma noção extremamente empobrecida e estreitamente ligada à idéia de método. Se for possível separar a racionalidade de uma argumentação de seu caráter metódico, poder-se-á atribuir à retórica filosófica de Rorty, contrariamente ao que ele mesmo afirma, o caráter de uma argumentação racional. Colocada em outros termos, a questão que se coloca é se é possível compreender a “persuasão racional por meio da plausibilidade das redefinições” como um caso de argumentação racional.²⁴ Uma primeira dificuldade que se apresenta a tal compreensão é a aceitação generalizada da noção de que a racionalidade consiste na descentração das perspectivas pessoais, na busca de um ponto exterior neutro entre vocabulários que permita aferir sua correção. Ora, Rorty acredita que tal ponto exterior não existe e que a idéia de neutralidade entre vocabulários não deve ser tomada como um critério normativo para a atividade filosófica. Uma nova dificuldade parece, aqui, acrescentar-se à concepção rortyana, a saber, de que ponto ele pode fazer esta afirmação. Expressada sem mais, esta afirmação poderia ser compreendida como uma tentativa de estar, ao mesmo tempo, dentro e fora de um certo jogo de linguagem, como suspeita Putnam, ao se referir ao pensamento de Rorty: “Eu penso, resumidamente, que a tentativa de dizer que de um ponto de vista do olhar de Deus

²⁴ Neste ponto, concordo inteiramente com Ramberg em que a negativa de Rorty em compreender sua atividade como uma argumentação racional sujeita este autor a críticas desnecessárias, decorrentes de sua postura de não oferecer uma caracterização mais substancial do que seria a atividade filosófica. Concordo também que esta caracterização mais substancial não entraria em confronto com seu anti-essencialismo se ele levasse a sério uma concepção da racionalidade, enquanto definidora da atividade filosófica, como criticabilidade e justificabilidade, sem contudo sujeitá-la à necessidade de produzir consenso, mas apenas à possibilidade de um esclarecimento dialético do poder persuasivo de certa colocação, conforme se verá adiante.

não há nenhum ponto de vista do olhar de Deus ainda está lá, sob todo esse invólucro” (Putnam, 1992: 25). Se de fato isto ocorre, pode-se atribuir a Rorty uma busca de um ponto de vista absoluto, ou seja, localizar em seu discurso pressuposições típicas do platonismo que ele tanto critica, e portanto dar razão à sugestão habermasiana de que talvez Rorty não consiga escapar da dialética do platonismo e antiplatonismo.

Mas não acredito que isto seja o caso. Esta impressão pode ser afastada quando se leva em conta o modo como Rorty compreende os vocabulários:

“Eles não são descobertas de uma realidade por trás das aparências, de uma visão não distorcida da imagem total com a qual substituir visões míopes de suas partes. A analogia correta é com a invenção de novas ferramentas para substituir ferramentas antigas” (Rorty, 1993: 12).

No entanto, esta analogia entre vocabulários e ferramentas tem um alcance limitado. Diferentemente de quem cria uma ferramenta nova, aquele que propõe um modo novo de falar

“é tipicamente incapaz de tornar claro exatamente o que é que ele quer fazer [com este vocabulário] antes de desenvolver a linguagem na qual ele tem sucesso em fazê-lo. (...) Ele é uma ferramenta para fazer algo que não poderia ser vislumbrado anteriormente ao desenvolvimento de um conjunto particular de descrições, as quais ele mesmo ajuda a fornecer” (Rorty, 1992: 13).

Ramberg afirma que se Rorty tivesse desenvolvido mais este ponto, ele poderia chegar a bom termo com a idéia de que ele participa de uma argumentação filosófica. Nesta perspectiva, a negação de um ponto neutro entre vocabulários distintos não se sustenta apenas no fato de que argumentos a favor e contra algo pressupõem um compromisso anterior com certo vocabulário. Ele vê um problema nesta forma de colocar a questão:

“Vocabulários de discurso filosófico ativo são processos em evolução dinâmica, que mudam à medida que laboramos com eles; não são, portanto, o tipo de coisas com relação às quais estamos, em separado, efetuando um processo de seleção, nem são, a fortiori, o tipo de coisas com as quais podemos estar comprometidos anteriormente. [Eles] [...] apenas emergem claramente diante de nós como objetos de deliberação reflexiva e decisão uma vez que tenhamos uma percepção clara da experiência que eles tornam possível, quando sabemos, quer dizer, como delinear-los e deixá-los para trás” (Ramberg, 1998: 102).

Temos, portanto, como consequência, que a distinção entre conceitos que fazem parte do tratamento de questões internamente a um jogo de linguagem e conceitos que dizem respeito a um vocabulário emergente é uma distinção que não faz diferença na prática. Esta impossibilidade de saber, em certa situação, se uma certa contenda filosófica é interna a um vocabulário ou expressa um choque entre vocabulários distintos, deveria ser suficiente para tornar incompreensível a idéia de um ponto neutro (externo) entre vocabulários.

Resta, então, analisar a possibilidade de uma concepção de argumento que nada tenha a ver com a noção de um ponto externo entre vocabulários, de critérios prévios para a aferição de sua correção e, portanto, de método. O objeto fundamental da crítica de Rorty à noção empobrecida de argumento a que fizemos referência acima é a idéia de uma fórmula, método ou técnica intelectual geral que afaste a contingência do surgimento de estruturas lingüísticas convencionais. Esta fórmula seria aplicada às afirmações de modo a constituir um critério para avaliar o que seria um argumento filosófico e, por conseguinte, quais posições filosóficas, estando melhor sustentadas por argumentos, constituem uma filosofia séria.

O problema com isto é que tal concepção metódica de argumento e filosofia fica presa entre problemas de circularidade e petição de princípio:

“Para saber que método adotar, alguém precisa já ter chegado a algumas conclusões metafísicas e algumas epistemológicas.

Se alguém tenta defender estas conclusões pelo uso do método escolhido por ele, ele está sujeito à acusação de circularidade. Se alguém não o defende deste modo, sustentando que dadas estas conclusões, a necessidade de se adotar o método escolhido se segue, ele está sujeito à acusação de que o método escolhido é inadequado, pois ele não pode ser usado para estabelecer as teses metafísicas e epistemológicas cruciais que estão em disputa” (Rorty, 1992: 1).

Diante disso, afirma Ramberg, a principal razão fornecida por Rorty para o abandono de uma concepção metódica de argumento (como aferidor do bom pensamento filosófico) consiste em apontar como consequência uma oscilação entre “caracterizações de boa argumentação cuja circularidade terminológica as deixa frouxas”, caracterizações que se utilizam de termos como “racional”, “justificado”, “indicativo de verdade” eles mesmo ainda não esclarecidos, e “concepções que terminam por transformar-se em petições de princípio de questões substantivas em jogo entre perspectivas opostas” (Ramberg, 1998: 105).

Se aceitarmos estes argumentos de Ramberg contra uma noção estreita e metódica de argumento, a caracterização da filosofia como uma atividade racional argumentativa dependerá da identificação de uma nova virtude discursiva. Dessa virtude dependerá, portanto, a consideração como argumento racional da persuasão rortyana por meio da plausibilidade das redescrições.

Para definir esta virtude discursiva Ramberg começa reconhecendo que quando alguém apresenta seus argumentos com sinceridade, sua intenção é persuadir o ouvinte daquilo que ele tem por verdadeiro. Neste sentido, não se pode negar que o argumento é uma ferramenta cujo propósito de seu uso é chegar a um acordo. No entanto, um argumento pode ser compreendido também como um intercâmbio entre as partes da argumentação, sendo que o propósito primordial desta atividade dialética não é o acordo e sim a compreensão. O ponto de Ramberg

é que, compreendida sob este duplo aspecto, uma argumentação pode ser bem sucedida mesmo que o acordo não se realize. Isto ocorrerá desde que não se considere a argumentação como tendo o propósito único de produzir uma concordância sincera com aquilo que foi afirmado, mas como visando também esclarecer para nós e para o outro aquilo que estamos dizendo e, mais especificamente, “esclarecer a natureza do poder de persuasão que nossos pensamentos possam ter” (Ramberg, 1998: 107). Isto, por sua vez, só pode ser conseguido por uma troca atual dos papéis de falante e ouvinte que visam esclarecer os argumentos e contra argumentos.

Nesta concepção, a que Ramberg chega se utilizando do pensamento do próprio Rorty, o que distingue a argumentação filosófica não é uma tentativa de obter um acordo por meios lógicos e não emotivos. O que a distingue é seu propósito de esclarecer dialeticamente a natureza do poder de persuasão de certa afirmação. Com isto, Ramberg não está propondo que as pessoas argumentam apenas para saber quão convincentes elas são em geral, mas para saber “de que forma elas são ou deixam de ser convincentes no que diz respeito ao assunto em questão”, o que é uma forma de colocar à prova as ferramentas do próprio pensamento. (Ramberg, 1998: 108). Ramberg afirma que este esclarecimento dialético não é algo accidental que se soma ao que expressamos, mas uma expansão da significação do que é dito, uma expressão do caráter histórico da significação, o que se coaduna perfeitamente com o pragmatismo naturalista de Rorty.

O afastamento da concepção de argumentação filosófica como uma atividade metódica, como um conjunto de asserções em conformidade com uma forma dada de antemão, que é ao mesmo tempo critério de racionalidade, em benefício de uma concepção da argumentação filosófica como uma troca dialógica de afirmações e

objeções cujo resultado é um esclarecimento da natureza do poder de persuasão das afirmações permite, finalmente, atribuir o rótulo de argumento racional às redescritões rortyanas, pois esta noção de argumento não mais contrasta com a criação de novos modos de falar. A própria noção de racionalidade, livre de sua concepção metodológica, pode finalmente ser compreendida como a virtude discursiva que os argumentos racionais encarnam, a saber, a postura moral de escutar a outra parte e considerar que “o que dizemos não está estabelecido enquanto as pessoas continuarem a nos responder com comentários” (Ramberg, 1998: 110). Nessa concepção, afirma o pragmatista rortyano, a racionalidade

“será encontrada em nossa resposta moral a esta incompletude essencial, a esta dependência de nosso pensamento com relação ao que os outros irão ou não fazer em resposta às palavras que oferecemos” (Ramberg, 1998: 110).

3.4 Rorty davidsoniano: aprofundamento da concepção da verdade

O filósofo que mais contribuiu para o desenvolvimento da concepção da verdade de Rorty foi, com certeza, Davidson. E isto se deu inicialmente por uma razão simples: Davidson forneceu a Rorty os elementos e os argumentos para afastar o caráter representacional das crenças. Rorty se define como um anti-representacionista por oposição àqueles filósofos que consideram interessante pensar a mente ou a linguagem como contendo representações da realidade. Ele acredita que as noções de representação ou de fato da questão não devem ter nenhum papel na filosofia.

Rorty compreende as noções, usadas pelos representacionistas, de “representar” e “tomar verdadeiro”, como estreitamente relacionadas e recíprocas,

uma vez que “o item não lingüístico que toma S verdadeira é aquele representado por S” (Rorty, 1995: 4). Assim, a negação da idéia de representação, ao implicar a rejeição da noção de tomar verdadeiro, é algumas vezes interpretada como sendo mais do que a negação de que o objeto determina o sujeito, ou seja, “como mais uma versão da tentativa kantiana de derivar a determinação e a estrutura do objeto daquelas do sujeito” (Rorty, 1995: 4).

A resposta pragmatista consiste em afirmar que “determinação” não é o que está em jogo. Para um pragmatista, afirma Rorty, “nem o pensamento determina a realidade nem, no sentido pretendido pelo realista, a realidade determina o pensamento” (Rorty, 1995: 5). O representacionista realista não pode aceitar de bom grado esta idéia uma vez que, para ele, alguém chega a representações exatas porque elementos não lingüísticos causam itens lingüísticos a serem usados como são. Para ele, esta relação representacional entre o mundo e as crenças é tudo o que garante que nossa linguagem não flutua independentemente do mundo.

Esta última afirmação, porém, de que a linguagem não flutua independentemente do mundo, é uma que o pragmatista aceita de bom grado. O que ele nega é que as noções gêmeas “tomar verdadeiro” e “representar” sejam a única forma de garantir isto:

“De fato, ele ou ela [o pragmatista] insistem neste ponto – o ponto de que nossas mentes ou nossa linguagem não poderiam (como o representacionista cético teme) estar ‘fora de contato com a realidade’ mais do que nossos corpos poderiam. O que ele ou ela negam é que seja explicativamente útil escolher entre os conteúdos de nossa mente ou nossa linguagem e dizer que este ou aquele item ‘corresponde a’ ou ‘representa’ o ambiente de um modo que outro item não faz” (Rorty, 1995: 5).

Um dos problemas com estas noções representacionistas está, afirma Rorty, na impossibilidade de formular um teste independente para a acurácia de

uma representação. Rorty não vê como formular um teste distinto do sucesso supostamente explicado por esta acurácia, uma vez que o representacionalismo não fornece nenhum meio de saber se certo item lingüístico é usado com sucesso porque ele se encontra nessa relação de representação ou se sua utilidade se deve a condições que nada tem a ver com ela.

