



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA - UFRB
CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES - CFP
COLEGIADO DE FILOSOFIA

LAIANE ALMEIDA TELES

AMARGOSA - BA
2017

LAIANE ALMEIDA TELES

FILOSOFIA E LITERATURA:
UMA PERSPECTIVA NEOPRAGMATISTA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Graduação em Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Kleyson Rosário Assis

AMARGOSA - BA
2017

LAIANE ALMEIDA TELES

FILOSOFIA E LITERATURA:
UMA PERSPECTIVA NEOPRAGMATISTA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Graduação em Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Aprovado em _____ de setembro de 2017

Prof. Dr. Kleyson Rosário Assis
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB

Profa. Dr^a. Ângela Vilma Santos Bispo
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB

Prof. Dr. Ricardo Henrique Resende de Andrade
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB

*Para meus avós Nezinho e Zezinha (em memória).
Para minha avó Veronice.*

AGRADECIMENTOS

Meus pais, Ângela M^a Almeida Silva e Renato Teles de Souza, me ensinaram o valor da educação e me deram amor e apoio incondicional. Agradeço-lhes imensamente.

Minhas irmãs, Laíse Almeida Teles e Renata Almeida Teles, nós sabemos o quanto é difícil chegar até aqui, agradeço pelo amor e amparo de sempre.

Meus avós, Maria José Teles de Souza (Zezinha) e Sízínio de Souza (Nezinho/Neco), que encheram minha vida de alegria e, infelizmente, não estão mais aqui para compartilhar esse momento de felicidade comigo.

Minha avó, Veronice Costa Almeida, que não teve acesso à educação e hoje vê três netas e uma filha (minha mãe) formando numa universidade federal.

Meu orientador e amigo, Kleyson Rosário Assis, pela amizade, dedicação e paciência. Obrigada por me ajudar nesse percurso; sem a sua orientação a finalização desse trabalho não seria possível.

Ângela Vilma, professora e amiga, compartilhamos o amor pela Filosofia e pela Literatura, aprendi muito com você nesses anos. Sinto-me imensamente feliz e grata por sua amizade e por você compor a minha banca.

Professor Ricardo Andrade, agradeço por aceitar fazer parte da minha banca e pelo aprendizado compartilhado ao longo da graduação, principalmente nos últimos meses no PIBID.

Agradeço a todos os professores pelo aprendizado compartilhado ao longo da graduação, em especial ao professor José João, o qual tive o privilégio de ser bolsista PIBIC, e a professora Geovana Monteiro pelo apoio na disciplina Monografia II.

Dulcinéia Costa, minha amiga/mãe/irmã, melhor presente que a filosofia poderia me dar. Agradeço por ter sempre um abraço, uma palavra carinhosa. Sou muito grata pela nova família que ganhei (você, João e Ney).

Eli Bispo, obrigada por todo apoio, afeto, poesia e café nessa fase tão importante. Sou muito grata pela sua amizade.

Sil, minha amiga/irmã, obrigada pela amizade, apoio e incentivo de todos esses anos. Agradeço também por me presentear com o afeto de Ana Liz e amizade de Thiago.

Aos presentes/amigos que a filosofia e a literatura me deram: Ígor, Bia, Jonas, Ismael, Edcleide, Yasmin, Lene, Karine, Nailton, Zaylla, Laís, Rodrigo, Alexandre e Rodrigo Leandro.

Luciana Souza, minha fisioterapeuta, pela amizade e cuidado, e a todos os companheiros de pilates, em especial Sr. Elizeu, Rafa, Cíntia e Aline, que tornam as minhas terças e quintas mais felizes.

“O que seria da virtude, do amor, do patriotismo, da amizade — o que seria do cenário deste belo universo que habitamos, das consolações deste lado do túmulo — e o que seriam de nossas aspirações para além dele se a poesia não ascendesse para trazer luz e fogo a essas regiões eternas onde a coruja da faculdade racional não se atreve a perpetrar?”

(Percy Shelley)

RESUMO

O presente trabalho percorre o pensamento de Richard Rorty (1931 – 2007) a fim de fazer uma análise por um viés neopragmatista das implicações do uso de novos vocabulários para construir práticas sociais maiores e melhores. Sabe-se que no cerne do pragmatismo há a recusa em aceitar a ideia de verdade como correspondência com a realidade e a ideia de que as crenças verdadeiras representam precisamente o mundo. Rorty, assim como seus predecessores pragmatistas, sugere o abandono dessas ideias e conduz-nos a uma perspectiva para além do debate representacionalismo/antirrepresentacionalismo. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty defende a tese de que “o mundo está dado, mas a verdade não está dada”. Isto é, que o mundo existe e não é uma criação nossa é certo, porém, “onde não há frases, não há verdade”. A verdade não pode estar dada, porque as frases não existem imediatamente no mundo, a verdade é uma propriedade de entidades linguísticas e, como o mundo não pode propor uma linguagem para falarmos – pode apenas ajudar-nos a sustentar convicções – devemos pensar em descrições do mundo como sendo mais úteis ou menos úteis para os nossos propósitos. Seguindo esta sugestão de Rorty, somos levados a uma particularidade de seu neopragmatismo: o papel reservado para a literatura na formulação do mundo. Na sua percepção, ela pode redescrever o mundo e as atividades humanas de maneiras novas e inusitadas, o que abrange, entre outras coisas, discussões acerca do uso correto de determinados vocabulários. O itinerário que propomos se dará em dois momentos que buscam, contudo, estabelecer uma unidade de compreensão. Partimos, em um primeiro capítulo, da crítica de Rorty ao representacionalismo. No segundo momento, buscaremos pensar a relação entre filosofia e literatura a partir da perspectiva neopragmatista.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Neopragmatismo; Literatura; Richard Rorty.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 10 |
| 1. O NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY..... | 12 |
| 2. FILOSOFIA E LITERATURA: UMA PERSPECTIVA NEOPRAGMATISTA... 18 | 18 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 24 |
| REFERÊNCIAS..... | 25 |
| ANEXO..... | 27 |
| PRAGMATISMO CLÁSSICO: CHARLES S. PEIRCE E WILLIAN JAMES..... | 27 |

INTRODUÇÃO

Há muitas maneiras de se entender e, conseqüentemente, de se fazer filosofia. Não foi por acaso que Giorgio Colli, em um pequeno e simpático livro, *O nascimento da filosofia*, lançou a tese de que a filosofia é um novo gênero literário criado por Platão. Um gênero literário com suas singularidades, mas um dentre outros gêneros literários.

