



Paulo Ghiraldelli Jr.

O QUE É PRAGMATISMO

editora brasiliense

O que é pragmatismo

Paulo Ghiraldelli Jr.

coleção  primeiros
passos

Copyright © by Paulo Ghiraldelli Jr., 2007

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer sem autorização prévia da editora.

Primeira edição, 2007

1ª edição *eBook*, 2017

Coordenação editorial e de produção: *George Schlesinger*

Produção editorial e diagramação: *Patrícia Rocha*

Capa: *Ana Lima*

eBook: *Ana Clara Cornelio, Bruna Cecília Bueno, João Pedro Rocha e José Eduardo S. Góes*

Produção: *Editora Hedra Ltda.*

editora e livraria brasiliense
R. Antônio de Barros, 1839 - Tatuapé, São Paulo - SP, 03401-001
www.editorabrasiliense.com.br

Sumário

[Sumário](#)

[Introdução](#)

[Pragmatismo: um panorama geral](#)

[1.1 Experiência](#)

[1.2 Verdade](#)

[1.3 Crítica](#)

[Desdobramentos](#)

[A revolução davidsoniana](#)

[2.1 O método](#)

[2.2 A teoria da ação](#)

[Razões são causas](#)

[Ações intencionais](#)

[A escolha da razão](#)

[2.3 Teoria da interpretação](#)

[Indeterminação da tradução](#)

[Chegando à convenção T](#)

[A comunicação humana](#)

[2.4 Linguagem e pensamento](#)

[Identidade entre eventos físicos e mentais](#)

[O mental é anômalo](#)

[A linguagem e o problema do relativismo](#)

[Linguagem e percepção](#)

[Linguagem, anti-representacionismo e slingshot](#)

[O pensamento, o ceticismo e a abordagem externalista](#)

[O pragmatismo e a redescrição da filosofia](#)

[3.1 O pragmatismo: o velho e o novo](#)

[3.2 Pragmatismo e verdade](#)

[As teorias da verdade](#)

[Jürgen Habermas versus Richard Rorty](#)

[3.3 Nem realismo, nem anti-realismo, mas pragmatismo](#)

[Conclusão](#)

[Leituras indicadas](#)

[Sobre o autor: Paulo Ghiraldelli Jr.](#)

*Para a Fran, meu amor e minha parceira,
que fez eu ver que esse livro era necessário.*

*Para meus filhos, Paula e Paulo Francisco,
que eu espero que vivam em um mundo em que a
filosofia norte-americana sofra menos preconceitos.*

Introdução

O ano de 2005 foi um marco na história da filosofia pragmatista. Joseph Margolis e John Shook, dois pragmatistas estadunidenses, publicaram o *Companion to Pragmatism*, pela editora Blackwell, de Nova York. Reuniram ali verbetes escritos por *experts* no assunto, elaborados entre 2001 e 2004. Alguns verbetes, inclusive, foram confeccionados por filósofos consagrados, que também eram personagens e heróis de outros verbetes do mesmo livro. Tive a honra de participar de tal livro, a convite dos organizadores, elaborando um verbete de articulação entre a chamada “teoria crítica” – a filosofia da Escola de Frankfurt – e o pragmatismo clássico e o atual. O convite para escrever o verbete veio por causa de meu trabalho na Nova Zelândia e nos Estados Unidos, quando então pude lançar minhas teses sobre os elos entre essas duas escolas de pensamento, em geral vistas como adversárias.

De volta ao Brasil, pensei em escrever um livro introdutório sobre o pragmatismo. Estava um pouco desgostoso pelo fato de nossa filosofia continuar a repetir velhos jargões sobre a filosofia norte-americana, sem perceber que os Estados Unidos haviam se tornado um centro filosófico poderoso e vivaz. Não me conformava com nosso mundo acadêmico filosófico, às vezes incapaz de ver que a doutrina pragmatista não era uma preocupação de uma dúzia de *scholars* norte-americanos. Coincidentemente, esse meu desejo, que indicava também minha dupla filiação filosófica (um pé na Escola de Frankfurt e outro no pragmatismo), não estava mais no leito de um caminho solitário. Um dos maiores filósofos da segunda metade do século XX estava novamente dando uma guinada em sua trajetória, e isso incluía em uma só rede o pragmatismo e a Escola de Frankfurt. Jürgen Habermas, que é a quem me refiro, após mais de vinte anos de discussão com Richard Rorty, havia se aproximado do pragmatismo. Fiquei encorajado, então, a continuar a escrever lembrando dessa articulação. Aí estava algo que serviria de motivação para eu colocar em um livro não só introdutório ao pragmatismo, mas um produto com boas novidades, um candidato a ser algo útil para o leitor curioso e com a mente aberta. Iria escrever esse livro com o filósofo estadunidense Donald Davidson, por conta de uma bolsa por ele oferecida em sua universidade, em Berkeley. Foi quando ele faleceu, em 2003, e então, chocado, interrompi meus trabalhos nessa área por algum tempo. Também naquele ano havia falecido um parceiro meu, no Brasil, o cientista político Alberto Tosi Rodrigues, um dos poucos cientistas políticos que sabiam perceber a riqueza da abordagem pragmatista. Adiei por tempo indeterminado, então, o projeto de um livro introdutório sobre o pragmatismo.

Mas nesse meio tempo, mantive a condição de coordenador do Grupo de Trabalho “Pragmatismo e Filosofia Americana”, da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia. Assim, mesmo me dedicando quase inteiramente ao meio editorial, como escritor e editor, levei adiante alguns projetos de pesquisa acadêmica que já estavam em andamento, por força de minha curiosidade como filósofo e, em parte, por força institucional. Afinal, um coordenador de GT da Anpof deve manter sua produção atualizada e procurada pelos leitores. Mas não tinha a intenção de voltar a escrever um livro acadêmico e ao mesmo tempo introdutório. Pois a vida acadêmica começou a me parecer algo cada vez mais distante de minha vida e da vida cultural do Brasil. Nossas universidades tornaram-se lugares habitados, cada vez mais, por pessoas que escrevem apenas para “fazer currículo”. A ideia de engajamento em uma doutrina filosófica, no âmbito universitário, tornou-se algo estranho e, então, para quem eu deveria escrever um livro de introdução a um pensamento filosófico contemporâneo? Serviria como mais um guia para um ou outro jovem professor “fazer mestrado” e escapar da profissão de professor no Ensino Médio, ocupando então a condição de professor no Ensino Superior?

Mas isso começou a mudar em minha cabeça quando minha esposa iniciou o curso de graduação em filosofia. Francielle passou a me cobrar o livro – como leitora assídua e crítica de meus textos. Fez eu enxergar que poderia haver alguma utilidade em um livro assim, na academia e fora dela. E quando Fran começa a falar muito sobre um assunto... acontece! Eis que, então, a Editora Brasiliense fez o convite para que eu retomasse a ideia de um livro introdutório sobre o pragmatismo, e concretizamos o projeto, colocando-o na Coleção Primeiros Passos.

O livro está aqui, bem esmerado. É o que o leitor brasileiro precisa saber sobre o pragmatismo, ao menos inicialmente. Espero que goste. Não espero que se engaje no pragmatismo – penso que isso seria pedir demais. Mas quero muito que compreenda essa doutrina para além da confusão e da desinformação que vitimam tal filosofia, é, em especial no Brasil. Eis então meu convite: leia sabendo que o texto foi feito sob medida, não é nem um compêndio nem um livro sobre história da filosofia. É o essencial do pragmatismo na atualidade.

Paulo Ghiraldelli Jr.

São Paulo, 16 de dezembro de 2006

Pragmatismo: um panorama geral

O pragmatismo é a contribuição original dos Estados Unidos para a filosofia universal. Atribuímos a criação da filosofia do pragmatismo a três pioneiros: Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1841-1910) e John Dewey (1859-1952). O termo pragmatismo foi criado por Peirce, que depois se arrependeu dele, optando pelo termo “pragmaticismo”, para diferenciá-lo do que seria a doutrina de William James. Mas o termo pragmaticismo não conseguiu sobrevida. James levou o termo pragmatismo adiante e lhe deu um invólucro conceitual especial, menos restrito que o de Peirce. Foi ele, sem dúvida, quem forjou a face do pragmatismo em sua versão clássica. Aliás, também foi a doutrina pragmatista de James, bem complementada pela de Dewey, que mais se adaptou como ponte entre o pragmatismo clássico e o pragmatismo como este se desenvolveu nos últimos anos, sobretudo pelas mãos de filósofos como Hilary Putnam e Richard Rorty, os dois principais filósofos pragmatistas da transição do século XX para o XXI.

James nasceu na mesma década de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e vinte e três anos antes de Karl Marx (1818-1883) publicar *O capital*. Ele tinha cinquenta e três anos quando, mesmo doente, foi até a Clark University para encontrar e ouvir o então obscuro médico de nome Sigmund Freud (1856-1939), em sua única visita aos Estados Unidos. James foi um gênio, e aliou sua genialidade à cultura universal, moeda fácil em sua família. Não à toa produziu um discípulo como John Dewey. Este, por sua vez, se tornou mundialmente famoso como “o filósofo da democracia” e o “filósofo da educação nova”. Dewey viveu mais de noventa anos e se manteve produtivo até o fim da vida. Assistiu a duas guerras mundiais, a invenção do rádio e da TV, viu a Revolução de 1917 e, ele próprio, abrigou sob suas asas intelectuais militantes trostkistas e outros dissidentes socialistas do regime comunista da hoje extinta União Soviética, sobretudo quando este entrou definitivamente pelo seu lado negro, com Stálin. Seus trabalhos, não restritos apenas aos campos da filosofia, da lógica e da psicologia, uma vez voltados também para a política e a educação, levaram o pragmatismo para todos os cantos do planeta e atingiram até mesmo aqueles que jamais leriam filosofia por outras vias que não as aplicações de tal tipo de saber.

Além dos pioneiros, outros pragmatistas clássicos fizeram-se conhecidos, como George Herbert Mead (1863-1931), Clarence Irving Lewis (1883-1964) e Sidney Hook (1902-1989). Mas foi com Willard V. O. Quine (1908-2000), logo após a Segunda Guerra Mundial, que o pragmatismo deu um salto em direção ao futuro. Quine foi o mais importante filósofo dessa tradição em meados do século XX, quando esta já havia sido banhada pela “revolução da filosofia analítica”. Sua atuação não renovou apenas o pragmatismo, mas abriu os rumos da própria filosofia analítica, libertando-a do positivismo lógico ou empirismo lógico. Como Dewey, Quine também teve vida longa e altamente produtiva. Mas não foi filósofo popular, e sim “filósofo dos filósofos”. Forneceu elementos para que outros filósofos pudessem repensar a filosofia como um todo e deixou como um seu discípulo outro “filósofo dos filósofos”, tão brilhante quanto ele, Donald Davidson (1917-2003).

Nos últimos trinta anos do século XX, filósofos como Hilary Putnam, Robert Brandom e Cornell West, tendo aprendido a linguagem da filosofia analítica e do pragmatismo clássico, assumiram para si a denominação de pragmatistas. Eles incentivaram uma plêiade de outros a fazerem o mesmo. Todavia, foi Donald Davidson o responsável por boa parte dos elementos necessários para que Richard Rorty elaborasse suas próprias concepções. Caso o pragmatismo tivesse sido renovado apenas por Quine, e não por Davidson, certamente não seria absorvido por Rorty, filósofo preocupado não só com questões que articulam filosofia da linguagem, metafísica e epistemologia, mas também com o próprio destino da filosofia, com as transformações sociais e políticas do mundo contemporâneo e, enfim, com o papel dos filósofos nessas transformações. O rosto do pragmatismo atual é, em grande parte, uma redescoberta da história do pragmatismo por meio da própria intervenção filosófica de Rorty. Mesmo os que discordam de Rorty só puderam ser lidos por um público maior pelo caminho aberto por ele no âmbito da filosofia mundial.

Davidson, por sua vez, nunca se disse pragmatista, talvez por saber que seu pensamento viria a se constituir em um marco diferenciado na história da filosofia. Todavia, libertou o pragmatismo do dilema de não poder aderir ao fundacionismo metafísico e, ao mesmo tempo, de ter de apresentar sua própria doutrina como sustentável. Esse dilema permanecia como o principal obstáculo ao pragmatismo, que já havia tropeçado nele no tempo de Dewey. Rorty soube ler os resultados da obra fantástica de Davidson e, então, apresentou ao mundo um novo pragmatismo com bem menos incoerências que aquelas que emperraram o trabalho dos clássicos. A literatura filosófica produzida por Rorty enfrentou com coragem o dilema “fundacionismo *versus* sustentação não-fundacionista”. Com isso,

tornou-se suficientemente forte para poder reconduzir o pragmatismo à cena internacional, tirando-a do âmbito exclusivamente estadunidense. Assim, Rorty fez um trabalho tão importante e amplo quanto o que John Dewey levou a cabo em seu tempo.

A seguir, lido com o pragmatismo em três etapas. Neste primeiro capítulo exponho suas características gerais e alguns de seus principais temas e problemas. No segundo, abordo a filosofia de Davidson, bem como informações a respeito de Quine. A leitura que faço de Davidson é, de certo modo, um pouco mais detalhada do que se poderia esperar em um livro como este. Todavia, só assim a doutrina pode ser apresentada de modo ao leitor levar adiante uma boa impressão de Rorty. Pois o pragmatismo tornou-se, em grande medida, uma filosofia que deve muito ao aproveitamento que Rorty fez da filosofia de Davidson. O terceiro capítulo é dedicado a temas especiais de Richard Rorty, com algumas informações sobre como o alemão Jürgen Habermas, o “último herdeiro da Escola de Frankfurt”, transitou para o pragmatismo. Além disso, há a conclusão do livro, que trata do pragmatismo como aliado ao anti-representacionismo e, dessa forma, uma doutrina que busca escapar do debate entre realistas e anti-realistas.

1.1 Experiência

A ideia inicial do pragmatismo era a eliminação dos dualismos característicos da metafísica, como “realidade” e “aparência”, “corpo” e “mente”, “sujeito” e “objeto” etc., por meio da noção de experiência. A noção de experiência, nesse caso, era assimilada às de interação e relação. Apesar desse ponto comum, Peirce, James e Dewey compreenderam de modo relativamente diferente o que denominaram experiência.

Peirce entendia a experiência (*experience*) como “experimento” (*experiment*), ou seja, como prática de laboratório, onde os procedimentos aos quais se quer dar atenção são adrede preparados, controlados e postos sob alta condição de verificabilidade. James considerou a noção de experiência de um ponto de vista, digamos, mais psicológico. Ele não desprezava a maneira pela qual Peirce, como “homem de laboratório”, via a experiência, mas trouxe o termo para perto da noção de “vivência”. John Dewey, por sua vez, observando seus dois antecessores, procurou dissertar sobre o termo experiência de modo a torná-lo mais amplo e útil. Dewey reconduziu o termo a seu campo primordial, o da prática social.

Bom leitor do filósofo Georg F. Hegel (1770-1831), devido à grande influência do idealismo alemão sobre os professores estadunidenses da chamada “Golden Age” da filosofia norte-americana, Dewey soube caracterizar sua noção de experiência com o que era bem expresso pelas noções de *Erlebnis* e de *Erfahrung*. A primeira expressão pode ser traduzida para o português como a vivência ou experiência psíquica, e a segunda como a experiência ou o experimento de um povo, de uma cultura ou de um indivíduo nela inserido. Com a primeira, reportamo-nos ao que passamos ao visitar nossa memória, nossa vida psíquica e situações mais subjetivas, íntimas; com a segunda reportamo-nos à vida coletiva, ao que todos os que nos cercam viveram ou aos objetos e feitos que nossos antepassados nos deixaram como cultura e que articulamos, por aprendizado em tal cultura, ao passado de nosso povo, família, grupo ou clã. Além disso, a filosofia de Dewey tinha uma conotação cosmológica, de modo que a experiência era também o relacionamento entre elementos do universo, que só ganhavam algum *status* ontológico no âmbito dessas relações. A teia de relações criada no funcionamento do universo era, na verdade, a “base ontológica” de Dewey, ou melhor dizendo, sua visão cosmológica. A “experiência humana” seria, então, parte de todos esses relacionamentos, e sem dúvida uma parte importante.

1.2 Verdade

A experiência era a pedra de toque do pragmatismo clássico. Mas o que se queria com ela? Nada mais nada menos do que o objetivo original da filosofia, vindo lá da Grécia Antiga: a verdade. Todavia, não a “natureza da verdade”, e sim o modo pelo qual na prática da vida, na prática social, podemos apostar que não corremos relativamente perigo de errar quando, diante de um enunciado, dizemos: “é verdadeiro”.

Na ótica de James o pragmatismo era um “método para a verdade”. Esse método deveria superar divergências que, no tempo dele, eram tratadas como disputas entre as propostas metodológicas do “racionalismo” e do “empirismo”. Aliás, essas disputas haviam se tornado cansativas, e esse cansaço serviu como um dos marcos dos historiadores para pôr fim no período da filosofia moderna e iniciar a filosofia contemporânea. Assim, no entendimento de James, o pragmatismo era uma cunha, entre o empirismo tradicional e o racionalismo. Essa cunha deveria funcionar em relação à metafísica e à epistemologia. Reformulando-as ou encerrando-as? Esse foi o dilema dos pragmatistas

clássicos.

No plano da metafísica os pragmatistas não queriam afirmar que o mundo material “está ali”, como um elemento em parte ou totalmente construído pela razão, nem que o mundo “é dado”, como um elemento alheio e completamente independente do intelecto, exclusivamente trazido à mente pelos sentidos. Respectivamente, no plano epistemológico, não queriam dizer que era a razão ou a experiência sensível que poderia melhor apreender o mundo. Todavia, o pragmatismo, para James, era sim uma forma de empirismo. Era uma espécie de “empirismo radical”. Radicalizar o empirismo, em seu entendimento, significava fazer da experiência uma pedra de toque melhor para obter resultados sobre decisões que se necessitava tomar, quando do julgamento a respeito de se um enunciado é ou não verdadeiro. Não se tratava de ir contra a concepção correspondentista da verdade ou contra a concepção coerentista, quanto ao que elas queriam, que, enfim, era a obtenção de uma definição de verdade. O pragmatismo deveria ser um coadjuvante em um trabalho específico: qualquer pessoa poderia optar melhor por um enunciado – o verdadeiro – e descartar o outro – o falso –, levando em consideração a questão da coerência e da correspondência, mas de uma forma a não dar as rédeas do processo a uma definição prévia. Pois dar as rédeas do processo a tais teorias seria, novamente, voltar ao dilema filosófico de definir a verdade. Ou seja, o pragmatismo deveria ser instrumental, capaz de colaborar com *procedimentos de decisão* diante de enunciados, e é claro, de ações. Como isso seria feito? Observando a experiência de um ponto de vista pragmático, isto é, considerando as alterações no âmbito da vida cotidiana, prática, das relações que eram, enfim, as experiências.

Dewey aperfeiçoou tal procedimento de James dizendo que enunciados, para serem chamados de verdadeiros ou falsos, deveriam passar pelo crivo da “assertividade garantida” (*warranted assertibility*). Isso seria como pedir, para enunciados e teorias, algo como aquele selo de garantia estampado na parte de trás ou no fundo dos produtos eletrônicos que compramos. Cada produto tem um selo que especifica o que devemos fazer para ele funcionar bem. O selo estabelece até mesmo o tempo pelo qual esses procedimentos se manterão válidos. Assim, o selo de garantia nos dá certa segurança que, enfim, expressamos dizendo “Ah, esse produto ainda está na garantia”. Ao dizer isso, estamos resumindo o que lemos nas instruções do selo. Então, sabemos como colocar o produto em funcionamento e como cuidar dele segundo as especificações dos procedimentos constantes no selo. Devemos saber como proceder com o produto e usufruir dele em determinado tempo sem levá-lo a um desgaste excessivo ou correr o risco de estragá-lo. O selo diz, também, que a partir de determinado momento, mesmo que tenhamos cumprido todos os procedimentos, não teremos mais garantia de nada. Todavia, se antes mesmo do tempo fixado, nosso procedimento com o produto desobedece as indicações do selo, a garantia poderá ficar suspensa. Ou seja, se ocorre de o produto não funcionar mais, ainda no prazo especificado, talvez não adiante ir à loja e pedir outro igual e novo ao vendedor, ou solicitar um conserto gratuito, pois o vendedor simplesmente poderá perguntar como fizemos para cuidar do produto e verá, logo, que não seguimos as instruções de uso. Assim, analogamente ao nosso procedimento com o produto, cada enunciado deve ser tratado por nós como aquilo que tem um prazo de validade e um conjunto de condições textuais e contextuais de uso, de aplicabilidade e, portanto, de ser tomado como verdadeiro ou não. Essas condições textuais e contextuais, que permitem ou não a “assertividade garantida”, são obtidas da observação e da consideração da experiência.

É nesse sentido que o pragmatismo dos pioneiros clássicos, em especial o de James e Dewey, que, enfim, alimentaram a doutrina para além do cientificismo de Peirce, afirmou que a verdade é aquilo em que “vale a pena acreditar” ou “o que é bom para nós de se acreditar”. Vale a pena acreditar no enunciado X e não vale a pena acreditar no enunciado Y que desmente X – tudo certo, é isso que queremos, se somos pragmatistas. Sim, mas não à toa dizemos o que dizemos, afirmando que X é o enunciado em que apostamos; o ponto de partida para as fichas de aposta no enunciado X depende da consideração em relação à experiência que fornece aval para aquilo em que “vale a pena acreditar” ou em que “é bom de acreditar”.

Essa maneira de lidar com a verdade foi, no tempo dos pioneiros do pragmatismo, uma aproximação real entre filosofia e ciência. James e Dewey tinham claro para si mesmos que o que faziam podia se chamar de uma filosofia que havia sido banhada no naturalismo. E entendiam a palavra naturalismo de modo amplo. No âmbito do que chamavam de naturalismo estavam inseridos não só os acontecimentos da natureza física, mas também os da história, os da cultura. Eles não opunham natureza e história, como os positivistas (franceses e ingleses) e os historicistas (alemães) de seu tempo. Ao natural eles opunham o sobrenatural. Ficavam, então, no campo do natural, como bons discípulos do evolucionismo de Charles Darwin (1809-1882). Não viam, portanto, oposição entre ciência e filosofia. Viam complementaridade, ainda que entendessem bem que cada uma teria seus objetivos e seus procedimentos especiais.

Como afirmei, o pragmatismo não queria definir a verdade. Ao menos não de modo a compor com tal definição uma frase que viesse a resumir o que seria a natureza da verdade. Não era e não é próprio dos pragmatistas investigar algo para além de procedimentos segundo os quais se pode avaliar se uma proposição, ou mesmo um enunciado ou teoria, é alguma coisa que pode ser adjetivada como verdadeira ou falsa. Os pragmatistas, senão todos ao menos a maioria, sempre tenderam a trabalhar na investigação de procedimentos para julgar discursos, e não com a ideia de ver se enunciados correspondem ou não ao mundo, ou se representam exatamente o mundo ou não. Isso conduziu James e, em especial Dewey, a uma concepção muito própria de filosofia. E por isso Dewey se tornou um filósofo que, em muitos lugares, ficou mais conhecido como defensor da democracia, ou ainda como pedagogo, que investigou questões específicas de educação. Pois os procedimentos que aplicamos para saber o que queremos saber teriam sua gênese em práticas sociais, como a democracia e a educação. Saber da verdade é partir de práticas sociais e chegar a práticas sociais, de modo a poder colocar fichas em certos enunciados e descartar outros. Nossa vida é uma constante avaliação de enunciados e comportamentos e, segundo os pragmatistas, não temos outra coisa para fazer isso de modo melhor que não observar as experiências, retomá-las, resignificá-las.

1.3 Crítica

Na primeira metade do século XX o pragmatismo clássico, o dos pioneiros, teve seu apogeu e declínio. As críticas a ele vieram de várias fontes e lugares. Algumas eram apenas formas preconceituosas de desdém para com a América. Não era fácil para os europeus, em especial os ingleses e, talvez, até mesmo para os franceses e os alemães, admitirem que os “colonos” estavam pensando – e pensando filosoficamente. Outras críticas vinham de filósofos que nunca aceitaram, às vezes sem qualquer razão válida, que a filosofia pudesse ter alguma ligação com a noção de utilidade. Leram Aristóteles de modo errado. Não perceberam que este, quando disse que a filosofia era produto do ócio, não completou tal frase dizendo que ela era inútil. Ao contrário, Aristóteles foi quem afirmou com todas as letras a utilidade da filosofia. Outras críticas, no entanto, foram mais sérias e tentaram discordar da maneira pela qual o pragmatismo enfrentava a “questão da verdade” na filosofia. Elas também foram tendenciosas e, não raro, escorregaram em erros advindos de preconceitos, mas, enfim, não deixaram de realmente apontar para o calcanhar-de-Aquiles do pragmatismo clássico.

Entre o fim dos anos 1920 e a Segunda Guerra Mundial, parte da filosofia inglesa e parte da filosofia alemã (a Escola de Frankfurt), respectivamente capitaneadas por trabalhos de Bertrand Russell (1872-1970) e Max Horkheimer (1895-1973), atacaram os pragmatistas, em especial James e Dewey. Os críticos reduziram as formulações mais sofisticadas dos pragmatistas às frases “a verdade é o útil” e “a verdade é o que é bom de se acreditar”. Era como se a doutrina toda dos pragmatistas fosse possível de ser apresentada apenas por um ou dois adágios. Então, acreditaram poder dizer que aquilo não era filosofia, mas é um engodo imerso em extremo subjetivismo – e relativismo – que justificaria toda e qualquer atitude, até mesmo as atitudes que desembocariam ou que já teriam desembocado no totalitarismo (de cunho nazi-fascista ou estalinista).

Boa parte do que os críticos escreveram foi para atacar as ideias de submissão da teoria à prática. O pragmatismo de James e Dewey seria o criador de uma apologia da prática-como-êxito. Eles, os pioneiros, estariam louvando como verdadeiros os enunciados e os conjuntos teóricos que tivessem alcançado êxito na prática, e tal êxito seria um aval – definitivo. Essa é uma crítica que ainda perdura no senso comum e arrasta professores de filosofia para raciocínios completamente errôneos a respeito do assunto.

