

Representação, verdade  
e justificação no  
neopragmatismo de  
**RICHARD RORTY**

Thiago Lopes Decat



editora  
**D'PLÁCIDO**





**REPRESENTAÇÃO, VERDADE E  
JUSTIFICAÇÃO NO NEOPRAGMATISMO  
DE RICHARD RORTY**



**REPRESENTAÇÃO, VERDADE E  
JUSTIFICAÇÃO NO NEOPRAGMATISMO  
DE RICHARD RORTY**

Thiago Lopes Decat



Copyright © 2017, D'Plácido Editora.  
Copyright © 2017, Thiago Lopes Decat.

**Editor Chefe**  
*Plácido Arraes*

**Produtor Editorial**  
*Tales Leon de Marco*

**Capa**  
*Tales Leon de Marco*

**Diagramação**  
*Bárbara Rodrigues da Silva*

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, por quaisquer meios, sem a autorização prévia da D'Plácido Editora.



**Editora D'Plácido**  
Av. Brasil, 1843 , Savassi  
Belo Horizonte - MG  
Tel.: 3261 2801  
CEP 30140-007

Catálogo na Publicação (CIP)  
Ficha catalográfica

DECAT, Thiago Lopes

Representação, verdade e justificação no neopragmatismo de Richard Rorty  
-- Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2017.

Bibliografia

ISBN: 978-85-8425-472-9

1. Epistemologia 2. Filosofia da Linguagem I. Título II. Filosofia

CDU165

CDD 16

# 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 a oportunidade de realizar o trabalho e a infra-estrutura que permitiram 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, Thiago, 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 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

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>1. PRAGMATISMO E NEOPRAGMATISMO</b> .....	<b>19</b>
1.1. James e a confusão entre verdade e justificação.....	19
1.2 Dewey e justificação.....	30
1.3 Neopragmatismo versus pragmatismo: a exemplaridade da ciência e a superação da noção de experiência.....	53
1.4. O neopragmatismo de Rorty é um pragmatismo?.....	64
<b>2. EPISTEMOLOGIA E REPRESENTAÇÕES PRIVILEGIADAS</b> .....	<b>67</b>
2.1 Representações privilegiadas e fundamento do conhecimento na modernidade.....	69
2.2 Filosofia analítica: a recepção do legado epistemológico da modernidade e a apropriação rortyana das teses antikantianas de Sellars e Quine.....	87
2.3 As razões epistemológicas por trás das teorias da referência.....	103
<b>3. A EVOLUÇÃO DA CONCEPÇÃO DA VERDADE NO PENSAMENTO DE RORTY</b> .....	<b>131</b>

3.1 A relação entre o behaviorismo epistemológico e a primeira formulação da concepção da verdade de Rorty.....	131
3.2. A oposição realista à crítica da concepção correspondentista da verdade.....	135
3.3. Algumas questões metafisológicas conexas com a concepção da verdade de Rorty.....	149
3.4 Rorty davidsoniano: aprofundamento da concepção da verdade.....	160
3.5 Rorty, Davidson e a verdade como meta da investigação.....	182
3.6 A centralidade da verdade.....	190
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>201</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>213</b>

## 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 *ele* 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 au-

toridade 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.<sup>1</sup>

Assim, levando em consideração estes últimos parágrafos, a pergunta de Habermas pode ser substituída por outra: Rorty consegue fornecer uma concepção (ou uma redescritção 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 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

---

<sup>1</sup> Cf. Rorty, 1998: 1.

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.



# 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”.<sup>2</sup> Este é, para ele, um método

---

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

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 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, “*tornam-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 se-

melhantes 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 aceitarmos 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.<sup>3</sup>

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 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*].<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> De acordo com Rorty, “o único sentido que há

---

<sup>3</sup> Cf. Rorty, 1995: 127.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Esta afirmação, contudo, não significa uma confusão desta justificação perante um auditório mais qualificado com a verdade, por razões

*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 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

---

que serão expostas no capítulo três e que versam sobre a inexistência de critérios próprios para a aplicação do predicado de verdade.

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).<sup>6</sup> Assim, para manter um sentido absoluto de

---

<sup>6</sup> 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 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

“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

---

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).

ao idealista e ao fiscalista, ou seja, que “correspondência” denota uma 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



**R**ichard 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.



ISBN 978-85-8425-472-9



9 788584 254729