Embora seja uma tese encantadora, ao estudar a história da filosofia, não nos deixamos seduzir tão facilmente pelo canto da sereia. Pois se foi a filosofia de Platão escrita em forma de diálogos e tida pelo próprio como o “não-essencial”, não foi necessariamente isso que ocorreu no seu desenrolar histórico. Apesar de outros filósofos em tempos distintos, da antiguidade à contemporaneidade, também enveredarem pelo caminho do diálogo (Berkeley), do aforismo (Nietzsche), da autobiografia (Agostinho), do poema (Nietzsche), do jornal (Ortega y Gasset), da crônica (Cioran), etc, prevaleceu genericamente na filosofia um apelo à verdade baseado no rigor da racionalidade – seja lá como compreenderemos verdade ou racionalidade aqui.

Certo é que há um longo debate na história da filosofia entre aqueles que acreditam que há parâmetros para o verdadeiro e que a verdade pode ser “encontrada”, e aqueles que veem a verdade com muita desconfiança, assim como os parâmetros e métodos para “encontrá-la”. O filósofo Simon Blackburn ilustra muito bem esse problema em um livro provocativo intitulado *Verdade: um guia para perplexos*. Eis um pequeno trecho:

As partes desse conflito têm vários nomes: absolutistas versus relativistas, tradicionalistas versus pós-modernistas, realistas versus idealistas, objetivos versus subjetivos, racionalistas versus construtivistas, universalistas versus contextualistas, platônicos versus pragmáticos. Eles não significam a mesma coisa e algumas pessoas, sejam de que lado estejam, hesitaria em permitir que se aplicasse a elas qualquer dessas denominações (BLACKBURN, 2006, p.13-14).

É nesse contexto de disputa que decidimos tomar parte neste trabalho, pois de antemão partimos de uma perspectiva filosófica: a do neopragmatismo de Richard Rorty. Aliamos a isso nossa simpatia pela literatura, daí o título: “Filosofia e Literatura: uma perspectiva neopragmatista”. Defenderemos aqui muito modestamente que a literatura pode ser nossa redenção, que a filosofia pode se inspirar na literatura. Curiosamente para fazer isso partiremos da filosofia mesmo daquele que um dia já foi encantado pela busca rigorosa da verdade e que acabou simplesmente deixando-a de lado por entender que ela não é tão importante assim – Richard Rorty. Como estratégia, dividimos o trabalho em duas partes: A

primeira, na crítica neopragmatista de Rorty ao representacionalismo, que nos permitirá compreender o enredo para a segunda parte e que constitui o cerne do trabalho – a relação entre filosofia e literatura.

Trata-se de um trabalho ainda embrionário e que, sem dúvida, não tem aquela envergadura filosófica que se espera de um filósofo/a profissional, mas de alguém que está dando os primeiros passos rumo à pesquisa acadêmica e que, espera-se, possa continuar numa pós-graduação.

Por fim, há um anexo no qual fazemos uma breve investigação sobre o pragmatismo clássico. Ele é fruto dos estudos realizados no projeto de pesquisa “Racionalismo, Relativismo e Diversidade Cultural”, coordenado pelo professor Kleyson Rosário Assis. Sua relação com o trabalho é por estar ligada aos primórdios do pragmatismo, mas que não tem uma relação tão direta com o tema tal qual foi sendo desenvolvido.

1. O NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

Richard Rorty iniciou seu percurso filosófico dentro da tradição da Filosofia Analítica. Em seguida adotou uma postura crítica em relação a esta tradição e enveredou-se para o Pragmatismo, propondo uma reformulação dessa corrente filosófica comumente classificada de Neopragmatismo.

Rorty cresceu num meio pragmatista, mas no período em que estudou na Universidade de Chicago, onde as ideias pragmatistas não eram bem vistas, foi influenciado pelas ideias absolutistas. Em *Trotsky e as orquídeas silvestres*, texto em que faz um percurso autobiográfico buscando explicar como chegou às suas concepções filosóficas e políticas, relata que aos 12 anos de idade os livros mais importantes de seus pais diziam respeito a Leon Trotsky e John Dewey. Embora tivesse pouco fascínio por estes livros na época, os considerava como se fossem uma Bíblia, com verdadeiros princípios morais. No período de seu ingresso na Universidade de Chicago, a perspectiva que prevalecia era a visão neo-aristotélica; e as ideias do filósofo pragmatista John Dewey eram o maior alvo de crítica. Em Chicago, escreve Rorty: “[...] o pragmatismo era considerado vulgar, ‘relativista’ e auto-refutatório” (RORTY, 1999, p. 8). Além de criticarem o relativismo, criticavam também a falta de absolutos. Diziam, por exemplo, que era necessário algo mais consistente de que as ideias de Dewey para conseguir contestar o nazismo e defender a democracia social:

Eles sempre repetiam e repetiam, Dewey não tinha absolutos. Dizer, como Dewey dizia, que ‘o conhecimento em si mesmo é o único fim moral’ deixava uma pessoa sem critério para o conhecimento e, assim, sem caminho para refutar a sugestão de Hitler de que a Alemanha ‘crescera’ sob seu governo, [...] somente um apelo a algo eterno, absoluto e bom [...] permitiria a alguém responder aos nazistas, para justificar a escolha pessoal de uma democracia social em vez do fascismo (RORTY, 1999, p. 8).

Influenciado por essas ideias, Rorty colocou-se em busca da “verdade redentora” que a leitura dos absolutistas havia lhe anunciado. Nesse percurso ele percebe que:

Quanto mais filósofos lia, mais parecia claro que cada um deles poderia fazer suas posições se referirem a princípios primeiros que eram incompatíveis com os princípios primeiros de seus oponentes, e que nenhum deles havia jamais alcançado aquele lendário lugar “além das hipóteses”. Parecia não haver nada como um ponto de vista neutro a partir do qual esses primeiros princípios alternativos poderiam ser avaliados. Mas se não havia um ponto de vista neutro, então toda a ideia de ‘certeza racional’ e toda a ideia socrático-platônica de substituir a paixão pela razão não pareciam fazer muito sentido (RORTY, 2000, p. 157).

Rorty observa que a filosofia sempre esteve envolta na tarefa de dar fundações ao conhecimento e que foi designado à concepção de verdade um importante papel nessa empreitada. Para garantir o cumprimento dessa tarefa, argumentava-se que o mundo existe independente de nós, isto é, possui uma “natureza intrínseca”, uma “essência”, e buscava-se na noção de verdade como correspondência com a realidade e na noção de representação que ela encerra a possibilidade de conhecer o mundo verdadeiramente. Assim, por muito tempo a preocupação da filosofia foi ser uma “teoria geral da representação”, defendendo que “[...] conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (RORTY, 1994, p. 19). A partir de tais observações, Rorty põe-se a buscar formulações novas, coerentes e convincentes quanto ao papel desempenhado pela filosofia e volta ao Pragmatismo.