A maneira pela qual James argumentou sobre sua doutrina da verdade poderia conduzir a crítica a outra avaliação, mais sábia. James formulou sua doutrina de vários modos, muitas vezes adotando maneiras sintéticas de dizer o que queria dizer. Uma formulação feliz foi a de 1907:

“‘o verdadeiro’, para colocar de modo breve, é apenas o expediente no modo do nosso pensamento, exatamente como ‘o certo’ é apenas o expediente no modo de nosso comportamento”.¹

Ou seja, quando o comportamento de alguém merece aprovação, o expediente que usamos é “certo”; isto é, o conveniente a dizer naquele momento é simplesmente “certo”. Quando alguém pensa (ou diz) algo que merece concordância, o expediente que usamos é “verdadeiro”; isto é, o conveniente a dizer naquele momento é simplesmente “verdadeiro”. O termo “verdadeiro” torna-se equivalente ao termo “certo”, e serve para que nossa comunicação se efetive. O termo “verdadeiro”, na acepção de James, poderia muito bem ser usado independentemente da prática-como-êxito. Como disse, James o criou como um termo de aposta: se alguém diz,

diante de um mar revolto, “não vamos entrar no mar hoje, podemos nos afogar” (teoria 1), e várias outras pessoas dizem a mesma coisa, não há razão para eu dizer “verdadeiro” para a frase de um único discordante que diz “que bobagem! Já entrei nesse mar outro dia e nada aconteceu, não vamos nos afogar coisa nenhuma” (teoria 2). Em qual enunciado deveríamos colocar nossas fichas? Ficamos inclinados em dizer “verdadeiro” para a primeira frase e “falso” para a segunda. Mas em nenhum momento há de se ver se um mar assim mostrado afoga ou não as pessoas para, então, vir a dizer que a teoria 1 – que afirma que o mar revolto mata – é objetivamente verdadeira, e a teoria 2 é falsa. Seria uma tolice em todos os sentidos querer testar qualquer uma das teorias, a 1 ou a 2. Seria uma tolice, portanto, colocar em prática uma teoria para ver qual delas obtém êxito. Dar significado e ressignificado para a experiência, nossa e de outros, e, portanto, ver o que altera a prática, não quer de modo algum dizer que se tenha de esperar uma resposta vinda do êxito prático.

Então, o que pragmatistas querem dizer com “prática”? Como esse termo se articula com a pedra de toque da doutrina pragmatista clássica, que é a experiência?

A atenção ao berço grego ajuda a determinarmos melhor a “prática” do pragmatismo. Determinadas correntes filosóficas reivindicaram termos gregos como centrais para suas doutrinas de verdade e objetividade: *práxis* e *pragma*. Podemos ir ao grego e, então, nos lembramos que tanto *práxis* (πραξις) quanto *pragma* (πραγμα) se originam de *prasso* (πρασσω), que nada mais é que “praticar”. E quem pratica tende a acumular experiências. Todavia, no desenvolvimento de tais termos, uma vez no interior de filosofias, *práxis* tendeu a indicar a prática associada a uma teleologia, enquanto *pragma* tendeu a indicar a ação, o feito, sem necessariamente uma teleologia. Essa peculiaridade semântica talvez já seja algo da filosofia, em especial dos tempos modernos, com o desenvolvimento do marxismo, que adotou a noção de *práxis*, e do pragmatismo, que ficou com a noção de *pragma*.

A prática, no marxismo, é teleológica, segundo a ideia de Marx de que o pior arquiteto é melhor que a melhor aranha, pois o arquiteto imagina e planeja antes o que vai executar, enquanto que a aranha apenas executa. O trabalho do arquiteto tem um *télos*. Essa ideia do *télos* se aplica ao modo pelo qual Marx avaliou as revoluções de seu tempo, e como via a possibilidade de uma revolução para além de seu tempo. A revolução burguesa teria ocorrido sem preparação. A revolução socialista-comunista ocorreria com preparação, com objetivo prévio – ela estaria bem calçada por uma filosofia da história. No pragmatismo, o feito, a ação, foi visto como algo espontâneo. Além disso, feito e ação não deveriam ser tomados, segundo os pragmatistas, como algo vindo só do homem sobre a natureza e sobre outros homens, mas a ação teria de ser entendida como ação prática de todos os elementos do cosmos sobre todos os elementos do cosmos. A cosmologia relacionalista do pragmatismo não permitia a ideia de fixação de um *télos* com base em uma filosofia da história.

Assim, experiência – o que se ganha ou se acumula com a prática –, no pragmatismo, não podia ser outra coisa que não a relação dos elementos do cosmos entre si; ou seja, o que é do âmbito da prática, do feito, que nada mais é que a contínua interação que faz a teia das relações também ser a teia do cosmos. Quando tal experiência se dá com o homem, ela ganha camadas de ressignificação pelo próprio homem. Os que elaboram as ressignificações são os homens que, enfim, participam das experiências ou que ficam sabendo delas. Dewey chamava tal ressignificação da experiência de “vida” e, especialmente, “vida humana”, e quando adrede preparada e cuidada, ele a denominava “educação”. Não à toa foi considerado além de filósofo, pedagogo. Ele enfocou um dos centros da prática e da ressignificação da experiência – educação.

1.4 Desdobramentos

A não observância desses detalhes na obra de Dewey, por parte de seus críticos e adversários – em especial os europeus – levou tudo a se complicar mais ainda quando da entrada da filosofia analítica, por meio do positivismo lógico, nos Estados Unidos. Aliás, em tal época a filosofia analítica e o positivismo lógico nem poderiam ser muito diferenciados. Os filósofos do Círculo de Viena (Carnap à frente) aportaram nos Estados Unidos nos anos 1930, fugidos do nazismo, e rapidamente dominaram os departamentos de filosofia do país. Eram, naquele tempo, os representantes da filosofia analítica. Como disse Donald Davidson muito mais tarde, “era impossível resistir-lhes”. Qual a razão? Por que eles se tornaram para os jovens tudo o que se podia ser em filosofia?

Muitos pragmatistas ortodoxos, ainda hoje, odeiam a explicação que vem a seguir. Mas não há como evitá-la se queremos ser honestos.

O fato é que o pragmatismo, na época da chegada dos positivistas lógicos aos Estados Unidos, estava patinando.

Dewey havia publicado muito, mas já não produzia nada de novo e repetia argumentos. E pior ainda, Dewey, não raro, ao debater com os opositores – em especial com Bertrand Russell – nem sempre se saiu bem. Nos momentos em que dizia que não estava interessado na verdade, epistemologicamente falando, ou seja, como algo que tem a ver com “representar ou não a realidade”, estava correto. De fato, o pragmatismo tinha tudo a ver com o anti-representacionismo, pois ser representacionista o levaria a cair no campo dos que defendiam a teoria da verdade como correspondência e, então, dar passos de volta para o campo metafísico – o realismo metafísico, isso seria um erro. Mas Dewey, muitas vezes (como Rorty notou), respondeu aos críticos nos termos postos pelos críticos, caindo em incoerências. Ele não poderia dizer que sua teoria era a que representava melhor o modo pelo qual lidamos com a verdade, pois em princípio o pragmatismo já havia abandonado o representacionismo. Mas Dewey deixou isso implícito em seu discurso em várias passagens. Ao agir assim, ele deu uma resposta fraca, que teve um preço alto para a fama do pragmatismo.

Resumindo ao máximo: a ideia da filosofia analítica, naquela época hegemônica pelo positivismo lógico, era a de que nossos problemas filosóficos – todos – são problemas de linguagem. Então, analisando a linguagem, os filósofos conseguiriam chegar a enunciados bem elementares que poderiam ser dispostos emparelhados às sensações empíricas e, então, tal linguagem analisada – praticamente logicizada – seria a que espelharia o real. Eis que, finalmente, o realismo (inglês) poderia vencer o idealismo (alemão), e um dos problemas (epistemológico e metafísico) centrais da filosofia teria sido solucionado. Haveria como expor, ao menos em tese, a maneira em que o pensamento se articula com o mundo ou como a linguagem (tomada como tendo a mesma ou quase a mesma estrutura do pensamento) se articula com o mundo – espelhando-o. Alguém havia tentado isso, de modo a alimentar as esperanças dos positivistas lógicos a ponto de eles exercerem a influência que exerceram no campo filosófico acadêmico estadunidense? Sim! O austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) havia tentado algo com esse caráter, ao menos na chamada “primeira fase” de sua filosofia. O modo pelo qual os filósofos do Círculo de Viena o interpretaram – mesmo contra sua vontade – tornou-se o cânone do positivismo lógico.

Nos anos 1950 é que a fusão entre a filosofia analítica e o pragmatismo deu seus primeiros frutos criativos. Foi quando Quine, leitor de Dewey e aluno de Rudolf Carnap (1891-1970), escreveu seus textos defendendo a tese da “indeterminabilidade da tradução” e da “inescrutabilidade da referência”. A primeira, Quine tirou de seus estudos em filosofia da mente (a crítica à ideia da mente contendo significados); a segunda, de seus estudos em filosofia da linguagem (a crítica à ideia de que podemos sempre traduzir, exatamente, uma linguagem em outra). Ambas as críticas de Quine tiveram consequências epistemológicas, ontológicas e metafísicas importantes, e desbancaram o positivismo lógico de maneira impressionante. Pois tais ideias desmentiram um postulado básico do positivismo lógico. Qual ideia? Recordando e acrescentando: a ideia básica do positivismo lógico era: a análise da linguagem teria mostrado qual linguagem espelha melhor a realidade, e essa linguagem é a da ciência física; então, todas as outras linguagens poderiam ser traduzidas, isto é, reduzidas à linguagem da física, de modo a se saber quais as que se sustentariam ou não. Isso caiu por terra. No início dos anos 1950 Quine escreveu um texto bastante convincente – “Os dois dogmas do empirismo” – dizendo que tal redução não era possível. Defendeu então, que poderíamos relacionar uma linguagem com outra linguagem por meio de aproximações, e não pela tradução exata. E mais, defendeu que tais aproximações deveriam se fazer considerando o uso da linguagem – daí um retorno a certa característica do pragmatismo clássico: a experiência. Todavia, não era um retorno ao pragmatismo, de uma vez. Não era mais possível desconsiderar o que os filósofos analíticos haviam dito sobre a adaptabilidade da linguagem à condição de objeto da filosofia. Então, a noção de experiência dos pragmatistas clássicos foi reformulada: seria melhor falar em comportamento linguístico, que é um objeto mais possível de ser observado e mensurado, do que em experiência, um objeto vago e de difícil definição e circunscrição. Mas, apesar das mudanças, isso era, sim, uma filiação de Quine ao pragmatismo. E isso foi dito explicitamente por Quine, ao menos na década de 1950, quando da publicação dos textos que deram o tiro no peito do positivismo lógico. Foi desse ponto que Davidson partiu para a elaboração de sua própria formulação, que se tornou a base para Rorty e para uma forma de pragmatismo que instigou e instiga muitos na atualidade.

A partir de Davidson, iniciou-se uma época de preparação para a volta do pragmatismo ao cenário nacional (norte-americano) e internacional, como produto de uma fusão entre filosofia analítica e pragmatismo. E isso se deu principalmente na transição dos anos 1970 para 1980. Richard Rorty – leitor e interlocutor de Quine e Davidson – colaborou em muito com isso. Uma vez tendo escrito com referências em autores europeus, e não só estadunidenses, foi ouvido internacionalmente por grandes nomes, como o alemão Jürgen Habermas e os franceses Jacques Derrida (1930-2004) e Jean-François Lyotard (1924-1998). Esses filósofos elegeram-no interlocutor privilegiado, sendo que Habermas até chegou a se converter ao pragmatismo, ainda que não o de Rorty, mas bem mais próximo ao de Hilary

Putnam – um pragmatismo fundacionista. Foi então que outros filósofos norte-americanos, muitas vezes por terem sido citados por Rorty, passaram a ser estudados no mundo todo. O pragmatismo ganhou a cena mundial. A filosofia estadunidense, além da revolução interna por que passou, começou a colaborar com uma revolução filosófica mundial, que foi a época dos “neos” e “pós” dos anos 1980 e 1990.

1. – (JAMES, W. Pragmatist's conception of truth. In: Lynch, M. P. *The nature of truth*. Cambridge: The MIT Press, 2001, p. 222).↵

A revolução davidsoniana

Sócrates fez filosofia. Platão falou da filosofia. Aristóteles sistematizou e historiou a filosofia. Caso não existissem as universidades ou o mundo acadêmico não tivesse tomado o rumo que tomou após Platão e, principalmente, nos tempos modernos, os pragmatistas adotariam o comportamento de Sócrates. Eles não escreveriam textos *sobre* a filosofia e não investigariam a tal da distinção entre a aparência e a realidade para apontar os supostos mecanismos responsáveis por isso. Também não elaborariam sistemas de filosofia com a pretensão de abarcar todo o conhecimento. Os pragmatistas são, em boa medida, socráticos. São como a “mosca” de Atenas; são pessoas que fazem da filosofia uma conversa com outras pessoas, colocando-as em situações em que precisam repensar suas condutas e o que afirmam, sobretudo em relação às suas incapacidades no momento em que se jactam de capacidades. Ao mesmo, isso serve para eles mesmos, os pragmatistas podem dessa maneira saber se sabem ou não o que imaginavam saber. Todavia, os pragmatistas são filósofos dos tempos modernos e contemporâneos e, então, por dever de ofício, sabem lidar com a filosofia como dissertação sobre o filosofar. Os pragmatistas não evitam escrever sobre metafísica, isto é, sobre a filosofia que busca encontrar um discurso geral sobre nós e o mundo e, ao mesmo tempo, fundamentar esse mesmo discurso e todos os outros. Mas tiveram de conciliar o impulso socrático, que não é metafísico (nem epistemológico) e o qual não disserta sobre a filosofia, como o costume de nossa época, que muitos dizem que é positivista e evita a metafísica, mas que Nietzsche soube mostrar que é platônico e, nesse sentido, mais metafísico do que nunca. De que modo agiram os pragmatistas?

A tarefa dos pragmatistas não foi fácil. Teriam de permanecer socráticos em um mundo que para alguém ser chamado de filósofo é necessário ser platônico. Em outras palavras: queriam ser filósofos morais e poder andar pelas ruas, mas eram cobrados para serem filósofos metafísicos, e solicitados a ficar enclausurados em corredores acadêmicos. Queriam tomar o sol das manhãs das ruas de sua Atenas. Mas, não raro, foram obrigados a ficar sob a luz elétrica ou mesmo se recolher ao escuro das salas das universidades. Os pragmatistas tiveram de descobrir um modo de lidar com a metafísica, sem, no entanto, serem metafísicos. Ou lidar com a epistemologia, sem serem epistemologistas ou “filósofos da ciência”. Isso seria, talvez, um modo de não trair Sócrates completamente e, ao mesmo tempo, de pertencer ao “campo” socialmente aceito pelos filósofos – todos platônicos ou defensores de um platonismo invertido, o que também seria uma forma de platonismo.

O modo pelo qual alguns pragmatistas resolveram esse dilema pode ser resumido neste dístico: continuar com a descrição abrangente da metafísica, sem adotar seu posicionamento fundacionista. Caso Donald Davidson não tivesse elaborado uma obra filosófica utilizando-se de todo o aparato técnico necessário para tal, como de fato elaborou, duvido que tivéssemos conseguido obter algum sucesso nessa tarefa proposta pelo dístico pragmatista. Mas Davidson escreveu o que foi lido por Rorty e levado adiante – aplicado – por este no final do século XX. Richard Rorty disse certa vez que suas influências vinham de Heidegger, Wittgenstein e Dewey. Os comentadores repetiram isso. Não era *tão* verdade. Rorty poderia ter dito melhor se contasse algo assim: quando vejo o que aprendi com os europeus, Heidegger e Wittgenstein poderiam ser tomados como coadjuvantes do que eu aprendi aqui mesmo nos Estados Unidos, com Davidson, e poderia dispensar completamente os filósofos europeus. Foi Davidson, e ninguém mais, quem deu o rumo central para Rorty poder se sentir seguro nessa sua obra de reconstrução do pragmatismo. Foi Davidson quem permitiu que ele fosse socrático em um mundo platônico.

São vários os críticos do pragmatismo atual – em especial os acostumados com a linguagem da filosofia continental – que não têm paciência e tirocínio para acompanhar Davidson nos aspectos técnicos de sua filosofia. Então, leem Rorty e encontram “insuficiências” que, em verdade, não existem, pois foram equacionadas (o que não é pouco, em se tratando de metafísica) na filosofia de Davidson. Para evitar que mais pessoas continuem a ler os livros dos

pragmatistas, em especial os de Rorty, de modo a desconsiderar certos problemas que já não deveriam mais contar como problemas, o texto que segue não poupa o leitor de acompanhar todos os passos essenciais da filosofia davidsoniana. É uma exposição didática, certamente, mas não é um “resumo” ou um elemento “facilitador” ou ainda uma colcha de retalhos da obra de Davidson. É uma visão de conjunto própria para um leitor que busca compreender como o pragmatismo atual se alimenta, em suas bases, da filosofia analítica pós-positivismo lógico. É claro que é a minha visão. Davidson, como eu o leio, é um autor que fechou uma teoria filosófica completa, ainda que nunca tenha escrito algo que fosse além de artigos pontuais. Esses artigos compõem, no entanto, um “programa filosófico” completo.

O que é, então, o chamado “programa davidsoniano”? De certo modo, Davidson elaborou uma espécie de *antropologia filosófica*, isto é, uma descrição geral da nossa atividade no mundo, mostrando assim que a filosofia não teria perdido a capacidade de descrever racionalmente o que pensamos e fazemos. Mas não fez dessa sua teoria a única e exclusiva descrição, a teoria que mostraria a Realidade Como Ela É, a que seria verdadeira em um sentido capaz de servir como o fundamento para toda a cultura. Sua teoria, desde o início, se erigiu como reação a impasses filosóficos. Davidson sempre agiu como se estivesse querendo dizer: “Olha, acham que sem a metafísica e, portanto, sem o fundacionismo, não conseguimos descrever a nós mesmos no mundo, de modo abrangente? Então vejam do que sou capaz”. Apresento essa descrição a seguir.

O que nós, os “bípedes sem penas”, fazemos? Vivemos no mundo físico e social. Temos duas atividades: *agimos* no mundo físico e *conversamos* com nossos pares no mundo social. Tudo o que fazemos se enquadra nessas duas rubricas. Assim, uma teoria filosófica ampla a nosso respeito tem de explicar nossos atos comportamentais no mundo físico e social e nossa interação linguística. Explicar os nossos atos é dizer, diante de um ato, por que agimos em uma determinada direção e não em outra, ou de um modo e não de outro. Explicar nossa interação linguística é dizer, diante de um relacionamento que envolve a linguagem, por que houve entendimento, se é que houve entendimento. Davidson tomou para si essa tarefa, a saber, a de desenvolver uma *teoria da ação* e uma *teoria da interpretação*.

1. Uma teoria a respeito de nossa ação é uma teoria sobre *razões* e *causas* de nossas ações. Uma teoria a respeito de nossa interação linguística é uma teoria sobre o modo de *interpretação* da nossa fala ou linguagem. Mas isso é fazer ciência, não é filosofia. A abordagem filosófica é, sempre, uma abordagem de segunda ordem, uma meta-abordagem. Ela é ampla e, digamos, mais abstrata e reflexiva. Tanto na teoria da ação quanto na teoria da interpretação o que a filosofia busca é mostrar as *possibilidades* de construirmos descrições de ações e interpretações. O que a filosofia quer, nessa linha de pensamento, é ver se efetivamente podemos dizer algo plausível, geral e elucidativo sobre nosso comportamento como seres envolvidos com a razão. Que o leitor fique de sobreaviso: não há funcionalidade ou utilidade da teoria davidsoniana a não ser no campo estritamente filosófico.

Então, na teoria da ação, em filosofia e não em ciência, o que queremos é uma exposição da estrutura básica de nossa ação, as formas e os processos pelos quais a ação ocorre e os modos em que é descrita e explicada. A teoria da ação deve proporcionar uma exposição geral e básica de determinado comportamento do *agente* – aquele que desempenha uma ação – mostrando um elo específico entre três elementos: o que o agente faz, a causa da ação do agente e, enfim, a razão do agente para tal ação. No caso da ação, historicistas e positivistas têm concordado em explicá-la por meio de uma separação bem estanque entre *razões* e *causas*. Quase tudo o que foi feito por filósofos historicistas e positivistas apontava, em geral, para a ideia de que explicar uma ação, seguindo o naturalismo, é fornecer as causas para os atos, e suas razões, de modo a não confundir causas com razões – essa foi a regra desde David Hume (1711-1776) até os “empiristas lógicos” passando pelos sociólogos Max Weber (1864-1920) e Émile Durkheim (1858-1917). Ora, com Davidson essa linha tradicional de filosofia sofreu um golpe. Em 1963 Davidson dispensou tal visão já clássica na filosofia naturalista e afirmou que “razões são causas”.¹

2. Na teoria da interpretação, em filosofia e não em ciência, o que queremos é uma exposição dos mecanismos básicos dos processos de interação linguística que ocorrem entre indivíduos humanos e os modos em que isso é explicado. A teoria da interpretação deve fazer uma exposição geral e básica do comportamento linguístico do *falante* – aquele que emite expressões inteligíveis – mostrando os elos entre três elementos: o que fala, o que escuta e a linguagem. Quase tudo o que foi feito pelos filósofos apontava, em geral, para a ideia de que explicar a linguagem, na interação entre humanos, conduziria a uma teoria do significado, ou seja, uma teoria semântica cabível em um tópico filosófico chamado filosofia da linguagem. De Willard V. Quine até os antecessores de Davidson, boa parte das conclusões caminhou por duas linhas: ou o que importava era restaurar alguma teoria do significado confiável, pois a teoria até então usada, a dos “positivistas lógicos”, havia sido abalada pelas teses de Quine – a de que a referência de um enunciado é inescrutável e a tradução de uma sentença para outra é sempre indeterminada –, ou então se tratava de simplesmente conviver com certo relativismo – que levaria ao risco de termos de aceitar o ceticismo. O que Davidson fez foi dispensar tal visão dizendo que não era necessário abandonar boa parte das teses de Quine; ao contrário, o melhor seria radicalizar suas conclusões. Foi o que fez entre as décadas de setenta e noventa do século XX. Com esse intuito, Davidson afirmou que “não há qualquer coisa como uma linguagem” e, então, escapando de lidar com o que tradicionalmente chamamos de linguagem, ou seja, um arcabouço pronto de regras cujas estruturas são aprendidas ou inatas, passou a dizer que “o entendimento mútuo é realizado por meio do exercício da imaginação”.²

Já se pode perceber, portanto, quanto são polêmicas e ousadas as teses de Davidson quanto ao agente e ao falante. Para o agente, a teoria da ação iguala causas e razões. Para o falante, a teoria da interpretação diz que linguagem é comunicação (construída e reconstruída sucessivamente) e esta é gerada pela imaginação. Quase tudo, em filosofia, até o aparecimento de Davidson em cena, dizia outra coisa a respeito desses dois pontos.

Nesta parte dedicada a Davidson, exponho o essencial de sua filosofia: no tópico 2.1 há o *método* de Davidson; no 2.2 apresento sua *teoria da ação* e, no 2.3, sua *teoria da interpretação*. As consequências de tais estudos para a compreensão da *linguagem* e do *pensamento* estão no tópico 2.4. No âmbito da linguagem e do pensamento, abordo as teses davidsonianas que contribuem para soluções de problemas tradicionais da filosofia, ou seja, os do campo da *metafísica*. Nesse campo, dois tópicos são explorados: no tópico do que atualmente chamamos de *filosofia da mente* salta aos olhos a tese do “monismo anômalo”, o modo de Davidson tratar a relação corpo-mente; no tópico do que atualmente classificamos como *epistemologia*, aponto para o “externalismo”, o modo de Davidson negar o relativismo e descartar o ceticismo.

2.1 O método

Davidson foi o criador de uma marca divisória na história da filosofia. Abordou os temas centrais da metafísica, sem qualquer compromisso metafísico no sentido tradicional. Traçou novos rumos para a epistemologia, mas sem aderir à profissão de epistemólogo. Criou as condições para a investigação em metaética, todavia deixou para outros o papel do *moraliste*. Nunca apreciou debates metodológicos. Via pouca utilidade na questão sobre o que é e o que não é “fazer filosofia”. Sendo um filósofo original, deu-se ao direito de não se preocupar se estava seguindo linhas traçadas por este ou por aquele possível antecessor. Assim, as considerações metodológicas, aqui, são de minha responsabilidade, e bastante sucintas.

Há três características importantes no filosofar davidsoniano:

Primeira: sua filosofia é descritiva. Ele acredita que se é possível montar um modelo de descrição do fenômeno ou objeto ou ocorrência em pauta, então já se fez tudo ou quase tudo que é necessário para explicar o que tem para ser explicado.

Segunda: em grande medida sua filosofia é filosofia da linguagem. Todo e qualquer problema aceito como tradicionalmente filosófico é filtrado pela filosofia da linguagem – metafísica, epistemologia e ética são tratadas segundo o *estilo* da filosofia analítica.

Terceira: sua filosofia imita o procedimento da ciência, sem sucumbir a esta. Adota o que os filósofos atuais chamam de “a perspectiva da terceira pessoa” – o que é para ser investigado não está sob introspecção. Davidson não participa da metodologia de “filosofia primeira” de René Descartes (1596-1650). O que é para ser investigado se apresenta a seus olhos como algo em um meio ambiente. O que ocorre – o que é investigado – é fruto da atuação de alguém que se relaciona com o meio ambiente.

A teoria da ação

Razões são causas

Em geral, quando um filósofo tradicional lida com a ação de um agente e com a razão que explica ou justifica tal ação, ele não articula esses dois elementos – ação e razão – por meio de um elo causal. Para tal filósofo, dar a causa de uma determinada ação de um agente não é dar a razão que permite entendermos a ação de um agente. Davidson não adota o posicionamento desse tipo de filósofo. Ele diz que a razão que explica e/ou justifica a ação é a causa da ação.

O filósofo que separa razão e causa afirmando que elas são elementos de naturezas distintas, acredita que a sentença “Joana se afastou da porta com um salto para trás por que apareceu um cão muito grande na entrada” não contém um “por que”, no meio, que pode tanto explicar a ação de Joana quanto dar a razão da ação de Joana. É com isso que Davidson não concorda. Ele constrói sua teoria da ação de modo que, se podemos ver Joana dando um salto na direção oposta à da porta após o aparecimento do cachorro, esse “por que” da sentença pode nos dar concomitantemente tanto a causa quanto a razão para o ato da agente chamada Joana.

Há quem escolhe dizer que o que causou o pulo de Joana na direção oposta à da porta foi um elemento físico: a impressão da figura do cachorro na retina de Joana. Da seguinte forma: ocorreu um estímulo no nervo óptico e sua transmissão (elétrica) ao cérebro fez Joana identificar algo lá no interior chamado “perigo”; assim, em forma de impulso, ocorreu a ordem para que os nervos e os músculos de Joana viessem a criar um determinado movimento em seu corpo, e se produziu o deslocamento no espaço, isto é, o movimento de Joana para trás. Davidson não desmente filósofos que pensam assim. Ele acredita que entre o corpo do cachorro e a retina de Joana, de fato, só há causas. Todavia, essa sequência causal, para ele, diz pouco. Ou seja, ela não colabora para a explicação e a compreensão do comportamento de Joana. A razão que explica o movimento de Joana, que é o aparecimento do cão e a concomitante *crença* de Joana de que um cão grande pode feri-la e, mais, o *desejo* de Joana de não se deixar exposta a um possível ferimento, é a causa do pulo de Joana. O que a psicologia popular (*folk psychology*) diz que é a causa, e o que o filósofo não-davidsoniano toma como apenas a razão ou uma razão é, para Davidson, a razão que é, ao mesmo tempo, a causa. A causa-de-uma-ação e a razão-que-explica-a-ação-sob-uma-descrição são, ou podem ser, a mesma coisa.