Este problema pode ainda ser formulado de uma segunda maneira. A tentativa de explicar o sucesso de certas crenças em lidar com o ambiente por meio de um teste de exatidão da representação supõe a possibilidade de sairmos de nossa linguagem e nos afastarmos de nossas crenças para chegar a um ponto de vista em que poderíamos compará-las, sem seu auxílio, com algo diferente delas:

“A tentativa de um representacionista de explicar o sucesso da astrofísica e a falha da astrologia está [...] destinada a ser apenas um cumprimento vazio a não ser que possamos alcançar [...] um ponto de vista do olho de Deus” (Rorty, 1995: 6).

Como não temos a menor idéia do que seria alcançar este ponto de vista, Rorty acredita que a atitude correta diante do representacionalismo só pode ser o seu abandono incondicional, uma vez que ele pressupõe que podemos transcender nossas mentes. Mas seu principal argumento em prol do abandono do representacionalismo Rorty o retira da crítica davidsoniana da existência de entidades intermediárias entre o indivíduo e o mundo, que tomariam possível atribuir um caráter representacional às crenças.

Em seu artigo “The Myth of the Subjective”, Davidson inicia seu argumento por meio da constatação trivial de que aprendemos as nossas primeiras palavras por meio de um condicionamento que relaciona sons ou comportamento verbal a porções apropriadas de matéria, publicamente acessíveis a todos. Contudo, esta

observação trivial, afirma Davidson, não constitui apenas a narração de como aprendemos a usar certas palavras,

“ela deve também ser uma parte essencial de uma concepção adequada daquilo a que as palavras se referem, e do que elas significam. [...] [É] difícil acreditar que este tipo de interação direta entre usuários da linguagem e eventos e objetos públicos não é uma parte básica da história toda, a parte que, direta ou indiretamente, determina amplamente como as palavras do aprendiz estão relacionadas com as coisas” (Davidson, 2001: 44).

Com isto, ele quer dizer que nos casos mais simples, a significação de sentenças e palavras é derivada dos objetos e circunstâncias presentes quando do seu aprendizado. Obviamente, Davidson sabe que nem todas as palavras são aprendidas deste modo, mas o que importa é que aquelas que ancoram a linguagem ao mundo o são.²⁵ Assim, argumenta Davidson:

“Se palavras e pensamentos são, nos casos mais básicos, necessariamente sobre o tipo de objetos e eventos que comumente os causam, não há espaço para dúvidas cartesianas sobre a existência independente de tais objetos e eventos. (...) [Esta] possibilidade é eliminada se aceitamos que nossas sentenças mais simples obtêm suas significações das situações que geralmente causam em nós sua sustentação como verdadeiras ou falsas, uma vez que sustentar uma sentença que entendemos como verdadeira ou falsa é ter uma crença” (Davidson, 2001: 45).

É esta imagem de uma relação causal entre o indivíduo e o ambiente (uma relação causal entre o objeto da crença e a crença mesma) que torna inútil e

²⁵ Esta concepção parece estar em contradição com o caráter holista das afirmações de Davidson a respeito da significação em seu artigo “Truth and Meaning”. Esta contradição, porém, é meramente aparente uma vez que, em “The Myth of the Subjective”, Davidson fala apenas da apreensão da significação das primeiras palavras e sentenças por um aprendiz da linguagem, enquanto no artigo citado anteriormente ele fala de como alguém que já domina uma linguagem extrai o sentido de um proferimento arbitrário de sentido desconhecido. O ponto de Davidson é que, em uma situação de interpretação radical, a compreensão daquilo que o falante diz pelo intérprete ocorre holisticamente e depende da utilização de uma teoria da verdade correta (cuja correção depende da produção de sentenças T corretas, testáveis por meio de nossa compreensão pré-analítica da verdade). Contudo, *uma vez que se tenha* uma teoria deste tipo em ordem, pode-se *então* explicar a significação de uma sentença com base na significação de suas partes (que não é senão uma abstração das características comuns à significação de todas as sentenças de que faz parte).

incompreensível, a postulação de entidades intermediárias entre o objeto da crença e o indivíduo que as mantém, ou seja, de entidades que deveriam corresponder ao objeto quando a crença é verdadeira:

“Uma vez que tenhamos dado este passo, não restará nenhum objeto a respeito do qual o problema da representação pode ser levantado. Crenças são verdadeiras ou falsas, mas elas não representam nada. É bom se livrar de representações, e com elas da teoria correspondentista da verdade, pois é pensar que há representações que engendra pensamentos de relativismo” (Davidson, 2001: 46).

Esta crítica do caráter representacional das crenças permite a Rorty ligar o pensamento de Davidson ao dos primeiros pragmatistas, e atribuir a todos eles a concepção de que as crenças são apenas guias de ação, de que se valem organismos dotados de linguagem, para lidar com o mundo.

Rorty parte destas constatações para realizar, então, uma empreitada em duas frentes. Ele pretende isolar um sentido do termo pragmatismo em que este não é senão a dissolução da problemática tradicional sobre a verdade ou, em outros termos, uma negativa em formular uma teoria “construtiva” sobre a verdade, ao mesmo tempo em que reivindica a pertença de Davidson ao pragmatismo assim definido. Rorty pretende portanto atribuir a Davidson o ponto wittgensteiniano segundo o qual “tudo o que ele [pragmatismo] nos dá é uma explicação de porque, nesta área, menos é mais – de porque terapia é melhor que construção de sistemas” (Rorty, 1995: 128).

Rorty centra sua investigação, então, nos usos do predicado de verdade e afirma que o termo “verdadeiro” não tem nenhum uso explicativo (o que equivale a dizer que a verdade não desempenha nenhum papel interessante em teorias filosóficas interessantes) mas apenas três usos que ele chama de uso endossador

[*endorsing*], acautelado [*cautionary*] e descitacional [*disquotational*] respectivamente.

O uso endossador, exemplificado pela primeira definição de verdade de James, é apenas um lembrete de que a utilidade de uma crença não pode ser explicada por sua verdade, se por verdade se entende a correspondência da proposição com o fato. Isto porque, como visto antes, o único teste possível para a correspondência ou acurácia da representação é o próprio sucesso da crença cuja explicação a noção de correspondência deveria fornecer. Assim, quem faz um uso endossador do predicado de verdade apenas usa “verdadeiro” como um termo de aprovação. Já o uso acautelado, como também já mencionado, serve para advertir alguém da diferença entre uma justificação atual e uma justificação futura, ou seja, para alertá-lo de que algo justificado agora pode não sê-lo dentro de algum tempo. Por fim, o uso descitacional tem por função permitir a alguém se referir ao discurso de outrem, em particular, ou apenas, em geral, dizer coisas de modo meta-lingüístico. É este uso que evidencia a relação essencial entre verdade e tradução de que falamos no primeiro capítulo. Este uso também se diferencia dos outros dois na medida em que é um uso descritivo do predicado de verdade feito pelo lingüista de campo na tentativa de dar sentido aos proferimentos de um falante. Este uso, exerno à linguagem do falante a ser interpretado, distingue-se portanto dos demais usos que são internos. As frases em que este uso aparece têm, para Rorty, a seguinte forma “S é verdadeiro se e apenas se X”.

Para além destes usos, afirma Rorty não há um uso importante do predicado de verdade. Diante disso, Rorty propõe-se a demonstrar a adesão de Davidson às quatro teses que, no que diz respeito à verdade, esgotariam o sentido do termo pragmatismo. Elas são as seguintes:

“(1) ‘Verdadeiro’ não tem usos explicativos. (2) Compreendemos tudo o que há para saber sobre a relação das crenças com o mundo quando entendemos sua relação causal com o mundo; nosso conhecimento de como aplicar termos como ‘sobre’ e ‘verdadeiro de’ (ou verdadeiro sobre) é uma consequência [*fallout*] de uma abordagem naturalista do comportamento lingüístico. (3) Não há relações de ‘ser tornado verdadeiro’ que se sustentam entre crenças e o mundo. (4) Não há sentido nos debates entre realismo e anti-realismo, pois tais debates pressupõem a idéia vazia e enganadora de crenças ‘sendo tomadas verdadeiras’” (Rorty, 1995: 128).

Para justificar a adesão de Davidson a estas teses, Rorty faz referência, principalmente, ao seu artigo “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”. Com base neste artigo, Rorty interpreta a filosofia da linguagem de Davidson como uma abordagem externalista a certos jogos de linguagem que, entretanto, não se confunde com a tentativa de encontrar uma homogeneidade entre crenças e não crenças. Essa abordagem, segundo ele, consiste apenas em adotar “a perspectiva mundana do lingüista de campo tentando dar sentido ao nosso comportamento lingüístico” (Rorty, 1995: 132) De acordo com Rorty, esta adoção implicaria a substituição da questão, cara às teorias tradicionais da verdade, sobre que características do mundo são referidas pelo termo “verdadeiro” pela questão de como o termo é utilizado pelo observador externo do jogo de linguagem. Há, contudo, nesse artigo de Davidson, uma série de pontos que parecem resistir à tentativa rortyana de arregimentá-lo para as fileiras do pragmatismo. Por este motivo, uma exposição direta de suas principais idéias se faz necessária.

Neste artigo, Davidson afirma que sua teoria não está em competição com uma teoria correspondentista da verdade, mas apenas pretende encontrar um modo de produzir correspondência sem que seja necessário confrontar as crenças com a realidade, o que para ele é absurdo. (Davidson, 2001: 137).

Davidson afirma que sua teoria coerentista diz respeito não a sentenças mas a crenças ou, como ele mesmo diz, “a sentenças sustentadas como verdadeiras por alguém que as entende” (Davidson, 2001: 138). Sua teoria, afirma ele, tem por objetivo demonstrar que todo possível conjunto coerente de crenças é amplamente correto. Isto não implica, porém, que todas as crenças neste conjunto coerente serão verdadeiras:

“Obviamente algumas crenças são falsas. Muito do sentido do conceito de crença é a lacuna que ele introduz entre o que é sustentado como sendo verdadeiro e o que é verdadeiro” (Davidson, 2001: 138).

Assim, o máximo que uma teoria coerentista pode garantir é que a maior parte das crenças, num conjunto coerente delas, são verdadeiras, ou seja, que há uma presunção a favor da verdade das crenças que pertencem a tal conjunto.

Este modo de colocar as coisas poderia levar a pensar que Davidson pretende definir a verdade em termos de coerência e crenças. Nada mais distante de seu objetivo. Para Davidson, verdade é um conceito muito mais claro do que crença ou coerência, de modo que ele o toma, em sua teoria, como um conceito primitivo.

A verdade de uma asserção, acredita Davidson, depende apenas do que aquilo que foi dito significa e de como o mundo se encontra. Destas afirmações, Davidson tira duas conclusões, a saber, que a verdade é correspondência com o modo como as coisas são e que uma teoria do conhecimento que permita que se conheça a verdade deve ser uma forma de realismo, o que implica a necessidade de que sua teoria coerentista seja compatível com alguma forma de realismo. No entanto, Davidson rejeita tanto o realismo interno de Putnam quanto o que este chama de realismo metafísico. Sua rejeição do realismo interno está relacionada com o fato de que esta concepção faz da verdade algo relativo a um esquema

conceitual, e a noção de esquema conceitual não é algo que deva ser levada a sério pelas razões que Davidson expôs em seu artigo “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (e que foram tratadas no capítulo 2 desta dissertação). Sua rejeição do realismo metafísico decorre do caráter radicalmente não epistêmico desta concepção, o que implica uma desconexão tal entre verdade e crenças de modo que todas as crenças em conjunto de um sistema coerente de crenças poderiam ser falsas. E isto é exatamente o que a teoria coerentista de Davidson pretende negar. Para alcançar seus objetivos Davidson deve fornecer as razões para supor que crenças coerentes são, geralmente, verdadeiras.

Teorias coerentistas, afirma Davidson, têm em comum a afirmação de que “nada pode contar como uma razão para sustentar uma crença a não ser outra crença” (Davidson, 2001: 141). Em outros termos, isto não significa senão que a justificação é sempre uma relação inferencial entre crenças. Esta posição afasta a possibilidade de se atribuir um papel na justificação das crenças aos sentidos pois “a relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, uma vez que sensações não são crenças ou outras atitudes proposicionais” (Davidson, 2001: 143).

Apesar disto, Davidson reconhece que parte das nossas crenças decorrem de nossas interações com o mundo por meio de nossos órgãos sensoriais, de modo que as sensações têm uma relação fundamental com as crenças: “Sensações causam algumas crenças e neste sentido são a base ou fundamento dessas crenças. Mas a explicação causal de uma crença não mostra como ou porque a crença é justificada” (Davidson, 2001: 143). Neste sentido, ele compreende as sensações apenas como entidades intermediárias na rede causal que liga a sustentação de certas crenças ao mundo. O mundo causa em nós certas sensações

e estas, por sua vez, certas crenças. Esta, inclusive, é uma das razões para o abandono da noção quineana de causas proximais.²⁶

Em se tratando do plano das relações lógicas que determinam a justificação de uma crença, Davidson afirma que “não devemos permitir intermediários entre as nossas crenças e seus objetos no mundo. Evidentemente existem intermediários causais. O que nós devemos nos guardar contra são intermediários epistêmicos” (Davidson, 2001: 144).

Afastada a possibilidade de uma confrontação das crenças com o mundo, bem como da fundamentação delas nas sensações, resta então saber como, Davidson pretende justificar a presunção de veracidade das crenças internas a um sistema coerente. Para tanto, afirma ele, basta considerar o que determina a existência e o conteúdo de uma crença.