Sabe-se que no âmago do Pragmatismo há a recusa em aceitar ideia de verdade como correspondência com a realidade e a ideia de que as crenças verdadeiras representam precisamente o mundo. O pragmatismo de Rorty mostra que ele herdou de seus predecessores o desafio com as ideias representacionistas e conduz-nos a uma perspectiva antirrepresentacionista.

O termo “representação” possui diversas aplicações. Aqui, entende-se representação/representacionismo como a ideia de que a mente contém imagens mentais, ideias ou conceitos correspondentes a um objeto externo. A partir desse ponto de vista, a função da representação seria a de tornar a realidade externa evidente para a consciência. As ideias representacionista se estruturam a partir da crença de que é possível criar descrições do mundo que espelham precisamente sua natureza, descrições que “representam a realidade” tal como ela é, sem limitações dos interesses pessoais, políticos ou culturais de quem pretende conhecê-la. Por antirrepresentacionismo entende-se uma postura de rechaço a essas ideias. Para Rorty, uma avaliação antirrepresentacionista pode ser compreendida como uma avaliação que não vê o conhecimento como uma forma de dar uma pretensão para a realidade, nem como uma forma de adquirir hábitos de ação para lidar com ela. Nas palavras de Rorty:

Para os representacionistas, ‘tornar verdadeiro’ e ‘representar’ são relações recíprocas: o item não-linguístico que torna S verdadeiro é o item representado por S. Mas os antirrepresentacionistas veem essas duas noções como igualmente desafortunadas e dispensáveis – não apenas no que concerne às asserções de classes disputadas, mas no que concerne a todas as asserções (RORTY, 2002, p. 16).

Em *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty fundamenta sua luta contra as ideias absolutistas, principalmente contra o representacionalismo, grande rival dos pragmatistas. Para fundamentar sua luta, ele recorre à chamada “teoria do conhecimento de espectador”. A questão é apresentada por Rorty através da metáfora de pretensão da filosofia, a de “espelhar a natureza”:

A imagem que mantém a filosofia tradicional cativa é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas acuradas, outras não – e capaz de ser estudada por métodos puros, não-empíricos. Sem a noção da mente com um espelho, a noção de conhecimento como acuidade de representação não teria ela mesma sido sugerida (RORTY, 1994, p. 27).

Rorty considera que o nosso desejo por fundamentos para o conhecimento é a fonte dessa metáfora; e que esse desejo é um “[...] desejo por limitação – um desejo de encontrar ‘fundações’ em que se possa segurar, arcabouços dos quais não se possa desviar, [...] representações que não podem ser contraditas” (RORTY, 1994, p. 26). Para ele, a noção de representação é apenas um “[...] cumprimento automático e vazio que prestamos àquelas crenças que têm sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer” (RORTY, 1994, p. 26).

Ele sugere que a filosofia seja conduzida para longe do “ídolo do espelho”, propõe “[...] uma reorientação das metáforas de isomorfismo, simbolismo e mapeamento para um falar de utilidade, conveniência e plausibilidade de conseguir o que queremos” (RORTY, 1982, p. 163), uma reorientação em direção ao pragmatismo, posto que “[...] a aquisição do conhecimento se torna ela mesma um modo de agir” (WAAL, 2007, p. 207).

Pensar o conhecimento a partir da metáfora do espelho, observa Rorty, “[...] implica a possibilidade de um ponto de vantagem neutro – um ponto que é independente de nossas vontades e nossos desejos, de nossas preocupações e nossas idiossincrasias” (WAAL, 2007, p. 208), o que conseqüentemente implica a ideia de que ao abordar as coisas de determinado ponto de vantagem neutro podemos vê-las verdadeiramente. Para Rorty, no entanto, mesmo que esse ponto de vantagem possa ser atingido, ele não pode ser considerado como garantia para a verdade: “[...] o pragmatismo nos diz que é inútil esperar que os objetos nos forcem a acreditar na verdade sobre eles, se somente forem abordados com um olho mental desanuviado, ou um método rigoroso, ou uma linguagem perspicua” (RORTY, 1982, p. 165).

Enquanto para os representacionalistas a finalidade da busca pelo conhecimento é “representar” adequadamente a realidade, isto é, alcançar a verdade a partir de representações acuradas de seus objetos; para pragmatistas como Rorty, pensar em uma finalidade para a busca pelo conhecimento sugere que há um objetivo único e claramente definido; no entanto,

“[...] a inquirição pode ter muitas metas, todas com diferentes ramificações, inclusive morais, sociais e políticas” (WAAL, 2007, p. 210).

Do ponto de vista de Rorty, devemos abandonar a ideia de que nossa mente é como um grande espelho que contém diversas representações de como o mundo é e passar a entender o conhecimento como uma forma de lidar com a realidade que favoreça nosso bem-estar: não precisamos tomar a visão como modelo de conhecimento, pois o conhecimento do mundo é uma propriedade de entidades linguísticas e, como o mundo não pode propor uma linguagem para falarmos – pode apenas ajudar-nos a sustentar convicções – devemos pensar em descrições do mundo não em termos de representação, mas como sendo mais úteis ou menos úteis para os nossos propósitos. Neste caso, o mundo envolve não somente o mundo físico, mas também nossa compreensão acerca do que nós somos, como nos constituímos historicamente e o que buscamos ser. A sugestão de Rorty de que devemos pensar em descrições do mundo como sendo mais úteis ou menos úteis para os nossos propósitos se deve ao fato dele considerar os métodos filosóficos e científicos como um conjunto de “vocabulários contingentes” abandonados ou ajustados de acordo com os propósitos de quem os utiliza.

O neopragmatismo de Rorty distingue-se de seus predecessores na medida em que atribuiu maior relevância à linguagem. Com a chamada “virada linguística” propõe-se um novo enfoque para esclarecer os velhos problemas da filosofia: acredita-se que ao analisar a linguagem, tais problemas podem ser dissolvidos. Para Rorty, a virada linguística desviou a atenção dos filósofos da noção de experiência para o campo linguístico, o que ajudou a romper com domínio do empirismo e, conseqüentemente, com o representacionalismo.