Uma teoria da ação adequada tem de explicar ações visíveis de Joana nos termos do que não é visível, do que não é observável. Tais termos não visíveis são as razões. Como Davidson sabe bem, uma explicação desse tipo é indeterminada. Podemos, para os atos de Joana, encontrar um número enorme de explicações, um bom número de razões. Não podemos com um golpe único encontrar uma razão singular, exclusiva. Uma ação pode ser descrita, explicada, racionalizada de diversas formas. Como ficamos então?

Dois teses comandam a filosofia da ação de Davidson: 1) o que a teoria faz é usar a noção de razão de uma só maneira – a razão primária (*primary reason*) é o que se quer apontar; 2) a razão dada por uma explicação vinda da teoria da ação é exatamente a razão que é a causa da ação explicada. Levando em conta o ponto 2, qualificamos Davidson como um filósofo que defende uma teoria causal da ação e, considerando o ponto 1, devemos definir o que é uma razão primária.

O que é a razão primária? Resumindo ao máximo: trata-se da razão que racionaliza, ou seja, explica e/ou justifica a ação mostrando tal ação como razoável, se considerarmos a *crença* e o *desejo* que constitui a razão para a ação. Em nosso exemplo: uma vez que Joana tem o desejo de não sair machucada (antes prevenir que remediar – afirma o ditado popular), ela não fica parada diante do cachorro que aparece na porta, mas se afasta tanto quanto pode no momento. Uma vez que ela acredita que um cachorro tão grande pode ser feroz, e se for feroz, pode lhe fazer mal, ela pula para trás. O agente que realiza uma ação por determinada razão pode ser visto de duas formas concomitantes. Ele está predisposto a realizar uma ação de certo tipo e crê que tal ação é uma ação de tal tipo. A predisposição, na abordagem de Davidson, pode ser tomada como necessidades, estímulos, querer, desejos e motivações, e ainda prejuízos econômicos, questões morais, princípios estéticos, convenções sociais, isto é, atitudes públicas e privadas. Isso não significa que uma predisposição compromete o agente a ter de realizar a ação, que se trata de algo que ele deveria fazer. Joana, por exemplo, poderia ter uma predisposição para pular para trás ao ver o cachorro, mas não achar que deveria se afastar repentinamente. A razão primária, como Davidson a toma, é uma racionalização da ação unicamente se a predisposição para realizá-la mostra alguma característica bastante específica da ação que o agente imaginou desejável. A racionalização da ação tem de servir, a nós, observadores do agente, para vermos claramente porquê tal ação foi desejável. Não temos muito em mãos se a sentença a ser lida é “Joana pulou para trás porque quis”. Mas temos algo razoável se ouvimos que “Joana pulou para trás porque um grande cachorro apareceu na porta para a qual ela estava se dirigindo”. O que se quer na teoria da ação de Davidson, em seu âmago, é identificar uma razão primária para cada ação que é a tal razão fornecedora da explicação.

O que ocorre, quando se racionaliza uma ação, ou seja, quando se explica ou se justifica uma ação, é que se pode ver a racionalidade da ação revelada por crenças e desejos do agente. O que se busca aqui, no caso, é o padrão coerente de comportamento do agente. Como tal padrão é encontrado? Não é difícil, à primeira vista, identificar um padrão se consideramos as crenças e os desejos solicitados na explicação da ação. Tais crenças e desejos são o que deve tornar a ação razoável. A razão primária é, assim, aquela razão que racionaliza a ação por nos revelar a ação como uma ação razoável, considerando aqui, de modo imprescindível, as crenças e os desejos que constituem a razão para a ação. Assim, no exemplo, a crença de Joana é a de que um cachorro grande pode lhe morder causando um dano, e então seu desejo é o de se afastar para obter relativa e primeira segurança.

Ações intencionais

Na teoria da ação de Davidson a *intenção* é considerada na relação com outros elementos, diferindo de outras teorias (a fenomenologia, por exemplo) que objetivam fazer dela uma pedra de toque ou um ponto de apoio final.

Ele não vê diferenças de natureza entre intenções, desejos e crenças. Trazer à baila a intenção não é mostrar um elemento com poderes estranhos a outros elementos da ação. Para Davidson, quando a intenção precede a ação e colabora com ela como fator causal, assim o faz em associação às crenças e aos desejos. Se há alguém com alguma intenção, e tal intenção aparecerá como elemento causal de uma ação, o que se tem é que tal intenção surge como o resultado de uma *ponderação* com base em crenças e desejos desse alguém. Sem crenças e desejos, a intenção sozinha não pode se revelar como o que faz a ação ocorrer. A intenção depende, no caso, de razões; de certa racionalização, que é causa da ação – tal racionalização requisita um par determinado de crença e desejo. A escolha sobre qual par é esse depende, no entanto, de um estoque de probabilidades. Extrair entre as probabilidades qual par (uma crença e um desejo) é o mais correto, é algo possível partindo da teoria da decisão de Frank Ramsey (1903-1930).

A escolha da razão

Como escolher a razão primária. Sabemos que um evento descrito como uma ação é causado por uma razão primária. Uma razão primária é formada por pares de crenças e desejos. Mas a questão que resta saber é como podemos determinar, partindo dos princípios gerais de uma psicologia popular, quando um par de crença e desejo causará uma ação. A teoria da ação de Davidson reclama, assim, por um instrumento capaz de observar pares de crenças e desejos, e mostrar os pesos de determinados pares na decisão do agente quanto a agir de uma forma e não de outra, realizando a ação em questão.

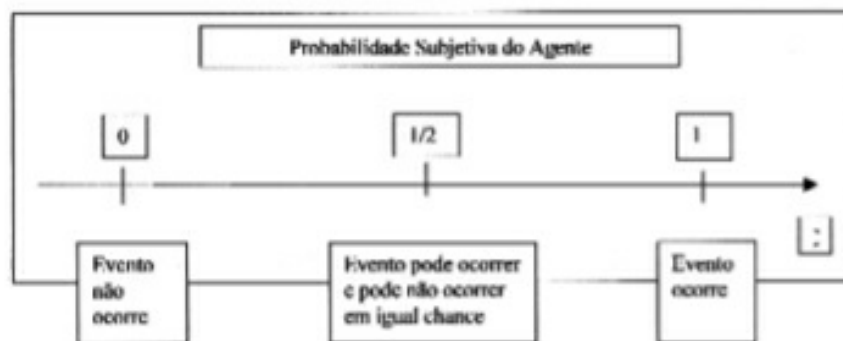
O objetivo do projeto de descrição do comportamento do agente é o de prever o que pode acontecer. A teoria da ação com êxito tem de apontar para o par mais forte de crença e desejo, escolhendo-o entre os pares concorrentes que irão compor a razão primária da ação. Davidson opta pela teoria da decisão de Frank Ramsey (e desdobramentos posteriores dela) como um possível procedimento que permitiria a eleição de tais concorrentes.

A teoria colabora para se saber, ao menos em tese, como determinar o grau de certeza de um agente diante de suas próprias crenças. Uma vez sabido em que grau Joana acredita que um grande cão pode feri-la, podemos dizer mais a respeito do que até então foi dito sobre a sentença que descreve o evento, a ação de Joana, que é “Joana se afastou da porta com um salto para trás *porque* apareceu um cão enorme na entrada”. Joana acredita que um cachorro é perigoso – muito, pouco, quanto afinal? E quanto Joana deseja escapar das possibilidades de levar uma mordida? Tais perguntas são, na teoria da decisão de Ramsey, formalizadas de maneira específica.

A teoria da decisão de Ramsey ensina a ver o agente como quem escolhe realizar uma ação em detrimento de outra partindo de duas ponderações: 1) o agente considera qual o valor das consequências da ação escolhida; 2) o agente avalia, também, a probabilidade de tais consequências virem realmente a ocorrer, uma vez desenvolvida aquela ação escolhida. Há, portanto, uma coloração pragmatista na teoria de Ramsey – ela é uma teoria do tipo das “teorias dos jogos”, usadas na economia, na política e em outras áreas das ciências sociais. Em tais teorias, os agentes atuam segundo uma maximização da utilidade, esperada de cada ação escolhida. Trata-se de uma teoria que mostra o agente trabalhando com apostas. Ele, agente, decide realizar determinada ação porque *aposta* que as consequências de tal ação irão satisfazer o que ele mais espera que ocorra, segundo seu julgamento da importância do evento esperado.

Se o agente faz apostas, então sua crença não é, propriamente, uma crença. Devemos falar, nesse caso, em graus de uma crença; pois há uma *probabilidade subjetiva*, digamos, de que a ação escolhida traga as consequências esperadas. Devemos falar aí, também, em graus de desejo; pois há um grau relativo de desejo, ou seja, uma escala de preferências do agente. Ramsey, portanto, tem em mãos uma teoria empírica da tomada de decisão. O conhecimento do grau de uma crença e a força relativa de um desejo são os elementos teóricos na explicação dos padrões de preferência de um agente no momento de suas apostas. A tarefa da teoria é a de apontar para o grau de crença do agente em uma proposição e a força relativa de suas preferências, o que se manifesta, afinal, nas escolhas de tal agente. Esses dois elementos são desconhecidos. O procedimento de Ramsey é simples, pois ele é desenvolvido com base no gráfico a seguir.

Quadro 1



O que a figura mostra é que o eixo X, como está escrito na seta que o acompanha, diz respeito à certeza que o agente pode ter sobre se um evento ocorre. Basicamente, três posições do eixo X são definidas: 0, $\frac{1}{2}$ e 1. Em 0, a probabilidade de o evento ocorrer, segundo o que pensa o agente, não existe. Em $\frac{1}{2}$, a probabilidade de o evento acontecer, segundo o que pensa o agente, é equivalente, isto é, o evento tem iguais chances de ocorrer e de não ocorrer, quanto à certeza que o agente tem. Em 1, a probabilidade de o evento ocorrer, segundo o que pensa o agente, é máxima, ou seja, o agente tem certeza de que o evento ocorrerá.

Assim, quando se tem a ocorrência do evento como $\frac{1}{2}$, o que há é um evento cuja ocorrência, para o agente, não importa. Eventos ligados ao $\frac{1}{2}$ são exatamente os eventos que o agente julga como prováveis de ocorrer ou não em igual chance, e os quais não causam diferença diante de sua condição de agente que realiza determinada ação (e não, é claro, qualquer ação). É esse tipo de evento que importa para o observador, porque a partir dele pode-se construir uma escala e determinar as probabilidades subjetivas de um agente. O que estamos dizendo, em exemplo, é: (1) se chove, Joana come pão, se não chove, Joana costura, e; (2) se não chove, Joana come pão, se chove, Joana costura. Fica claro que Joana é indiferente ao chover ou não, se assumimos que “comer pão” e “costurar”, para Joana, não são igualmente desejáveis. Ou seja, Joana pode preferir um pão a costurar, e Joana, tanto para comer o pão quanto para costurar, não se importa se chove ou não. Tal evento – “chove” – que igualmente pode ocorrer ou não ocorrer, segundo o que pensa o agente, que é Joana, é um ponto neutro a respeito de dois desejos seus, “comer pão” e “costurar”. Sendo o ponto neutro, ele é uma referência para que se possa falar em uma escala de desejos e, daí, determinar a probabilidade subjetiva do agente em relação a eventos.

O que proporciona para Davidson, então, a teoria da decisão de Ramsey? Ela lhe dá a segurança de poder dizer que as características da decisão podem ser medidas. Assim, admitindo tal mensuração, pode-se mostrar qual dos pares de crença e desejo é o mais forte. A teoria fornece para Davidson a expectativa de previsibilidade que ele quer ter. Pode traçar, com ela, o perfil do agente, que pode ser chamado de “grau de racionalidade do agente”; isso se tomarmos o termo racional como um termo definido somente com base no que a teoria de Ramsey exige; que é, afinal, a *atitude pragmática* do agente. A maximização de resultados úteis, que é o que se espera do agente, com a possibilidade de mensuração em graus do par de crença e desejo que faz parte da razão primária (a causadora a ação), que é o que se pode tirar da teoria de Ramsey, dão força para a teoria da ação de Davidson.

A teoria da ação tem de ser capaz de ponderar e comparar crenças e desejos. Todavia, como se vê até aqui, é necessário que o teórico da ação saiba o que está determinado, em cada caso, no par crença-desejo. Em outras palavras: quem faz a descrição da ação do agente, utilizando-se da teoria da ação de Davidson, tem de conhecer o conteúdo das atitudes proposicionais do agente descrito. Eis aí onde a teoria da ação se vê dependente da construção de outra teoria, a da interpretação. Pois é necessário ser capaz de interpretar o agente para, de certo modo, poder fornecer elementos para se saber o que dizem suas atitudes proposicionais, isto é, o par crença-desejo que forma a razão primária, aquela que é também causa da ação.

Teoria da interpretação

Indeterminação da tradução

Davidson elabora sua teoria da interpretação partindo da teoria do significado de Quine. Uma teoria do significado envolve-se diretamente com perguntas como “o que é dizer como as coisas são?”, “o que é dizer algo com significado?” e “o que é, para palavras ou sentenças, ter significado?”.

A tese de Quine afirma que a linguagem é uma interação social que pressupõe, para funcionar, um grupo organizado em que os falantes adquirem seus hábitos linguísticos. O significado não é uma entidade psíquica. Ele é uma *propriedade do comportamento*, do comportamento linguístico, social. Todavia, o significado não é algo como um dado, algo exclusivo, determinável. Como é possível afirmar isso?

Para expor sua tese, Quine imagina o seguinte *experimento* filosófico. Coloca um tipo de linguista-antropólogo em um trabalho de campo, tentando traduzir para seu próprio idioma uma língua (um grupo de sons) completamente estranha, falada (emitida) por um nativo (ou um *alienígena* qualquer). Depois de algum tempo e de certo esforço analítico, o linguista-antropólogo consegue obter algo que julga ser uma expressão do nativo, por exemplo: “demki gavagai zaronka pursh denot gavagai”. A expressão é proferida pelo nativo todas as vezes que aparece um coelho que já havia aparecido antes. O linguista-antropólogo associa a expressão estranha a uma sua expressão, que ele avalia como a tradução do que o nativo diz: “este coelho é o mesmo que aquele coelho”, onde “gavagai” = “coelho”. Assim, à primeira vista, tudo parece uma questão simples: o significado seria algo completamente objetivo, uma vez que “gavagai” é o mesmo que “coelho”. Mas Quine mostra que a solução não é exclusivamente esta. Há no mínimo três candidatos igualmente defensáveis para substituir “gavagai”. Primeiro: “coelho”. Segundo: “parte não destacada de coelho”. Terceiro: “estados de coelho” – “coelhidade”. Qual seria a opção correta? Qual seria o significado *exato* de “gavagai”? Quine lembra que não é possível resolver esse impasse apelando para a ostensão (o apontar, o indicar). De nada adiantaria ficar pronunciando repetidamente a expressão “gavagai” diante do nativo, visando a obter seu assentimento ou não, variando as estimulações, misturando-as etc. Ele adverte que, para cada opção, a pretensa tradução pode ser rearrumada, de modo que não se pode chegar a algo como a *tradução correta*, ou seja, a tradução correta exclusiva, única. As três traduções e suas respectivas acomodações podem estar, uma a uma, correspondendo a acordos entre os falantes da língua do nativo e os da língua para a qual a expressão foi traduzida, e não há como saber qual deveria ser chamada *exclusivamente* de a tradução correta.

Se acreditássemos na existência de uma “linguagem privada” ou um “mentalês”, uma suposta linguagem não social que nos dissesse tudo a respeito de “estados internos”, poderíamos falar em *certo* e em *errado* na questão. Todavia, a própria experiência do coelho mostra que não haveria acesso ao tal “mentalês”, pois não teríamos uma tradução única entre ele e a linguagem que falamos como seres humanos adultos, que são as diversas linguagens naturais, como o português, o inglês etc. Então, o que há é a indeterminação do significado por causa da própria indeterminação da tradução.

A indeterminação da tradução carrega como consequência a indeterminação do significado e a tese da inescrutabilidade da referência. Afinal, qual a referência de “gavagai”? Pode ser um termo geral que o nativo usa para predicar coelhos, ou pode ser algo com o qual ele predica os estados temporais de coelho ou as partes distintas de coelho ou mesmo um termo não geral, singular, que se referiria à qualidade de ser coelho – uma *coelhidade*. Nesse último caso, a frase “demki gavagai zaronka pursch denot gavagai” seria traduzida por “este caso da qualidade de ser coelho manifesta o mesmo coelho que aquele outro caso da qualidade de ser coelho”. Como se pode, então, determinar exclusiva e *objetivamente* o significado? Há saída para tal impasse? Ou Quine simplesmente diz que uma linguagem é fechada em relação a outra e que o fato de nos entendermos, no cotidiano, é mera ilusão?

Não é o caso, aqui, de seguir o caminho de Quine para sair desse impasse. Em parte, estamos convencidos de que sua saída é relativamente insatisfatória. Optamos pela saída de Davidson.

Chegando à convenção T

Davidson promove profunda alteração na maneira de abordar o significado. Diante da pergunta “o que é para as palavras, enfim, significarem o que significam?”, ele não se empenha na busca de uma resposta direta. Toma um caminho diferente, como um tipo de meta-discussão a respeito do significado – similar ao que faz em sua teoria da ação. Persegue qual a forma que uma teoria do significado deveria assumir, considerando, é claro, que tal teoria é adequada a uma linguagem específica. Assim, antes do significado, o que Davidson investiga é o caráter geral de uma teoria do significado.

A teoria de Davidson, não diz *o que é* o significado. Mais uma vez, vale aqui seu descritivismo. O que faz é gerar para cada sentença *S*, de uma linguagem específica, um teorema que dá o significado de *S* e, em particular, mostra como o significado depende dos componentes de *S*.

A teoria do significado davidsoniana é menos uma teoria do significado que uma *teoria da comunicação linguística*. Sua questão central não é dizer o que é para uma expressão significar algo, nem mesmo o que é para uma expressão ser sinônimo de outra. Esse é o projeto de Quine. Para Davidson, a pergunta central é: “o que é entender o que um falante disse em uma ocasião particular?”. O que deve ser alcançado se tal pergunta é respondida? Isto: alguém que conhece a teoria está na posição de entender toda e qualquer expressão, real ou potencial, de uma linguagem particular *L*.

Uma teoria, nesses termos, deve satisfazer às seguintes condições: adequação extensional, verificabilidade empírica, não circularidade e axiomatização finita. A teoria com extensão adequada é aquela que, para cada sentença *S* de *L*, gera um teorema que especifica o significado de *S*. Se definida como verificável empiricamente, tal teoria age desse modo na amplitude em que não demanda qualquer conhecimento prévio a respeito do que os falantes de *L* querem dizer com suas expressões. Não é circular quando a evidência na qual ela se baseia não implica conceitos muito próximos aos aliados do significado, que é o que ela pretende explicar. Por fim, a axiomatização finita a conduz a ter teoremas que dão os significados como geradores de um número finito de regras de inferência e axiomas.

Na busca por satisfazer tais condições para tal teoria, Davidson adota três ideias básicas, presentes na filosofia da linguagem desde Glottlob Frege (1848-1925): 1) composicionalidade, 2) contextualismo e 3) condicionalidade.

1. A composicionalidade implica a ideia de que o significado de uma sentença é determinado unicamente pelos significados de seus constituintes e pelo modo pelo qual eles se combinam na sentença.
2. O contextualismo diz que as sentenças têm prioridade semântica sobre as palavras. Esse princípio seria incompatível com o anterior, mas em Davidson ele deve ser lido sob a luz de uma compreensão holística das palavras e das sentenças, de modo a percebermos que uma sentença singular só pode ser entendida pelo entendimento de *todas* as palavras e de *todas* as sentenças. Nesse ponto Davidson segue Quine e ambos seguem Wittgenstein. O filósofo vienense disse que “entender uma sentença é entender uma linguagem toda”. Essa frase ecoa em Davidson.³ Na forma pela qual Davidson aborda a linguagem, os significados das palavras são abstraídos de seus papéis em sentenças. Não é possível entender uma sentença sem entender outras sentenças nas quais os componentes da primeira também estão presentes. Mas nas novas sentenças há novos componentes, que, por sua vez, só serão entendidos quando percebidos em outras novas sentenças, e assim por diante. Isso é o que leva Davidson à ideia que está na frase wittgensteiniana.
3. Por fim, a condicionalidade quer dizer condicionalidade à verdade. Os teoremas de uma teoria semântica dão o significado de uma sentença *S* ao especificar as condições de verdade de uma sentença. Para Davidson, dar as condições de verdade é um modo de fornecer o significado de uma sentença. Entender um nome é diferente de entender uma sentença. Para o nome há o que é apontado, o que o nome fixa; para a sentença o que é necessário é saber sob que condições ela é verdadeira. Isso, davidsonianamente, escapa do realismo, uma vez que não se trata de saber como o mundo é, mas se trata, sim, de saber como deve ser se uma sentença é verdadeira.

Considerando todos esses pré-requisitos, Davidson constrói a *forma* dos teoremas que se adaptariam a uma adequada teoria do significado partindo de passos intuitivos. Queremos expor um teorema, para uma linguagem *L*, que dê o significado de uma sentença *S* de *L*. A conduta intuitiva, nesse caso, que é praticamente a do senso comum, não difere daquela das teorias referenciais do significado. A formulação mais básica que conhecemos é fazer o teorema corresponder à seguinte formulação:

I. *S* significa *l*.

“*S*” denota uma sentença de *L* e “*l*” é seu significado. A ideia básica aqui é a de que o significado é uma entidade que corresponde a um enunciado ou a um estado de coisas. Sabemos que Quine tem forte objeção contra tal formulação: significados não são entidades ou estados de coisas, nem no velho sentido aristotélico (de substância), nem no sentido de que são peças do mundo ou disposições de peças do mundo nomeadas ou indicadas por enunciados. A “experiência do coelho” e toda a negação do “mentalês”, ou seja, tudo o que cabe na crítica de Quine às teorias semânticas referenciais, colocam tal formulação fora do campo do jogo rápido.

Podemos dar um passo além da formulação da teoria referencial. Isso implica não tratarmos os lados do teorema, S e p , como entidades. Da seguinte maneira:

II. S significa que p

“ S ” é uma sentença de L e “ p ” é uma sentença em uma metalinguagem de L (uma linguagem que expõe ou explica L para um segundo público ou para o mesmo público a fim de melhor compreensão). Assim, o teorema II, diferentemente do I, não reifica a linguagem L , não a faz ligar-se a entidades que poderiam gerar uma volta às semânticas referenciais. Mas aqui também há um problema. Tal teorema não dispensa o termo “significa”, e isso se choca com um importante pré-requisito: o teorema não deve lidar com termos que ele tem de explicar, para não ser acusado de circularidade. Mas há ainda uma objeção maior: tal teorema leva a teoria a abandonar seu necessário caráter extensional. O que isso quer dizer?

A *intensão* é a conotação ou o significado de uma expressão oposta à *extensão*, que é denotação, que consiste em tudo aquilo que é significado pela expressão. Em outras palavras: a extensão de um termo geral é o conjunto de elementos individuais aos quais ele é aplicado corretamente. A extensão de “casa” inclui toda e qualquer casa (inclusive as passadas e as futuras) no mundo; a intensão de um termo geral, por sua vez, é o conjunto de características compartilhadas por todos os elementos aos quais ele se aplica.

O teorema que procuramos deve ter caráter extensional. Qual teorema associa duas linguagens e é exclusivamente extensional, ou seja, não nos vai fazer temer a circularidade, uma vez que não usará para explicar o significado conceitos que, sendo intensionais, já estariam próximo aos da noção de significado? São necessários, para se chegar a tal teorema, mais dois passos.

Primeiro, eliminamos o elemento intensional “significa que” substituindo-o por um elemento tipicamente extensional, como o “se e somente se”, que garante o que queremos: que exista equivalência entre o lado esquerdo e o direito do teorema. Assim, ficamos com:

III. S se e somente se p .

Aqui, ainda não temos um bom teorema, pois “ S ” não é uma sentença. É, sim, o nome de uma sentença de L . Para que tenhamos uma sentença no lado esquerdo que venha a equivaler a p , devemos ter um predicado para S . O objetivo que se mantém é que o teorema garanta a equivalência de ambos os lados. A equivalência deve ocorrer, por exemplo, da seguinte forma: “Joana é mulher” se e somente se Joana é mulher”. Fica claro, então, que o predicado que se pede para S é o predicado “é verdadeiro”. Assim, chegamos a uma boa forma para os teoremas de uma teoria do significado que seja somente extensional:

IV. S é verdadeiro se e somente se p .

A formulação (IV) é nada mais nada menos que a chamada “convenção T” (T), um elemento da teoria semântica da verdade formulada por Alfred Tarski (1901-1983). É com ele que Davidson opera, ainda que fora do contexto de aplicação da teoria tarskiana.

A comunicação humana

Uma boa teoria do significado, Davidson diz, deve gerar sentenças ou teoremas da forma:

(T) S é verdadeiro se e somente se p .

Tomando T, devemos considerar S identificando uma sentença na linguagem-objeto; essa sentença é a que ganha as aspas. Em T p é uma sentença, e está na linguagem da teoria, ou seja, a metalinguagem. Nesta última estão as condições sob as quais a sentença que é chamada por S é verdadeira. Então, se o português é a metalinguagem e o alemão é a linguagem-objeto, a teoria nos fornece o teorema:

(S) “Schnee ist Weiss” é verdadeira se e somente se a neve é branca.

Este teorema e mais três noções-chaves e, além disso, uma estratégia, uma vez aplicados em conjunto, garantem a

Davidson sua abordagem do significado como uma *teoria da comunicação humana*. Essas noções são as de 1) interpretação radical; 2) princípio de caridade; 3) holismo; e a 4) estratégia em que essas noções são usadas é a de triangulação.

1. A interpretação radical é aquilo com que Davidson, ou o intérprete davidsoniano, inicia um processo de entendimento de uma linguagem. É o modo pelo qual pretende ficar sabendo do significado dos enunciados de uma linguagem considerando que vai partir de um grau zero de informação a respeito do conteúdo da linguagem que quer interpretar. Nada sabe sobre o falante, nem mesmo se o falante é um falante ou apenas um balbuciante. Para construir sentenças T que irão ligar o que o falante diz e o que ele, intérprete, diz – e tais ligações exigem que as sentenças ligadas tenham o mesmo valor de verdade –, faz-se necessário aplicar o princípio de caridade.