Davidson descobre a existência de uma relação de dependência recíproca entre crença e significação [*meaning*]. Ele afirma que a significação de uma crença depende em parte de sua história causal (das circunstâncias externas que causaram certa crença a adquirir certo grau de convicção) e em parte das relações lógicas que esta crença mantém com outras sentenças tidas por verdadeiras. Ora, como estas relações constituem o conteúdo de outras crenças (Davidson diz que elas são traduzidas diretamente em crenças), torna-se claro como a significação (do que alguém diz) depende das crenças.

Uma crença, por outro lado, depende da significação pois a única forma de individuar e identificar uma crença é por meio da significação das sentenças de que falantes e seus intérpretes se utilizam para expressá-la. Assim, escreve Davidson:

²⁶ A outra consiste na necessidade de que as causas do assentimento a certa asserção sejam publicamente acessíveis para que a interpretação radical possa decolar, conforme veremos.

“Se queremos iluminar a natureza da crença e da significação, precisamos começar com algo que não suponha nenhuma delas” (Davidson, 2001: 147).

Para tanto, Davidson propõe que se parta do que ele chama de pronto assentimento [*prompted assent*], a saber, “a relação causal que se estabelece entre o assentimento a uma sentença e a causa deste assentimento” (Davidson, 2001: 147). O pronto assentimento tem uma grande vantagem como ponto de partida pois, embora o assentimento de alguém a uma certa sentença dependa do que ele compreende como sendo a significação de uma sentença e de como ele acredita ser o mundo, é possível saber se alguém dá assentimento a uma sentença sem saber o que ela significa nem quais são as crenças dele sobre o mundo. Esta é a situação em que se encontra o intérprete radical de Davidson. Sua situação é tal que, aquilo que se espera que ele descubra, as causas do assentimento de alguém a certa sentença, é o resultado de duas coisas que ele desconhece, a significação da sentença e a crença que ela expressa. O problema, então, é como ele pode aprender ambos de uma vez, se cada um destes dois elementos depende do outro.

A solução consiste na aplicação a esta situação do “princípio de caridade”. O princípio de caridade, afirma Davidson, “dirige o intérprete a traduzir ou interpretar de modo a ler alguns dos seus próprios padrões de verdade no padrão das sentenças sustentadas como verdadeiras pelo falante” (Davidson, 2001: 148). Seu sentido consiste em estabelecer limites de desvio em termos de correção e consistência de modo a tornar o falante inteligível ao ouvinte, uma vez que desvios demasiadamente grandes dos padrões de racionalidade do intérprete comprometeriam até mesmo aquela base comum de concordância necessária para averiguar a ocorrência de concordâncias e discordâncias ulteriores com o falante:

“Não temos escolha [...] a não ser ler nossa própria lógica nos pensamentos de um falante” (Davidson, 2001: 149).

O uso do princípio de caridade pelo intérprete se dá no momento em que este encontra uma sentença cujo assentimento por parte do falante se dá de forma regular e mediante condições reconhecidas pelo próprio intérprete. Ele, então, toma estas condições como sendo as condições de verdade da sentença que ele interpreta. Nesse sentido, tudo o que o intérprete faz é interpretar sentenças sustentadas como verdadeiras pelo falante com base nos acontecimentos exteriores que causam esta sentença ser sustentada como verdadeira. Para tanto, o intérprete atribui ao falante crenças que ele mesmo obteria nestas condições, ou seja, atribui a ele seu próprio padrão lógico. Uma consequência importante deste modelo de atribuição de crenças é o fato de que o intérprete não pode, ao mesmo tempo, compreender o que diz o falante e considerar as crenças dele sobre o mundo amplamente falsas.

Davidson deve ainda eliminar a possibilidade de que intérprete e falante se entendam com base em crenças compartilhadas, porém equivocadas. Para tanto, ele recorre a um argumento que consiste na ficção de um intérprete onisciente a respeito do que poderia causar o assentimento de um falante a uma sentença. Este intérprete, usando o mesmo método do intérprete falível, se presta a descobrir suas crenças e a significação das asserções realizadas por este. O intérprete onisciente, para compreender o que diz o primeiro intérprete, deveria considerar o que ele diz amplamente consistente e correto. Neste caso, porém, a afirmação de que os padrões de correção são apenas pessoais não procede, pois a onisciência deste intérprete garante a objetividade destes padrões. Assim, pode-se afirmar que uma das consequências do método da interpretação radical consiste na descoberta de

certas características da crença que impossibilitam a afirmação de que qualquer pessoa poderia estar amplamente equivocada sobre como as coisas são. Qualquer um, escreve Davidson,

“tem apenas que refletir sobre o que é uma crença para apreciar que a maior parte de nossas crenças básicas é verdadeira, e entre essas crenças, aquelas sustentadas mais seguramente e que são coerentes com o grupo principal de suas crenças são as mais aptas a serem verdadeiras. A questão ‘como eu sei que minhas crenças são geralmente verdadeiras?’ responde portanto a si mesma, simplesmente porque crenças são por natureza geralmente verdadeiras” (Davidson, 2001: 153).

Podemos agora retornar à atribuição, feita por Rorty, daquelas quatro teses definidoras do pragmatismo ao pensamento de Davidson. Rorty, após afirmar que Davidson explicitamente adere à terceira tese em vários escritos, propõe-se primeiramente a demonstrar a adesão de Davidson à segunda tese, a saber, a que afirma que se sabe tudo o que há para saber sobre as relações entre as crenças e o mundo quando as relações causais entre eles são compreendidas.²⁷ Para tanto, ele evoca uma passagem de Davidson:

“O que obsta o caminho do ceticismo global dos sentidos é, na minha visão, o fato de que devemos, nos casos mais simples e metodologicamente básicos, tomar os objetos de uma crença como sendo as causas daquela crença. E o que nós, como intérpretes, devemos tomá-los como sendo é o que de fato eles são. Comunicação começa onde causas convergem: seu proferimento significa o mesmo que o meu se a crença em sua verdade é sistematicamente causada pelos mesmos eventos e objetos” (Davidson, 2001: 151).

Rorty acredita que a identificação, realizada por Davidson, entre os objetos de uma crença e suas causas é uma forma de sintetizar a idéia kripkeana de que

²⁷ A atribuição da terceira tese a Davidson está justificada, por exemplo, diante da seguinte afirmação: “Se significações são dadas por condições de verdade objetivas, há a questão de como nós podemos saber que as condições são satisfeitas, pois isto pareceria requerer uma confrontação entre o que nós acreditamos e a realidade; e a idéia de tal confrontação é absurda. [...] Meu slogan é: correspondência sem confrontação” (Davidson, 2001: 137).

causação e referência estão de alguma forma relacionadas entre si com a idéia strawsoniana de que sabemos sobre o que alguém está falando quando sabemos qual o objeto sobre o qual a maioria das crenças desta pessoa é verdadeira, interpretada holisticamente.

Assim, acredita Rorty, a imediatidade da relação causal, que na perspectiva davidsoniana é também uma forma de fornecer os objetos da crença, afasta a ocorrência de entidades intermediárias entre um organismo e o seu ambiente, entidades estas cuja opacidade enquanto formas de representação, tornavam possível o ceticismo. A interpretação do pronto assentimento informada pelo princípio de caridade garantiria, portanto, o caráter verídico da crença.

Rorty considera que este argumento é correto, mas acredita que ele não dá uma *resposta* à dúvida cética de que representamos a realidade como ela é em si mesma. Ele acredita que o argumento apenas diz ao cético que sua questão é uma má questão, e que podemos não levá-la a sério. Isto porque restaria ainda ao cético a afirmação de que tudo o que a filosofia do lingüista de campo de Davidson fornece é uma razão para *pressupor* que a maioria das crenças do falante é *compatível com as nossas*, mas não uma razão para *afirmar* que nossas crenças, em sua maioria, são verdadeiras. Rorty acredita que a única tréplica disponível a Davidson é afirmar que “se queremos uma visão externa de nosso próprio jogo de linguagem, a única disponível é aquela do lingüista de campo” (Rorty, 1995: 135). No entanto, isto é exatamente aquilo que o cético não está disposto a conceder. Para ele, o ponto externo de Davidson não é externo o suficiente para contar como filosófico.

Neste ponto, Rorty acredita que a única forma de refutar o cético disponível a Davidson é adotar a segunda tese proposta por ele e afirmar diretamente que

“não há nada mais a ser conhecido sobre a relação entre crenças e o resto da realidade que aquilo que podemos

aprender de um estudo empírico das transações causais entre organismos e seu ambiente” (Rorty, 1995: 135).

Mas esta afirmação apenas diz que se “correspondência” é uma relação entre as crenças e o mundo que pode variar sem que nada mais varie com ela, nem mesmo as relações causais, então “correspondência” não pode ser considerada como um termo explicativo, e isto pelas mesmas razões pragmatistas e wittgensteinianas de sempre: “a roda que pode se mover, sem que nada mais se mova, não pertence à máquina” (Wittgenstein, 1999: 103). Assim, se a verdade for considerada como correspondência com a realidade, verdadeiro não pode ser um termo explicativo.

Ainda assim, embora a adesão de Davidson à segunda tese rortyana pareça bem justificada, resta um problema na atribuição da primeira tese ao filósofo, qual seja, a sua afirmação de que pretende responder ao cético demonstrando como coerência gera correspondência. Evidentemente, em face das idéias expostas em “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, isto não poderia significar concordância com a idéia de que é possível comparar crenças e não crenças. Rorty acredita que o verdadeiro sentido desta correspondência sem confrontação buscada por Davidson está em sua afirmação de que a verdade de uma asserção depende apenas do que as palavras significam de como o mundo está estruturado. Contudo, se esta afirmação resume o que se salva, na perspectiva de Davidson, da intuição realista de que a verdade é correspondência com a realidade, ela não permite, segundo Rorty, um retorno à noção tradicional, representacionalista, de correspondência, uma vez que esta supõe intermediários epistêmicos cuja existência davidson não está disposto a conceder:

“Não deveríamos pedir por mais detalhes sobre a relação de correspondência, mas sim perceber que as *tertia* que nos

fizeram ter dúvidas céticas sobre se a maioria de nossas crenças são verdadeiras simplesmente não estão aí. Dizer que elas não estão aí é dizer, novamente, que o lingüista de campo não precisa delas – e que portanto a filosofia não precisa delas também. Uma vez que entendemos como funciona a interpretação radical, e que o intérprete não pode fazer nenhum bom uso de noções como ‘significação determinada’, ‘interpretações pretendidas’, ‘atos constitutivos da imaginação transcendental’, ‘esquema conceitual’ e afins, então podemos tomar a noção de ‘correspondência com a realidade’ como trivial e não necessitando de análise. Pois este termo foi agora reduzido a uma variante estilística de verdadeiro” (Rorty, 1995: 138).

Se a interpretação rortyana do pensamento de Davidson está correta, o que este autor fez foi apenas mostrar ao cético um modo de falar que, por não admitir a existência de entidades intermediárias com função representacional, o impedia de formular sua dúvida geral a respeito do caráter verídico da crença. Mas isto é muito diferente de uma demonstração de como “coerência gera correspondência”. Assim, afirma o neopragmatista, Davidson não está oferecendo uma teoria da verdade em substituição à teoria da verdade como correspondência, mas apenas afirmando o ponto minimalista de que a filosofia pode seguir em frente com menos “filosofar” sobre a verdade do que se imaginava.

Quanto à tentativa de demonstrar a adesão de Davidson à quarta tese, a saber, a de que não há sentido nos debates entre realistas e anti-realistas, poderia parecer que tal tentativa está fadada ao fracasso, uma vez que Davidson é explícito em afirmar sua preferência pelo realismo em afirmações como esta:

“Dada uma epistemologia correta, podemos ser realistas em todos os departamentos. Podemos aceitar condições de verdade objetivas como a chave para a significação, uma visão realista da verdade, e podemos insistir que conhecimento é de um mundo objetivo independente de nosso pensamento ou linguagem” (Davidson, 2001: 137).

Essas afirmações, porém, perdem muito do seu vigor e do seu sentido uma vez que se considera o que poderia sobrar da intuição realista quando eliminadas as

entidades intermediárias entre o homem e o mundo e, com elas a noção de representação e exatidão da representação.

Rorty acredita que Davidson poderia ser considerado como um realista se ele aceitasse, como Dummett, que em alguns tipos de discurso, como os de reportes de observação, se obtém bivalência, ou seja, que nestes tipos de discurso as asserções são verdadeiras ou falsas independentemente de nosso conhecimento ou meio de conhecer. Mas uma das conseqüências da filosofia da linguagem de Davidson é exatamente a idéia de que a verdade ou falsidade de uma asserção depende, no caso extremo de uma interpretação radical, não apenas do modo como as coisas no mundo estão dispostas, mas também da significação das palavras, e esta só pode ser apreendida holisticamente e juntamente com o conhecimento das crenças do interpretado. Ademais, para que algo como a bivalência pudesse ser obtido em asserções pertencentes a tais discursos seria necessário supor que, neste tipo de discurso, o que torna as afirmações verdadeiras é a realidade, enquanto em outros tipos de discurso menos afeitos ao realismo, o que torna asserções verdadeiras é a nossa capacidade de reconhecê-las como verdadeiras. Mas Davidson não pode aceitar esta idéia de asserções sendo feitas verdadeiras, pois isto implicaria, além de uma relação causal, uma relação de “tomar verdadeira” se sustentando entre as crenças e o mundo.