Em 1967 é publicado *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*, livro em que Rorty reúne um conjunto de ensaios de diversos autores sobre o enfoque da filosofia nos aspectos linguísticos do conhecimento. Logo na introdução, Rorty, além de esclarecer o objetivo da obra, apresenta-nos a sua definição para o novo movimento filosófico:

O objetivo do presente volume é fornecer materiais de reflexão sobre a mais recente revolução filosófica, a da filosofia linguística. Por ‘filosofia linguística’ entendo a perspectiva de que os problemas filosóficos são problemas que podem ser resolvidos (ou dissolvidos) quer pela reforma da linguagem quer por uma compreensão acrescida da linguagem que usamos presentemente (RORTY, 1992, p. 3).

Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty defende que o conhecimento do mundo nada mais é do que um atributo linguístico e que, como linguagem é prática social e a verdade não pode ser dissociada da linguagem. Podemos afirmar que “o mundo está dado, mas a

verdade não está dada”. Isto é, que o mundo existe e não é uma criação nossa é certo, porém, “[...] onde não há frases, não há verdade” (RORTY, 2007, p. 28). A verdade não pode estar dada, porque as frases não existem imediatamente no mundo; a existência das frases depende da mente humana. Dizer que o mundo está dado e que a verdade não está dada equivale a dizer que o mundo existe por causa da linguagem e da capacidade descritiva dos homens: como o mundo não fala, só nós o fazemos: nós, através da linguagem, criamos o mundo e suas descrições; e cada um cria descrições do mundo úteis para os seus objetivos. Mas isso não quer dizer que a linguagem é um meio de representação, para Rorty, “[...] ela é antes, uma troca de sinais e ruídos, levada a cabo para alcançar propósitos específicos” (RORTY, 1991, p. 266).

O objetivo de Rorty com essa afirmação é esclarecer que a noção de verdade não pode ser a de correspondência com a realidade. Para ele, como cada um cria descrições do mundo úteis para os seus objetivos, não existe uma representação exata da realidade, a própria ideia de representação é inútil. Rejeitar as ideias representacionistas abre radicalmente o campo de possibilidades, “[...] não somos mais constrangidos pela exigência de que devemos espelhar adequadamente a realidade” (WAAL, 2007, p. 211). Assumindo uma postura além do debate representacionismo/antirrepresentacionismo, Rorty argumenta que “[...] as pessoas precisam parar de se preocupar com se aquilo que acreditam está bem fundamentado e precisam começar a se preocupar se foram imaginativas o bastante para pensar alternativas interessantes às suas crenças presentes” (RORTY, 1999, p. 34).

Rorty sugere que questões como “É verdade?”, “O que é o ser?”, “O que é realmente real?”, entre tantas outras, seja substituída pela questão “O que há de novo?”; “Alguém tem quaisquer ideias novas acerca do que nós seres humanos poderíamos fazer de nós mesmos?”.

Para Rorty, não precisamos nos preocupar com a veracidade ou falsidade de nossas crenças, mas quanto ao fato de se somos justificados a acreditar em algo, se podemos defender uma crença em detrimento de outra. Assim, diferentes vocabulários não são verdadeiros ou falsos, são apenas ferramentas diferentes que têm usos alternativos utilizados para conseguirmos aquilo que queremos: “[...] se existe algo de peculiar ao pragmatismo é que ele substitui noções como ‘realidade’, ‘razão’ e ‘natureza’ pela noção de um futuro humano melhor” (RORTY, 2000, p. 26). Assim, não há um vocabulário perfeito, definitivo, que possa expressar todas as opções que a linguagem pode envolver; os vocabulários refletem nossas necessidades e interesses, por isso eles são contingentes, podem se transformar, podem surgir alternativas novas e mais úteis. Conforme diz Rorty, em vez de engajar-se num projeto de busca pelo verdadeiramente real, a filosofia deve ver as coisas num sentido mais amplo,

buscar uma autocompreensão e uma autotransformação por meio das redescrições, da aquisição de novos vocabulários.

A fim de fornecer uma abordagem sobre o que seria o seu próprio pragmatismo, Rorty engaja-se em outras áreas do conhecimento, como no âmbito da literatura, da teoria crítica e do pensamento político e social. Dentre estas conexões, destaca-se a relação que o filósofo faz com a literatura, visto que ela, assim como seu pragmatismo, não pretende oferecer verdades universais nem regras gerais, apenas “[...] exprimir a exceção, oferecendo um conhecimento diferente, [...] mais capaz de esclarecer os comportamentos e as motivações humanas” (COMPAGNON, 2009, p. 65). É sobre o que discutiremos no capítulo que se segue.

2. FILOSOFIA E LITERATURA: UMA PERSPECTIVA NEOPRAGMATISTA

Os pontos levantados até aqui leva-nos a uma particularidade do neopragmatismo de Rorty: o papel que ele reserva para a literatura na formulação do mundo. Na sua percepção, ela pode redescrever o mundo e as atividades humanas de maneiras novas e inusitadas. Em vista disso, neste capítulo pretendo traçar as conexões entre a recusa dos pragmatistas às ideias representacionistas e a afirmativa romântica de Percy Shelley de que a “[...] a poesia se encontra simultaneamente no centro e na circunferência do conhecimento” (SHELLEY, 2008, p. 114).

Como vimos no capítulo anterior, por muito tempo a busca por fundações para o conhecimento foi a grande preocupação da filosofia; e, para solucionar essas questões, muitos filósofos apegaram-se às ideias absolutistas e representacionistas, acreditando que existe “[...] um modo como as coisas realmente são – um modo em que a humanidade e o resto do universo são e sempre serão, independentemente de quaisquer necessidades e interesses humanos meramente contingentes” (RORTY, 2006, p. 82); buscando uma “verdade redentora”, um “[...] conjunto de crenças que encerraria, de uma vez por todas, o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos” (RORTY, 2006, p. 76); uma verdade que os livrassem do fardo que é a busca por uma resposta para o conhecimento do mundo; uma redenção que cumprisse a “[...] necessidade de ajustar tudo – cada coisa, pessoa, evento, ideia e poema – em um único contexto, que se revelaria de alguma maneira como natural, destinado e único” (RORTY, 2006, p. 76). Com a sugestão neopragmatista, entretanto, não precisamos mais buscar uma verdade redentora, devemos substituir essa busca por descrições do mundo e de nós mesmos úteis para os nossos objetivos.

Seguindo essa trilha, Rorty, em seu artigo *O declínio da verdade redentora e ascensão da cultura literária*, argumenta que a literatura é a nova forma de “redenção” para o homem, cumprindo um papel antes atribuído a filosofia e a religião. Sua tese geral é que, nos últimos séculos, a história intelectual progrediu em três etapas: primeiro depositaram sua esperança de redenção na religião, depois na filosofia e agora, na literatura.