2. Aplicar o “princípio de caridade” é o que o intérprete faz ao conceder ao falante o que, em uma acepção específica, Davidson toma como racionalidade, nesse caso, é: o falante que acredita que p e q não acredita que não- p . E mais: considerando tudo o que é possível e plausível de ser considerado, cada falante sempre escolherá realizar algo que ele julga ser o melhor. Se comparamos com outras filosofias, o que Davidson pede do falante para considerá-lo, digamos, racional, é pouco. Mas é bastante se notarmos que Davidson tem um projeto de ampliar ao máximo as condições de explicar racionalmente nosso comportamento de um modo filosófico sem, no entanto, qualquer apelo a uma metafísica do tipo da de Platão ou da de Hegel; trata-se apenas de conceder o que o intérprete possui na metalinguagem como o básico para que ela funcione. É o suficiente, se ajudado pela construção holística das sentenças, para que o intérprete possa vir a escolher os enunciados que ficarão dos dois lados das sentenças- T .

3. O holismo é a perspectiva que diz que a interpretação envolve a consideração de um número de elementos interdependentes, e está limitada pela necessidade da manutenção da coerência do todo. Assim, uma sentença verdadeira como “a neve é branca” tem de estar no campo de outras sentenças, também verdadeiras, que dizem, por exemplo, que “isso é neve”, “isso é branco”, “a tela do computador é boa se é branca”, “as páginas dos livros são, em geral, brancas” etc. Os teoremas, que são sentenças- T (sentenças da forma da Convenção T), apenas colocam em equivalência as sentenças que têm igual valor de verdade, ou seja, correlacionam sentenças com valores de verdade não diferentes.

Então, a boa teoria do significado visa a correlacionar sentenças da metalinguagem com sentenças da linguagem-objeto, e tal correlação depende delas terem o mesmo valor de verdade. Isso significa que o teórico, que é ao mesmo tempo o intérprete que detém a metalinguagem e quer tomar para si a linguagem-objeto, tem apenas um único trabalho: o de ver se as condições de verdade designadas pela teoria para uma sentença são realmente as condições de verdade da sentença. Os teoremas nada proporcionam além disso. A teoria davidsoniana não torna mais compreensível nosso entendimento das condições de verdade de uma sentença. O que a teoria davidsoniana faz é relacionar o conhecimento do intérprete a respeito das condições de verdade de cada sentença às palavras nas sentenças que representam papéis idênticos em outras sentenças. O intérprete ou teórico davidsoniano tem de descobrir, primeiro, as sentenças que são mantidas, segundo um tempo, um lugar e condições específicas, como verdadeiras pelo falante. Em seguida, deve escolher as que serão candidatas a participar de sentenças- T , que as correlacionarão com as sentenças que ele, intérprete, também mantém como verdadeiras segundo um tempo, um lugar e condições específicas afinadas com a do falante. Montada tais sentenças- T , e todos os axiomas da teoria, o que se tem é uma teoria do significado para o falante da linguagem, no caso, a linguagem-objeto.

O êxito da interpretação radical, segundo a aposta de Davidson, é dependente do conhecimento que o usuário de sua teoria possui, com certo grau de exatidão, de que os enunciados dos falantes significam aquilo que as crenças dos intérpretes significam – e isso é um alto grau de exatidão. Isso porque o que se acredita em uma linguagem é o que o falante de tal linguagem mantém ou sustenta a todo preço, isto é, o que ele toma como verdade. A crença, então, significa para ele algo que o intérprete não precisa saber o que é; o que o intérprete precisa saber é que, uma vez respeitado o holismo e o princípio de caridade, a interpretação radical pode ser executada.

Em hipótese nenhuma, o fato de a interpretação radical ter sucesso, deve nos levar a acreditar que Davidson está dizendo, contra Quine, que é possível uma tradução de uma linguagem em outra, no sentido da palavra “tradução” como correspondência termo a termo entre uma linguagem L e uma linguagem L' . Davidson caminha por uma noção de indeterminação da interpretação, como Quine. É necessário distinguir, no entanto, que indeterminação da tradução, que é algo que pode levar os adversários de Davidson a acusá-lo de relativista, não prejudica em nada que

seus partidários possam dizer, em seu favor: com toda a indeterminação, ainda assim podemos apostar no entendimento mútuo. A linguagem, ou melhor, as linguagens, ou melhor ainda, os jogos de linguagem, em Davidson, mostram o quanto a comunicação é executável e executada com mais sucesso do que os filósofos modernos imaginaram. O mecanismo que Davidson chama de “triangulação” é o que favorece a interpretação radical se tornar algo plausível e possível de ser tomada como uma teoria filosófica – que respeita o que seriam exigências empíricas – do significado, sem vínculo com qualquer metafísica.

4. Davidson nos diz que, se somos intérpretes, e de fato somos constantemente intérpretes, então estamos sempre identificando as crenças por meio de sua localização no padrão de crenças do falante. Tal padrão permite-nos determinar o conteúdo da crença observada, se ela é logicamente consistente com outras do falante. Para colaborar na averiguação disso, Davidson fala em “triangulação”. A interpretação funciona no interior de um triângulo cujas linhas de intersecção nos dão três pontos: o falante, o intérprete e o meio que falante e intérprete compartilham. O trabalho da interpretação é, então, o de sistematizar várias tentativas do intérprete de fazer que sua teoria da interpretação torne possível um acordo entre as atitudes mantidas por ambos, intérprete e falante. Ainda que a indeterminação nunca chegue ao fim, o que se consegue, certamente, é uma alta definição sobre os pontos de discordância. (Mais adiante, explicamos melhor como funciona a “triangulação” de Davidson).

Assim, a indeterminação da interpretação é uma diferença que não faz diferença. Ela é sabida por nós. Mas isso não implica termos de admitir que cada um de nós, ou os grupos particulares de usuários de linguagens que se relacionam com o grupo maior de todos os usuários de linguagens – a humanidade – não possam, pela triangulação, dispensar todo e qualquer ponto de vista que sustente que o relativismo é válido.

2.4 Linguagem e pensamento

Até aqui, com a teoria da ação e a teoria da interpretação, falamos do que seria a *antropologia filosófica* de Davidson. Agora, podemos utilizar essas conclusões para abordar problemas mais tradicionais da filosofia, no campo da metafísica e no campo da epistemologia. Essas conclusões são todas aproveitadas por Rorty, tomando Davidson não só como um continuador crítico de Quine, mas como um filósofo capaz de apresentar saídas para o pragmatismo clássico. Recordando: o impasse de Dewey era entre o abandono da ideia de representação e, ao mesmo tempo, em algumas passagens, deixar transparecer que estaria afirmando que a teoria pragmatista é a que pode melhor representar a realidade.

Desse modo, o que cabe observar, em seguida, é como as teorias da ação e da interpretação podem ser elementos válidos para as posições pragmatistas de negação dos dualismos metafísicos, de desvio em relação à doutrina representacionista e, conseqüentemente, de não validação dos problemas levantados pelo ceticismo, tão corriqueiros ao filósofo tradicional.

A teoria da ação davidsoniana diz que razões e causas podem se igualar. Então, abre um campo para uma discussão em filosofia da mente, em especial sobre a relação entre corpo e mente. Pois para o filósofo tradicional, em geral, o que é corpóreo ou físico está sob relações causais e o que é não-corpóreo, ou seja, mental, está sob relações racionais. Mas se há identidade entre causas e razões, haveria identidade entre mental e físico? Essa é uma das questões centrais da metafísica, em especial da metafísica moderna. Atualmente, ela é tratada segundo o tópico da *filosofia da mente*.

A teoria da interpretação davidsoniana afirma que o melhor modo de descrever como entendemos uns aos outros é abandonar a ideia de significado e maximizar a verdade. Trata-se de tomar as sentenças que são verdadeiras em nossa linguagem, ou seja, aquelas que consideramos não descartáveis, e confrontá-las com as sentenças verdadeiras da linguagem daqueles com os quais estamos entrando em interação. A teoria da interpretação prima pela ideia de atribuição de racionalidade a outro e, daí, elabora um manual capaz de comparar o que é verdade, de um lado com o que é verdade, de outro, ou seja, crenças sustentáveis, de ambos os lados da interação linguística. Esse processo leva às questões sobre o quanto ele não estaria preso ao problema do relativismo e, partindo daí, o quanto ele nutriria ou não o ceticismo. Essas são também questões centrais da metafísica, mas tratada atualmente segundo o tópico da *epistemologia*.

Nos dois primeiros itens a seguir, nos tópicos (“Identidade entre eventos físicos e mentais” e “O mental é anômalo”), discuto as questões de filosofia da mente, nos demais, as da epistemologia.

Identidade entre eventos físicos e mentais

A filosofia da mente, em geral, toma como ponto de partida Descartes. Para ele, o corpo é algo que deve ser definido pelas três dimensões que ocupa no espaço, pela forma e pela posição temporal e, enfim, pela capacidade de deslocamento. O pensamento (dúvida, afirmação, negação, lembrança etc.), ou o que é mental, é exatamente o que não possui as propriedades do que é físico. Por não ter as propriedades do físico, em especial o fato de este se movimentar no campo espaço-temporal e, então, aparecer de modo nítido como sob interação causal, o mental se torna fonte de problemas. Um dos principais problemas é o de sua relação com o que é físico. Como descreveríamos a relação do que é corpóreo com algo que não é corpóreo? A filosofia moderna gastou todo seu combustível nisso, a começar pela infeliz – porém engenhosa – ideia de Descartes de falar de uma glândula, de nome “pineal”, que serviria de “ambiente” de contato entre o sensível e o supra-sensível. Descartes – e outros na linha dele – também gastaram anos tentando elaborar leis para uma psicofisiologia que não fosse exclusivamente uma fisiologia. Não raro, as soluções apresentadas tinham algum elemento mágico, ainda que pequeno, no âmbito de uma explicação pretensamente naturalista e científica.

Boa parte da filosofia atual, muitas vezes imitando o que os pragmatistas clássicos afirmaram desde meados do século XIX, tende a dizer que o dualismo cartesiano não tem qualquer razão de sobreviver. O que é mental e o que é corpóreo não são categorias metafísicas nem essências distintas. Boa parte da metafísica, em especial a que faz a ponte entre Platão e Descartes, tem uma marca inconfundível: o dualismo ontológico. Diversamente, a visão atual, a das ciências modernas, educa-nos no sentido de tomarmos o mundo como um e mesmo mundo, aquele no qual habitamos, que é o nosso mundo natural. Nele, nada pode ocorrer de sobrenatural ou de supranatural. A doutrina do naturalismo diz que todas as manifestações de nossa vida podem ser assumidas como eventos exclusivamente físicos, sujeitos às leis naturais, às leis do universo. Aprendemos que vivemos todos sob o mesmo teto da natureza.

Em geral, então, a maior parte dos filósofos que lidam com o tema da mente adota uma conduta cuja doutrina é a do materialismo. Aqui, faz-se necessário um alerta. Às vezes usamos fisicalismo e materialismo como sinônimos. Mas, na maioria dos casos é possível fazer distinção. O primeiro seria uma tese ontológica e, por essa via, também metafísica. O segundo seria uma posição em filosofia da ciência. A doutrina materialista apontaria para substâncias materiais ou, menos atavicamente, para objetos materiais ou físicos como elementos únicos de constituição do mundo. A doutrina fisicalista diria respeito mais à epistemologia ou mesmo à semântica, uma vez que estaria apontando apenas para a possibilidade de descrição do mundo segundo o que faz a ciência moderna, em especial as ciências naturais. Atualmente, independentemente de tal divisão, tendemos a usar apenas o termo fisicalismo, deixando o termo materialismo como um termo da história da filosofia. Davidson, em geral, usa o termo fisicalismo. A ideia de Davidson é a de manter a tese de que o fisicalismo tem razão ao dizer que todos os eventos são físicos, mas que tal doutrina não tem o direito de querer reduzir todos os eventos descritos nos termos do vocabulário do mental a eventos descritos nos termos do vocabulário do físico. Mesmo se conseguisse tal feito, isso não teria muita utilidade. Ele reformula o que pode ser considerado uma teoria da identidade entre mental e físico – dando sustentação ao fisicalismo – de maneira a poder qualificar eventos como mentais ou físicos com base em suas descrições em termos mentais ou físicos – descartando o que seria o reducionismo do fisicalismo tradicional ou do velho materialismo do século XIX.

Como é a teoria da identidade entre mental e físico de Davidson? Ele formula uma distinção entre identidade na base de características particulares e identidade na base de tipos (respectivamente: *token-identity theory* e *type-identity theory*), e assim fazendo adota a primeira opção. Com isso, busca escapar do reducionismo.

A teoria da identidade entre o mental e o físico em questão sustenta que os eventos mentais são eventos físicos. Todavia, há duas formas de identidade. Uma diz que os eventos se identificam porque são eventos do mesmo tipo (teoria da identidade pelo tipo – *type-identity*), outra diz que eles se identificam porque têm uma característica particular em comum (teoria da identidade pelo sinal ou característica – *token-identity*). Assim, se Joana tem uma dor na manhã de sexta-feira do dia 23 de agosto de 2006, que é, por exemplo, uma dor de cabeça, tal dor pode ser tomada como do tipo “dor de cabeça” identificada com um tipo de “dor física chamada dor de cabeça”. Então, “dor física chamada dor de cabeça” é um tipo de dor sob o qual se enquadrariam as dores de cabeça. Sejam elas tomadas como mentais ou físicas por quem as sofreu no dia mencionado, isso não importa, uma vez que o filósofo-cientista pode, sempre, encontrar um tipo de evento físico no qual ele encaixa outros eventos que porventura o senso comum viesse a chamar de mentais. Essa teoria da identidade-tipo não é a que Davidson espousa. Pois ela o levaria a um reducionismo linguístico – acabaríamos todos tendo de falar uma linguagem usando o vocabulário do físico. Ele

adota a teoria da identidade pelo sinal ou pela característica.

Davidsonianamente, evento mental e evento físico são qualificados por alguma identidade um com o outro pelo fato de que ambos são não-repetíveis, datados e individuais – eis aí a característica comum. Se Joana bate seu dedo do pé na porta e sente dor, a dor é um evento que pode ser tomado ou como mental ou como físico, uma vez que ambas as vias pelas quais os eventos são qualificados são intercambiáveis; mas, seja o evento ou mental ou físico ele é, antes de tudo, individual e datado, e a experiência dessa dor não se repetirá jamais. Não há que procurar um tipo de dor para cobrir tal evento – para identificá-lo. Ele está coberto *pelo que é*: um evento singular, particular, que não pode ser repetido.

Para Davidson, como fiscalista, a identidade entre eventos físicos e mentais está clara. Sendo tal identidade aquela baseada em características próprias e não a baseada em tipos, ele está em paz com a ideia de que só há um reino ontológico – o natural; enquanto linguística, conceitualmente, podemos continuar a distinguir eventos como físicos e mentais. Não é difícil entender que os eventos físicos e os eventos mentais podem estar sob várias descrições mentais e físicas ao mesmo tempo. Mas o que caracteriza uma descrição como de uma ordem ou de outra?

O que caracteriza a descrição como da ordem do mental é que ela evoca contextos intensionais⁴. Assim, os verbos pretender, intencionar, acreditar e desejar são todos do âmbito de contextos intensionais. A diferença entre contextos intensionais e contextos extensionais é que nos segundos há os termos que apontam para o que é o mesmo e podem, assim, ser intercambiáveis, enquanto em relação aos primeiros tal situação não ocorre. Por exemplo, “Joana é a mãe de Joaquina”, então a expressão “a mãe de Joaquina” é intercambiável com “Joana” – são idênticas. Isso em nada altera o valor de verdade dos enunciados em questão. Todavia, isso não se dá em contextos intensionais. Por exemplo, podemos tomar “Joana acredita que Joaquina fez sua tarefa escolar”, e então denominamos a sentença “Joaquina fez sua tarefa escolar” de *S*, assim podemos ter “Joana acredita que *S*” como uma formulação geral que muda seu valor de verdade segundo a mudança de *S* para um enunciado *p* (onde *p* é diferente de *S*; *p* pode ser, por exemplo, “Joaquina não fez sua tarefa escolar”).

Davidson mostra que estamos certos ao adotar a visão do materialismo ou do fiscalismo que nos coloca, em todas as nossas manifestações, *sobre a Terra*, no mundo natural; entretanto, também estamos certos ao não eliminarmos as diferenças de contexto a fim de descrição, de conceituação, pois o que é do campo contextual intensional acolhe os eventos mentais, e o que é do campo contextual extensional acolhe os eventos físicos. O reducionismo, que é a doutrina que diz que uma única linguagem poderia ser suficiente, é descartado.

O mental é anômalo

O que é a mente? Davidson não dá crédito para o que comumente chamamos de mente. Prefere falar em *estados mentais*. Estes sim, são propriedades que as pessoas possuem. Em outras palavras: há predicados nomeados em termos psicológicos que são verdadeiros uma vez aplicados às pessoas. Esses estados mentais se mantêm em alteração contínua, e isso são os eventos mentais. Joana percebe que é hora de seu jantar. Joana lembrou-se de quem lhe ensinou “regra de três” há anos. Joana está experimentando um doce de milho, e vendo se gosta. Ela decidiu que vai passar as férias na praia. Esses são estados mentais de Joana – são eventos mentais. Davidson toma-os como físicos. Mas isso não quer dizer que eles deixam de ser mentais.

Os eventos mentais, como percepção, lembrança, decisão e ações, diz Davidson, resistem à captura por parte de uma rede nomológica, que é o que caracteriza uma teoria física. Então, como isso pode ser conciliado com o fato – que parece evidente a todos nós – de que tais eventos mentais desempenham algum papel causal no mundo físico? A resposta mais elaborada a tal questão vem da conciliação entre três princípios que, em um primeiro momento, parecem inconciliáveis.

1. O princípio da interação causal: ao menos alguns eventos mentais interagem com eventos físicos. Esse princípio é óbvio para todos nós: crenças e desejos causam a ação de um agente e as ações causam mudanças no mundo físico. Eventos no mundo físico frequentemente alteram nossas crenças, desejos e intenções.
2. O princípio do caráter nomológico da causalidade: eventos relacionados como causa e efeito enquadram-se em leis determinísticas estritas. Ou seja, a relação de causa e efeito possui descrições que exemplificam uma lei estrita. Leis estritas são as que pertencem a um sistema fechado, de modo que qualquer coisa que possa afetar o

sistema está nele incluído (com as leis da física newtoniana, por exemplo).

3. O princípio do anomalismo do mental: não há qualquer lei determinística estrita, cuja base possa dar garantias para que eventos mentais sejam preditos, explicados. Não há leis psicofísicas ligando eventos mentais sob descrições mentais e eventos físicos sob descrições físicas.

Os itens (1) e (2) são os princípios que aceitamos por bom senso, uma vez que nós, os escolarizados dos dias de hoje que convivem com as explicações das ciências, acreditamos que são capazes de nos dizer como podemos prever o que ocorre em nosso mundo – o mundo natural. O princípio (3), que mostra o mental como um comportamento anômalo, é a negação dos outros dois – o mental, ainda que sob a natureza, regrado pela causalidade, não se submete a leis estritas como as leis, por exemplo, que explicitamos matematicamente para a natureza física em geral.

No entanto, com a teoria da identidade de Davidson, que diz que a identidade entre eventos físicos e eventos mentais é “por característica particular”, isto é, pela singularidade deles, e não “por tipo”, e separa o contexto extensional do intensional, podemos dizer que a relação causal entre eventos é do âmbito do extensional; isto é, trata-se de eventos que são tomados em relações que são independentes de suas descrições. Quando independentes de suas descrições, ou seja, quando no âmbito do contexto extensional onde eventos são intercambiáveis, em que a identidade entre eventos físicos e eventos mentais se verifica, podemos dizer que os princípios (1) e (2) estão vigentes, e não cabe falar em (3). O princípio (3) diz respeito a eventos que são descritos como mentais. Estes são os que se localizam em contexto intensional, onde não é possível intercambiar elementos sem alterar o valor de verdade das expressões em questão.

O resultado disso é que temos um monismo ontológico centrado no âmbito físico – os eventos mentais nada acrescentam à “móbilis do mundo”. E esse monismo é acoplado a um dualismo conceitual ou linguístico – as leis são linguísticas e, nesse campo, distinguimos o físico do mental por meio de descrições diferentes, uma vez que o que é descrito como mental é o que é descrito como anômalo, ou seja, o que não se comporta segundo a formulação de leis estritas. Davidson, é claro, não diz “dualismo”; ele prefere colocar tudo sob o rótulo de monismo, só que requalifica o que é o seu monismo, ele é um monismo anômalo.

Embora idênticos, os eventos mentais e os eventos físicos ganham, para suas descrições, o que é necessário no sentido de serem eventos mentais e eventos físicos. Não há como unificar (de modo útil) as descrições que descrevem seu objeto como físico e as descrições que descrevem seu objeto como mental. Os conceitos que usamos para descrever eventos mentais e os conceitos que usamos para descrever eventos físicos diferem, e isto obriga à rejeição da possibilidade de leis psicofisiológicas estritas. Davidson deixa isso claro, comparando o que é do âmbito de cada descrição. O mundo físico e os números que usamos para mensurá-lo são propriedades comuns, são os objetos materiais e os abstratos diante do qual concordamos sobre muito do que falamos deles, e compartilhamos. Todavia, quando voltamos nosso olhar para o mundo mental, para os eventos mentais ou ações que estão ligadas ao mental, deparamos com a racionalidade que temos de imputar a eles para poder compará-los e, então, vir a falar deles em alguma concordância que possamos compartilhar. Há o que é constitutivo do físico e o que é constitutivo do mental. Mas o termo constitutivo, aqui, não deve nos levar a ver diferenças ontológicas – e isso é importante de gravar –, uma vez que diz respeito à aplicabilidade de predicados em nossas descrições. Por exemplo, comprimento, massa e temperatura são constitutivos do físico uma vez que tais características governam a aplicabilidade de predicados físicos. Racionalidade, por sua vez, é o que é constitutivo do mental, como uma característica; as características do comportamento racional governam a aplicabilidade de predicados mentais.

O exemplo, a seguir, torna as diferenças bem delimitadas. Aponto os dois tipos de investigação contidas nesse exemplo, que lida com a “transitividade”. Suponhamos que começamos uma pesquisa e descobrimos uma relação entre três elementos físicos, a saber: que embora o primeiro seja maior que o segundo e o segundo maior que o terceiro, o primeiro não é maior que o terceiro. Ora, devemos acreditar que ou erramos na medida ou aquilo que medimos foi alterado (de algum modo) durante a medida. Mas não deveríamos concluir, por exemplo, que a transitividade que esperamos observar em relação ao tamanho seja falsa ($A > B$ e $B > C$ então $A > C$). Não há três elementos medidos que possam ter um predicado verdadeiro em relação a eles sem que seus comprimentos respeitem a transitividade. No caso, há necessidade de respeito aos limites do que é constitutivo do ser físico. Agora, nossa investigação muda para algo mental. Investigamos o desejo, por exemplo. A transitividade é esperada quanto ao desejo? Uma pessoa deseja X mais do que deseja Y, e deseja mais Y do que Z. Ela deveria desejar mais X do que Z? Uma vez que atribuímos determinada racionalidade a tal pessoa, esperamos que assim seja. Isso que esperamos no comportamento da pessoa observada depende de um presumido – por nós – grau de escolha racional. Devido a tal

atitude de presumir, os princípios constitutivos do mental incluem normas de racionalidade. Mas isso é completamente diferente do que podemos atribuir ao físico. Isso impede uma redução da psicologia às ciências físicas. Um reducionismo de conceitos da psicologia a conceitos das ciências físicas não faz sentido aqui. Ou seja, leis que não permitem exceção, do tipo das leis físicas, não podem ser colocadas entre as descrições feitas pela psicologia como aparecem em descrições feitas pelas ciências físicas. Assim, pela identidade *token* (e não *type*) temos que eventos mentais são idênticos a eventos físicos. Mas como vimos neste exemplo a respeito do uso dos predicados no campo conceitual, não podemos reduzir uma descrição de eventos mentais a uma descrição de eventos físicos.

A linguagem e o problema do relativismo

Medimos quantidades físicas objetivamente, pois temos padrões intersubjetivos, mas não temos concordância intersubjetiva a respeito de padrões de racionalidade para mensurar eventos mentais. O que fazemos? Simples: continuamos nos mantendo em comunicação, e no decorrer desse processo atribuímos a outros nossos padrões de racionalidade, e continuamos a conversação. É assim que nos entendemos. Não temos um “fracasso da objetividade” (por isso mesmo não paramos nossa conversação). Devemos apenas entender que, com esse procedimento, chegamos ao fim da comparação possível, sobre objetividade, entre o que falamos a respeito do que é físico e do que é mental.

Essa conduta davidsoniana, não raro, cria objeções: os que gostariam de ver uma espécie de ponto de chegada na estratégia da imputação de racionalidade, de modo que tal ponto pudesse conduzir a alguma concordância como aquela a que chegamos na mensuração do que é físico, podem querer acusar Davidson de relativismo. Davidson não foge de tal problema. Ele o enfrenta de modo inusitado. Ao lado disso, ainda que secundariamente, fornece argumentos contra o ceticismo. Aqui, mais uma vez, oferece para o pragmatismo uma forma de dizer que determinados problemas, postos pelos filósofos, só são problemas no âmbito de uma filosofia que vê a linguagem ou o pensamento como elementos que devem dar uma Representação do Mundo Como Ele É, e não como elementos que apenas nos dão condição de lidar com o mundo.

A fim de analisar a possibilidade de possuímos esquemas conceituais diferentes que veriam o mundo de modos particulares, e os quais seriam incomensuráveis entre si – o que seria dar força ao relativismo –, Davidson parte de uma metáfora famosa, a saber, a ideia de que vemos através da linguagem. Seu objetivo é o de negar tal metáfora. Ele pergunta: como podemos entender o enunciado “vemos *através* da linguagem”? Entre outras, três respostas aparecem no horizonte filosófico: 1) a linguagem é um meio que simplesmente reproduz ou grava para a mente o que lhe é exterior; 2) a linguagem é muito densa e, portanto, incapaz de falar do mundo como ele é verdadeiramente; e 3) a linguagem é um meio não muito denso, e então o mundo pode se responsabilizar pela tinta e pelo foco de cada linguagem que falamos. Tomando essas respostas como insuficientes, acredita que essas insuficiências surgem antes mesmo de sua própria formulação, em sua raiz comum: todas as três são devedoras de uma ideia infeliz, a de que a linguagem faz o papel de um “esquema” que deve apreender um “conteúdo”, que é o mundo. O ataque contra a doutrina epistemológica do esquema-conteúdo é um dos argumentos clássicos de Davidson, aproveitado por Rorty e por outros pragmatistas. Sua elaboração detalhada se dá em um artigo de 1974, que também fixou um marco na filosofia.⁵

A linguagem, na filosofia davidsoniana, é uma habilidade humana conveniente que nos ajuda muito a lidar com o mundo em nossa vida comum. Não temos de concluir disso, como muitos filósofos, que a linguagem não nos diz muito do mundo ou, se diz, o faz de modo distorcido. Por quê? Dizer que a linguagem não conta a inteira verdade ou, pior ainda, distorce tudo, não faz sentido se quem a adota não parte de outra ideia: a de que há um “dado”, algo não conceptualizado, de um lado, e há uma maquinaria de conceptualização, o “esquema”, de outro. O funcionamento perfeito ou imperfeito da relação dessa maquinaria que molda o que é dado, sua matéria-prima, é o que daria uma linguagem capaz ou não de contar algo válido a respeito do mundo. Essa doutrina que defende a ideia do esquema-conteúdo, uma vez observada de modo mais atento, se mostra estranha, ainda que a filosofia conviva com ela cotidianamente e até faça dela um dogma.