Pouco tempo depois da publicação desse artigo em que Rorty pretende arregimentar Davidson para as fileiras do pragmatismo, Davidson publica um curto artigo, denominado “Afterthoughts”, em que ele reformula algumas de suas concepções em função da interpretação de Rorty de sua filosofia.²⁸

²⁸ Considerando a publicação conjunta de “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” e “Afterthoughts”, as citações do último farão referência ao primeiro.

Neste artigo, Davidson aceita tanto a filiação de seu pensamento à tradição pragmatista quanto a sugestão de que ele deveria compreender sua filosofia como dizendo ao cético para sumir em vez de responder a este. Além disso, ele reconhece que a afirmação de que pretendia mostrar que “coerência produz correspondência” foi uma forma equivocada de colocar o ponto mais fraco de que “para caracterizar a verdade para uma linguagem é necessário por palavras em relação com objetos” (Davidson, 2001: 154)

Neste mesmo artigo, Davidson também se arrepende de ter chamado a sua teoria de uma teoria coerentista. Ele afirma que sua ênfase na noção de coerência era apenas um modo de dizer que a relação de justificação é interna a certa rede de crenças e consiste apenas em relações inferenciais entre elas. Como este ponto meramente negativo tem, contudo, levado filósofos a afirmar que a realidade e a verdade são construções do pensamento, Davidson considera isso motivo suficiente para abandonar o termo. Uma segunda razão aduzida para não chamar sua teoria de coerentista é que coerência é apenas consistência. E, mesmo considerando que não há como uma certa crença não ter em seu favor uma presunção de consistência, uma vez que as crenças são individuadas parcialmente por suas propriedades lógicas, a tese principal de seu artigo, a saber, o caráter verídico da crença, poderia, contudo, ter sido abordada sem dar ênfase à noção de consistência.

Finalmente, no que diz respeito ao minimalismo que Rorty atribui à atitude de Davidson com relação à verdade, este o considera como consequência da clareza do conceito de verdade, o que faz dele um conceito primitivo, cujas tentativas de definição são, por isso, vazias ou têm contra-exemplos evidentes.

Enfim, diante destas correções levadas a cabo por Davidson em função da interpretação rortyana de sua filosofia, parece não problemático afirmar a convergência destes dois filósofos em direção a uma concepção minimalista da verdade uma vez que, quando da publicação deste último artigo, Rorty não mais fazia uso das concepções da verdade de James e Peirce, e Davidson rejeitava as afirmações de forte tom realista feitas anteriormente.²⁹

A convergência referida logo acima teve, porém, uma duração limitada. Três anos após a publicação de "Afterthoughts", Davidson publica seu artigo "The Structure and Content of Truth" [1990], em que refuta alguns dos pontos de convergência com o pensamento de Rorty aceitos no artigo anterior.

O primeiro tópico em que a convergência é negada é a atribuição de uma posição minimalista a Davidson. Em seu artigo de 1990, ele nega explicitamente a afirmação rortyana de que há pouca coisa de interessante a ser dita sobre a verdade ao afirmar explicitamente que "uma vez que a verdade foi trazida para a terra [*brought down to earth*] havia coisas filosoficamente importantes e instrutivas para dizer sobre suas conexões com as atitudes humanas, conexões parcialmente constitutivas do conceito de verdade" (Davidson, 1990: 281).

Ademais, uma vez que estas conexões da verdade com as atitudes humanas, especificamente as crenças, bem como com a significação, são parte do esquema que qualquer pessoa deve necessariamente aplicar para entender, explicar e predizer o pensamento e o comportamento de um falante, sua rejeição de um

²⁹ Este ponto necessita de algumas explicações. No que diz respeito a Peirce, apesar da pouca importância que ele tem no desenvolvimento do pensamento de Rorty, este, por algumas vezes, citou com aprovação sua concepção da verdade, antes de rejeitá-la explicitamente nos artigos "Pragmatism, Davidson and Truth" e "Truth without Correspondence to Reality". Sobre tal mudança, as seguintes passagens são esclarecedoras: "O único sentido no qual nós somos constrangidos pela verdade é aquele, como Peirce sugeriu, em que não podemos entender a noção de que a visão que pode sobreviver a todas as objeções poderia ser falsa" (Rorty, 1994: 165). "Eu não penso (embora eu já o tenha feito) que o pragmatismo peirceano seja defensável" (Rorty, 1995: 130).

minimalismo sobre a verdade implica também a negação da afirmação de Rorty de que a verdade não é um conceito explicativo.

O tipo de relação que a verdade tem com as atitudes humanas não é, no entanto, do tipo pretendido por teorias epistêmicas da verdade. Sob esta última denominação, Davidson abrange tanto as teorias pragmatistas da verdade quanto as teorias coerentistas. Todas elas, em sua aspiração de tornar a verdade acessível, tentam humanizá-la tomando-a um conceito epistêmico. Isto é feito, segundo Davidson, por meio da afirmação de uma dependência da verdade com relação àquilo que “pode ser de alguma forma verificado por criaturas racionais finitas” (Davidson, 1990: 298).

No que diz respeito às teorias coerentistas, seu caráter epistêmico aparece na relação entre a verdade e o que é acreditado, uma vez que elas sustentam que consistência é suficiente para tomar as crenças verdadeiras. A não ser que algo mais seja acrescentado, afirma Davidson, esta visão é simplesmente errada, uma vez que vários conjuntos coerentes de crenças podem existir sem que eles sejam consistentes entre si (aceita esta teoria, tanto a afirmação de que “p”, pertencente ao conjunto A, quanto a afirmação de que “não p”, pertencente ao conjunto B, poderiam ser verdadeiras).

Uma outra teoria epistêmica que Davidson rejeita é o realismo interno de Putnam. Além dos motivos relacionados à negação da distinção entre esquema e conteúdo, Davidson acredita que a identificação da verdade com assertabilidade garantida em condições idealizadas é um equívoco. Isto porque, diz ele, se estas condições idealizadas fossem explicitadas, elas ou permitiriam a possibilidade de erro ou seriam tão ideais que não poderiam ter conexão alguma com as habilidades e faculdades humanas. Em pior situação ainda estaria uma concepção da verdade

como assertabilidade garantida que não fizesse recurso a nenhuma idealização, uma vez que, como as condições de justificação mudam, isto faria da verdade uma propriedade que pode ser perdida. Assim, de uma forma geral, Davidson acredita que o problema com as concepções da verdade como assertabilidade garantida é que elas são vazias ou fazem da verdade uma propriedade que pode ser perdida.

Davidson diz, entretanto, que se tivesse de escolher entre uma concepção realista transcendental (que defende uma concepção da verdade como correspondência por confrontação) e uma concepção epistêmica da verdade, ele ficaria com a última, uma vez que ele acredita que esta é apenas falsa, enquanto aquela é incompreensível.³⁰

Mas, estas não são as duas únicas opções. A concepção davidsoniana da verdade, diferentemente do realismo metafísico, tem o mérito de se relacionar com as crenças, atitudes humanas, e o uso que os indivíduos fazem das palavras. Por outro lado, diferentemente das concepções epistêmicas, ela garante a objetividade da verdade sem precisar fazer recurso a situações idealizadas. Além disso, diferentemente das concepções mencionadas acima, ela não permite a formulação de dúvidas céticas pois garante a existência de um nível básico em que os falantes compartilham suas crenças e que eles compartilham uma visão de mundo amplamente correta.

³⁰ Neste artigo, Davidson não adere às críticas tradicionais das teorias correspondentistas, a saber, de que a comparação das crenças com o mundo resulta sempre na aquisição de mais crenças, pois afirma que esta crítica depende da assunção de que alguma forma de teoria epistêmica seja correta. Ele afirma que a objeção real contra as teorias correspondentistas é que elas são incapazes de fornecer as entidades a que as crenças verdadeiras deveriam corresponder: "Alguém pode localizar objetos individuais, se a sentença os nomeia ou descreve, mas mesmo esta localização faz sentido apenas relativamente a um quadro de referência, e então presumivelmente o quadro de referência deve ser incluído no que quer que seja aquilo a que uma sentença verdadeira corresponde. Seguindo esta linha de pensamento [...] se sentenças verdadeiras correspondem a alguma coisa que seja, deve ser ao universo como um todo; então, todas as sentenças verdadeiras correspondem à mesma coisa" (Davidson, 1990: 303). O problema, então, é que a relação de correspondência perde todo o seu interesse se há apenas uma coisa para as sentenças verdadeiras corresponderem, pois neste caso a relação de correspondência se torna apenas uma variante estilística de "verdadeiro".

Por fim, se levamos em consideração que para Davidson uma teoria da verdade é uma teoria empírica que visa explicar o comportamento lingüístico de um falante ao identificar, por meio de sentenças T, as condições de verdade das asserções do falante, e assim fornecer seu sentido, ela tem um caráter explicativo evidente, expresso na afirmação de que “[a] fonte definitiva de ambos objetividade e comunicação é o triângulo que, ao relacionar falante, intérprete e o mundo, determina os conteúdos do pensamento e da fala” (Davidson, 1990: 325).

3.5 Rorty, Davidson e a verdade como meta da investigação

Em seu artigo “Is Truth a Goal of Inquiry?”, inicialmente publicado em 1995, Rorty se volta diretamente para o repúdio parcial de Davidson de sua interpretação do mesmo. Diante das razões aduzidas por Davidson para afirmar que a verdade é um conceito explicativo, quais sejam, a necessidade de compreender as relações da verdade com a crença e com a significação para a explicação do comportamento lingüístico, Rorty retira a sua afirmação de que a verdade não é um conceito explicativo. Ele reconhece que esta afirmação era apenas “um modo equivocado de colocar o ponto de que ‘Isto é verdadeiro!’ não é uma explicação profícua de porque a ciência funciona ou de porque você deveria compartilhar uma das minhas crenças.” (Rorty, 1998: 25) No entanto, há um certo tipo de minimalismo que ele ainda gostaria de atribuir a Davidson mesmo considerando que as razões que este autor dá para o caráter explicativo da verdade afastam a possibilidade de um deflacionismo embasado na afirmação de que o descitacionismo de Tarski captou tudo que há para ser dito a respeito da verdade. Este minimalismo, afirma Rorty, consiste na negação de que a verdade é um objetivo da investigação.

A estrutura básica do argumento de Rorty é a orientação pragmatista de que se algo não faz diferença na prática, não deve fazer diferença na filosofia. Rorty reconhece, porém, que há uma diferença fundamental entre a verdade e a justificação, a saber, a diferença entre o caráter absoluto da verdade, compreendido como significando que não faz sentido relativizar a verdade a pessoas, culturas, propósitos, situações e tempo (neste último caso, porém, a relativização é possível se houver uma referência ao tempo na sentença, como por exemplo em “Chove agora”) e o caráter relativo a uma audiência da justificação. No entanto, segundo ele, não há nenhuma contradição no fato de que a verdade, sendo um termo absoluto, tem condições de aplicação (poderíamos dizer condições de assertabilidade) relativas. Isto equivale a dizer que não aplicamos cotidianamente o predicado de verdade a crenças que consideramos injustificadas, ou seja, não vemos como dar sentido à frase “Isto é verdadeiro, mas eu não acredito”.

Uma consequência desta distinção é que não faz sentido afirmar que a verdade é o objetivo da investigação, uma vez que o próprio caráter absoluto da verdade a torna inútil como uma meta. E isto porque “Uma meta é algo de que você pode saber que está se aproximando ou afastando. Mas não há como saber nossa distância da verdade” (Rorty 1998: 3). Não há como saber porque, como dito, o único critério para aplicar o termo verdadeiro é a justificação, e esta é relativa a uma audiência e a sua concepção de mundo, ou seja, pode mudar e ser perdida.

Neste ponto, pode-se fazer a seguinte pergunta: uma vez que se tenha traçado estas diferenças entre a verdade e a justificação, como afirmar que se pode aplicar o princípio pragmático para deixar esta distinção de lado, com base na afirmação de que ela não faz uma diferença na prática? A resposta de Rorty é a seguinte: em termos de normas que regulam nosso comportamento ou, melhor

dizendo, das *decisões de alguém a respeito do que fazer*, a diferença entre a verdade e a justificação é uma diferença que não faz diferença. Isto porque dúvidas a respeito da verdade de uma crença por parte de um agente só podem ser amenizadas por uma busca de justificação adicional para esta crença: “Eu não posso ultrapassar a justificação e confinar minha atenção à verdade: recurso a verdade e recurso a justificação são, quando a questão é sobre o que eu deveria acreditar agora, a mesma atividade” (Rorty, 1998: 19). Isto não quer dizer que, em outras situações, esta distinção não seja apropriada, como por exemplo quando a utilizamos para explicar retrospectivamente as falhas de nossas crenças como guias de ação.

Desta perspectiva, Rorty entende que o objetivo de James em sua formulação da verdade como aquilo que é bom no sentido da crença e sua analogia com o correto como aquilo que é bom no sentido da ação, era exatamente dizer que uma vez que entendemos tudo o que há para ser entendido sobre a justificação de ações e asserções, teremos entendido tudo o que há para entender sobre bondade, correção ou verdade. Neste ponto, porém, acredito ser necessário acrescentar a esta última afirmação a expressão “enquanto uma meta da investigação”, de modo a poder conciliar esta afirmação com a aceitação de Rorty do papel explicativo da verdade na compreensão do comportamento linguístico.