Enquanto a religião propõe uma redenção através de uma relação com uma pessoa não-humana que tem poder para criar e salvar ao mesmo tempo, e a filosofia através da busca por um conjunto de crenças que representam a realidade como ela realmente é, a literatura, muito mais que um instrumento estético, pode produzir conhecimentos tão variados, para tão grande variedade de seres humanos quanto possível: “[...] a palavra ‘literatura’ abarca hoje praticamente qualquer tipo de livro que tenha relevância moral – o que se possa imaginar que

altere o sentido do que é possível e importante” (RORTY, 2007, p. 147). Ou como sugere Roland Barthes, em sua *Aula inaugural sobre semiologia literária*, a literatura assume tantos saberes que, “[...] se, por não sei que excesso de socialismo ou barbárie, todas as nossas disciplinas devessem ser expulsas do ensino, exceto uma, é a disciplina literária que devia ser salva, pois todas as ciências estão presentes no monumento literário” (BARTHES, 2013, p. 18).

[...] uma cultura que substitui tanto a religião quanto a filosofia pela literatura encontra redenção não em uma relação não-cognitiva com uma pessoa não-humana, nem em uma relação cognitiva com proposições, mas nas relações não-cognitivas com outros seres humanos, relações mediadas por artefatos humanos como livros e edifícios, pinturas e músicas. Esses artefatos provêm vislumbres de modos alternativos de seres humanos. Esse tipo de cultura abandona uma pressuposição comum à religião e à filosofia – a de que a redenção deve vir da relação de alguém com alguma coisa que não seja apenas mais uma criação humana (RORTY, 2006, p. 81).

Tendo abandonado a ideia de que há uma natureza intrínseca da realidade, a qual nossa mente ou linguagem é capaz de representar, desvinculamos a necessidade por redenção da busca por um acordo universal. Não necessitamos mais buscar uma descrição precisa da natureza humana e damos lugar a expansão da imaginação humana; a expansão da imaginação assume o papel que a “[...] obediência ao divino desempenhou em uma cultura religiosa e o papel que a descoberta do que é verdadeiramente real desempenhou na cultura filosófica” (RORTY, 2009, p. 178).

A recusa da ideia de que existe algo de não-humano no mundo que nos rodeia e que precisamos entrar em contato, aproxima as ideias neopragmatistas do Romantismo, posto que no cerne do Romantismo “[...] encontra-se a tese da prioridade da imaginação sobre a razão – a afirmação de que a razão pode apenas seguir trilhas abertas pela imaginação” (RORTY, 2009, p. 179), como afirma Shelley em seu ensaio *Uma Defesa da Poesia*: a razão pode ser considerada como “[...] a mente contemplando as relações causadas por um pensamento a outro, não importa como produzido” (SHELLEY, 2008, p. 77); e a imaginação como “[...] a mente agindo sobre esses pensamentos como para pintá-los com sua própria luz, e compor, a partir deles, outros pensamentos” (SHELLEY, 2008, p. 77).

Segundo Rorty, a literatura nos mostra que “[...] os seres humanos eram, e devem ser, tão diversos que não há razão em fingir que todos eles carregam uma única e profunda verdade em seus íntimos” (RORTY, 2006, p. 81); a literatura nos pergunta, como Ítalo Calvino nos perguntou em *Seis propostas para o próximo milênio* ao falar sobre a multiplicidade do romance: “[...] quem somos nós, quem é cada um de nós senão uma

combinatória de experiências, de informações, de leituras, de imaginações?” (CALVINO, 1990, p. 138). A resposta é: “[...] cada vida é uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objetos, uma amostragem de estilos, onde tudo pode ser continuamente remexido e reordenado de todas as maneiras possíveis” (CALVINO, 1990, p. 138); e por conta dessa diversidade, não há como falar do conhecimento pensando em uma verdade única e absoluta. A redenção pela literatura possibilita o alcance dessa diversidade, a cultura literária diz: “[...] a redenção será alcançada por intermédio do contato com os limites da imaginação humana” (RORTY, 2006, p. 83); ela não pretende descrever o mundo como ele é em si mesmo e sim como ele poderia ser descrito com vista a fins estritamente humanos, “[...] o habitante de uma cultura literária, trata os livros como tentativas humanas de conhecer as necessidades humanas, em vez de como reconhecimento do poder de um ser que é o que está à parte de quaisquer dessas necessidades” (RORTY, 2006, p. 78). Neopragmatistas e habitantes da cultura literária sugerem que:

[...] necessitamos pensar a razão não como uma faculdade rastreadora da verdade, mas como uma prática social – a prática de aplicar normas sociais na utilização de sinais e ruídos, tornando possível, com isso, utilizar palavras em lugar de pancadas como uma maneira de fazer com que as coisas sejam feitas, [...] [*da mesma forma*], deveríamos pensar a imaginação não como uma faculdade que gera imagens mentais, mas como uma capacidade de mudar as práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos (RORTY, 2009, p. 182).

Sob a perspectiva apresentada por Rorty, a imaginação é uma disposição para indicar novidades socialmente úteis. Considerar a existência de uma verdade redentora, uma natureza intrínseca independente de nós, algo não-humano com o qual temos uma relação privilegiada, é considerar que existe um conjunto de crenças capaz de ser justificado por todos os seres humanos e capaz de satisfazer todas as suas necessidades. O neopragmatismo sugere que devemos renunciar a ideia de que há um padrão contra o qual os produtos da imaginação devem ser medidos e “[...] levar a sério a máxima segundo a qual é a jornada que importa” (RORTY, 2006, p. 103); devemos abandonar a noção de acordo universal e a noção de acesso privilegiado à verdade e pensar que “[...] novas ideias poderiam, se fossem experimentadas, resolver, ou desfazer, os problemas criados pelas antigas” (RORTY, 2009, p. 149). Ao pensar a literatura como redenção, somos conduzidos a essa sugestão, conduzidos a uma cultura que deseja tornar as coisas novas.