Quem concebe a relação linguagem-mundo como uma relação esquema-conteúdo termina na ideia de que cada um tem seu “ponto de vista” ou sua “perspectiva” e não é possível optar de modo seguro entre os enunciados fornecidos por vários pontos de vista. Aposta que há vários “óculos” para ler e ver o mundo e atribui as diferenças de visão a tais óculos. Um sabor de antropologia pode dar o tom para esse império do relativismo. Mas o raciocínio, uma vez

nessa linha, pode não parar aí. Quem está nesse caminho, não tarda em acreditar que cada par de óculos é exclusivo. Um par de óculos não poderia olhar por meio de outro sem que não ocorresse uma presumida distorção. Imagina, então, que em algum lugar há um par de óculos especial, que todos poderíamos pegar e, uma vez posto sobre os nossos, nos faria compartilhar todas as paisagens de modo igual. Assim, o relativismo de sabor antropológico é abandonado em favor de algum tipo de “fundamento”, nos moldes da filosofia tradicional. A consequência é o surgimento no horizonte das noções universalistas que requisitam elementos como “Homem” ou “Sujeito Transcendental” ou “Classe Universal” ou, mais atualmente, “Comunidades Linguísticas Ideais” etc. Assim, vamos de Descartes a Habermas passando por Kant, de modo bem rápido. Todos eles adotam a doutrina do esquema-conteúdo e, então, chegando ao inevitável relativismo, querem sair dele tentando forjar ou encontrar algo que pudesse ser os “óculos finais” ou “óculos universais”. Os pragmatistas encontraram nomes especiais como objetivos de tais projetos – para negá-los. Hilary Putnam denominou tal alvo o “ponto de vista do Olho de Deus”. Richard Rorty denominou tal coisa de “super linguagem”, uma linguagem que abarcaria todas as outras.

Como se vê, o caminho ao fundacionismo passa por uma conduta que nos leva primeiro ao relativismo. Pois, para sair dessas posições relativistas, ficamos tentados a oferecer um remédio que não cura a doença, apenas substitui uma enfermidade por outra. O relativismo abre as portas não para o ceticismo, mas, muitas vezes, para a corrida em busca de fundamentos últimos. Eis aí o fundacionismo filosófico, que nada mais é que o desespero para com o relativismo.

Davidson acredita que a ideia de que há vários esquemas diferentes vale para quando falamos de sistemas conceituais. E, de fato, esquemas de conceitos podem ser, em certo sentido, tomados como incomensuráveis entre si uma vez que *não* falam dos mesmos assuntos, temas e objetos. Ninguém negaria que existe a “ótica da sociologia positivista” em contraposição à “ótica da sociologia historicista”. Ninguém negaria que existem divergências “de ponto de vista”, às vezes realmente inconciliáveis. Mas quando aplicamos a noção de esquema à de linguagem, começamos a enveredar por torturas da imaginação. E isso de dois modos, ambos errados: pensamos que, no limite, nossa comunicação é impossível, uma vez que não possuímos uma mesma linguagem; ou aceitamos que a comunicação é possível – uma vez que, de fato, nos comunicamos –, e nos obrigamos a consentir que estamos de posse de uma e mesma linguagem previamente dada. O problema todo poderia ser eliminado evitando tomar a linguagem como algo que ela não é: um meio. E muito menos um meio que seria dado a nós, de antemão, irreparável.

Linguagem e percepção

Para descartar a tese da linguagem como meio epistemológico, Davidson faz duas investidas, que devem ser lidas como um conjunto articulado, cujo alvo é evitar o que seriam problemas filosóficos que, embora célebres, foram criados desnecessariamente. A primeira investida de Davidson é contra a ideia da linguagem como órgão mental. Ele defende a tese de que a linguagem pode ser vista como um órgão especial da percepção (o que retoma, de modo diferente, a tese de Dewey e Quine da linguagem como o que se faz na interação). A segunda investida é contra o representacionismo. Ele defende a tese de que a noção de representação não é útil para ser aplicada à atividade da linguagem ou do pensamento. A primeira, exponho no parágrafo seguinte. A segunda está no item “Linguagem, anti-representacionalismo e *slinghot*”.

Davidson escreveu vários artigos sobre o representacionismo, mas elaborou isso de modo bastante útil em um texto de 1997.⁶ Neste texto, ele se insurge contra a metáfora que diz que “nós vemos o mundo através da linguagem”. A linguagem, Davidson diz, não é um meio através do qual vemos. Não vemos o mundo através da linguagem mais do que o vemos através de nossos olhos; todavia, eis aqui o ponto-chave: nós não vemos *através* de nossos olhos, mas *com* os nossos olhos. Não sentimos através dos dedos ou ouvimos através dos ouvidos, nem vemos através dos olhos. Sentimos com os dedos, ouvimos com os ouvidos e enxergamos com os olhos. Então, se é para fazer uma analogia entre linguagem como órgão e outros órgãos, como os do sentido, que façamos uma mais correta: os órgãos dos sentidos são elementos de contato direto com o meio ambiente, sem intermediários; não lidamos com o mundo *através* da linguagem; mas, sim, enfrentamos o mundo *com* a linguagem.

Davidson lembra que pensamos que a fala é radicalmente diferente dos sentidos porque não há um órgão externo devotado exatamente para isso, e também por conta da diversidade de linguagens. Mas essas diferenças, ele insiste, não deveriam contar tanto, pois a fala tem um local no cérebro tanto quanto os órgãos dos sentidos, afinal, danos cerebrais podem causar a perda da habilidade de linguagem sem destruir a inteligência. No entanto, Davidson

reconhece que há outros elementos que jogam água no moinho da tese contrária, e ficamos tentados a negar a analogia com os órgãos dos sentidos. Um deles é que todas as linguagens compartilham regras estruturais a despeito de sua variedade superficial. Além disso, há o fato desconcertante sobre a capacidade linguística das crianças. Um grupo de crianças, tendo crescido ouvindo somente um *pidgin*, isto é, um jargão de mistura de palavras de diversas origens, que é uma invenção de adultos colocados em um mesmo lugar sem uma linguagem comum, consegue formar um *creole*, isto é, uma linguagem gerada por contato com diversas culturas, tão complexa quanto o francês ou o turco ou outras.

Essas informações todas, que, disparatadas ganham o meio popular e dificultam a apreensão davidsoniana do que é a linguagem, podem vir da disseminação da tese de Noam Chomsky e Steven Pinker. Eles popularizaram a ideia de que a linguagem não pode ser descrita em analogia a um órgão como são os dos sentidos, mas deve, sim, ser vista como um “órgão mental”. Seria o retorno da ideia, apontada como sem base por Wittgenstein, da “linguagem privada”. No caso, trata-se do “mentais”, que é como Davidson apelida a ideia de “linguagem privada”, condenada por Wittgenstein.

A ideia da existência do “mentais”, ou seja, uma linguagem interna de pensamento, inata, em cima da qual e por meio da qual aprenderíamos a linguagem que falamos, em geral aparece exemplificada por vários argumentos: às vezes sabemos o que queremos dizer e não encontramos palavras; ou reconhecemos que o que dissemos não era o que queríamos dizer; a rapidez com que manuseamos a nossa linguagem materna. Davidson lembra o quanto cientistas cognitivos e linguistas advogam o “mentais”, mas está disposto a não lhes dar qualquer crédito, em especial quando disso se tiram conclusões filosóficas. E os argumentos a favor do “mentais” são frágeis. O fato de algumas vezes não encontrarmos palavras para o que queremos dizer é algo mais fácil de explicar lembrando que já temos as palavras, uma vez que já aprendemos uma linguagem, a nossa linguagem, e diante de coisas novas somos capazes de buscar um modo de dizê-las, o que depende de nossa elaboração com a nossa linguagem mesmo. É bem mais plausível pensar assim do que imaginar que temos um “mentais” que, então, teria de ser traduzido na nossa, digamos, linguagem social.

É claro que ainda há mais argumentos de Chomsky a favor do “mentais”. O linguista norte-americano reúne um material empírico substancial em favor da tese de que há limites sobre a sintaxe que são inatos. Então, sobre tal informação, pode-se advogar que isso seria o que temos todos de básico – universal – para a compreensão da fala de um nativo ou de um alienígena. Todavia, novamente aqui Davidson ataca a estratégia chomskiana: os limites sobre a sintaxe poderiam até ser tomados como inatos, ou tomados como adquiridos na primeira infância; isso é irrelevante uma vez que não são limites sobre a semântica. Não há razão, insiste Davidson darwinianamente, para supor que ideias, conceitos ou significados são inatos se assim fazemos para dizer algo mais que o seguinte: possuir linguagem e pensamento reflete as necessidades e os interesses de animais humanos. E ele ressalva, ainda, que não está afirmando que os limites sobre a sintaxe não podem gerar limites estruturais sobre a semântica. Mas o que quer é mais simples. Quer apenas dizer que não nascemos com uma linguagem, que seria o “mentais”. Novamente no seio do darwinismo, Davidson alerta para o fato de que a evolução nos fez mais ou menos adaptados a nosso meio ambiente, mas a evolução não poderia nos munir de conceitos – a natureza decidiu que os conceitos viriam naturalmente, mas isso não quer dizer que a mente sabia antecipadamente com o que a natureza se pareceria.

Para o que importa filosoficamente, a linguagem, uma vez estabelecida, não deve ser vista como uma habilidade aprendida corriqueiramente. A fala é eleita por Davidson como *um modo* de percepção. Não um órgão a mais – simplesmente. Se é que os sentidos devem nos render algum conhecimento proposicional, e considerando que os sentidos, por eles mesmos, não podem nos dizer muita coisa, lançamos mão da ideia da fala comunicacional – da linguagem – como um órgão essencial: ela é o órgão da percepção proposicional. Por exemplo, se Joana vê uma luz e ouve um som, ela está sem perceber o que há para ser percebido até dizer algo como “Acabei de ver um cachorro na porta” ou “Escutei um latido”. Joana evoca os verbos “ver” e “ouvir”, o que requer os sentidos, mas ela acredita que está diante de um cachorro (e não de um gato ou de qualquer outra coisa), e essa crença se expressa para ela própria e para nós por meio de enunciados. Então ela, para tal, acionou uma função proposicional. O que ela diz, por exemplo, “Acabei de ver um cachorro na porta”, implica discernimento, isto é, requer *perceber* como as coisas são o que são. Essa função perceptiva se desenvolve com a linguagem. Em termos mais claros: há de fato uma cadeia causal entre o cachorro na porta e as retinas de Joana, mas o que Joana vê e ouve como diz que vê e ouve não são as vibrações em sua retina, nem o tremular de pequenos fios no tímpano, mas são as razões que ela pode evocar para dizer que vê e ouve um cachorro. Razões, segundo a teoria da ação de Davidson, são causas. Mas nem todas as causas são razões. Quando diz “Vi o cão com os meus próprios olhos”, ela está dando uma razão, é claro, para

acreditar que há um cão ali na sua frente, e não um gato ou qualquer outra coisa, mas isso quer dizer realmente que ela viu algo que a fez acreditar que há um cachorro e não qualquer outra coisa na porta. Joana, como qualquer um de nós, tem sensações e pode recorrer a elas como razões para suas crenças. Mas as sensações, elas próprias, não constituem razões. Elas podem aparecer em enunciados que expressam o que Joana acredita, e então serem razões. Mas elas próprias, as sensações, não possuem conteúdo proposicional e, então, não são razões. Aqui a distinção entre sentidos e percepção fica clara: sensações não podem ser razões; as razões são as crenças que surgem da percepção e por isso esta se articula imediatamente com a linguagem ou, então, nem poderia existir.

Assim, davidsonianamente, descartamos sensações como suportes epistemológicos. Entendido por suporte epistemológico o que garantiria, em uma teoria do conhecimento, o tipo de conhecimento (ou proto conhecimento) que sustenta outros, indubitavelmente ou ao menos de forma razoavelmente garantida. Entre o meio ambiente e nossa pele, não há nada a não ser relações causais, mas disso não temos de tirar que a relação entre pensamento e estímulo é algo simples. As relações são complexas, e não temos de confiar mais em nossas crenças empíricas, mesmo as de percepção, do que em outras. Então, a única base razoável para darmos crédito para uma crença são outras crenças. O trabalho da filosofia moderna de tentar ser árbitro entre, de um lado, um imaginado dado não conceptualizado e, de outro, o que é necessário para sustentar uma crença, é tarefa encerrada, inútil. A tese de Davidson de que a única base racional para uma crença são outras crenças, coloca uma questão importante: qual é o papel da natureza, se há algum, na determinação dos conteúdos das crenças? Essa questão é aparentada com a questão da linguagem. E isso no seguinte sentido: pode-se insistir que a linguagem, tal como a percepção, não possui intermediários, mas essa insistência não nos proporciona uma explicação sobre como temos os conteúdos das sentenças observacionais que temos. Do mesmo modo que não nos fornece uma explicação a respeito do conteúdo de nossas crenças de percepção. Isso desemboca em um problema filosófico clássico: como as crenças, uma vez sustentadas epistemologicamente por outras crenças, podem de maneira completamente independente ou em conjuntos ser conectadas como o mundo? Em parte retornamos ao problema do relativismo. Em que confiar se nunca conseguimos sair da cadeia de crenças? Ou seja, que grupo de crenças teria mais legitimidade que outro, para se colocar como garantia epistêmica?

Podemos começar uma investigação perguntando como as sentenças diretamente ligadas à percepção adquirem seus conteúdos. Essas sentenças são as *sentenças de percepção*. Elas não são, necessariamente, simples, nem são as mesmas para todos. Nós as aprendemos de modo bastante direto, olhando para as coisas ou ouvindo sons. Por exemplo, Joana vê um cachorro grande na porta e pode explicar por que o que ela viu causou ou produziu sua crença de que há um cachorro na porta. Mas isso não é o mesmo para todo mundo. Algumas pessoas poderão não perceber que há um cachorro na porta se nunca viram ou ouviram falar de cachorros. Cada um de nós tem um repertório único de coisas ou pessoas reconhecidas por uma simples olhadela. Então, as sentenças de percepção devem ser investigadas com cuidado.

As sentenças de percepção possuem um conteúdo empírico que vem das situações que nos provocam e nos levam a aceitá-las ou rejeitá-las. Isso também ocorre para as crenças expressas por tais sentenças. Todavia, que razão nos conduz a dizer que o conteúdo expresso é o mais adequado? Sabemos que se pode muito bem aprender a afirmar sentenças em uma linguagem, em situações em que tal sentença é verdadeira, mesmo sem seu entendimento. Davidson exemplifica lembrando que alguém, sem nenhum conhecimento de física, pode facilmente dizer “lá se foi um elétron” ao ver uma faísca em uma nuvem. Entender uma sentença implica reconhecer situações ou objetos que estão no seu conteúdo. Uma sentença simples tal como “Isto é uma colher”, para ser entendida, requer o conhecimento do que são colheres – coisas físicas, duras etc. Eis aqui algo que depende de um aprendizado no qual a ostensão desempenha papel fundamental.

Davidson diz que as pessoas não adquirem o dom da fala, no sentido de possuir uma linguagem, por elas mesmas. Elas são tutoradas, intencional ou acidentalmente por pais, amigos, colegas, professores, *Vila Sésamo* e similares. Nesse processo, a ostensão ou algo equivalente, com o método de recompensa e castigo, são essenciais. Melhoramos a criança, de nosso ponto de vista, Davidson diz, causando-lhe prazer ou dor. Esse processo, sozinho, não ensina a distinção entre comportamento correto e incorreto. Pois corrigir o comportamento não é, propriamente, ensinar *que* o comportamento é incorreto. Como Davidson afirma, treinar uma criança para ir ao banheiro, ou um cachorro para que ele não suje a casa, não envolve o certo e o errado. Nenhum aparato ou organismo lida com conceito nesse processo.

Segundo Davidson, poderíamos achar que a formação do conceito se dá em um nível mais primitivo do que aquele a qual pertencem as atitudes proposicionais, em particular as crenças. Isso é um erro, afirma ele. Por esse caminho

iríamos atribuir conceitos a borboletas e a árvores. Ter um conceito, para Davidson, implica *classificar* objetos ou propriedades, ou eventos, ou situações e entender o que saiu fora da classificação escolhida por não pertencer às classes discriminadas. Por isso, insiste em nos advertir que é um erro achar que uma criança muito pequena que nunca diz “mamãe”, exceto quando sua mãe está presente, possui algum proto conceito de mãe. Mas é correto pensar que alguma conceptualização está se desenvolvendo se a criança muito pequena mostra algum reconhecimento do erro e do acerto, quanto a identificar ou não sua mãe. Davidson insiste que não há nenhuma distinção entre ter conceitos e ter pensamentos com conteúdo proposicional.

Ressaltando a conexão entre conceitos e pensamentos, Davidson desfaz a ideia popular de que a formação de conceitos seria apenas um estágio entre disposições e juízos. Assim, uma questão central da semântica pode ser posta de forma conhecida: o que deve ser acrescentado a um som sem significado, que é emitido posteriormente em momentos apropriados, mas tomado agora como fala, para que o som sem significado seja visto então tendo significado? Não é suficiente dizer que o som sem significado foi reforçado no passado e posteriormente emitido como fala por conta de poderes mágicos. Isso seria como admitir, por exemplo, que Joaquina vê seu gatinho miar e o alimenta por conta de o gato ter desenvolvido significados – uma semântica. Como

resolver isso? Davidson está convencido de que não temos como ir além de uma resposta circular para o caso. Uma resposta não circular, diz ele, nos levaria a explicar a intensionalidade em termos não extensionais. Todavia, ele acredita que o estudo da linguagem aqui acrescenta um elemento que, embora não suficiente, é necessário e nos dá bastante clareza sobre o caso.

Entendemos que a ostensão não pode fazer todo o serviço. Então, não temos como não voltar à descrição da triangulação, que pode nos explicar linguagem e pensamento. O compartilhamento de respostas a estímulos similares permite a emergência de um elemento interpessoal. Este é o modelo: criaturas que compartilham respostas podem correlacionar as respostas de cada elemento da situação compartilhada com aquilo que são as situações que geraram as tais respostas. A pessoa *A* responde às respostas da pessoa *B* às situações similares a *A* e *B*. Um triângulo é então estabelecido. Com três ângulos, *A*, *B* e *C*, onde neste último estão os objetos ou eventos, ou situações as quais eles respondem mutuamente. Essa interação triangular elaborada, que forma um lugar-comum, ainda não requer pensamento ou linguagem. Ela ocorre com frequência entre animais que não pensam e não falam. Mas desse triângulo básico, há dois elementos que surgem e estão interligados à existência de pensamento e de linguagem: a possibilidade do erro e o fato de podermos repetir o movimento de triangulação quantas vezes for necessário.

O conceito de erro, isto é, a apreciação da distinção entre crença e verdade, é o primeiro passo. O triângulo aí, nesse caso, é o *espaço* para que isso possa aparecer. Na relação entre duas criaturas, ambas estando em reação a um mesmo estímulo, o que é esperado por uma ou outra pode gerar frustração. Isso é o *espaço* para o erro. Quem olha de fora do triângulo pode sempre dizer, diante da frustração de uma criatura visível, em seu comportamento, que há erro, isto é, que houve um comportamento errado por parte de um dos elementos do triângulo. As próprias criaturas do triângulo também podem chegar à mesma conclusão. Se assim de fato fazem, então alcançaram o *conceito* de verdade objetiva. Então, o que segue é que estamos em um círculo: alcançamos o conceito de verdade só quando podemos comunicar os conteúdos, ou seja, os conteúdos proposicionais da experiência compartilhada, mas isso já requer a linguagem, e foi dela que partimos. O triângulo primitivo de duas criaturas reagindo em comum acordo às características do mundo e às reações uma da outra é o que fornece o quadro em que pensamento e linguagem podem evoluir. Assim, nem pensamento nem linguagem podem vir primeiro, pois cada um requer o outro. Não há nenhum enigma aí do tipo “o ovo e a galinha”. As habilidades de falar uma linguagem, de perceber e de pensar, desenvolvem-se conjuntamente e de modo gradual. A conclusão davidsoniana implica dizer que não vemos *através* da linguagem, mas percebemos o mundo pela linguagem, isto é, por meio de ter uma linguagem.

Linguagem, anti-representacionismo e *slingshot*

Descartando a linguagem como meio epistêmico, Davidson, por conseguinte, afirma que ela não é um meio de representar o mundo. Assume, então, o anti-representacionismo. Todavia, se é para descartar representações e ficar apenas com causas, quando da descrição do que fazemos para atingir outros ou para reagir ao que nos atingiu, é necessário explicar o que é representação, e o que é descartável.

Davidson não nega que mapas e gravuras possam representar o que se propõem a representar. Entende que são vários os filósofos e outras pessoas que, legitimamente, dizem que as palavras representam o que elas nomeiam ou

descrevem. Todavia, apesar desse uso cotidiano da palavra “representar”, acredita que “nomear” ou “descrever” são maneiras melhores para expressar a relação que se efetiva entre nomes e o que é nomeado, ou entre uma descrição e o que é descrito. Confessa trazer sob rédea curta a ideia de que alguma expressão *re(a)presenta* um objeto ou evento. A razão disso é que, segundo seu entendimento, somente as manifestações diretas da linguagem são enunciados e inscrições, e somos *nós mesmos* que atribuímos significados a elas, de modo que a linguagem não pode ser um meio autônomo – não pode ser um meio representacional – pelo qual alcançamos o mundo, nem mesmo um meio entre nós e a realidade. O que corrobora com o dito anterior, para descartar o representacionismo, é o “argumento de tipo *slingshot*”, que, ao fim e ao cabo, pretende mostrar que a representação e a ideia de “representações relativas” não são úteis, uma vez que não temos a capacidade de individualizar representações de fatos. O que faríamos, no máximo, seria levar adiante a representação do “Grande Fato” – totalmente inútil.

Argumentos de tipo *slingshot* possuem tal nome porque são simples e curtos e, no entanto, são capazes de derrubar doutrinas sólidas, ao menos aparentemente (como a boleadeira que Davi usou contra o gigante Golias). No caso, o que entra na berlinda é a doutrina da verdade como correspondência, que tem uma força gigantesca sobre nós, uma vez que vai a favor de nossa intuição sobre o que é a verdade. A teoria da verdade como correspondência é definida da expressão *E* que diz:

S é verdadeiro se e somente se S corresponde ao fato X .

Baseado em argumentos bem simples de lógicos, que são “de tipo *slingshot*”, Davidson entende que não conseguimos delimitar e individualizar X em nossa linguagem. O enunciado E não perde sua validade, mas X , não sendo individualizado, se transforma no que Davidson chama de o “Grande Fato”; ou seja, o tal “Grande Fato” é tudo que não seria linguístico, mas que, enfim, não ganha contorno. Então, a correspondência perde sua utilidade. Em outras palavras, dizer que S é verdadeiro se e somente se S corresponde a um fato que não conseguimos individualizar não ajuda em nada. Pois a noção de *fato* nos diz que fato é o que é verdadeiro de um enunciado. Então, caímos em um círculo inútil. Por razões semânticas – e única e exclusivamente por razões semânticas, como Davidson insiste –, não é possível levar a sério, em todas as suas consequências, a doutrina correspondentista. Se algo é para ser representacionalmente correspondente a uma sentença, esse algo tem de ser possível de ser individualizado. Se esse algo não é possível de ser individualizado, não existe o que representar. O que corresponde representacionalmente na equação entre S e X , se X é nada mais nada menos que “o Grande Fato”? Assim, da falha da teoria da verdade como correspondência, surge a insustentabilidade do representacionismo.

O pensamento, o ceticismo e a abordagem externalista

Por fim, a discussão do tema que aglutina linguagem e pensamento é retomada por Davidson partindo do problema filosófico do ceticismo. O ceticismo tem várias versões. Aparece para colocar em dúvida a possibilidade de todo o conhecimento ou, na esteira de David Hume, limitar o conhecimento aos dados dos sentidos e ao que possa surgir da associação desses dados. Pode, também, dar origem ao solipsismo, a posição que afirma a impossibilidade do conhecimento do “mundo objetivo” e se contenta em afirmar a existência de um “eu solitário”.

Exatamente por causa da existência de várias acepções, o termo ceticismo, aqui, deve ser qualificado. Davidson lapida o termo para seu próprio uso. Para ele, céticos não são os que acham que nossas crenças não são objetivas. O cético não se insurge contra a ideia de que nossas crenças são objetivamente verdadeiras ou falsas, pois se ao menos algumas de nossas crenças não fossem objetivamente verdadeiras ou falsas, então não haveria nada para se duvidar. A dúvida cética que *faz sentido* para Davidson é a respeito de razões: será que temos boas razões para sustentar aquelas crenças que ocorrem de serem verdadeiras? Aceitando a definição de conhecimento como “crença verdadeira bem justificada”, a pergunta cética é sobre se temos conhecimento, uma vez que para dizer que realmente temos conhecimento teríamos de ter razões indubitáveis. Se nossas crenças não podem ser bem justificadas, então não deveríamos questionar se o mundo é todo ele como acreditamos que é? Há boa resposta de Davidson para *este* cético?

A divergência e o desdobrar dos argumentos de Davidson contra o cético não se apresentam de forma direta. O que ocorre é indireto; opondo-se ao subjetivismo e a certo tipo de empirismo, obtém resultados que podem ser utilizados contra o ceticismo.

O problema do ceticismo é entabulado da seguinte forma. Se nós *não* somos céticos sobre a possibilidade de

conhecimento do mundo externo e de outras mentes, então devemos rejeitar a perspectiva de que todo o conhecimento a respeito do mundo depende de objetos ou fenômenos diretamente presentes em mentes individuais, objetos como dados dos sentidos, impressões, ideias, sentimentos crus ou proposições. Temos de rejeitar a afirmação de que apreenderíamos esses objetos, aqueles que seriam a nós apresentados mesmo que o mundo fosse completamente diferente do que é. Isso não implica a negação da existência de tais objetos. O problema é que, na filosofia, não raro tais elementos são tomados como base epistemológica, e não deveriam ser. Esse é o ponto nevrálgico. Quando dizemos que todos esses objetos são básicos epistemologicamente, e se eles são intermediários epistêmicos entre nossas mentes e o restante do mundo, devemos conferir a eles o importante papel de mensageiros de todas as notícias que nos vem do exterior. Isso não é pouco. Quem adota tal conduta, sustenta Davidson, é o partícipe de uma posição bastante determinada na filosofia, e comparece sob diversos matizes, mas que pode ser tomada sob um rótulo: o subjetivismo.