A verdade só poderia ser uma meta da investigação, pensa Rorty, se fosse concedido que o aumento na justificação de uma crença aumenta a probabilidade de que ela seja verdadeira. Mas o problema com esta afirmação é que não importa quantas restrições sejam colocadas a certas práticas justificatórias, diz ele, jamais será possível oferecer um conjunto de condições justificatórias suficientes e satisfatórias para a verdade de uma crença. Assim, por mais justificação que

tenhamos, não podemos excluir a possibilidade de que surja um auditório futuro que considere justificadamente nossas crenças como falsas. Por isto, afirma ele, “enquanto tentarmos projetar do relativo e condicionado em direção ao absoluto e incondicionado, iremos manter o pêndulo oscilando entre dogmatismo e ceticismo” (Rorty, 1998: 4). Este é todo o sentido que Rorty atribui ao uso acautelado do predicado de verdade.

Rorty acredita que esta mesma negação do caráter indicativo de verdade da justificação pode ser atribuída a Davidson. Ele considera que as explicações tradicionais de que um aumento da justificação caracteriza uma convergência das crenças em direção à verdade normalmente supõem que “cada substituição sucessiva de uma crença pior justificada por uma melhor justificada é um aperfeiçoamento no grau de ajuste” onde ajuste só pode ser compreendido como correspondência das crenças com a realidade, idéia que Davidson considera ininteligível (Rorty, 1998: 24).

Mas há ainda uma segunda razão para tal atribuição, que Rorty extrai da exegese da primeira das seguintes afirmações de Davidson (à qual eu acrescento as demais com o propósito de tornar tal atribuição mais clara):

“Eu tenho argumentado que certas tentativas familiares de caracterizar a verdade que vão além de dar conteúdo empírico para uma estrutura do tipo que Tarski nos ensinou a descrever são vazias falsas ou confusas” (Davidson, 1990: 309).

“O que Tarski fez por nós é mostrar em detalhes como descrever o tipo de padrão que a verdade faz, seja na linguagem e no pensamento. O que precisamos fazer agora é dizer como identificar a presença de tal padrão ou estrutura no comportamento das pessoas” (Davidson, 1990: 295).

“O conceito de verdade tem conexões essenciais com os conceitos de crença e significação, mas essas conexões são intocadas pela obra de Tarski. É aqui que devemos esperar desvendar o que sentimos falta nas caracterizações de Tarski dos predicados de verdade” (Davidson, 1990: 295).

A conclusão da consideração conjunta destas afirmações nos leva a concluir que a filosofia davidsoniana da linguagem pode ser descrita como a identificação de certo padrão de comportamento, a saber, aquele exibido por uma teoria da verdade para uma linguagem, e a conseqüente constatação de que tal identificação deve revelar as conexões do conceito de verdade com os conceitos de crença e significação, bem como a exploração das conseqüências destas duas atitudes. O ponto de Rorty é que ele não vê como compreender o caráter indicativo de verdade da justificação como parte destas conseqüências.

Para esclarecer este ponto, Rorty se volta para a questão do princípio de caridade. Se só podemos captar o padrão que a verdade faz se, ao mesmo tempo, esclarecemos sua relação com o conceito de crença, e a atribuição das crenças a um falante requer a utilização do princípio de caridade, sem este princípio a identificação deste padrão não é possível. Mas, escreve Rorty:

“caridade implica ver a maior parte do que os nativos dizem como justificado. Se não há justificação do tipo que nos parece razoável, não haverá nenhum conjunto coerente de relações inferenciais a ser detectado entre as várias seqüências de marcas e ruídos produzidos pelos falantes, e portanto nenhuma racionalidade – nenhum padrão do tipo requerido” (Rorty, 1998: 26).

Segundo Rorty, a filosofia da linguagem de Davidson nos leva a reconhecer que a necessidade de justificar as nossas crenças para outras pessoas nos sujeita a normas, e que a obediência a estas normas consiste em um padrão de comportamento que devemos ser capazes de encontrar nos outros antes de poder atribuir crenças a eles e significação aos seus ruídos. Mas nada na filosofia de Davidson permite atribuir a ela a existência de uma norma adicional que determine que se busque a verdade. É isto o que Rorty quer dizer quando afirma que “o

padrão que a verdade faz é o padrão que a *justificação para nós faz*" (Rorty, 1998: 25). Assim, Rorty acredita que a resposta de Davidson à pergunta: "Qual é o objetivo da investigação", poderia ser algo como "a investigação tem muitos objetivos diferentes", ou "obter o que queremos, a melhoria das condições humanas, convencer tantas audiências quanto possível, resolver tantos problemas quanto possível", mas não "a verdade" (Rorty, 1998: 38).

Segundo Rorty, alguns davidsonianos poderiam, no entanto, continuar a afirmar, em continuidade com o senso comum, que a verdade é o objetivo da investigação. Mas, considerando a filosofia da linguagem de Davidson, isto seria menos incorreto do que enganador. Isto porque a verdade só soa como uma meta se esta meta for algo fixo e esperado de antemão, "o que está lá de qualquer modo". Mas, diz Rorty, nem ele nem Davidson aceitam a idéia da investigação como "uma tentativa de corresponder à natureza intrínseca da realidade", mas sim de "servir objetivos transitórios e resolver problemas transitórios" (Rorty, 1996: 37).

A reação de Davidson a esta interpretação de sua filosofia foi, em geral, positiva. Em um artigo homônimo ao artigo de Rorty, ao se referir à afirmação de que a verdade não é um objetivo da investigação, ele escreve:

"Isto me parece correto se compreendido como Rorty a apresenta: é o objetivo da investigação procurar evidências substantivas para as nossas crenças e não há nada mais que possamos fazer para tentar firmar nossas convicções. Não podemos tentar fazer o que sabemos que não podemos. Como Rorty diz, a verdade não é uma norma adicional à norma (normas?) da justificação" (Davidson, 2002: 146).

No entanto, ao tratar do que Rorty chama de uso acautelado do predicado de verdade, a saber, um mero aviso de que estar justificado não é necessariamente estar correto, Davidson vê uma incoerência em afirmar a importância deste uso ao mesmo tempo em que se afirma que verdade e justificação não fazem diferença na

prática. Mas isto é achar que todos os contextos práticos são redutíveis àquele para o qual Rorty afirmou a indiferença da distinção, qual seja, o de saber como recuperar a confiabilidade de regras de ação (crenças) abaladas. Rorty, no entanto, faz referência, como vimos, à utilidade prática da distinção em explicar o caráter decepcionante do resultado de certa ação.

Uma segunda crítica consiste na afirmação de que se verdade e justificação são noções distintas, “deve haver alguma coisa sobre a verdade que você não compreende quando você compreende ‘tudo sobre’ a justificação” (Davidson, 2002: 147). Neste ponto, que diz respeito ao caráter explicativo do conceito de verdade, concordo com Davidson, mas acredito que Rorty também o faz, com base em afirmações do tipo “Eu estou bastante disposto a retirar minha afirmação de 1986 de que ‘verdadeiro’ não tem nenhum uso explicativo” e “[O] tipo de teoria para a qual Davidson considera o conceito de verdade central é de fato explicativo” (Rorty, 1998: 25). Exatamente por este motivo sugeri, alguns parágrafos acima que, para compreender corretamente o pensamento de Rorty sobre este ponto, se deveria acrescentar a “tudo sobre a justificação” a glosa “enquanto uma meta da investigação”.

Finalmente, com relação à afirmação de Rorty de que ele “oscila para frente e para trás entre tentar reduzir verdade a justificação” e a sugestão de que “o descitacionismo de Tarski pode exaurir o tópico da verdade”, concordo integralmente com Davidson em que Rorty tanto sabe que a verdade não é idêntica à justificação, quanto está equivocado sobre Tarski, uma vez que, como Davidson mesmo colocou, Tarski nunca teve por fim dar uma definição de verdade que funcionasse para uma (ou várias) línguas naturais.³¹

³¹ Cf. Rorty, 1998: 2; 1999: 38; e Davidson, 1990: 285-286.

Assim, acredito que, se o minimalismo de Rorty deve ser consistente com as seguintes afirmações do próprio Rorty ou citadas com aprovação por ele -

“Não deveríamos dizer que a verdade é correspondência, coerência, assertabilidade garantida, assertabilidade idealmente justificada, o que é aceito na conversação das pessoas corretas, o que a ciência terminará sustentando, o que explica a convergência em teorias singulares na ciência, ou o sucesso de nossas crenças ordinárias. Na medida em que realismo e anti-realismo dependem de uma ou outra dessas visões da verdade, devemos nos recusar a endossar todas” (Davidson, 1990: 309)

“O maior de meus muitos débitos intelectuais com Donald Davidson é a minha compreensão de que ninguém deveria nem mesmo tentar especificar a natureza da verdade. *A fortiori*, pragmatistas não deveriam” (Rorty, 1998: 3)

“o próprio caráter absoluto da verdade é uma boa razão para considerar ‘verdadeiro’ indefinível e para pensar que nenhuma teoria da natureza da verdade é possível” (Rorty, 1998: 3) -,

essa concepção deve manter-se distante de concepções epistêmicas e deflacionistas, e se restringir a negar que a verdade funciona como meta da investigação e que existe uma relação essencial entre verdade e justificação.

3.6 A centralidade da verdade

No mesmo artigo de 1998, Rorty critica a afirmação de Davidson de que a verdade é um conceito explicativo central. Note-se, aí, que a crítica é não ao caráter explicativo da verdade, mas à sua centralidade. O ponto principal de Rorty é que, se tanto a verdade quanto a crença ou a significação, são elementos constitutivos essenciais de uma teoria que visa explicar o comportamento lingüístico de um falante, não há razão para chamá-la de uma “teoria da verdade”, em prejuízo de “teoria do comportamento justificatório” ou “teoria do comportamento complexo”.

“Concedido que a produção do gênero de bicondicionais, que Tarski chamou de ‘sentenças T’, é todo o ponto da teoria, não tenho certeza porque a produção destas sentenças ilustra a centralidade, ou a importância crucial, do conceito de verdade” (Rorty, 1998: 25).

A sugestão de Rorty é que, abandonar este tipo de descrição de sua teoria, estaria mais de acordo com a idéia de que uma teoria da verdade é automaticamente uma teoria da significação e da racionalidade, e com a idéia de que é a “triangulação”, realizada pelo intérprete entre suas crenças, o assentimento do falante e os objetos disponíveis a ambos, que constitui a base de toda objetividade e comunicação.

Em um artigo de 1999, intitulado “The centrality of truth”, Davidson se propõe a realizar este e outros esclarecimentos. Tratando do argumento principal de “Is Truth a Goal of Inquiry” de Rorty, que ele resume na frase “Uma vez que não é reconhecível quando alcançada, não faz sentido em fazer da verdade uma meta”, Davidson afirma que o passo seguinte do pragmatismo é considerar a incapacidade de identificar quais crenças sustentadas são objetivamente verdadeiras como um motivo para identificar as crenças mais bem sucedidas com as verdadeiras e desistir da idéia de objetividade. No mesmo parágrafo, após definir a objetividade como a visão de que “a verdade de uma crença ou sentença é independente de se ela é justificada por toda nossa evidência, acreditada por nossos vizinhos, ou boa de se sustentar” ele afirma:

“Concordo com os pragmatistas que não podemos consistentemente tomar a verdade como sendo tanto objetiva como algo a ser perseguido. Mas acho que eles teriam feito melhor ao adotar uma visão que considera a verdade como objetiva mas sem sentido como uma meta” (Davidson, 1999: 107).

Acredito, contrariamente a Davidson, que este seja exatamente o movimento de Rorty. Que ele nega que a verdade seja um objetivo por meio do abandono de

uma concepção normativa da mesma é exatamente o ponto de seu artigo. Com relação à objetividade da verdade, *assim definida*, a aceitação de Rorty se torna evidente na sua concordância com a idéia de que “uma crença dada pode encontrar quaisquer tais condições [de justificação] e ainda assim não ser verdadeira” e na sua crítica a James:

“James teria, de fato, feito melhor em dizer que frases como ‘bom no sentido da crença’ e ‘o que é melhor para acreditarmos’ são intersubstituíveis com ‘justificado’ em vez de com ‘verdadeiro’. (...) Garantido que ‘verdadeiro’ é um termo absoluto, suas condições de aplicação sempre serão relativas” (Rorty, 1998:21 e 1998: 2).

Resolvidas estas questões preliminares, podemos agora considerar a razão de Davidson a favor da centralidade da verdade: sua conexão com a significação. Seu primeiro argumento consiste na afirmação de que a única explicação alternativa à explicação tradicional da significação segundo a qual se conhece a significação de uma sentença quando se conhece suas condições de verdade (ou se reconhece que certa sentença não as possui) é insustentável. Para ele, esta explicação alternativa consiste em algum tipo de abandono das condições de verdade pela noção de uso como explicação da significação. Vale ressaltar que o equívoco, para Davidson, não está na possibilidade de apreender a significação atentando ao uso, mas em fazê-lo independentemente das condições de verdade. Assim, apesar de sua afirmação aparentemente conciliadora de que, se referindo às sentenças “pode ser que elas sejam usadas como são por causa de suas condições de verdade, e que elas tenham as condições de verdade que têm por causa de como elas são usadas”, tem-se a impressão de que é a primeira destas afirmações que expressa a posição de Davidson (Davidson, 1999: 111).