Ao fazer tal sugestão Rorty está longe de defender que a literatura tenha um acesso privilegiado ao mundo, seja ele interior ou exterior. Da perspectiva neopragmatista, esse é um debate que precisamos superar. Na proposta de redenção pela literatura, não há uma cultura

dominante, a redenção não será pensada como “[...] o lugar onde o objetivo da sociedade como um todo é debitado e decidido, e onde é uma questão de interesse social saber que tipo de intelectual está controlando tudo” (RORTY, 2006, p. 101); o mundo da obra, como coloca Barthes em *O rumor da língua*, “[...] é um mundo total onde todo o saber (social, psicológico, histórico) tem cabimento” (BARTHES, 2004, p. 4). Ao considerar a literatura como redenção as ideias da filosofia e das outras áreas do conhecimento não são descartadas; na cultura literária, elas aparecem como gêneros literários, como materiais para o consumo intelectual, como tal, são opcionais, são vistos como questão de gosto; as pessoas são livres para escolher, produzir e conviver com os mais variados tipos de conhecimento. A literatura promove a redenção pelo contato com a maior variedade possível de seres humanos, ela não nos oferece um conhecimento único e absoluto, mas várias possibilidades de conhecimento, nos desloca da busca por um acordo universal e nos impulsiona a expandir nossa imaginação. A cultura literária deseja

[...] ampliar o eu [*self*] ao se familiarizar com ainda mais modos de ser humano, [...] [*sugere que*] quanto mais livros você ler, quanto mais modos de ser humano você tiver considerado, mais humano se tornará – quanto menos tentados por sonhos de uma fuga ao tempo e ao acaso, mais convencidos de que nós seres humanos não temos nada como o que contar, exceto uns aos outros (RORTY, 2006, p. 84).

Para Rorty, deveríamos deixar de lado nossas antigas ideias, problemas e projetos, “[...] para que nossa mente possa ser completamente arrebatada pelo novo” (RORTY, 2009, p. 150). O progresso da imaginação, segundo diz Rorty, não é uma questão de acumular resultados, “[...] cada realização humana é simplesmente uma plataforma de lançamento para uma realização maior, nunca encontraremos descrições tão perfeitas que tornem sem sentido uma redescrição imaginativa” (RORTY, 2009, p. 185).

Os pragmatistas afirmam que não há um objeto de conhecimento real ou possível que nos permite medir e avaliar todas as necessidades humanas, não precisamos “[...] encontrar uma maneira de fazer tudo permanecer unido, que dirá aos seres humanos o que fazer com suas vidas, dizendo a todos a mesma coisa” (RORTY, 2009, p. 62). Para eles, é preferível que nos guiemos em busca de outro tipo de conhecimento ou outro tipo de “verdade”: aquela que diz respeito às ideais que consideramos importante alcançar e a que futuro queremos para nós mesmos; em vez de escolher seus itens favoritos reivindicando um privilégio ontológico para eles e relutar em ceder ao argumento romântico de que a imaginação estabelece os limites do pensamento, os filósofos deveriam buscar formas diferentes e inovadoras “[...] de *fazer* coisas – de tomar parte em práticas sociais que tornam possíveis vidas humanas mais ricas e mais

plenas” (RORTY, 2009, p. 184); utilizar os sinais e ruídos para dar origem a práticas sociais maiores e melhores.

Rorty vê na cultura literária a possibilidade de ampliar o nosso vocabulário a partir do instrumento da redescrição. Se o mundo não possui uma natureza intrínseca e a verdade não é algo que está aí para ser descoberto, mas sim uma propriedade de entidades linguísticas, restamos a possibilidade que a literatura nos oferece de perceber o mundo de uma forma diferente, seja diante de problemas políticos, sociais ou culturais. Para ele, “[...] a redescrição é uma tarefa da imaginação” (GHIRALDELLI, 1997, p. 26) e a literatura exercita com excelência essa redescrição:

[...] a lição que extraio do exemplo de Proust é que os romances são um meio mais seguro do que a teoria para expressar o reconhecimento que se tem da relatividade e da contingência das figuras de autoridade. É que, em geral, os romances concernem a pessoas – coisas que, ao contrário das ideias gerais e dos vocabulários finais, são evidentemente limitadas pelo tempo, inseridas numa rede de contingências. Uma vez que os personagens dos romances envelhecem e morrem – uma vez que obviamente compartilham a finitude dos livros em que aparecem –, não nos sentimos tentados a achar que, por adotar uma atitude em relação a eles, adotamos uma atitude em relação a todos os tipos possíveis de pessoas. Em contraste, os livros que se referem a idéias, mesmo quando escritos por historicistas como Hegel e Nietzsche, assemelham-se a descrições de relações eternas entre objetos eternos, em vez de descrições genealógicas da filiação de vocabulários finais, que mostram que tais vocabulários foram gerados por acasamentos ao acaso, por quem-esbarrou-em-quem. (RORTY, 2004, p. 187).

A literatura não está preocupada com o verdadeiramente real e por isso contribui para que as nossas maneiras de falar do mundo sejam expandidas, “[...] a literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza nenhum deles, [...] o saber que ela mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro; a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe de alguma coisa; ou melhor: que ela sabe de algo das coisas” (BARTHES, 2013, p. 18).

Nesse sentido, uma cultura que herde e cultive seu vocabulário de romances pode prover uma melhor interação de seus membros do que uma cultura que preserve acima de tudo um vocabulário filosófico. Uma cultura literária tende a inspirar, na relação dos indivíduos, valores de cunho mais contingente, e, por sua vez, promover uma consideração pela condição de finitude e de busca pela erradicação dos próprios sofrimentos, que, em geral, é o mais desejável. (MEDEIROS, 2010, p. 60).

Posto que as vidas humanas realizam-se em contextos contingentes, a única forma de alcançar a redenção é através da imaginação literária. E ela o pode, porque a literatura “[...] encena a linguagem, em vez de simplesmente, utilizá-la, a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita”(BARTHES, 2013, p. 19); coloca-nos em contato com um