O que é o subjetivismo? É a doutrina segundo a qual o mundo de cada indivíduo é construído do material disponível em sua consciência, material que é conectado ao mundo exterior, se é que é conectado, somente de maneira indireta. Sendo assim, Davidson alerta: o empirismo é uma forma de subjetivismo. Não é a doutrina “inofensiva” de que toda a fonte de nosso conhecimento empírico está nos sentidos; é a doutrina que diz que as evidências últimas para nossas crenças sobre o mundo externo são algo não conceitualizado que nos é dado, diretamente, na experiência. Esse dado é o que se localizará na mente, o que seria imutável ainda que o mundo mudasse ou não fosse como é. Trata-se, é claro, do dado que forma um dos elementos da noção de esquema-conteúdo – é o dado que cai em tal noção como o “conteúdo” que será apreendido pelo “esquema”.

Evitar o subjetivismo é, para Davidson, tornar-se adepto de alguma forma de “externalismo”. Isto é, contra o subjetivismo, que é então o “internalismo”, há a doutrina do “externalismo”. Tal doutrina tem duas grandes versões: externalismo social e perceptual. O primeiro sustenta que nossos pensamentos dependem, de um modo ou de outro, de nossas interações com outros seres que pensam; o segundo diz que há uma conexão necessária entre os conteúdos de nossos pensamentos e as características do mundo que os tornam verdadeiros. Davidson avalia ambas as posições e escolhe a junção da primeira posição, uma vez representada por Saul Kripke, com a segunda posição quando defendida por Tyler Burge. Todavia, ele acredita que ambas, ainda que acopladas, carecem do que é central para um bom externalismo poder ser uma resposta plausível a qualquer dúvida cética. Tal resposta implica a capacidade de resolver um dos problemas formulados por Wittgenstein. Qual?

Nos termos davidsonianos, um dos problemas que Wittgenstein elaborou e precisa de resposta para a formulação de uma compreensão da objetividade é: como podemos identificar um erro *como* um erro? Aqui, Davidson está no centro do que muitos consideram a *tarefa básica da filosofia*. Se concordarmos com o filósofo estadunidense Arthur C. Danto, entendendo que a filosofia não tem de se ocupar com a distinção entre o falso e o verdadeiro, e sim com a maneira pela qual chegamos a uma compreensão de critérios sobre o errado e o engano, então podemos afirmar que Davidson se envolve com o que é a própria tarefa que define a filosofia.

O exemplo, que pode ser perfeitamente endossado por Davidson, é claro: Joanhinha mostra para sua mãe, Joana, uma foto com animais que são, em tudo que é relevante, vacas. Joana diz para a filha que reconhece aqueles animais, vacas. Mas a filha diz que eles não são vacas. Por uma série de pesquisas, posteriormente, Joana vê que ela errou em sua avaliação; as figuras mostradas pela filha não eram vacas, ainda que em *tudo* pudessem ser descritas como vacas. O problema então é o de saber como distinguimos, por exemplo, uma falsa vaca de uma vaca. Davidson não se constringe em dizer que saber sobre a vaca é saber sobre o conceito de vaca. Não se quer dizer com isso que há uma velha concepção de identificação em Davidson. Ele não toma a noção de conceito como necessariamente implicando em “representação”. A noção de conceito, em Davidson, é um instrumento de operação: se diz de Joanhinha que ela tem o conceito de algo se sua classificação de características obedece a um resultado que pode ser dito avaliado, ao final, como correto, ou mesmo como incorreto. Ter o conceito é exatamente isso: poder avaliar algo em suas classificações. Ter ou não conceitos é derivado de poder classificar corretamente ou classificar incorretamente. Sendo assim, a tarefa do externalismo de Davidson é a de explicar como podemos alcançar a noção de erro – o *conceito* de erro.

Portanto, a questão não é explicar o erro. A questão é explicar como adquirimos o conceito de erro. Temos de ir do erro ao conceito de erro – é exatamente isso que o externalismo de Davidson faz.

Uma das ideias comportamentalistas é a de explicar o erro notando a causa e as reações que temos a ele. Causas comuns e reações comuns aos chamados fatos brutos sugerem algo sobre como alcançamos a noção de erro. Mas

não a explicam. Sugerem o que é plausível: se há um estímulo que permanece o mesmo e reações a ele, de diversas pessoas, que permanecem muito semelhantes, estamos aí diante da ideia de que pode se seguir uma regra, e quando não a seguimos, há o erro. Tal situação, para Davidson, cria um espaço para o erro, mas não é suficiente para explicar como alcançamos a noção de erro e, assim, como chegamos a poder conceptualizar. O modelo de explicação de Davidson pode ser mostrado por um exemplo fácil, formulado por ele mesmo. Ei-lo a seguir, com algumas adaptações.

Joana é a observadora de duas situações. Em um tempo t1 ela observa a leoa La que, por sua vez, espreita uma gazela G, também observada por Joana, e em um tempo t2 ela observa a leoa La e mais uma leoa Lb, e estão ambas espreitando a Gazela G, e estão se observando, e, enfim, todos estão no campo de observação de Joana. Tomamos t1. Joana pode descrever tal situação em t1 de modo específico, correlacionando dois aspectos da cena: o comportamento da leoa La, que tenta encurralar a gazela G, e o comportamento da Gazela G que tenta escapar, mas que, no entanto, não desaparece da vista de Joana e das leoas. Joana pode confirmar sua teoria de que gazelas são objetos bem importantes para leoas uma vez que nota outras leoas e outras gazelas em situações de encontro. Mas mesmo assim, a decisão de Joana de concluir o que concluiu é feita com base no que prende a atenção *dela*. O que é necessário, então, é criar uma situação que elimine ou atenuar o papel um tanto exclusivo e solitário da decisão de Joana, a decisão dela partindo do que prende sua atenção. O melhor modo é agregarmos, então, mais informações, introduzindo a situação t2, que implica a mesma que t1, só que agora com a presença da leoa Lb no quadro de visão de Joana. Joana, então, pode classificar em um mesmo tópico as respostas de La e Lb no mesmo tempo e no mesmo lugar. O foco das causas compartilhadas (e enfocar as causas é o que importa aqui) é, agora, o que Joana toma como importante para ambas as leoas, La e Lb, diante da gazela G. Joana não depende mais de sua própria escolha para decidir o que são ou não os estímulos relevantes para os comportamentos das leoas. Em algum caso excepcional, em que as respostas de La e Lb diferem em relação aos mesmos movimentos (estímulos) de G, *ela*, Joana, pode dizer: uma das leoas errou. Mas isso não soluciona tudo. O desafio está em colocar as leoas na posição de distinguir esses casos. Para fazer tal coisa é necessário eliminar de vez a arbitrariedade de Joana (ou o interesse de Joana) na escolha do que é relevante nas respostas similares das leoas. O elemento introduzido, para tal objetivo, é fácil de ver: ele aparece quando as leoas cooperam para colocar a presa em um canto. A leoa La observa a leoa Lb mirando a gazela G, e vice-versa, de modo que mudam de direção de acordo com a informação uma da outra. Eis aí o erro objetivo conceptualizado. O erro ocorre e isso é descrito de modo independente do observado, que é Joana.

O que Davidson chama de sua tese a respeito da situação exemplar, é: um triângulo interconectado (duas leoas, uma gazela) constitui a condição necessária para a existência de conceptualização, pensamento e linguagem. Mas o importante para Davidson não é a presença de Joana somente, ou seja, a presença do observador que faz o papel de “terceira pessoa”; o que é necessário é que o observador possa ver a comunicação entre elementos que coordenaram ações em busca de objetivos. O bom triângulo permite que Joana capte o contraste entre o comportamento das duas leoas, sendo que esse contraste é o que é manifestado pelas leoas, o que elas fazem para cercar a presa. O triângulo de Davidson – uma proposta célebre em sua teoria – só é original como modelo filosófico para explicar conceptualização, pensamento e linguagem uma vez que torna possível para Joana apontar para a causa relevante, na situação de mudança de comportamento, que observa entre as leoas.

Exemplificando novamente: duas criaturas que observam uma vaca não compartilham a turbulência neural que ocorre em seus cérebros, nem compartilham da estimulação de suas retinas. Elas não compartilham fluxos de fótons, mas a vaca é vista e até mesmo sentida por ambas. Podemos chamar a isso, diz Davidson, de uma forma de triangulação. De fato, o desenho das linhas de vista fica próximo mesmo de um triângulo. Mas o triângulo não se completaria se não houvesse contabilidade da reação mútua de cada um quando do estímulo que é a visão de algo que é a vaca. Essa maneira de investigar a objetividade contribui, segundo Davidson, para entendermos o quanto o ceticismo é fraco diante de modelos que podem contar com a linguagem como elemento produzido socialmente.

Tal modelo de triangulação, de modo mais detalhado, é utilizado por Davidson para explicar o pensamento e, assim fazendo, volta a dar possibilidades de mais estocadas no ceticismo. Davidson afirma concordar com Rorty quando este reclama de sua abordagem do ceticismo. Para Rorty, o que Davidson faz em relação ao ceticismo é antes retirá-lo da agenda filosófica que fornecer uma resposta para colocá-lo contra a parede. Davidson tende a concordar com Rorty: a melhor maneira de lidar com o cético é mostrar quão implausível é sua tese. Estocando indiretamente o ceticismo, ele termina por explicar o pensamento. Nessa tarefa, estabelece quatro pontos de apoio que, ao mesmo tempo, correspondem ao plano de sua abordagem:

1. define sua metodologia como a do *naturalismo filosófico*;

2. estabelece as proximidades e as diferenças de sua conduta para com Descartes;
3. aponta para a aquisição da noção objetiva de verdade apreendida conceitualmente como o marco necessário do que ele qualifica como pensamento racional pleno;
4. enfim, faz a defesa do holismo (tanto em relação ao pensamento quanto em relação à linguagem) como o melhor modo de entendermos o pensamento e, se assim quisermos, afastar o que ainda poderiam ser resquícios do ceticismo.

1) O naturalismo filosófico estadunidense não é uma posição enrijecida, que defenderia métodos científicos segundo um tipo de positivismo estreito. Ao contrário, atualmente é uma posição ampla e um tanto vaga que congrega todos que adotam a ideia de que a separação entre história e natureza, muito ao gosto dos historicistas europeus, pode ser posta de lado em favor de uma divisão mais útil contemporaneamente. História e natureza caem para o campo natural, onde está tudo o que passamos em nossa vida, o que restaria de outro seria o campo do sobrenatural, que não é mais o caso da filosofia. O naturalismo epistemológico davidsoniano inicia suas investigações aceitando o senso comum (e/ou a ciência) e parte daí para a descrição da natureza e das origens do conhecimento. Tomando como ponto de partida Descartes, diferencia-se deste rapidamente.

2) O que Davidson tem em comum com Descartes? Ele diz que ironicamente seu ponto de partida é o mesmo de Descartes. Ironicamente, é claro, pois Davidson é um filósofo antifundacionista, ao passo que Descartes é o pai do fundacionismo moderno. Ele compartilha com Descartes o fato de que em seu modo de filosofar não há espaço para duvidar do próprio pensamento. Não podemos duvidar do pensamento porque a própria dúvida da existência do pensamento é um pensamento. É impossível ter uma dúvida sem saber que ela é uma dúvida. A similaridade com Descartes cessa nesse ponto. Davidson não vai adiante com Descartes.

Empiristas britânicos e Descartes têm em comum algo com que Davidson não concorda. Descartes baseia todo o conhecimento em algo que é dado imediatamente à mente – algo que não se pode questionar (o *Cogito*). Os empiristas afirmam que o dado inquestionável são percepções, impressões, dados dos sentidos, dados não interpretados da experiência. Segundo Davidson, os empiristas e Descartes compartilham da convicção de que somente o que está imediatamente diante da mente é conhecido diretamente e sem inferência. Assim, de ambos os lados da filosofia moderna, tudo o que podemos conhecer estaria baseado no que é certo e imediato, subjetivo e pessoal.

3) Esse tipo de assunção, que implica o subjetivismo, enfrenta problemas. Primeiro: como podemos justificar nossas crenças quanto ao mundo-independente-de-nossa-mente? Segundo: como temos o conceito de uma realidade objetiva? Encaminhando respostas para essas duas questões, deparamos com a tarefa de dar conta da seguinte interligação: a explicação de como agarramos o conceito de verdade objetiva fica na dependência de explicarmos como o pensamento é possível.

O interesse de Davidson não é o de explicar a existência do pensamento, e sim de dizer como ele é possível. Vejamos.

Um pensamento é definido, ao menos em parte, pelo fato de que tem um conteúdo que pode ser verdadeiro ou falso. A forma mais básica de pensamento é a crença. Não podemos ter uma crença sem entender que uma crença pode ser falsa ou verdadeira. Quando Joana diz “Creio que não há um dragão atrás da porta”, ela sabe que sua crença está associada a poder abrir a porta e, então, é claro, ver que não há um dragão (ou que há, e então sua crença é declarada falsa). O essencial aqui é o elemento surpresa. A consciência da possibilidade da surpresa é essencial para a crença. A crença é pessoal, pode estar errada ou não. A verdade, diferentemente, é objetiva, pois a verdade é uma qualidade de sentenças e de enunciados. Mas o problema, lembra Davidson, é saber como adquirimos o conceito de verdade – verdade objetiva. Não podemos explicar a apreensão do conceito de verdade por meio da presença da frustração de uma expectativa, uma vez que para sermos frustrados diante de uma expectativa já temos de estar de posse, antes, do comando de tal conceito. Ficar surpreso é reconhecer a distinção entre o que conjecturamos e o que é o caso. Ter uma expectativa é admitir que o que se espera pode não ocorrer ou pode não se mostrar como o que acreditamos.

Essa forma de argumentar envolve, neste caso, uma explicação do que Davidson entende pela palavra “conceito”. Isso é essencial. Para ele, aplicar um conceito é fazer um julgamento a fim de classificar ou caracterizar um objeto

ou evento ou uma situação de determinado modo, e isso requer o conceito de verdade, uma vez que é sempre possível classificar ou caracterizar algo de modo errado. Ter um conceito, na acepção davidsoniana, é poder cogitar (*entertain*) a respeito de conteúdos proposicionais, é ser capaz de formar julgamentos, é ter o comando do conceito de verdade. Uma criatura que tem esses atributos, diz Davidson, tem todos. Aceitar essa tese é dar um primeiro e importante passo em favor do holismo, isto é, a interdependência de vários aspectos do mental.

4) A ideia que está na argumentação de Davidson, para sua caracterização do pensamento, é a de lidar tanto com a centralidade do conceito de verdade quanto com o holismo. A explicação não é complexa, basta que o leitor preste atenção e tudo fica claro. Quando dizemos “Esta moça é alta” e não indicamos nenhuma moça, a proposição expressa não é falsa nem verdadeira. Não precisamos imaginar que tal proposição estaria falando de Joana, por exemplo, para ver sua inteligibilidade. Ela é inteligível por que sabemos, antes de tudo, sob que condições ela seria falsa ou verdadeira. Saber o que seria para uma proposição ser falsa ou verdadeira não necessariamente implica saber contar quando ela é falsa ou verdadeira, muito menos saber dizer se ela é falsa ou verdadeira. O que é necessário saber, para a inteligibilidade de uma proposição, são suas *condições de verdade*. Então, para conhecer uma proposição, faz-se necessário, também, ter o conceito de verdade, o que implica ter o conceito de objetividade; isto é, ter noção do que é uma proposição ser verdadeira ou falsa independentemente dos interesses de toda e qualquer criatura. Eis aí o ponto no qual o holismo emerge; pois entender uma proposição como independente é ver sua trama com outras proposições. Ou melhor: ter uma atitude diante de uma proposição de maneira que se possa ver que ela é verdadeira ou falsa de modo independente é acreditar em muitas outras proposições concomitantemente. Se Joana imagina que está vendo um grande cachorro na porta, e ela se assusta porque não quer ser mordida, ela tem uma ideia do que é um cachorro. Um cachorro é um animal. É um cachorro, não é um gato. É um cachorro grande, o que implica saber que há cachorros pequenos e que este é de um tipo grande. Isso implica saber o que é grande e o que é pequeno. E saber mais: um cachorro pode morder alguém, um gato provavelmente não faria tal coisa. Há cachorros dóceis e não-dóceis. Mesmo sendo dócil, pode morder um desconhecido ou mesmo um conhecido sob determinadas circunstâncias. Assim, há uma lista – infinita mesmo – de proposições que se agregam à primeira. E não há como dizer que existe um número fixo de proposições nessa lista que torna inteligível a primeira proposição. Há algo evidente a respeito dessa lista, que esclarece o que é o pensamento no que podemos saber o que é: sem essas crenças que surgem em pacotes não há como cogitar algo a respeito da proposição “Eu vejo um cachorro grande na porta”. Não há, antes disso, como acreditar ou desacreditar dela, ou desejar que ela seja falsa, ou perguntar se ela é verdadeira ou, enfim, investigar o que a torna verdadeira.

Considerando o holismo e a triangulação, como já foram expostos, o pensamento, que é da mesma estrutura proposicional que a linguagem, pode ser exposto claramente por esse tipo de externalismo. Com isso, Davidson fecha o cerco de sua teoria. Ela é a base do pragmatismo atual, em especial o de Richard Rorty.

-
1. – DAVIDSON, D. *Actions, reasons, and causes*. In: *Essays on Actions & events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.↵
 2. – [1994], DAVIDSON, D. *The social aspect of language*. In: *Truth, language, and history*. Oxford: Oxford University Press, 2005.↵
 3. – [2001] DAVIDSON, D. *Aristotle’s action*. *Truth, language and history*. Oxford: Oxford & Clarendon Press, 2005, pag. 146.↵
 4. – Intensional com “s”, que tem a ver com o campo denotativo, que se relaciona em contraste com extensional, que tem a ver com o campo conotativo.↵
 5. – DAVIDSON, D. *On the very idea of a conceptual scheme*. In: *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.↵
 6. – DAVIDSON, D. *Seeing through Language*. In: *Truth, language, and history*. Oxford: Oxford University Press, 2005.↵

O pragmatismo e a redescritção da filosofia

Richard Rorty ocupou os trinta últimos anos do século XX como o filósofo que mais fustigou e enraiveceu aquele tipo de personagem que ostenta a “carteirinha filósofo”. O professor encravado em uma cátedra acadêmica e guardião de posições conservadoras e medrosas em relação a qualquer crítica à filosofia, sem dúvida, foi um alvo de Rorty. A filosofia autêntica, desde seus primórdios, vale apenas para aqueles que não fazem dela uma profissão ou um refúgio mesquinho, mas a assumem como um modo de vida. A filosofia autêntica, no limite, exige basicamente duas qualidades de seu praticante: a busca constante pela sabedoria e, ao mesmo tempo, uma profunda ingenuidade. A primeira qualidade é requisitada porque o filósofo autêntico não é, propriamente, amigo do conhecimento, mas amigo do saber, aquilo que implica no desejo da *boa vida*. A segunda qualidade é requisitada pois o filósofo autêntico é aquele que olha para vinte e cinco séculos de discussão e, sem qualquer pretensão ou falta de humildade, acredita que pode se engajar nessa discussão e colocar um fim definitivo, senão a toda filosofia, ao menos nos importantes problemas filosóficos. O “filósofo de carteirinha” não consegue imaginar que a filosofia é algo do âmbito do viver melhor, da busca da vida *correta*. Também não pode aceitar que seu “ganha pão”, que é mais como professor que como pensador, venha a desaparecer. Já de antemão, portanto, não pode filosofar; não consegue filosofar.

Diferente desse tipo de professor, Rorty levou a filosofia a sério. Em determinado momento, então, intuiu que talvez pudesse se livrar da filosofia que disserta sobre a filosofia. Então, se assim conseguisse fazer, poderia deixar os pragmatistas livres para o exercício filosófico mais próximo do de Sócrates do que do de Platão. Daria alimento, portanto, para o fim do que disse certa vez ser algo do qual não mais queria participar: reuniões de departamento de filosofia, seja lá qual fosse a universidade em que estivesse.

Quando Rorty deixou a Universidade de Virgínia, em 1998, trocando-a pela Universidade de Stanford, assim o fez para assumir uma cadeira chamada “literatura comparada”. O nome foi este, “literatura comparada”, por mero cumprimento burocrático. Era necessário um nome já existente. Não foi possível vencer a burocracia nesse caso e, então, criar o que seria uma cadeira de “Humanidades”, que seria o ideal para Rorty, e o que de fato ele queria. Todavia, Rorty foi deixado livre para oferecer os cursos que quisesse e filosofar sem entraves. Tais entraves nunca deixaram de ser postos pelos que menos filosofavam e mais alimentavam o “dissertar sobre o filosofar”. Não raro, estes foram os que criaram um aparato técnico rebuscado, pouco econômico e, enfim, às vezes inútil diante de uma filosofia como a de Davidson, ciente de seu papel no âmbito de uma época *ainda* analítica, mas pós-positivista.

Por um momento, então, o “filósofo de carteirinha” respirou. Acreditou poder ficar livre de Rorty. Alguns, até mesmo, deram atestado de mediocridade dizendo: “Tudo bem, podemos até considerar a crítica de Rorty à filosofia, mas ele abandonou a filosofia”. Ou seja, a filosofia, para o “filósofo de carteirinha”, é como a igreja para a maioria dos religiosos: fora da igreja não há legitimidade para nada, dizem eles.

De fato, não raro o projeto rortiano foi antes taxado de um abuso antifilosófico que uma tentativa de fazer a reforma da filosofia. Mas Rorty não se desviou de seu projeto. Ele enxergou nos tradicionalistas (ao menos nos sérios) alguma coisa de sua própria infância e juventude, a saber, um desejo de reunir *verdade* e *justiça* em uma visão unitária, mais ou menos como quis o platonismo. Foi exatamente o desejo de encontrar uma justificativa (filosófica) para abandonar tal projeto que motivou toda – ou quase toda – a filosofia de Rorty ou, melhor dizendo, toda a sua metafilosofia.

Qual foi a conclusão da metafilosofia de Rorty? Resumindo ao máximo: a doutrina geral vinda da discussão metafilosófica de Rorty diz que quem acredita que pode definir a Verdade e estar em contato íntimo com Ela (aquele que quer ter em mãos a “natureza da verdade”), não raro também acredita estar legitimado para ditar normas de Justiça para a Cidade; e, então, se esquece com certa facilidade dos numerosos exemplos históricos relatando o quanto essa suposta legitimidade se transformou em um falso direito de solicitar sacrifícios de companheiros e penas capitais para adversários – o que redundou em pura injustiça. Os filósofos ligados a vanguardas políticas revolucionárias e os filósofos que quiseram fazer da filosofia uma ciência ou uma área técnica, mais para justificá-la como um trabalho profissional, foram apontados por Rorty como os que, de um modo ou de outro, adotavam esse procedimento que ele não mais desejava para a filosofia.

Qual o trabalho a que Rorty se determinou, então? Entre outras tarefas, procurou desatar a articulação pretensamente

imediate entre conhecimento – “crença verdadeira bem justificada” – e o (suposto) direito de lutar por justiça ou mesmo de implementar a justiça social segundo regras ditadas, quaisquer que fossem elas. No limite, foi uma luta contra as doutrinas que elegeram, mesmo quando negavam estar nesse caminho, a busca de fundamentos vindos da filosofia como a tarefa central dos filósofos, o que os faria os mais importantes membros de uma cultura, talvez da humanidade. Tal desarticulação fez parte de seu projeto contrário ao fundacionismo. A filosofia não teria mais razão para se circunscrever à atividade de encontrar fundamentos últimos (ou primeiros), de caráter metafísico e/ou epistemológico, para toda a cultura, para toda a ação humana. Caso o fundacionismo viesse a desaparecer, então a filosofia poderia se ver livre das vanguardas, que sempre a reclamaram para si mesmas. Ao mesmo tempo, justificaria menos os professores com “carteirinha de filósofo”. O resultado seria a sobra de energia e tempo necessários para outro tipo de engajamento. Cada filósofo poderia vir a intervir de modo mais incisivo na vida cotidiana, *redescrevendo* as narrativas comuns, as pessoas, as situações, as práticas de governo ou de amor, os livros e os filmes, os problemas diários de vários grupos etc. A atividade redescritiva, esta sim, nos daria o rumo de um novo tipo de filosofia, voltada para a colaboração da transformação de nossas conversações e, portanto, um instrumento mais explicitamente consciente em favor da mudança de nossas opiniões e modos de pensar.

Em certa medida, a atividade redescritiva de Rorty foi um modo de renovar o que, na filosofia de John Dewey, denominamos ressignificação. A ressignificação da experiência estava para Dewey assim como a *re*-descrição das narrativas veio estar para Rorty.

Rorty, de fato, interveio em vários debates contemporâneos utilizando-se das técnicas redescritivas. Não é o caso, aqui, de retomar essa técnica e seus desdobramentos estratégicos em seus variados usos e circunstâncias. Isso seria um projeto para um livro que falasse apenas de Rorty. O que importa aqui é uma redescrição em particular, a saber, aquela que Rorty buscou fazer da própria filosofia.

Foi exatamente com esse objetivo de redescrever a filosofia, adequando-a a outras narrativas mais condizentes com nosso tempo, que Rorty, para atacar o fundacionismo, escolheu como saco de pancadas a Verdade. Rorty seguiu a parte da filosofia contemporânea que buscou desinflacionar a noção de verdade. Observando de perto a acusação de Nietzsche contra os filósofos tradicionais, que estariam obcecados pela “vontade de verdade”, Rorty procurou, no entanto, não entrar por uma conclusão paradoxal, como a do filósofo alemão. Ele jamais afirmou a inexistência da verdade. No limite, tal conclusão não seria apenas autodestrutiva, mas tola, principalmente se declarada com anos após Nietzsche. O que ele fez foi se aliar com aqueles que optaram por falar em “verdadeiro” e não em “Verdade”. Nessa linha de raciocínio, verdadeiro e falso são termos qualificativos de enunciados – nada além disso. Todavia, quando o qualificativo “verdadeiro” se baseia na noção de correspondência e esta, por sua vez, clama pela noção de representação, há todo o perigo de voltarmos a imaginar que estamos de posse da Verdade. Então, a filosofia recebe de volta o problema de investigar a “natureza da verdade”. Eis que problemas metafísicos que foram empurrados pela porta retornam, sorratamente, pela janela. E daí, em seguida, toda a problemática do fundacionismo reaparece.