O problema com a idéia de que o uso de expressões determina a sua significação decorre, para Davidson, de que algo só tem um uso se ele satisfaz

intenções, e é extremamente difícil determinar todas as intenções presentes na realização de um proferimento (por exemplo, realizar certos sons, atribuir certa força ilocucionária e eles, obter certos efeitos – que podem ser múltiplos). Se, afirma ele, pretende-se distinguir uma dessas intenções para individuar um uso que sirva como chave para a significação, a resposta plausível é a intenção de proferir sons que serão interpretados em certo sentido. Mas isto levanta a pergunta “Interpretados como?” e a resposta, afirma Davidson, só pode ser “Interpretados como tendo o sentido que temos em mente, é claro” (Davidson, 1990: 111). O primeiro problema com as concepções do uso como chave da significação consiste, então, em que o uso que se espera que forneça a chave da significação depende de nossas crenças de que as palavras têm uma significação apropriada. Ademais, afirma Davidson, a idéia de que existem usos padrão convencionais não é de nenhuma ajuda aqui pois qualquer convenção supõe já uma linguagem com suas significações em ordem.

Seu segundo argumento em favor da centralidade da verdade é mais direto. Davidson afirma que a ocorrência de conceitos, ou de pensamento proposicional, depende de que se tenha o conceito de verdade e erro. Contudo, essa aquisição, no processo de aprendizado da linguagem, é tardia. Davidson a explica traçando uma breve descrição da aquisição da linguagem. Ele afirma que o primeiro rudimento de comunicação ocorre com a descoberta de que sons produzem resultados. Este é o caso de um bebê que descobre que chorar produz alguma forma de satisfação. Num segundo momento, este bebê se dá conta de que outros produzem sons simultaneamente às experiências que provocam seus próprios sons voluntários. Neste momento, de acordo com Davidson, o que ocorre é o ensino ostensivo de alguns termos mediante recompensa, o que já implica, da perspectiva do adulto, a idéia de acerto e erro. O adulto compreende a criança como sujeita a um

condicionamento cada vez mais complexo às circunstâncias que ele considera adequadas. A esta altura, a ocorrência da possibilidade de sucesso e falha, realiza uma das *condições* para o surgimento do pensamento proposicional mas ainda não há pensamento:

“O professor vê o aluno pegando um pedaço da linguagem com uma significação que já está lá; o aprendiz não tem idéia de significação ou uso anteriores: para o aprendiz, o que era sem sentido antes adquire significação. No estágio inicial do aprendizado ostensivo, o erro não tem sentido para o aprendiz pois não há nada para ele estar errado sobre, e *onde o erro não tem sentido não há um conceito ou pensamento*. Uma vez que tentativa e erro (do ponto de vista do professor) são substituídos por pensamento e crença, o conceito de verdade tem aplicação” (Davidson, 1999: 113; grifos meus).

Este momento, em que a criança ultrapassa a dimensão do uso de frases básicas, normalmente expressas em nomes, verbos, adjetivos individuais (“água”, “pare”, “feio”) e começa a conjugá-las de forma inovadora, e que pode ser descrito como a aquisição dos rudimentos de uma gramática, é o momento em que, para ela, a verdade se separa do útil. Com base nesta argumentação, Davidson afirma que as sentenças, e as atitudes proposicionais nas quais elas se encontram, são compreendidas apenas sob a condição de que se tenha o conceito de verdade objetiva (como exemplo o autor afirma que só posso acreditar que chove porque sei que se está chovendo ou não é independente de eu acreditar nisso).

As objeções de Rorty a este artigo de Davidson, colocam-se muito mais no plano metafilosófico do que das teses substantivas propriamente levantadas. Elas se apóiam na distinção entre duas formas opostas de se compreender a atividade filosófica, a saber, como construção de sistemas e como terapia. O que desencadeia sua argumentação metafilosófica é a importância atribuída, neste artigo, a algo como uma teoria tarskiana da verdade para a formulação de uma teoria da significação:

“Alguém pode legitimamente questionar a pretensão de que uma definição de verdade do tipo de Tarski pode servir como uma teoria da significação. Eu acho que ela pode, quando corretamente entendida [...]. O que é claro é que alguém que sabe sob que condições uma sentença seria verdadeira entende aquela sentença” (Davidson, 1999: 111).

O problema com afirmações deste tipo, acredita Rorty, é que elas revelam no pensamento de Davidson uma tendência a teorizar além do que ele considera necessário. Para ele, uma “teoria da significação”, formulada nestes moldes e considerada em separado, não acrescenta nada à filosofia da linguagem do lingüista de campo, que ele pensa ser toda a filosofia da linguagem que alguém pode precisar:

“O que uma teoria da significação é suposta nos dar? Porque não deveríamos apenas distinguir entre usos de expressões lingüísticas como preciso [...] para diagnosticar e tratar queixas filosóficas? Porque não dizer que os filósofos terão terminado com o conceito de verdade quando eles tiverem feito as pessoas pararem de usar ‘verdade’ do modo como Davidson pensa que elas devem parar de usá-lo – por exemplo, como o nome de uma meta da investigação (Crispin Wright) ou como algo que se poderia provar estar fora de alcance (Akeel Bilgrami) ou algo no qual ter fé (Daniel Dennett), ou como algo grande, que irá prevalecer (São Paulo)?” (Rorty, 2000: 76).

Rorty vê, portanto, neste artigo de Davidson, uma recaída infeliz em problemas e questões que ele acreditava que a teoria da triangulação de Davidson havia tornado desnecessário formular. Para ele, o fato desta teoria apagar as diferenças entre “conhecer uma linguagem” e “conhecer seu lugar no mundo em geral” deveria ser suficiente para descartar a necessidade de uma teoria da significação que fosse distinta de uma teoria explicativa do comportamento lingüístico. Neste sentido, Rorty acredita que o pensamento de Davidson tenha sofrido uma regressão quando comparado com sua idéia anterior de que toda a ambição de uma teoria da significação é dar conta do *funcionamento* de uma

linguagem natural. O que ele espera de Davidson, portanto, é que ele se mantenha fiel à noção de que o que é básico é a triangulação, de que não se pode privilegiar nem crença, nem verdade, nem significação.

Rorty concorda que não há um modo direto de empregar usos para fornecer uma teoria da significação pelas razões aduzidas por Davidson. Mas ele acredita que se pode manter a postura terapêutica de Wittgenstein sem adotar uma postura construtiva a respeito da significação e, portanto, sem afirmar que significação é uso, ou seja, sem afirmar que as “relações micro-estruturais sistemáticas” (no caso, as propriedades semânticas das palavras em um proferimento e a estrutura deste proferimento) são “comportamento macro-estrutural” (o uso que se faz de uma sentença). Rorty afirma, no entanto, que não há nenhum acesso às significações a não ser pelo uso, ou seja, nenhum acesso ao micro a não ser pelo macro:

“Enfatizamos um ponto feito pelo próprio Davidson: que uma definição de verdade tarskiana é uma teoria empírica projetada para encontrar uma ordem subjacente a uma grande quantidade de usos confusos. Tal teoria tem a mesma relação com os usos que micro-estrutura tem com macro-estrutura” (Rorty, 2000: 76).

A adoção desta postura terapêutica determina também os termos de sua concordância com Davidson a respeito do papel das condições de verdade na apreensão da significação e da importância para a linguagem da noção de verdade objetiva.

Rorty acredita que o fato de que só compreendemos uma sentença quando compreendemos suas condições de verdade não deve nos levar a pensar que isto é algo diferente de “ter o *know how* necessário para usar a sentença de modo que outros a compreendam, para justificar asserções feitas com a sentença quando requerido por outros de modo que eles a aceitem e assim por diante” (Rorty, 2000: 77). Isto equivale a dizer que saber sob que condições uma sentença é verdadeira

não é diferente de saber o que fazer quando se torna necessário justificar uma asserção. Mas o fato de que a mesma habilidade é utilizada para realizar estas duas ações não ameaça a distinção entre verdade e justificação. Rorty justifica este seu ponto com a seguinte afirmação:

“As relações entre expressões lingüísticas que são capturadas pelo caráter recursivo de uma definição de verdade tarskiana não são diferentes das relações de ser-frequentemente-inferido-de, as quais o intérprete radical, esperando construir uma tal definição, deve manter-se seguindo” (Rorty, 2002: 10).

Eu tomo essa passagem, um tanto quanto obscura, como significando a afirmação de que a teoria internalizada pelo intérprete, quando de sua tentativa de atribuir condições de verdade às asserções do falante, fornece ao intérprete radical o conhecimento das crenças que o falante considera como justificadas. Rorty não acredita, porém, que haja uma explicação mais profunda para o fato de que duas funções distintas (a saber, preservar a verdade em inferências válidas permitindo a interpretação, e distinguir entre ter por verdadeiro e ser verdadeiro) são realizadas por usos distintos da mesma palavra (verdadeiro). Mas Mike Sandbothe, num texto recente, afirma o seguinte:

“Se considerarmos o pensamento de Rorty aqui seriamente, então ele implica que o único uso de ‘verdadeiro’ que fundamentalmente nos leva além da justificação – isto é, o uso descitacional – o faz de modo tal que a transição para uma explicação causal do comportamento lingüístico nos deixa absolutamente sem conexão com questões de justificação. Do ponto de vista de Rorty, uma teoria tarskiana da verdade não é senão uma sistematização descritiva de inferências que aprendemos a fazer dentro da perspectiva interna, normativa, com base nas relações de justificação e de reconhecimento, e que aprendemos a questionar com a ajuda do uso acautelado de ‘verdadeiro’” (Sandbothe, 2005: 9)

A concordância de Rorty com a afirmação davidsoniana de que, sem o conceito de verdade objetiva, tanto a linguagem como o pensamento seriam impossíveis, ocorre também em um quadro de referência wittgensteiniano, na

medida em que ele interpreta esta afirmação como dizendo que pessoas incapazes de construir certas afirmações como “Eu acredito em ‘p’ mas ‘p’ pode não ser verdadeiro” não devem ser consideradas como usuários de linguagem ou indivíduos pensantes. Assim se ter o conceito de verdade objetiva é condição da linguagem, isto, no entanto, não é mais do que o conhecimento de como usar certos termos.

O teor destas respostas demonstra que, apesar de sua crescente aproximação com Davidson a respeito da verdade, Rorty estabelece limites a esta convergência. Estes limites, propriamente falando, decorrem, em última análise, de suas posições metafilosóficas a respeito de para que se deve filosofar a respeito da verdade. Neste terreno, Rorty concede muito pouco, e sua adesão às teses de Davidson se deve exatamente à possibilidade de utilizá-las para, uma vez esclarecido o papel da verdade na explicação do comportamento lingüístico, poder deixá-la para trás como tema.

O wittgensteinianismo de Rorty o leva a acreditar que o máximo que há em ter um conceito é ter o *know how* para usar uma expressão lingüística. No caso da verdade, porém, esta perspectiva, aliada a seus vários usos e à irreduzibilidade recíproca entre eles, leva Rorty a afirmar que “a questão não é se exaurimos o conceito de verdade, ou compreendemos a verdade corretamente. Ela é, ao contrário, se identificamos os vários usos da palavra ‘verdadeiro’, decidimos quais deles seria melhor ter descartado, e especificamos as funções realizadas pelos restantes” (Rorty, 2000: 77).

Esta abordagem terapêutica da verdade, constituída apenas de um inventário dos usos e funções do predicado de verdade, determina também a posição de Rorty a respeito do projeto davidsoniano de formalização da linguagem natural. Este projeto tem como finalidade permitir que as relações inferenciais entre sentenças de

uma linguagem possam ser captadas por meio de um maquinário tarskiano para a construção de uma teoria da interpretação. O ponto de Rorty é que se deve manter os bons argumentos surgidos na persecução deste projeto, mas abandonar o projeto.

Rorty considera que a necessidade da sistematização formal das inferências da linguagem natural, implicada pela necessidade do intérprete de construir uma *teoria* para apreender o padrão de justificação em uma linguagem e assim interpretar proferimentos realizados nesta linguagem, só se sustentaria se pudéssemos afirmar que a compreensão não ocorreria sem isto. Mas, pergunta Rorty, com base em sua concepção naturalista da linguagem:

“Uma vez que ninguém sugere que o *know-how* envolvido em andar de bicicleta é uma questão de uma habilidade em dominar uma teoria das relações sistemáticas entre características físicas, porque deveríamos acreditar que o *know-how* envolvido em lidar com a infinidade potencial de idiomas é uma questão de habilidade de encontrar uma teoria recursiva de passagem [de um idioma a outro]?” (Rorty, 2000: 75).

Esta pergunta retórica, que Rorty considera não respondida, revela assim que ele vê a formalização das linguagens naturais por parte de Davidson como uma especulação estéril e superveniente à comunicação e ao discurso, sendo apenas um resquício de um temperamento filosófico sistemático em um filósofo que poderia passar sem ele.