variado acervo de descrições, expande o nosso vocabulário, estimula nossa imaginação para criarmos práticas sociais maiores e melhores, conduzindo-nos para a noção de que “[...] os ideais não são absolutamente para serem descobertos, mas para serem inventados; não são para serem encontrados, mas criados, criados como a arte é criada” (SCHILLER *apud* RORTY, 2006, p. 147).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho tentamos expor um conflito de visões de mundo. De um lado estão os filósofos que defendem a crença de que existe uma maneira como a realidade é em si mesma, uma forma em que a realidade é independente de como os seres humanos a descreve; e do outro, o movimento romântico que recusa essa ideia e entende a linguagem como a prática que dá forma ao mundo, marcada pela expressividade, criatividade, expansão da imaginação, etc – a qual o neopragmatismo de Rorty se afeiçoa. Segundo Rorty, esta é uma disputa sobre se atingimos o nosso melhor quando utilizamos a razão para descobrir como as coisas realmente são, ou quando utilizamos a imaginação para transformar a nós mesmos, uma disputa que Platão descreveu como “[...] entre os que pensam que há uma importante virtude chama ‘o amor a verdade’ e outros que acham que não há” (RORTY, 2009, p. 131). Seguindo a trilha de Rorty, somos conduzidos à premissa de, em vez de engajar-se num projeto de busca pelo verdadeiramente real, a filosofia deve ver as coisas num sentido mais amplo por meio das redescritões, da aquisição de novos vocabulários. O melhor caminho para essa redescritão seria através da literatura, posto que a literatura pode “[...] apontar outras possibilidades do real, quando a cultura cala, quando a sociedade sufoca, [...] enxerga realidades novas, explorando as possibilidades latentes dentro do sistema da língua” (HOLANDA, 2004, p. 222). Ao fazer tal sugestão, no entanto, Rorty está longe de defender que a literatura tenha um acesso privilegiado ao mundo ou mesmo minimizar a filosofia e outras áreas do conhecimento, mas dizer que há outras possibilidades de se pensar o conhecimento.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. **Aula**; tradução de Leyla Perrone-Moisés. – São Paulo: Cultrix, 2013.
- _____, Roland. **Novos ensaios críticos – O grau zero da escritura**; tradução de Heloysa de Lima Dantas, Anne Arnichand e Alvaro Lorencini. – São Paulo: Cultix.
- _____, Roland. **O rumor da língua**; tradução de Mario Laranjeira; revisão de tradução de Andrea Stahel M. da Silva. – São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BLACKBURN, Simon. **Verdade: um guia para os perplexos**; tradução de Marilene Tombini. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CALVINO, Ítalo. **Seis propostas para o próximo milênio**; tradução de Ivo Barroso. – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COLLI, Giogio. **O Nascimento da Filosofia**; tradução de Frederico Carotti. – Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- COMPAGNON, Antoine. **Literatura para quê?** Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2012.
- CORDOVIOLA, Alfredo; SANTOS, Derivaldo; CABRAL, Valdenildes (Orgs). **As marcas da letra: sujeito e escrita na teoria da literatura**. João pessoa: Ideia, 2004.
- MEDEIROS, Tiago. **Democracia e Literatura no Pragmatismo de Rorty**. Amargosa/BA: Griot – Revista de Filosofia v.2, n.2, dezembro/2010
- RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____, Richard.; GHIRALDELLI JR., Paulo. **Ensaio pragmatistas sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1999.
- _____, Richard. **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____, Richard (Editor). **The Linguistic turn: essays in philosophical method**. Chicago: The University Chicago Press, 1992.

_____, Richard. **Philosophy and Social Hope**. Penguin Books: Londres, 1999.

_____, Richard. **Trotsky y las orquídeas silvestres**; título original: Trotsky and the Wild Orchids, (1993); tradução de Rafael del Águila. Ed. Paidós. Barcelona, 1998.

SHELLEY, Percy Bysshe. **Uma defesa da poesia e outros ensaios – A defende of poetry and other essays (edição bilíngue)**; tradução e notas de Fabio Cyrino e Marcella Furtado. – São Paulo: Editora Landmark, 2008.

SHOOK, John R. **Os pioneiros do Pragmatismo americano**; tradução de Fábio M. Said. – Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

WAAL, Cornelis de. **Sobre Pragmatismo**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ANEXO I

PRAGMATISMO CLÁSSICO: CHARLES S. PEIRCE E WILLIAM JAMES

Laiane Almeida Teles

PRAGMATISMO CLÁSSICO

O Pragmatismo¹ é um movimento filosófico que se originou nos Estados Unidos nos primeiros anos da década de 1870, idealizado por um pequeno grupo de jovens de Cambridge (Massachusetts) que se encontravam regularmente para discutir questões filosóficas. Este pequeno grupo se autointitulava *O Clube Metafísico*, ironicamente, claro, uma vez que na década de 1870 a metafísica se mostrava em segundo plano nos Estados Unidos, era considerada “fora de moda”. Participavam do grupo, entre outros, Charles Sanders Peirce, William James, Oliver Wendell Holmes Jr., Nicholas Saint John Green. Dentre as questões filosóficas que inquietavam o grupo, estava a definição de crença de Alexander Bain que define a crença como “aquilo com base em que um homem está preparado para agir” (BAIN *apud* WALL, 2007, p. 17).

O pragmatismo é frequentemente considerado como a contribuição da América para a filosofia. Qual o seu objetivo? Que resultados devemos esperar dele? A resposta dada pelo pragmatistas é: deve-se esperar que o pragmatismo assente disputas filosóficas que se desdobrariam por muito tempo, disputas que “[...] a mera observação de fatos não pode decidir, e na qual cada parte afirma que a outra é que está errada” (PEIRCE, 1974, p. 12). Embora filósofos pragmatistas apresentem concepções filosóficas distintas, esta tem sido uma base comum entre eles: o pragmatismo é um meio para assentar disputas. O pragmatismo não toma partido, ele apenas “[...] estabelece um método para determinar os sentidos dos conceitos” (PEIRCE, 1974, p. 13). De maneira geral, ele assume que as coisas devem ser consideradas do ponto de vista prático; o critério de verdade deve ser encontrado nos resultados e consequências de um conceito: “[...] para determinar o sentido de uma concepção intelectual devem-se considerar as consequências práticas pensáveis como resultantes

¹ O termo pragmatismo deriva da mesma palavra grega *prágma*, que significa ação, do qual vêm as nossas palavras “prático” e “prática”. Foi apresentado pela primeira vez por Charles Peirce, em 1878 no artigo intitulado “Como tornar claras as nossas ideias”.

necessariamente da verdade da concepção” (PEIRCE, 1974, p. 12). Isto é, a verdade de uma concepção está nos efeitos de natureza prática que essa concepção pode trazer para a vida cotidiana. Um conhecimento é válido, não só quando esclarece determinada coisa ou fato, mas, principalmente, quando permite retirar consequências práticas e aplicáveis.

Posto isso, o que se pretende neste trabalho é fazer uma breve introdução ao pragmatismo em sua fase inicial, denominada Pragmatismo Clássico. Aqui, deter-me-ei apenas a dois pensadores desta fase clássica: Charles Sanders Peirce e sua *máxima pragmática*, presente nos seus artigos *A fixação da crença* e *Como tornar nossas ideias claras*; em seguida, William James, que popularizou a máxima pragmatista peirciana, mas também a interpretou e a reformulou, dando-lhe uma nova direção.

CHARLES S. PEIRCE E O PRINCÍPIO DO PRAGMATISMO

Peirce apresenta-nos o que podemos chamar de princípio do pragmatismo. O seu pragmatismo pode ser dividido em duas fases: a primeira, em sua formulação inicial; a segunda, em que é feita uma reformulação de sua ideia inicial motivada pela popularidade e descontentamento com a interpretação que lhe foi dada. Atentemo-nos para a sua primeira fase.