Sendo assim, quase paradoxalmente, boa parte dos escritos de Rorty foram *papers* técnicos, contra as teorias tradicionais de verdade. Seu não alinhamento com a noção substantiva e forte de verdade o fez despender bom tempo discutindo a questão da verdade na filosofia. Rorty não quis, como outros com projetos semelhantes, virar as costas para a filosofia tradicional. Não enquanto não viesse a responder a ela. Ele quis deixar claro aos filósofos tradicionais que não havia, da parte dele, desdém ou não compreensão do que eles chamavam de “problemas da filosofia”. O que ele sentia, no entanto, era que tinha argumentos para afirmar que a filosofia do vanguardista ou do profissional não eram úteis. O combate à noção correspondentista de verdade, em Rorty, lhe pareceu um caminho natural de quem desejava desatar a articulação pretensamente imediata entre o conhecimento – “crença verdadeira bem justificada” – e o (suposto) direito de lutar por justiça ou mesmo de implementar a justiça social segundo regras ditadas, quaisquer que fossem as regras.

O que exponho neste capítulo, em linhas gerais, é o antifundacionismo de Rorty como um motivo para a reforma ou reconstrução ou, enfim, em termos propriamente rortianos, a *redescrição* da filosofia. *Mutatis mutandis* a filosofia veio a ser para Rorty o que foi para Hegel, a “apreensão do seu tempo em pensamento”. Todavia, Rorty entendeu tal frase não como uma expressão que autorizaria a filosofia a dizer tudo o que se pode dizer de determinado tempo.

O pragmatismo: o velho e o novo

John Dewey escreveu um livro denominado *Reconstruction in Philosophy*, em 1920. Ele imaginava que se fazia

necessária uma modificação na filosofia exatamente por que o mundo havia passado por três revoluções – científica, política e industrial. A filosofia deveria levar em conta tais acontecimentos, para seu autotransplante de órgãos viscerais. *Mutatis mutandis* o espírito dos trabalhos de Rorty caminhou no mesmo sentido dos de Dewey. Ele via como necessário redirecionar a missão da filosofia. A ideia era a de criar um novo papel para os filósofos, uma vez que estaríamos passando por revoluções nas mesmas áreas em que Dewey passou; assim fazendo, poderíamos munir a filosofia de um discurso não defasado com a vida contemporânea.

As revoluções vividas por Rorty foram aquelas pelas quais (quase) todos nós passamos: nos paradigmas da ciência e das artes, tivemos o surgimento do pós-modernismo; no âmbito da política, vimos a derrocada dos regimes comunistas do Leste Europeu; no campo industrial, participamos da entrada da tecnologia da informática e da nova articulação do mundo pela Internet.

A primeira revolução, a do pós-modernismo (a partir do final dos anos 1970), significou a descrença em metanarrativas, ou seja, o descrédito das grandes teorias que desejavam dar conta explicativa, de modo global, de toda a vida humana ou, mais especificamente, o enfraquecimento bem visível de toda e qualquer filosofia fundacionista. A segunda revolução, a da derrocada do “comunismo” (1989), trouxe um desprestígio ao marxismo que este jamais havia experimentado desde seu surgimento, em especial à ideia a ele associada (e a outras filosofias ligadas às utopias do mundo do trabalho) de que haveria alguém de posse de uma filosofia da história que nos contaria tudo a respeito do destino dos humanos. A terceira revolução, a da computadorização do mundo e invento da Internet (meados da década de 1990), democratizou saberes e, enfim, criou uma situação em que o cidadão comum é muito mais capaz de enxergar o que se passa entre seus governantes, em todo o mundo, e o que se passa na casa do vizinho mais distante, mesmo em outro país. Negação do fundacionismo, conversação sobre intervenções reformistas inspiradas na democracia que vivemos no Ocidente e, enfim, democratização da informação eram, todos os três, elementos que *já* estavam apontados em Dewey, por conta de outras revoluções, e que em Rorty se tornaram pontos importantes para ele poder refazer o que seria, *ainda*, uma descrição filosófica da filosofia – uma descrição capaz de tornar a filosofia filha de seu próprio tempo.

Richard Rorty endossou *toda* a antropologia filosófica de Davidson e o programa davidsoniano. Enxergou em tal programa a possibilidade de abandonar a discussão metafísica entre corpo e mente, sem ter de adotar, para tanto, qualquer reducionismo linguístico – que foi o problema não enfrentado pelos materialismos do século XIX e falsamente resolvido pelos empiristas lógicos do século XX. Também viu no programa davidsoniano uma forma de descrever a linguagem como comunicação construída pela imaginação, e não por aparatos inatos ou aprendidos. Pois tal debate sobre a linguagem repunha, no âmbito da sala de estar de psicólogos novidadeiros (e às vezes desinformados) uma série de dualismos que a filosofia pragmatista quis, desde seus primórdios, eliminar. Além disso, especificamente, ele viu o programa davidsoniano como o elo entre o pragmatismo clássico de John Dewey e sua própria filosofia. O ponto no qual tal elo se mostrou bastante atrativo para ele foi a doutrina da verdade. Nesse âmbito da metafísica e da epistemologia, em que Dewey se complicou, Rorty enxergou na filosofia davidsoniana um caminho especial para tirar o pragmatismo do impasse dos anos 1920 e 1930.

Assim, Rorty adotou a idéia davidsoniana de que a verdade é uma noção primitiva (por exemplo, como a de ponto, em geometria), que não podemos descartar, mas que não tem de ser tomada como o foi segundo as concepções tradicionais, atreladas à noção de representação. Por isso mesmo, agiu para com a verdade levando adiante um trabalho filosófico estritamente descritivo. E tomou o tema da verdade como o campo no qual seu descritivismo deveria seguir adiante. Assim fazendo, quis mostrar como a noção de verdade não teria qualquer função que pudesse justificar seu inflacionamento metafísico.

Para compreendermos melhor a doutrina desinflacionista de Rorty a respeito da verdade, faz-se necessário retomarmos, ainda que de modo breve, o que dizem as várias teorias de verdade, segundo o recorte da filosofia atual.

Pragmatismo e verdade

As teorias da verdade

As teorias da verdade dividem-se basicamente em dois tipos: as teorias que substantivam a verdade pois a tomam como uma propriedade real e importante daqueles elementos linguísticos aos quais se aplica o predicado “é verdadeiro” (sentenças, declarações, proposições, crenças etc.), e as teorias deflacionárias que, como o nome já diz,

dessubstantivam o termo verdade. A maioria dos manuais sobre esse assunto considera que a teoria pragmatista da verdade pertence ao primeiro campo, em companhia das teorias clássicas, a correspondentista e a coerentista. Rorty, ao contrário, vê Dewey e James mais como precursores do deflacionismo que como pertencentes a um terreno compartilhado pela teoria correspondentista. Assim, Dewey e James, como Rorty os toma, estariam mais próximos de sua própria posição, deflacionista.

Segundo a teoria da verdade como correspondência, um candidato à verdade é verdadeiro se e somente se ele “corresponde aos fatos”. Uma sentença é dita verdadeira se o que ela diz corresponde a um fato no mundo. Aqui, entre outras, surgem duas objeções. Primeira: a noção de *fato* só pode ser explicada em termos da noção de verdade. Ou seja, fato, por definição, é o correlato no mundo de uma sentença ou proposição verdadeira. Segunda: a noção de correspondência é, ela própria, pouco explicativa, visto que não deixa muito claro como elementos não-linguísticos (ou elementos de pensamento) se ligam a elementos linguísticos (ou elementos *no mundo*).

A teoria da verdade como coerência entende que a dificuldade de sua antecessora está na relação de correspondência entre elementos não-linguísticos (que seriam os fatos) e elementos linguísticos (aos quais se aplica o predicado “é verdadeiro”). Propõe, então, que a verdade se estabeleça como o que é produzido na relação de apoio mútuo entre as crenças de um mesmo indivíduo ou de uma mesma comunidade. Também aqui surgem objeções. Primeira: a teoria coerentista nos levaria a um pouco confortável relativismo e daí a um ceticismo, dado que os vários conjuntos de crenças incompatíveis uns com os outros se manteriam em disputa e apartados, cada qual se fazendo internamente consistentes. Segunda: a teoria coerentista estaria confundindo um critério de verdade, que diz respeito a uma regra para avaliarmos se uma crença é verdadeira ou não, se ela está ou não bem justificada, com a questão sobre no que consiste a verdade.

E o deflacionismo?

Entre as várias teorias deflacionistas, a mais conhecida é a teoria da redundância, que deve muito as escritos de Frank Ramsey. Essa teoria entende que há uma equivalência entre a afirmação de uma proposição *p* e a afirmação de que *p* “é verdadeira”. Por exemplo, quando digo que “É verdade que o gato está em cima da mesa” não estou dizendo nem mais, nem menos que “O gato está em cima da mesa”. Se for possível ver a frase “É verdade que o gato está em cima da mesa” como dizendo o mesmo que “O gato está em cima da mesa”, então será plausível tirar daí a idéia de que o predicado-verdade é um elemento que mais cumpre uma função performativa que explicativa. O predicado-verdade, nesse caso, pode ser tomado como um elemento cujo papel principal é o de colaborar na melhoria da relação intersubjetiva que é a linguagem, no sentido da melhor concordância ou discordância entre os falantes. A verdade é vista, então, não tendo valor cognitivo; não sendo um conceito substantivo com valor explicativo em um sentido profundo. Pode-se inferir daí que falar algo sobre a verdade não diz respeito a tarefas epistemológicas, nem traz resultados metafísicos, mas diz respeito a tarefas de observação da comunicação entre falantes, da possibilidade de tradução, da observação do uso do termo “verdadeiro”. Esse clima deflacionista alimentou a posição de Rorty.

O que se pode dizer da verdade não seria nada metafísico e/ou essencialista, de modo que deveríamos nos limitar a apenas elaborar um elenco dos usos do predicado-verdade em sua facilitação da comunicação entre os falantes.

Nessa trilha, Rorty elaborou uma lista tríplice dos usos do termo “verdadeiro”:

1. um uso de endosso;
 2. um uso descitacional (*disquotational*); e
 3. um uso acautelador.
-
1. Uso de endosso é aquele quando dizemos equivalentemente coisas do tipo “certo!”, “está bem!”, “é isso mesmo!”, “verdade!”.
 2. O uso descitacional aparece quando falamos coisas metalingüísticas do tipo “*s* é verdadeiro se *x*”. O termo em inglês é *disquotational*. *Quote*, como está no inglês, leva-nos a pensar, em português, nos termos “aspas”, “aspar”, “citação”, “citar”. A situação na qual Rorty está pensando quando fala em uso descitacional é a

seguinte: podemos estar diante de uma sentença s que queremos utilizar, mas com alguma ressalva ou alguma observação, talvez porque não concordemos com ela, ou coisa parecida. Então, usamos a sentença aspada, “ s ”, em nosso discurso. Mas podemos tirar as aspas (tirar as *quotes*), empregando para tal o termo “verdadeiro”, com o argumento variável e condicional, x . Desse modo: s é verdadeiro se x . Assim, por exemplo, podemos expressar a sentença s “O flogisto é o responsável pelo calor nesta barra de ferro”, com aspas, mas também sem aspas, usando então o termo “verdadeiro”: O flogisto é o responsável pelo calor nesta barra de ferro é algo verdadeiro para os adeptos da teoria do flogisto (sendo x : para os adeptos da teoria do flogisto).

3. O uso acautelador apresenta-se quando dizemos coisas como “Você crê que s está bem justificada, porém talvez ela não seja verdadeira”. Ou seja, s não pode servir, ainda, como guia de ação.

Esse terceiro uso trouxe uma complicação para Rorty, pois, ao menos à primeira vista, parecia fazer o usuário da linguagem falar de uma forma que desmentiria o deflacionismo. O terceiro uso parecia contrapor verdadeiro a justificado, sugerindo que o primeiro termo teria propriedades especiais. E então o falante estaria reinflacionando o predicado-verdade. Aqui, faz-se necessária uma explicação a mais. Retomo as teorias e tento dar melhor contorno para elas, a fim de delinear melhor a posição pragmatista de Rorty.

O que temos no campo não-deflacionista? Em resumo, duas teorias: o correspondentismo e o coerentismo. A primeira é de matriz realista: há algo extralinguístico no mundo, o *fato*, que torna o linguístico verdadeiro. A segunda é de matriz idealista: o linguístico combina-se com o linguístico, e só. O que dizem seus críticos? A primeira é acusada de circularidade e a segunda, de relativismo. O pragmatista-deflacionista, por sua vez, acredita que essas teorias e seus opositores estão, ainda, no campo de disputa traçada por Platão, ou seja, o campo dos dualismos rígidos entre essência e aparência, relativo e absoluto, contingente e necessário. Esse campo já não mais serviria à cultura do século XX, muito menos do século XXI – uma cultura crescentemente laicizada que não necessitaria de substitutos filosóficos para o absoluto religioso, dispensado desde os primeiros dias da modernidade. Os herdeiros do platonismo, sejam eles metafísicos ou positivistas, estariam com um olho na verdade e outro na Verdade. Querem dar a entender que valorizam “pontos de vista” diferentes, que todos têm “sua verdade”. Mas, ao mesmo tempo, querem dizer algo de definitivo, absoluto, desejam saber a “essência da verdade”. Para Rorty, nenhum conceito tem essência. E o que se pode fazer com um conceito, de modo a utilizá-lo para melhorar a comunicação e a cooperação humanas, é colocá-lo em relação com outros, sucessivamente, contextualizando-o. É o que se pode fazer, também e sobretudo, com a verdade. O que podemos fazer é ver como e quando usamos o termo “verdadeiro”.

Assim fez Rorty. No entanto, a que chegou? Um dos usos da verdade, o uso acautelador, parecia reintroduzir a distinção rígida entre justificação e verdade; e, pior, parecia indicar que quando elaboramos frases do tipo “bem justificado, porém talvez não verdadeiro”, reclamamos por um tribunal que contenha a Verdade – um tribunal final. O uso acautelador, por si só, reinflacionaria o predicado-verdade. A crença de que somos feitos programados para alcançar a Realidade, crença de cunho metafísico ou positivista, que o pragmatista-deflacionista quis expulsar pela porta, estaria então voltando pela janela. Uma maldição enviada por Platão?

Como Rorty respondeu a essa situação?

Quem melhor equacionou essa objeção quanto ao terceiro uso do predicado-verdade, no elenco de usos de Rorty, foi Jürgen Habermas. Em um debate de mais de duas décadas com o filósofo alemão que, no decorrer desse tempo, transitou para o campo pragmatista, Rorty tentou deixar mais clara sua posição. O debate entre Rorty e Habermas foi, talvez, no campo da discussão sobre o tema, o que de mais importante ocorreu no último quarto do século XX.

Jürgen Habermas versus Richard Rorty

Habermas, ao contrário de Rorty, acredita que o trabalho tradicional da filosofia, mesmo no campo pragmatista, é o de encontrar fundamentos. Nisso, seu projeto se alinha, nos Estados Unidos, com o de Putnam, e na Europa, com o de Karl Otto Apel. Aliás, vários *scholars* igualam tais filosofias (as de Habermas e Apel, principalmente), ao menos nesse ponto, o da fundamentação. Habermas, em um debate com Rorty na segunda metade dos anos 1990, procurou distinguir bem tais posições. Clareando o terreno, disse que a posição de Putnam deveria ser vista da seguinte maneira: uma proposição é “verdadeira” se ela puder ser justificada sob condições epistêmicas ideais. A posição de Apel, segundo ele, deveria ser entendida da seguinte forma: uma proposição é “verdadeira” se puder vencer

argumentativamente em terreno de concordância alcançada em uma comunidade ideal de fala. A sua própria posição, então, como ele mesmo afirmou, poderia ser resumida na seguinte frase: uma proposição é “verdadeira” se puder vencer em uma condição de concordância alcançada em uma situação ideal de fala.

Esse foi seu ponto de partida para desafiar Rorty. Traço as linhas desse debate, em especial o que se fez em seus momentos finais, já nos anos 1990, como o que segue.

Rorty e Habermas partem de um ponto comum. Nada muito estranho, apenas o que está nos manuais de filosofia que lidam com as teorias da verdade, e convém repetir. Os manuais de filosofia contam que quando qualificamos um enunciado p como “verdadeiro” estamos em uma situação diferente daquela em que falamos que um enunciado p é “bem justificado”. Isso é resumido assim: a verdade é sempre objetiva, o que é subjetivo é o que fornecemos como justificações para afirmar ou não um enunciado como verdadeiro. Rorty concorda com isso, é claro, mas pondera, também, o seguinte: em determinado limite não temos como separar, de modo rígido, uma coisa de outra; isto é, não temos como colocar, de um lado, “ p é bem justificado” e, de outro, “ p é verdadeiro”. Pois dizer que um enunciado p qualquer é verdadeiro é algo válido para um determinado momento T , para um específico lugar X e para um encontrável público W . Todo e qualquer enunciado, ao ser chamado por nós de “verdadeiro”, está sendo qualificado como “bem justificado”, ou seja, “verdadeiro neste momento, para este público que está aqui, segundo as informações que este público possui”. Habermas desgosta dessa posição.

Habermas replica que “verdadeiro” é diferente de “bem justificado”, e só entendemos o que é um enunciado qualificado como verdadeiro exatamente quando distinguimos claramente de um enunciado chamado de justificado. Para ele, quando dizemos que um enunciado p é “bem justificado”, já sabemos que p pode não vir a ser bem justificado em outro tempo, em outro lugar e para outro grupo. Mas quando dizemos que um enunciado p é “verdadeiro”, estamos informando que p é “bem justificado” para todo e qualquer tempo, lugar e público. Habermas entende que o que os manuais afirmam sobre a distinção entre “verdadeiro” e “bem justificado” não é *um* caso, mas é *todo* o caso.

Rorty, no entanto, tem perguntas contra Habermas que são bem interessantes. Para tirar o sono do filósofo alemão, ele reclama: mas como que alguém pode dizer, sem pestanejar, que há enunciados que podem ser qualificados como “verdadeiros”, independentemente de um tempo, um lugar e um público? Se Habermas vê a linguagem como um pragmata – que é sua posição atual – como pode defender a validade universal de “é verdadeiro” para enunciados chamados por ele de verdadeiros?

Bem, Habermas tem uma teoria filosófica para sustentar o que afirma. O que ela diz?

Resumindo ao máximo: para Habermas, enunciados verdadeiros com validade universal podem ser admitidos como possíveis porque, se assim não for, a própria linguagem, que constatamos empiricamente como algo existente, não poderia existir. Ou seja, para ele, o uso da linguagem mostra-nos que, antes de qualquer coisa, o que faz da linguagem uma linguagem – sons que provocam comunicação – é sua característica de ser algo da ordem do intelecto. Nada há na linguagem anterior à sua função intelectual. Ela é, do ponto de vista filosófico, comunicação cognitiva. Ela é, *antes de tudo*, o que cria e regra o entendimento entre falantes. Ele acredita que Rorty não percebe que no interior de toda e qualquer linguagem há um mecanismo que faz que em determinado nível se estabeleça o entendimento e o consenso imediato. Um exemplo banal pode ajudar o leitor. Quando digo para alguém “Feche a porta”, trata-se de uma ordem, mas esse enunciado “Feche e porta” só soar como algo que manda alguém fechar a porta e, portanto, subjuga alguém ao lhe dar uma ordem, se antes disso este alguém que escuta o enunciado o toma como significativo e inteligível. Quem escuta tem de, antes de sofrer a coerção do enunciado, já saber algo referente à porta, ao verbo fechar e ao ato de fechar e abrir portas. Portanto, para Habermas, a própria linguagem empírica, em seu uso, permite ao filósofo que a observa dizer que nós todos, à medida em que falamos e nos comunicamos, mostramos claramente que há uma “concordância alcançada por meio de argumentos em uma situação ideal de fala”; além disso, tal entendimento se dá pelo fato de que a verdade é verdade para um e para outro, em um final de argumentos díspares trocados. Isso, que seria uma característica (filosófica) da linguagem é, então, para Habermas, a garantia (ideal) de que, em nossa conversação cotidiana podemos, sempre, apostar em um horizonte de entendimento intelectual mútuo.

Rorty não confere à linguagem nenhum poder de se fixar como algo ontologicamente inflacionado. Ele leva a sério a tese de Davidson de que a linguagem – o que linguistas e filósofos entendem como linguagem – não existe. O que existe é a comunicação. Os falantes se entendem, ora mais, ora menos, mas se entendem. E isso é o que podemos

dizer *a posteriori*, sem termos de conferir qualquer “poder cognitivo” para o que seria próprio da linguagem ou de uma linguagem. Podemos, para criar uma teoria da interpretação construtiva, lidar com o “princípio da caridade” e a imputação de racionalidade etc. Mas não há razão para disso tirar que somos, nós os “bípedes sem penas”, dotados de linguagem inata ou que aprendemos a linguagem como o que está feito pela cultura, e que então nos seria transmitido individualmente. Aprendemos, sim, uma linguagem, uma vez que vivemos em culturas em que isso, que comumente chamamos de uma língua, é disponibilizado para nós. Mas Davidson aposta que isso não se dá como imaginam alguns psicólogos ou filósofos que insistem em colocar a linguagem como uma peça acabada, e a qual teria como história apenas alguns episódios sujeitos aos atos reformistas de uma “evolução cultural”. Não pegamos um pacote pronto chamado “linguagem” ou nos inscrevemos em um partido ou clube chamado “linguagem”. Não há razão para desprezarmos a linguagem como uma instituição, à qual nos filiamos ou pela via de estruturas inatas ou pela via de aprendizado. É mais útil apenas ficarmos com a descrição da triangulação e, então, mostrar que a comunicação é o que ocorre; é como vamos construindo elementos comuns em trocas, interações que, depois, até podemos chamar de linguagem. A filosofia de Davidson, nesse ponto, tem muito de semelhante à valorização, ainda que de outro modo, da experiência, o velho conceito usado pelos pragmatistas clássicos e, também, por Quine. Na tese de Davidson, construímos e reconstruímos o que, depois, por conta de nossa cultura, dizemos que é um conjunto com vocabulário, semântica, sintaxe, e assim por diante. Admitir a linguagem como uma instituição é reificar a linguagem de modo desnecessário. Levar adiante a reificação da linguagem, a essa altura, seria desconsiderar de modo pouco razoável o que Davidson nos ensinou a evitar. Isso não seria apenas inútil, mas, no caso de Rorty, nocivo, pois a reificação da linguagem tenderia a desembocar, novamente, na criação do fundacionismo. Não seria isso, de certo modo, um pouco o que ocorre com Habermas?

Assim, Rorty responde que ele discorda da teoria de Habermas não porque ela é errada. Rorty acredita que, ainda que ela possa ser correta, o que importa para ele é que ela é inútil. Ou seja, de que vale saber, a não ser para preencher um livro de filosofia (que poderia ser preenchido de outra maneira), que há algo como a “concordância alcançada por meio de argumentos em uma situação de fala ideal” se, na prática cotidiana, sempre teremos uma situação não ideal de fala? Em uma situação real, cotidiana, a linguagem é um conjunto de sons que, se ganham significado, assim o fazem imiscuídos em uma rede de relações que implicam poder, subjugação, ideologia, pressão, hierarquias, propaganda, retórica, lavagem cerebral etc.

Mas Habermas não se cala, ele tem o que triplicar: se não temos uma situação ideal de fala na vida cotidiana, se só a temos no campo da fundamentação ideal, no campo filosófico, já temos tudo o que precisamos ter, pois é esse campo que nos diz, como pessoas que querem *garantias filosóficas*, que podemos e devemos construir uma situação ideal de fala aqui, em nosso mundo empírico, o mundo do cotidiano. Isso nos faz pensar, enfatiza Habermas, em criar um mundo onde não exista a violência, não exista o poder interferindo, o discurso, a ideologia, todas as diferenças que impedem os falantes de se colocarem horizontalmente uns em relação aos outros.

Ora, Rorty vê esse passo habermasiano como um perigo. Em sua opinião, se vamos seguir Habermas, podemos terminar construindo uma utopia que *precisa se realizar*. Vamos acabar criando, no papel, a sociedade ideal, perfeita e em detalhes, e então vamos achar que nada temos a fazer senão a tiramos do papel. Iremos desejar vê-la efetivada fora do papel, e então viveremos sob tal utopia. Logo estaremos falando que tal sociedade utópica, ainda que seja a “sociedade democrática”, é a mais condizente com a “natureza humana”, a única que pode trazer felicidade para todas as pessoas, aquela que terminará com a exploração e o engodo, enfim, logo ela se transformará em um dogma. Senão para todos, ao menos para os que a tiraram do papel. Isso é bom? Rorty e todos nós sabemos que não. Sabemos o quanto todas as utopias detalhadas nos tornam vítimas de nós mesmos. O nazismo e o comunismo, no século XX, já nos bastaram para mostrar isso. Foram utopias detalhadas em livros, e as quais ao serem levadas adiante por “anjos tortos”, aqueles anjos que atendem nossas preces de forma literal, se transformaram em prisões infernais. Desde sempre, ainda quando só estava nos livros, elas já eram prisões. Habermas avalia que Rorty, apesar de condenar tal prática, já vem fazendo isso, ao defender o modelo ocidental de democracia. Segundo Habermas, o que ele próprio tem feito, é o que de fato Rorty faz em aliança com ele! Mas Rorty diz que

não é bem assim. E aqui, de fato, há a diferença que faz diferença na prática – como quer um pragmatista. Uma coisa é afirmar uma utopia “vaga e contingente”, outra é detalhar como tal utopia deve funcionar. Rorty não aposta na democracia como aquele regime que há de se perpetuar por meio de características que não lhe seriam contingentes, mas sim inerentes, imutáveis, eternas – “naturais”. Para Rorty, não há como ser democrata e dizer que “a democracia deve ser garantida como democracia a qualquer preço”. Aliás, não há como ser democrata e traçar em detalhes o que é uma sociedade democrática. Pois a democracia é, por si mesma, por definição, o regime de criação de pessoas

diferentes. Tais pessoas, em democracia, serão mais e mais diferentes. Serão pessoas tão diferentes que poderão, em determinado momento, odiar a diferença e toda sociedade que a garante, como a sociedade democrática, cujo papel não é só fazer valer o que quer a maioria, mas fazer valer o respeito ao que as minorias desejam. Então, no limite, a democracia pode criar uma geração inteira que queira suprimi-la, ou que, ao contrário, queira construí-la de um modo que nós, os que vão ficar no passado, jamais imaginaríamos que seria uma democracia.

Nem realismo, nem anti-realismo, mas pragmatismo

O debate sobre a verdade pertence, em geral, ao campo da metafísica. É claro que tem ramificações que vão para o campo da epistemologia e, atualmente, como vimos pelo debate entre Habermas e Rorty, para o campo da filosofia da linguagem. Todavia, no campo propriamente epistemológico, falamos menos em verdade e teorias da verdade do que em doutrinas a respeito do realismo e do anti-realismo. É certo que, aqui também, há o que serve para a metafísica. Todavia, no âmbito desse debate, a questão não é a de adjetivar enunciados, mas é o de dizer o quanto tais enunciados podem descrever o mundo. No limite, a questão de como a linguagem (ou, no passado, o pensamento) se articula ou não ao mundo. Também aqui, os pragmatistas deram o fio condutor para a filosofia contemporânea, uma vez que boa parte dos filósofos contemporâneos lida com tais questões partindo da observação e do estudo do *uso da linguagem*.