CONCLUSÃO

Acredito que com o que foi dito nos três capítulos desta dissertação, já é possível responder à questão colocada na introdução. Esta versava sobre o sucesso do empreendimento de Rorty no desenvolvimento de uma concepção da verdade que fosse plausível, no sentido de não se enredar em contradições ou em uma negação da verdade mas que, ainda assim, permitisse uma auto-imagem secularizada da cultura ao afastar a demanda por incondicionalidade característica do platonismo. Minha resposta é muito matizada, uma vez que não creio ser possível responder diretamente a esta pergunta sem realizar antes algumas distinções. Penso que não só as respostas serão diferentes, mas que também as razões para aceitá-las diferirão conforme tratemos das conseqüências epistemológicas da adoção de certa concepção da verdade, das pressuposições metafilosóficas implicadas em sua afirmação, ou da própria concepção da verdade.

O primeiro ponto a ser levado em consideração diz respeito não propriamente à verdade, mas a uma compreensão do conhecimento implicada por uma certa atitude mais geral em relação à verdade. Falo em uma atitude “geral” em relação à verdade pois acredito que o motivo pelo qual a concepção do conhecimento presente em *Philosophy and the Mirror of Nature* se manteve a mesma ao longo das mudanças na concepção de Rorty da verdade é que esta concepção, enquanto uma crítica do paradigma geral do representacionalismo, dependia, no que diz respeito à verdade, apenas da negação da relação representacional entre as crenças e o mundo e da subsequente negação da verdade como correspondência.

A concepção do conhecimento de Rorty decorre de sua crítica à auto-imagem epistemológica da filosofia como adjudicadora da cultura, tomada possível pela

noção de que há alguma forma de garantir ou averiguar a correção objetiva das representações. Seu diagnóstico de que a auto-imagem epistemológica da filosofia decorre de dois fatores principais, a saber, a perpetuação de uma metáfora perceptual para explicar o conhecimento e a confusão entre justificação e explicação, permitiu a Rorty desmontá-la através da apropriação de quatro noções principais, desenvolvidas por filósofos distintos.

Primeiramente, ele retoma a noção peirceana de crenças como hábitos ou guias de ação para minar a noção de que nosso conhecimento do mundo, expresso em nossas crenças, consiste em uma tentativa de espelhar a realidade. Em segundo lugar, ele retoma o nominalismo psicológico de Sellars para negar o caráter justificador das impressões sensíveis e, assim, excluir a possibilidade de uma fundamentação empírica do conhecimento. A idéia quineana de que, da única perspectiva de observação externa possível, as distinções entre o que se considerava uma verdade analítica e uma verdade sintética se toma uma distinção de grau a respeito da disposição em abandonar certas crenças, permite a Rorty negar a possibilidade de uma fundamentação *a priori* do conhecimento com base na idéia de constituição. Da conjugação das perspectivas que se abrem para ele com o pensamento destes últimos dois filósofos, ele retira a idéia de que a justificação da crença é conversacional e que, portanto, embora tenha justificação, o conhecimento não pode ter fundamentos (no sentido forte deste termo). Finalmente, a crítica de Davidson à noção de esquema conceitual elimina a existência de intermediários epistêmicos entre o indivíduo e seu ambiente. Isto reforça a negação do caráter representacional das crenças e deixa lugar apenas para relações causais entre o homem e o mundo, o que dá cabo da idéia de que algo torna as crenças verdadeiras. Em conjunto, essas abordagens permitiram a Rorty formular uma

concepção da linguagem como uma ferramenta que o homem utiliza para lidar com o mundo, e do conhecimento como uma atividade contínua com o que fazem os demais animais em sua lida com o ambiente, sem deixar, porém, de reconhecer entre elas uma grande diferença de grau em termos de complexidade. Este naturalismo de Rorty, porém, é não reducionista. Ele pretende acomodar também o caráter normativo da atribuição de crenças quando do estabelecimento de uma comunicação entre indivíduos. Assim, acredito que no que diz respeito ao conhecimento, Rorty foi bem sucedido em formular uma concepção que abandona a busca da incondicionalidade, normalmente expressa na busca de uma justificação não contextual, sem diminuir a sua importância.

Do ponto de vista da perspectiva metafilosófica implicada em seu tratamento da verdade, uma resposta sobre a viabilidade das concepções de Rorty a este respeito está diretamente relacionada à questão de se podemos afirmar que Rorty dá razões para a substituição de vocabulários que sua posição implica. Colocado mais diretamente, o problema é que Rorty só pode se livrar de acusações de emotivismo com relação à questão da verdade se for possível considerar que suas recomendações são um movimento legítimo no jogo de linguagem filosófico, isto é, que são argumentos. Assim colocada, à primeira vista a questão parece estar definida em prejuízo de Rorty, uma vez que ele afirma que, como não há uma série de compromissos filosóficos comuns entre os dois vocabulários que possa servir de critério de adjudicação de um deles, ele não tem argumentos a oferecer neste sentido. Isto supõe, como vimos, uma noção estreita de argumentação, aceita pelo próprio Rorty, mas que pode ser estendida ao longo das linhas sugeridas por Ramberg de modo a incluir as pretensões rortyanas de obter adesão a um novo vocabulário por meio da plausibilidade das redescrições que ele toma possível.

Neste ponto, acredito que a única forma de salvar o pensamento de Rorty é concordar com Ramberg que o próprio Rorty está errado sobre a natureza de sua atividade filosófica e que devemos desconsiderar o que ele diz a este respeito para podermos levar a sério suas concepções filosóficas substantivas.

Estamos agora em condições de avaliar o percurso filosófico de Rorty no desenvolvimento de sua concepção da verdade. Para tanto, distinguirei seu percurso, como é comum entre os comentadores de Rorty, em três períodos. No primeiro período, que compreende os escritos que vão de *Philosophy and the Mirror of Nature* [1979] até *Consequences of Pragmatism* [1982], podemos ainda observar, no pensamento de Rorty, uma grande influência das teorias da verdade de James e da noção deweyana de assertabilidade garantida. Acredito, porém, que a influência de James vai além de sua formulação da concepção da verdade como aquilo que é bom de se acreditar. Apesar das críticas de Rorty à segunda formulação da teoria da verdade de James, acredito que Rorty “linguistifica” a noção jamesiana de mediação presente naquela concepção e a utiliza para definir o escopo da filosofia em *Philosophy and the Mirror of Nature*; a diferença é que a mediação não é mais pensada como ocorrendo entre duas partes da experiência, mas entre crenças novas e antigas.

Retornando à questão da verdade, Rorty parece, neste primeiro momento, embora não tenha já usado o argumento davidsoniano a respeito do caráter primitivo do conceito de verdade, consciente dos problemas referentes a uma tentativa de fornecer uma definição da verdade. Isto transparece na sua orientação de interpretar os pragmatistas clássicos como não oferecendo definições substantivas da verdade. Embora seja possível concordar com Rorty que o que Dewey pretendia quando propôs a noção de assertabilidade garantida era apenas abandonar a verdade

como tópico de preocupação ou reflexão filosófica, esta com certeza não foi a intenção de James que, como foi dito, compreendia o pragmatismo como um método para chegar à verdade. Ainda assim, ao definir o pragmatismo como um anti-essencialismo aplicado à noção de verdade, Rorty interpretou de um modo deflacionista a concepção de James da verdade como significando apenas que a inexistência de uma essência da verdade impede a sua consideração como correspondência com a realidade, no sentido de confrontação. É neste contexto que ele desenvolve seu argumento contra as teorias correspondentistas que acompanhará todo o seu pensamento (embora a ele se juntem outros posteriormente): esta noção é sem sentido porque não há nenhum teste de correção da relação de correspondência para além do sucesso de uma crença, o qual esta relação deveria explicar. Diante disso, Rorty compreende a afirmação de que uma crença corresponde à realidade como um cumprimento vazio que se faz a ela. Aí se encontra a origem do que ele mais tarde chamará de uso endossador do predicado de verdade.

Outra influência clara dos pragmatistas clássicos neste período de seu pensamento está na associação realizada por Rorty entre este abandono de uma noção correspondentista da verdade e uma revalorização do vocabulário prático. Se não se pode mais perguntar sobre a correspondência de nossas crenças com a realidade, deve-se mudar de foco e perguntar ao invés sobre a utilidade de certa crença em fornecer aquilo pelo qual ansiamos. Neste sentido, esta guinada para uma perspectiva prática está na base das primeiras afirmações deflacionistas de Rorty sobre a verdade pois, segundo ele, uma vez que uma certa crença, compreendida como guia de ação, tenha nos permitido alcançar nossos objetivos, a questão de sua verdade fica prejudicada. Prejudicada, neste sentido, não significa

reduzida a outras noções como utilidade, ou assertabilidade garantida. Nesta etapa de seu pensamento ele já reconhece a correção do argumento de que nenhum tipo de análise da noção de verdade em termos daquelas duas noções é possível. Prejudicada só pode significar então deixada de lado. Verdade e justificação são, para ele, conceitos distintos.

Consciente de que estas concepções se opõem às intuições realistas do cotidiano, Rorty assume, desde cedo o caráter reformista de sua filosofia, como uma proposta de mudança de vocabulários no trato da verdade.

Há, entretanto, dois grandes problemas com o pensamento de Rorty neste período. O primeiro diz respeito à incompletude da adoção de "utilidade" como critério de aprovação epistêmica. A idéia de "útil" só faz sentido se for dada uma resposta às perguntas "Útil para quem? Em que circunstâncias? Para qual propósito?" A resposta a estas questões, que terá um tom abertamente etnocêntrico, só será formulada no período posterior.

O segundo problema diz respeito à constatação de que, em algumas passagens de textos desta época, Rorty não segue os seus próprios princípios e, na tentativa de relacionar a verdade com os propósitos humanos e torná-la acessível, termina por oferecer definições substantivas da verdade ao modo dos pragmatistas clássicos.³² Nessas passagens ele funde (ou confunde) o argumento minimalista de que não se precisa da noção de verdade desde que se tenha a de assertabilidade garantida com o reducionismo consistente em dizer que verdade é justificação. Minha perspectiva pessoal é aplicar ao pensamento do próprio Rorty neste período algo como o princípio de caridade. Eu interpreto estas afirmações como um recurso retórico infeliz para dar força à idéia de que a verdade não é correspondência com a

³² Ver, no final do capítulo 2, as duas primeiras citações do conjunto de quatro citações que foi dado.

realidade e que é um tema de pouca importância para a filosofia. No entanto, reconheço que esta posição é frágil e, diante de sua fragilidade, acredito que nesta primeira fase de seu pensamento, a concepção da verdade de Rorty não passa no teste estabelecido na introdução deste trabalho diante da *eliminação* (não abandono) da verdade em função da justificação.

Apesar disto, a vinculação do pensamento de Rorty ao dos pragmatistas clássicos, especialmente ao de Dewey, neste período, deu algumas características ao pensamento do neopragmatista que acompanharam todo o desenvolvimento de sua concepção da verdade. Apenas a título de exemplo, podemos reconhecer na afirmação deweyana de que a filosofia herdou da religião um reino de ser superior algo muito próximo da idéia rortyana do platonismo como um monoteísmo despersonalizado. A afirmação de que a verdade deve ser definida em termos da investigação e não o contrário permite perceber em Dewey uma negação implícita da verdade como meta da investigação. A afirmação de Dewey de que o modo de produção da crença é natural, empírico, soa como uma versão menos específica da tese rortyana de que a relação das crenças com o mundo é causal.

No segundo período do desenvolvimento de sua concepção da verdade, cuja formulação mais completa encontra-se no artigo "Pragmatism, Davidson and Truth" [1986], Rorty deixa de lado as concepções da verdade dos pragmatistas clássicos adotando uma posição minimalista e mais consistente. Esta mudança ocorreu muito em função do maior entendimento que ele obteve, ao longo deste tempo, da obra de Davidson. Ainda que seja difícil dizer quais foram as contribuições mais importantes da obra de Davidson para a concepção da verdade de Rorty, acredito que elas podem ser resumidas em três.

A primeira é a possibilidade aberta pela crítica da distinção entre esquema organizador e conteúdo empírico. Esta crítica permitiu a Rorty questionar a existência de intermediários epistêmicos entre o homem e o mundo. Esta negação, por sua vez, servia ao mesmo tempo como uma justificação do anti-representacionalismo e da tese rortyana conexa a esta de que as relações entre os homens e o mundo são causais. Esta última tem um papel fundamental na formulação de sua compreensão naturalista das relações entre o homem e o ambiente. Além disso, estas relações causais explicam também as relações entre as crenças e o mundo (que são sempre de aquisição, manutenção ou abandono) deixando as relações de justificação para a relação entre crenças. Com isto Rorty pôde também responder às acusações de que o pragmatismo, como um tipo de idealismo lingüístico, era incapaz de garantir uma conexão entre a linguagem e o mundo.

A segunda foi a utilização conjunta das noções de pronto assentimento, da interdependência entre significação e crença e do princípio de caridade na explicação da atribuição de crenças para estabelecer a presunção de veracidade que as caracteriza. Isto concedeu a Rorty uma forma de garantir a impossibilidade da formulação de dúvidas céticas.

Por fim, a terceira grande contribuição foi a idéia de que a teoria da triangulação é a base de toda objetividade e comunicação. Ao incorporar as duas contribuições acima, esta teoria permitiu a Rorty justificar uma posição minimalista a respeito da verdade, uma vez que ela permitiu a ele compreender uma teoria da verdade e uma teoria da racionalidade como não mais do que uma teoria empírica para a explicação do comportamento lingüístico. Rorty, no entanto, se utilizou de uma formulação infeliz ao expressar seu minimalismo dizendo que ele era

equivalente à afirmação de que a verdade é um conceito que não tem papel explicativo.