A tese pragmatista *par excellence* é a de que “linguagem” e “mundo” são elementos do mesmo mundo. Então, a relação entre eles não é da *ordem da representação* e, sim, da *ordem de causa e efeito*. E se queremos entender como damos direção a tal relação causal (ou, como atribuímos significado aos sons que emitimos), basta vermos como temos êxito ou não, no âmbito prático, no campo da experiência da vida, em arcar com o mundo usando a comunicação e, enfim, isso que chamamos linguagem. Essa tese esteve no núcleo do que disseram os filósofos do pragmatismo clássico. Não à toa, desde Peirce o pragmatismo sempre insistiu em tratar o pensamento como “um hábito de ação”. Hoje diríamos, então, se quiséssemos guardar algo de Peirce, que a linguagem é um hábito de ação.

O anti-representacionismo dessa posição fez dos pragmatistas bons aliados dos anti-realistas, ao menos no início. Não à toa, portanto, Dewey foi um admirador de Hegel, um idealista. Todavia, o pragmatismo não era um idealismo. E enganam-se os que acham, atualmente, que ele é uma variante do idealismo linguístico. O pragmatismo é uma filosofia que advoga que o debate realismo *versus* anti-realismo (ou idealismo) pode ser colocado de lado se evitamos cair no representacionismo.

Rorty, nessa linha, usou de Davidson para dar sequência ao anti-realismo de Dewey que, enfim, teria de se transformar em algo para além de anti-realismo, teria de se transformar em pragmatismo – simplesmente. Rorty quis de todo modo que levássemos a sério a ideia da linguagem como algo que criamos e recriamos de maneira a arcar com o meio ambiente – um instrumento para tocar o mundo e outros e não para retratar o mundo ou mapear o mundo de um modo que a noção de representação, não raro, exige.

Ao falar em “arcas com o meio ambiente” ou “lidar com o mundo” ou a “reagir ao meio”, Rorty quis que percebêssemos que essas expressões eram formas de não dizer “representar o mundo”. “Representar o mundo” é o papel da linguagem para os que acreditam que linguagem e mundo não se relacionam de modo causal; é para o filósofo que, no campo epistemológico, está em meio ao debate do “realismo *versus* o anti-realismo”.

O problema do realismo e do anti-realismo foi equacionado por Davidson quando de sua abordagem da linguagem como um tipo de “órgão da percepção”. A metáfora que deveríamos adotar para a linguagem seria, portanto, como aquela que usamos para falar dos sentidos. Dizemos que pegamos as coisas *com* os dedos e não *através* dos dedos. Seria interessante dizer que “vemos com a linguagem” e não “através da linguagem”. Nesse caso, a linguagem já é o que vemos e descrevemos que ela é o campo linguístico, os resultados contínuos da comunicação com certo êxito. Ora, não há como separarmos o que vemos e descrevemos da linguagem que é, enfim, o que expressa o que vemos e descrevemos. Como a linguagem se apresentaria senão como seu próprio conteúdo em um meio linguístico? Não há, para Davidson, uma situação na qual podemos falar em linguagem como “esquema” e o mundo como “conteúdo” – foi isso que escrevi em boa parte do capítulo anterior.

Essa tese antidualista de Davidson, como a de James e Dewey no passado, foi o modo que ele encontrou para evitar todo resquício de problemas que herdamos da filosofia de Immanuel Kant (1724-1804).

Pensar kantianamente ou, melhor dizendo, neokantianamente, é pensar como aquela tartaruga curiosa e suicida. A

ideia de “esquema” e “conteúdo” nos faz tomar a linguagem como a tartaruga que imaginaria seu próprio casco como parte do mundo e não de si mesma, e então tentaria sair do interior do casco para mirá-lo como quem estivesse mirando um elemento do mundo. Convencida dessa possibilidade de maneira radical, essa nossa tartaruga concordaria que lhe tirassem o casco por meio de uma faca e, enfim, não veria casco nenhum, pois logo no começo da operação já estaria morta. Davidson ensinou-nos a ver todos os imersos no sono neokantiano dessa tartaruga como propensos a ter o mesmo destino que ela, no âmbito filosófico.

Mutatis mutandis essa questão é a que divide realistas e anti-realistas. Rorty, não adotando nenhum dos lados, ou seja, tomando a posição pragmatista, buscou mostrar como esse tipo de disputa poderia ser considerada um pseudoproblema. Lendo Quine e depois Davidson, ele trouxe uma boa saída para a polêmica filosófica central da filosofia analítica e, de certo modo, para a filosofia contemporânea.

Contra os realistas, Rorty disse que afirmar que conhecemos algo além da linguagem é, antes de tudo, não saber utilizar os “vocabulários” e “jogos de linguagem” que todos usamos. Pois os “jogos de linguagem” (o conjunto de jargões, vocabulários e práticas determinadas de usos da linguagem) que usamos implicam considerar que o conhecimento é, de certo modo, “crenças verdadeiras bem justificadas”, e crenças e justificações dependem da linguagem. Daquilo que conhecemos, falamos – usamos a linguagem.

Aqui, todo cuidado é pouco. O leitor que caminhar com o cuidado necessário, verá que a posição de Rorty não só é razoável, é sedutora.

O que Rorty defendeu, contra qualquer tipo de realismo, foi a ideia de que se alguém diz que “A montanha lá fora existe independentemente da nossa linguagem”, isso não deve ser tomado tão seriamente como em geral o é por determinados filósofos. Quando um filósofo realista diz isso, para contestar o filósofo idealista, ele não deveria pensar estar diante de um problema interessante do ponto de vista filosófico. Pois o importante, segundo Rorty, é que ninguém pode negar tal frase sobre a montanha sem, ao mesmo tempo, terminar por mostrar que não sabe usar os “jogos de linguagem” que estamos usando, nos quais podemos operar com a palavra “montanha” como algo que, natural e obviamente, “está lá fora”. Afinal, para quem fala como falamos, onde a montanha estaria? Saber usar os “jogos de linguagem” que sabemos – no momento atual – implica entender que a palavra “montanha” não pode ser usada de um modo que venhamos a achar que ela é única e exclusivamente, sempre, um produto do pensamento de alguém. Quem sabe usar nomes, palavras, que ganham valor de verdade e significados quando bem acomodadas em um “jogo de linguagem”, não poderá usar a palavra “montanha” sem compreender que tal palavra diz respeito a algo que ninguém pode, pela força do pensamento ou da linguagem, criar ou mudar de lugar ou fazer desaparecer por meio de uma cadeia causal diretamente-montanha ou linguagem-montanha. O erro do debate entre realismo e idealismo estaria, não raro, em envolver os filósofos na tarefa de tentar explicar as relações causais desconsiderando o papel que elas desempenham – o que já é suficiente – em nossos “jogos de linguagem”. Dou um exemplo que me parece decisivo para entendermos o pragmatismo rortiano nesse aspecto, ou seja, o de como dissolver problemas filosóficos partindo da observação da prática (ou pragmática, no sentido que vem de *pragma*) da linguagem.

Se queremos descrever um dinossauro, podemos falar que sua característica de ser ovíparo é *causalmente* independente de sua descrição, mas a característica de ser um animal cuja existência foi imaginada só nos séculos mais recentes, *não é causalmente* independente de sua descrição. Não se trata de uma distinção entre as características “intrínsecas” e as características “meramente relacionais” dos dinossauros. A distinção se dá entre as relações-causais-com-algumas-coisas-(ovos)-sob-uma-descrição e as relações-causais-com-outras-coisas-(nós)-sob-uma-descrição. A objeção do realista, aqui, segundo Rorty, ocorre à medida que este toma as relações causais que se alteram sob redescrição (a relação causal dos dinossauros conosco) como “extrínsecas” e as relações causais que não se alteram sob redescrição (como a relação dos dinossauros com seus ovos) como “intrínsecas”, e então ele diz que as segundas nos mostrariam a existência de uma realidade invariante e, portanto, a realidade efetiva. Essa tal de realidade invariante, então, seria a Realidade. O realista teria como pressuposto a ideia de que aquelas relações causais (que são invariantes em relação a nós) são mais “intrínsecas” aos elementos descritos do que às descrições. Ou ainda: a ideia de que as descrições de elementos do mundo como elementos causalmente relacionados entre si, e não conosco, são as descrições mais próximas das maneiras que tais elementos do mundo de fato são, seja lá qual for a perspectiva de uma descrição. Todavia, deveríamos apenas ficar com a conclusão de que nossos “jogos de linguagem” determinam, a saber, a conclusão de que há (algumas) relações causais que devem permanecer constantes, e outras relações também causais que não serão constantes em relação a nós – e nada mais. Dinossauros, uma vez ovíparos, sempre serão ovíparos; e dinossauros, uma vez descobertos por nós como ovíparos, poderão um dia ser tomados como nem mesmo existentes, pois podemos chegar à conclusão de que eles não foram senão um

grande erro científico a respeito dos fósseis que encontramos. Mas ainda assim, os dinossauros, aqueles que havíamos dito existirem e eram dinossauros e eram ovíparos (se não ovíparos, seriam outra coisa, e não dinossauros, como definidos por nós), e foram montados por nós com base nas escavações do século XIX, serão ovíparos para todo o sempre. Descritos como bichos descobertos por nós, sua relação é causal, sim, conosco. Mas uma vez descobertos, suas relações causais com ovos, por exemplo, são independente de nós se eles são tomados como ovíparos. Todavia, em ambos os casos, o que há são descrições de relações causais. Nenhuma delas é mais atinente ao real do que a outra.

Conversar com o realista e levá-lo a sério nos conduziria a velhos impasse, como aquele gerado pela ideia de que precisamos falar do *algo* que estaria para além de toda descrição. Ele insistiria que a relação do dinossauro com seus ovos, por não mudar, uma vez que eles são aceitos como ovíparos, definidos como ovíparos, seria algo do âmbito do mais real; ou mesmo do âmbito do *efetivamente real*. Mas o que seria “algo” para além de toda descrição? Estaríamos querendo novamente evocar a noção kantiana de “coisa em si”? Mas se assim é, novamente, então apareceria o pressuposto de que teríamos “jogos de linguagem” capazes de falar de elementos indescritíveis que, ao mesmo tempo e estranhamente, são objetos de conversação, ou seja, de descrições. Se isso fosse possível, ainda assim tal conversa nada diria, pois do que não cabe descrição nada se pode dizer – obviamente!

A tese de Rorty não foi a de atacar a posição realista para se fixar na posição idealista. Ele a desenvolveu mostrando que a polêmica dos realistas contra os idealistas sempre esteve apoiada em uma consideração não pragmática: ambos os lados nunca quiseram levar a sério que temos “jogos de linguagem”. Se levarmos a sério nossa linguagem como fruto de uma comunicação que não tem nenhum caminho traçado antes de acontecer, veríamos que ela própria não permite que venham à tona questões que a polêmica epistemológica quer fazer valer. Assim, não há uma solução do problema no sentido dos termos postos pelo problema – realismo *versus* idealismo ou anti-realismo –, mas haveria, sim, uma saída relativamente terapêutica, ou seja, o problema estaria *dissolvido* uma vez que se apresentaria como um pseudo-problema.

Conclusão

O pragmatismo ocupará a cena da filosofia no século XXI, se no século XXI continuarmos a fazer algo chamado filosofia? Talvez boa parte das teses pragmatistas acabe sendo incorporada à cultura filosófica a ponto de não ser necessário nem mais falar em pragmatismo. Isso ocorreu com alguns saberes. Por exemplo, atualmente todos falam em “inconsciente”, embora tal ideia tenha pertencido a um ramo da filosofia e, depois, da psicologia. Observação da experiência, notar que a diferença que deve ser notada é aquela que faz diferença na prática, tomar a linguagem pelo uso são, de certo modo, elementos pragmatistas que podem ser mais facilmente disseminados. Todavia, algumas teses como as de Davidson, de que não devemos responder ao cético, e sim escapar dele, ou que não temos de tomar a linguagem de modo reificado, que o melhor seria notar a comunicação, serão mais difíceis de serem assimiladas, em especial pela comunidade científica e filosófica.

Assim é com toda e qualquer corrente filosófica. Desde já, podemos ver que algumas teses não terão tanta dificuldade de avançar e ser adotadas, pois já vemos uma predisposição para elas. Todavia, outras, parecem estar distantes até mesmo da comunidade que lida com o assunto usando instrumentos e conhecimentos “de ponta”. O que ficará do pragmatismo, ao menos nos anos mais próximos, certamente será o modo pelo qual ressurgiu em cena nos últimos quarenta anos do século XX. É claro que ainda é cedo para vermos quem serão os herdeiros, reconhecidos mundialmente, de Rorty, Putnam ou Habermas. Alguns nomes que poderiam surgir no cenário com certa força, como o caso de Robert Brandom, parecem não conseguir decolar. Qual o motivo? Brandom escreve de modo muito “fechado”, para um público especializado. Habermas, mais uma vez, poderia ser o gancho para ele alcançar o teatro internacional. Pois Habermas tem citado Brandom, aconselhado por Rorty, que na verdade o orientou em tese de doutorado. Mas é necessário mais que isso. Uma filosofia só ganha o cenário internacional quando alguns dos filósofos que a defendem se tornam, também, a “consciência crítica” de uma nação.

O pragmatismo foi, no tempo de Dewey, conhecido internacionalmente uma vez que Dewey parecia cumprir o papel de “consciência da América”. Foi o caso do existencialismo, para a França, com Sartre. Rorty cumpriu isso para os Estados Unidos no mesmo período que Habermas assim o fez em relação à Alemanha. Mas não sabemos o quanto as novas gerações se lembrarão disso. Estamos em um mundo em que as três revoluções que Rorty diz que passamos não deram todos os seus frutos. Ainda não desacreditamos de tudo o que poderíamos desacreditar no âmbito das metanarrativas. Ou seja, há ainda mais do pós-modernismo para se desenvolver. Também vale esse raciocínio para o fim de pensamentos totalitários. Outros pensamentos desse tipo ocuparam o lugar deixado pelo marxismo. E, enfim, a revolução tecnológica e comunicacional, que implica a Internet, só agora realmente está ganhando o mundo. Não se trata mais da comunicação “por escrito” via PCs, mas agora a comunicação com som e imagem irá se alastrar pelo mundo. Teremos de imaginar a filosofia, então, em um mundo não da TV, mas em um mundo onde todo habitante da Terra, bastando não viver em um lugar muito miserável, poderá ter o seu canal de TV. Haverá espaço para a filosofia, em um mundo assim?

Creio que haverá. Não qualquer filosofia. Mas, para o pragmatismo, haverá. Ele sempre foi uma doutrina muito solicitada para ver o que podíamos fazer com a tecnologia. Talvez agora, mais ainda, seja chamado.

Leituras indicadas

O *Companion to Pragmatism* (Blackwell) de Joseph Margolis e John Shook é o que o leitor deve procurar ter em mãos. É uma coletânea de consulta, altamente confiável. Caso o leitor procure algo mais simples, pode ver, então, dois livros que existem em português. O livro *Pragmatismo – de Peirce a Davidson*, de J. Murphy, editado em Portugal (ASA). *Os pioneiros do pragmatismo*, de John Shook, editado no Brasil (pela DPA).

Há, é claro, as obras de Donald Davidson. Os cinco volumes, que reúnem quase todos os seus artigos, foram publicados pela Oxford. No Brasil, editei alguns textos de Davidson, cedidos por ele próprio, em um volume denominado *Ensaio sobre a verdade* (Unimarco). De Richard Rorty, eu e Alberto Tosi traduzimos e publicamos o *Para reconstruir a América*. Também apoiamos a publicação de *Contra chefes, contra oligarquias*, livro para o qual fizemos um introdução conjunta, com notas de rodapé enviadas pelo próprio Rorty (ambos pela DPA).

As obras de John Dewey foram traduzidas faz tempo. Também obras de James e Peirce são de fácil acesso em nossas bibliotecas universitárias de capitais do centro do país. Em geral, essas traduções ocorreram por trabalho do filósofo brasileiro Anísio Teixeira ou pessoas arrebanhadas por ele. Ele, inclusive, foi o autor de uma boa introdução ao pensamento de Dewey, o livro chamado *Pequena introdução à filosofia da educação*, de 1934. Há uma nova edição desse livro pela DPA. Marcus Vinícius Cunha tem sido um acadêmico dedicado a John Dewey. Susana de Castro, vice coordenadora do “GTPragmatismo e Filosofia Americana” da Anpof, tem também encaminhado publicações no campo pragmatista.

Um livro significativo, também, foi o que fiz com Michel Peters, na Nova Zelândia, e publicado na Europa: *Richard Rorty – Education, philosophy and politics* (Rowman and Littlefield). Destaco nesse livro os artigos de Bjorn Ramberg, filósofo norueguês, e de Alberto Tosi Rodrigues, cientista político brasileiro.

Em 1999 publiquei o livro *Richard Rorty* (Vozes), que até o momento que escrevo permanece como o único livro introdutório ao novo pragmatismo feito no Brasil. Em 2006 publiquei com Richard Rorty o livro *Ensaio pragmatistas sobre subjetividade e verdade*. Esse livro contém os textos mais recentes de Rorty. Além disso, traduzi e fiz a introdução de *Pragmatismo e política* (Martins Fontes), de Rorty, e de um livro de debates entre Rorty e Vattimo, com o título de *O futuro da religião* (Relume Dumará). Aliás, a Relume Dumará publicou também outras obras de Rorty, inclusive alguns volumes de seus *Philosophical Papers*. Para uma visão geral sobre a filosofia norte-americana, é útil consultar o livro de entrevistas de Giovanna Borradori, o *The American Philosophy* (Chicago).

No âmbito dos periódicos, John Shook e eu temos nos mantido como editores, em Nova York e Amsterdã, da revista *Contemporary Pragmatism*. Outras novidades podem ser vistas no site Portal Brasileiro da Filosofia: www.filosofia.pro.br, referência que já se tornou clássica na Internet.

Com alguns desses livros em mãos, o leitor poderá certamente encontrar outros e, então, entrar na aventura do pragmatismo.

Sobre o autor: Paulo Ghiraldelli Jr.

Paulo Ghiraldelli Jr. é filósofo e editor da revista *Contemporary Pragmatism*, de Nova York. Tem mestrado e doutorado em filosofia pela USP, mestrado e doutorado em filosofia da educação pela PUC São Paulo. Fez sua livre-docência e seu concurso de titular na Unesp. Atualmente trabalha como filósofo e escritor e dirige o Centro de Estudos em Filosofia Americana (Cefa). Além disso é coordenador do GT-Pragmatismo e Filosofia Americana da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof). É editor do site do Cefa, o Portal Brasileiro da Filosofia, www.filosofia.pro.br



O que é célula-tronco

Marques, Marília Bernardes
9788511350579
105 páginas

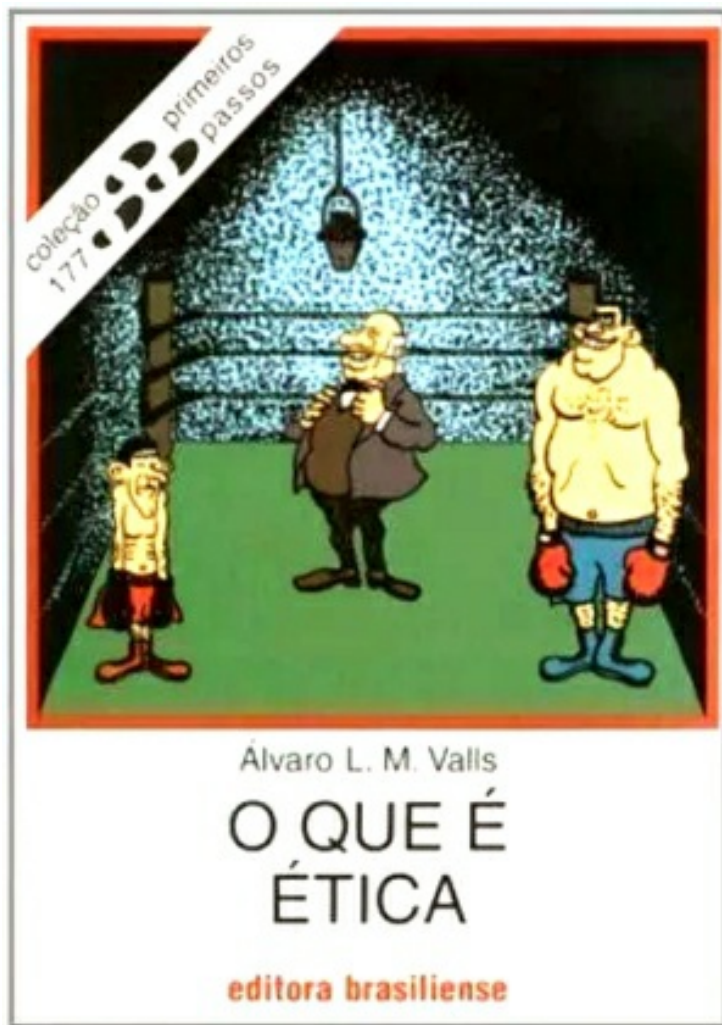
[Compre agora e leia](#)

Este livro é uma condição oportuna e indispensável ao enriquecimento de um dos temas contemporâneos mais desafiadores envolvendo a ciência: o uso das células-tronco embrionárias.

A autora aborda o tema com um enfoque abrangente e integrador, descrevendo e analisando a forma histórica e social assumida, até o presente, pelo dilema que ferve a cada dia nas páginas dos jornais do mundo todo.

Analisa uma a uma as justificações presentes nas numerosas visões em confronto, prudentemente tentando manter a devida distância dos indisfarçáveis interesses em jogo.

[Compre agora e leia](#)



O que é ética

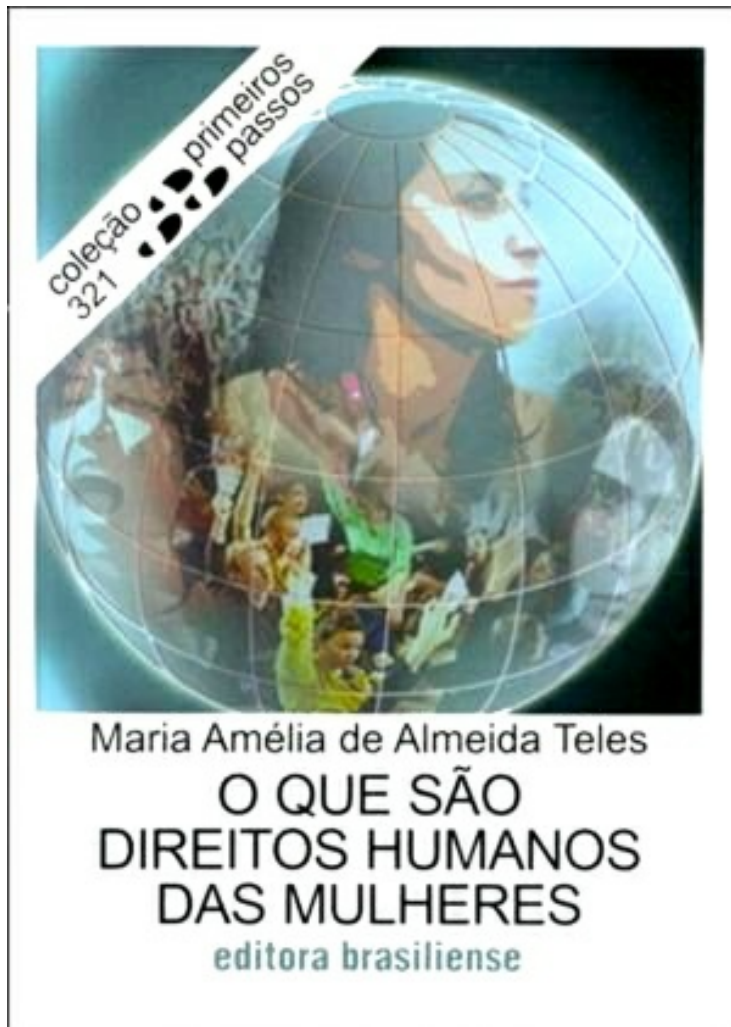
Valls, Álvaro L. M.
9788511351200
61 páginas

[Compre agora e leia](#)

Não existe povo ou lugar que não tenha noções de bem e mal, de certo e errado. Da Grécia antiga aos nossos dias, a ética é um conceito que sempre esteve presente em todas as sociedades.

Mas, apesar disso, as dúvidas são muitas. Seria a ética apenas um princípio supremo que atravessa toda a história da humanidade? E numa sociedade capitalista, qual a relação entre ética e lucro?

[Compre agora e leia](#)



O que são direitos humanos das mulheres

de Teles, Maria Amélia Almeida

9788511350302

130 páginas

[Compre agora e leia](#)

Sempre houve preconceito contra a discussão das questões específicas das mulheres. Não se concebia que mulheres violentadas por seus maridos/companheiros, espancadas e assassinadas sob a alegação de defesa da honra tinham seus direitos humanos violados. Considera-se normal que mulheres tenham salários mais baixos que homens, que mulheres sejam alvo das ações masculinas de assédio sexual, de estupro e demais tipos de violência de gênero. É como se os direitos do homem incluíssem os da mulher, ou como se estes fossem secundários. A exclusão da cidadania das mulheres está arraigada em nossa cultura. É preciso tratar o tema recuperando os conceitos históricos e as lutas políticas já travadas para conquistar a igualdade. Consolidar os direitos humanos das mulheres é prioridade para uma sociedade justa e digna.

[Compre agora e leia](#)



Carlos Rodrigues Brandão

O QUE É EDUCAÇÃO POPULAR

editora brasiliense

O que é educação popular

Brandão, Carlos Rodrigues

9788511350562

95 páginas

[Compre agora e leia](#)

Normalmente, a educação é pensada em domínios restritos como a Universidade, a alfabetização, o Ensino Médio e a supervisão escolar. Na maioria das vezes ela não é analisada em seu cotidiano, a cultura.

A educação propriamente dita é um domínio de ideias e práticas regidas pelas diferenças entre as diversas realidades sociais. Mais do que pensar em domínios restritos, é necessário pensar no modo de ser da educação popular e nas várias formas e situações que ela possui hoje em dia: a educação na comunidade primitiva, no ensino público, nas classes populares e na sociedade igualitária.

A educação pode ser tanto uma forma de opressão quanto uma forma de libertação. Isto depende apenas de como ela é pensada e praticada.

[Compre agora e leia](#)



Roberto Lyra Filho

O QUE É DIREITO

editora brasiliense

O que é direito

Filho, Roberto Lyra

9788511010626

100 páginas

[Compre agora e leia](#)

Quais as relações entre Direito e Justiça, Direito e ideologia, Direito e conflito social? Em linguagem clara e precisa, o professor Roberto Lyra discute as várias dimensões do direito, apresentando-o não como conjunto imutável de regras, mas como atividade em permanente transformação: "A maior dificuldade, numa apresentação do direito, não será mostrar o que ele é, mas dissolver as imagens falsas ou distorcidas que muita gente aceita como retrato fiel."

[Compre agora e leia](#)