Acredito que esta concepção da verdade, ainda que se enrede em alguns problemas em função desta última afirmação, não falha no teste proposto na introdução deste trabalho. Diferentemente do que ocorre com a concepção da verdade do período anterior, esta segunda concepção de Rorty não tentou definir a verdade, eliminá-la redutivamente e nem mesmo fornecer condições suficientes para ela. E isto porque, em sua formulação, Rorty reconheceu o caráter primitivo do conceito de verdade e se restringiu a uma postura wittgensteiniana e terapêutica ao realizar apenas uma descrição de como o predicado de verdade é utilizado por um lingüista de campo.

Sua terceira concepção da verdade é a que foi desenvolvida no ensaio "Is Truth the Goal of Inquiry?" [1995] e na "Introdução" [1998] de seu livro *Truth and Progress*. Nesta terceira concepção, Rorty retira a sua afirmação de que a verdade não é um conceito explicativo diante do argumento de Davidson de que a verdade, em suas conexões com os conceitos de crença e significação, é parte do esquema que o intérprete deve aplicar para explicar e predizer o comportamento de um falante. Mas o que ela traz de novo são duas teses que, tais como as compreendo, completam a concepção do período anterior.

A primeira consiste na negação da verdade como uma meta da investigação. Quando atribuímos a verdade a uma crença, as únicas razões que temos para fazê-lo são aquelas mesmas que tornam tal crença justificada, ou seja, os únicos critérios que temos para aplicar o predicado de verdade são os mesmos critérios que usamos na justificação. No entanto, nenhuma quantidade de justificação é suficiente para excluir a possibilidade de que uma crença, por mais bem justificada que esteja, seja

falsa. Assim, por mais justificação que tenhamos, não podemos dizer se estamos nos aproximando da verdade. Mas uma meta é algo do qual podemos saber se estamos nos aproximando. E isto porque uma meta é algo que dá sentido a nossa ação, e não há como dirigir nossa ação senão sabemos em que direção. Assim, a investigação pode ter vários objetivos distintos, mas nenhum deles pode ultrapassar a busca de mais justificação, nenhum deles pode consistir na busca da verdade. Nesta perspectiva, o que impede a verdade de constituir uma norma para nossa ação, como a justificação, é seu caráter absoluto, por oposição ao caráter relativo da justificação.

A segunda tese é, na verdade, um questionamento da centralidade do conceito de verdade afirmado por Davidson. Neste ponto, acredito que, por mais correto que Davidson esteja em suas observações sobre a importância das condições de verdade para a compreensão das sentenças, e do conceito de verdade objetiva para a existência de uma linguagem, Rorty está com a razão ao afirmar que esta posição de Davidson não se coaduna com a idéia de que a base de toda objetividade e comunicação está no triângulo formado por falante, intérprete e mundo comum, e na relação essencial entre verdade, significação, e crença.

Finalmente, agora que chegamos a uma visão geral da concepção atual da verdade em Rorty, o que dizer dela? Rorty conseguiu formular uma concepção da verdade consistente que impede a idéia de uma busca da incondicionalidade? Acredito que a resposta seja positiva. Se considerarmos o argumento de Rorty a favor da impossibilidade de se reconhecer, num certo momento, se já se passou a um outro vocabulário ou jogo de linguagem, é possível então desconsiderar a afirmação de Putnam a respeito do caráter contraditório da afirmação de que não há um ponto de vista neutro que possibilitaria tal incondicionalidade. Quanto a sua

consistência, acredito que esta concepção da verdade, ao preservar, e reforçar, a diferença entre verdade e justificação, absoluto e relativo, não se enreda em problemas auto-referenciais. Mas há ainda algo importante a dizer sobre ela. Esta concepção, assim como a do período anterior, deve tanto ao próprio Rorty quanto a Davidson. Isto não é novidade alguma para Rorty, que se descreve apenas como um comentador ou um filósofo que reage a manifestações do gênio à sua volta, por assim dizer, "limpando o caminho". Acredito, portanto, que Rorty mesmo não disputaria a afirmação de que, sem o instrumental davidsoniano, ele teria grande dificuldades em sustentar algumas de suas posições. Finalmente, penso que essa concepção era a conseqüência natural da domesticação do seu pragmatismo por meio de seu intercâmbio com Davidson. Davidson mostrou a Rorty, ao longo de seu extenso debate, que o desejo por conectar a verdade com características humanas era louvável, mas que as teorias pragmatistas da verdade o faziam de forma equivocada. Por outro lado, a concepção da verdade de Rorty pode ser compreendida, em todos os desenvolvimentos resultantes do intercâmbio com Davidson, como uma tentativa de integrar os *insights* deste a uma perspectiva terapêutica em filosofia teórica, ou seja, como uma tentativa de domesticar as tendências claramente sistematizadoras das teorias de Davidson por meio de um pragmatismo de inclinação terapêutica. De fato, se levamos isto em consideração, o novo minimalismo que Rorty propõe pode ser compreendido como a síntese da concepção davidsoniana da verdade (excluída a centralidade da verdade) com uma reformulação mais forte e menos histórica da crítica deweyana da busca da certeza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS*

Livros de Richard Rorty

- RORTY, Richard (ed.). 1992 [1967]. *The Linguistic Turn: Essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1980 [1979]. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- _____. 1994 [1982]. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 1993 [1989]. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1995 [1991] *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical papers I*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. 1998. *Truth and Progress. Philosophical papers III*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. 1999. *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books.
- _____. 2000. [1997]. *El pragmatismo, una versión: Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Trad. esp. de Joan Vergés Gifra. Barcelona: Ariel Filosofía.

Artigos de Richard Rorty

- Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy [1967]. In: RORTY, Richard. (ed.). 1992. *The Linguistic Turn*: 1-39.
- Pragmatism, Relativism, Irrationalism [1979]. In: RORTY, Richard. 1994. *Consequences of Pragmatism*: 160-175.
- Philosophy in America Today [1981]. In: RORTY, Richard. 1994. *Consequences of Pragmatism*: 211-230.
- Introduction [1982]. In: RORTY, Richard. 1994. *Consequences of Pragmatism*: XIII-XLVII.
- Solidarity or Objectivity [1985]. In: RORTY, Richard. 1995. *Objectivity, Relativism and Truth*: 21-34.
- Pragmatism, Davidson and Truth [1986]. In: RORTY, Richard. 1995. *Objectivity, Relativism and Truth*: 126-150.
- Science as Solidarity [1987]. In: RORTY, Richard. 1995. *Objectivity, Relativism and Truth*: 35-45.

* Os livros e artigos de um mesmo autor estão ordenados cronologicamente de acordo com a sua primeira publicação aqui colocada entre colchetes.

The contingency of language [1989]. In: RORTY, Richard. 1993. *Contingency, irony and solidarity*: 3-22.

Introduction [1991]. In: RORTY, Richard. 1995. *Objectivity, Relativism and Truth*: 1-17.

Dewey Between Hegel and Darwin [1992]. In: RORTY, Richard. 1998. *Truth and Progress*: 290-306.

Truth without Correspondence to Reality [1994]. In: RORTY, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*: 23-46.

Is Truth the Goal of Inquiry? [1995]. In: RORTY, Richard. 1998. *Truth and Progress*: 19-42.

Emancipating Our Culture [1996]. In: NIZNIK, Józef e SANDERS, John T (eds.). *Debating the state of philosophy*: 24-30.

Relativism: Finding and Making [1996]. In: NIZNIK, Józef e SANDERS, John T (eds.). *Debating the state of philosophy*: 31-47.

El pragmatismo como una liberación del Primer Padre [1997]. In: RORTY, Richard. 2000. *El pragmatismo, una versión*: 33-38.

Introduction [1998]. In: RORTY, Richard. *Truth and Progress*: 1-15.

Davidson entre Wittgenstein e Tarski [1998]. Trad. bras. de Paulo Ghiraldelli Jr. Disponível em: <<http://www.filosofia.pro.br/textos/davidson-entre-wittgenstein-and.htm>> Acesso em: 12/05/2002.

Response to Donald Davidson [2000]. In: BRANDOM, Robert B. (ed.). *Rorty and his critics*: 74-80.

Outros Livros

BERNECKER, Sven e DRETSKE, Fred (eds.). 2000. *Knowledge: Readings in contemporary epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

BRANDOM, Robert B. (ed.). 2000. *Rorty and his critics*. Malden, Mass., e Oxford: Blackwell.

DAVIDSON, Donald. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.

DEWEY, John. 1910. *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*. New York: Henry Holt & Company.

_____. 1916. *Essays in experimental logic*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1985 [1940]. *Lógica: a teoria da investigação*. Trad. bras. de Murilo Otávio Rodrigues Paes Leme. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores).

GHIRALDELLI Jr., Paulo et al (orgs.). 2002. *Donald Davidson: Ensaio sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco.

- JAMES, William. 1989 [1907]. *Pragmatismo*. Trad. bras. de Jorge Caetano da Silva. São Paulo, Nova Cultural (Os pensadores).
- McDERMOTT, John J (ed.). 1973. *The philosophy of John Dewey: The lived experience*. New York: G. P. Putnam's Sons, v. 2.
- NAVIA, Ricardo. 2002. *Aportes y limitaciones en la filosofía teórica del neo-pragmatismo de Richard Rorty*. Tese de Doutorado em Filosofia. Porto Alegre: PUC - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (inédito).
- NIZNIK, Józef e SANDERS, John T (eds.). 1996. *Debating the state of philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski*. Londres: Praeger.
- PEIRCE, C. S. 1977. *Semiótica*. Trad. bras. de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva.
- PEIRCE, C. S. [1958] 1979. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Vol 8. Arthur W. Burks (ed.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- PEREGRIN, Jaroslav (ed.). 1999. *Truth and its Nature (if any)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti, et. al. (orgs.). 1998. *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- PUTNAM, Hilary. 1992 [1990]. *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- QUINE, W. O. 1969. *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press.
- RAMBERG, Bjorn. 1989. *Donald Davidson's philosophy of language: An introduction*. New York: Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1999 [1953]. *Investigações filosóficas*. Trad. bras. de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores).

Outros artigos

- ALSTON, William P. Sellars and the Myth of the Given. Disponível em: <http://www.ditext.com/alston/alston2.html>. Acesso em 14/08/2002.
- DAVIDSON, Donald. Truth and Meaning [1967]. In: DAVIDSON, Donald. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*: 17-36.
- _____. True to the facts [1969]. In DAVIDSON, Donald. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*: 37-54.
- _____. On the Very Idea of a Conceptual Scheme [1974]. In: DAVIDSON, Donald. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*: 183-198.
- _____. A Coherence Theory of Truth and Knowledge [1983]. In: DAVIDSON, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*: 137-157.
- _____. The Myth of the Subjective [1988]. In: DAVIDSON, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*: 39-52.

- _____. The Structure and Content of Truth, 1990. *The Journal of Philosophy*, v. LXXXVII, nº 6: 279-328.
- _____. The centrality of truth, 1999. In: PEREGRIN, Jaroslav (ed.). *Truth and its Nature (if any)*: 105-115.
- _____. A verdade é o objetivo da investigação? Discussão com Rorty, 2002. In: GHIRALDELLI Jr., Paulo et al (orgs.) *Donald Davidson: Ensaio sobre a verdade*: 145-148.
- DEWEY, John. Beliefs and Existences, 1910. In: DEWEY, John. *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*: 169-197.
- _____. The Experimental Theory of Knowledge, 1910. In: DEWEY, John. *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*: 77-111.
- _____. What Pragmatism Means by Practical, 1916. In: DEWEY, John. *Essays in experimental logic*: 303-329.
- HABERMAS, Jürgen. Coping with Contingencies – The Return of Historicism, 1996. In: NIZNIK, Józef e SANDERS, John T. *Debating the state of philosophy*: 1-24.
- LORIERI, Marcos Antônio. Aspectos do instrumentalismo pragmatista na teoria do conhecimento de John Dewey, 2000. *Cognitio*, n. 1: 46-57.
- MARGUTTI, Paulo R. Ceticismo, pragmatismo e a crítica de Sellars ao “mito do dado”. Disponível em: <<http://www.filosofia.pro.br/textos/ceticismo-pragmatismo.htm>> Acesso em: 12/05/2002.
- PUTNAM, Hilary. Realism with a Human Face [1990]. In: PUTNAM, Hilary. 1992. *Realism with a Human Face*: 3-29.
- QUINE, W. O. Epistemology Naturalized [1969]. In: BERNECKER, Sven e DRETSKE, Fred. 2000. *Knowledge*: 266-278.
- QUINE, W. O. Ontological Relativity, 1969. In: QUINE, W. O. *Ontological Relativity and other essays*: 26 - 68.
- RAMBERG, Bjorn. Rorty e os instrumentos da filosofia [1997]. Trad. bras. de Antônio Marcos Pereira. In: PINTO, Paulo Roberto Margutti et. al. (orgs). 1998. *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*: 81-119.
- SANDBOTHE, Mike. Davidson and Rorty on Truth: Reshaping Analytic Philosophy for a Transcontinental Conversation [2001]. Disponível em <<http://www.sandbothe.net/255.html>> Acesso em: 20/07/2005.