Peirce inicia seu percurso filosófico aos 12 anos, quando encontra no quarto de seu irmão uma cópia da obra *Elementos de Lógica*, de Richard Whately. Logo se torna um apaixonado pela lógica e desenvolve suas ideias sobre lógica e filosofia. Não é por acaso, portanto, que suas bases primeiras do pragmatismo tenham sido apresentadas numa série de artigos intitulada *Ilustrações da Lógica da Ciência*. Os artigos apresentados nessa série são: “A fixação da crença”, “Como tornar nossas ideias claras”, “A doutrina dos acasos”, “A probabilidade da indução”, “A ordem da natureza” e “Dedução, indução e hipótese”. Originalmente, esses artigos foram publicados mensalmente pela *Popular Science* entre novembro de 1877 e agosto de 1878. Desses artigos, os dois primeiros constituem as bases primeiras do pragmatismo peirciano, nos quais Peirce desenvolve o “princípio metodológico de esclarecimento dos nossos pensamentos”, mais tarde chamado por ele de *máxima pragmática*.

Dez anos antes dessa publicação, Peirce havia publicado outra série de artigos para o *Journal os Speculative Philosophy*. Nesses artigos, Peirce inicia sua crítica a filosofia cartesiana e propõe uma reavaliação da filosofia. Para tanto, o filósofo desenvolve quatro

princípios básicos: 1. Não temos poder de introspecção, todo conhecimento do mundo deriva de nosso conhecimento acerca de fatos externos; 2. Não temos poder de intuição, todo ato de cognição é desenvolvido por atos de cognição anteriores; 3. Não podemos pensar sem o uso de signos; 4. Não podemos conceber o absolutamente incognoscível.

Segundo Peirce, a noção de conhecimento introspectivo e intuitivo está relacionada, principalmente, a noção de ideias claras e distintas de René Descartes. Vê-se, portanto, que os dois primeiros princípios corroboram com a crítica peirciana à filosofia cartesiana. Descartes propõe que se pense em uma regra segundo a qual tudo que for clara e distintamente percebido será verdadeiro e assim procurou “[...] uma fonte mais natural dos verdadeiros princípios, e julgou encontrá-la na mente humana” (PEIRCE, 2008, p. 3.). Peirce, diferente do que defendia Descartes, afirma que primeiro aprendemos sobre o mundo externo e, a partir dessa interação, percebemos que temos um Eu e o que esse Eu pode fazer. Assim, não é possível um poder de introspecção ou intuição. Para Peirce, o erro de Descartes foi confiar demais na introspecção. Não tendo pensado na distinção entre uma ideia que parece clara e uma ideia que realmente o é, Descartes caminhou para o erro.

O terceiro princípio apresentado por Peirce refere-se ao fato de que não há outra maneira de pensar a não ser pelo uso de signos. De acordo com o primeiro princípio, sabe-se que não há poder de introspecção, assim, também não há acesso direto ao nosso pensamento. Nosso pensamento nos é acessível por meio de aspectos externos, a partir de como ele se apresenta para nós, como signos.

Não podemos conceber o absolutamente incognoscível, este é o quarto e último princípio: segundo Peirce, o absolutamente incognoscível é absolutamente inconcebível, isto é, o que não ocorre à experiência não é uma questão.

Tais princípios abrem caminho para a filosofia de Peirce e nos mostra o seu rompimento com a tradição racionalista. A distinção entre *dúvida* e *crença* é ponto de partida de seu pensamento. Segundo Peirce, podemos facilmente distinguir estes estados: Por dúvida, entende-se um estado insatisfatório, do qual queremos nos libertar. Imagina-se, então, que a crença é um estado satisfatório, um estado do qual não desejamos sair e pelo qual fazemos o melhor para preservar. Para Peirce, no entanto, não é só a dissemelhança entre nossas sensações de acreditar e duvidar que difere dúvida de crença. Para ele, existe uma diferença prática entre esses estados: dúvida e crença, mesmo que de formas diferentes, nos conduzem à ação.

Sendo o estado de dúvida um estado insatisfatório, desejamos fortemente esclarecer a dúvida e manter esse estado de esclarecimento. Segundo Peirce, tendemos a considerar

melhor para nós que “[...] as nossas crenças sejam tais que possam verdadeiramente guiar as nossas ações de forma a satisfazer os nossos desejos” (PEIRCE, 2008, p. 8). Para isso, recusamos crenças que não garantem esse resultado e, assim, evitamos a dúvida. Quando não conseguimos evitá-la, uma luta se inicia e só chega ao fim com o seu cessar. A esta luta Peirce chama de inquirição. A dúvida é, portanto, um estímulo imediato à inquirição, quando cessamos a dúvida, paramos de inquirir.

A crença, embora não nos leve a agir imediatamente, nos coloca em uma posição que nos estimula a agir quando surge a ocasião. Nas palavras de Peirce: “[...] o sentimento de crença é uma indicação mais ou menos segura de se encontrar estabelecido na nossa natureza algum hábito que determinará as nossas ações” (PEIRCE, 2008, p. 7).

Feita a distinção entre crença e dúvida e dada uma breve introdução sobre a inquirição, Peirce nos coloca diante da seguinte questão: Como podemos fixar nossas crenças de modo que não nos ocorra novamente um estado de dúvida? Para responder essa questão, Peirce nos apresenta em seu artigo “A fixação da crença” quatro métodos: 1. O método da tenacidade; 2. O método da autoridade; 3. O método *a priori*; 4. O método científico.

O primeiro método: o método da tenacidade. Sabe-se que o estabelecimento da opinião é o único objetivo da inquirição, então, “[...] porque não haveríamos de atingir o fim desejado tomando qualquer resposta a uma questão da nossa simpatia, e retirando-a constantemente para nós mesmo, agarrando-nos a tudo que possa conduzir a essa crença?” (PEIRCE, 2008, p. 9). Essa é a proposta do método da tenacidade: uma opinião é estabelecida, porque um indivíduo, para manter um estado satisfatório, prende-se fortemente à suas próprias crenças, sem possibilidade de vacilação, mesmo que precise viver em isolamento, evitando a interação com pessoas ou opiniões diferentes ou precise desenvolver o hábito de recusa a tudo que ponha suas crenças em risco.

No entanto, Peirce afirma: o impulso social é contra esse método. Na prática, é impossível que esse método mantenha seu fundamento, porque, a menos que nos tornemos eremitas, é impossível viver em completo isolamento: sempre haverá pessoas diferentes com opiniões diferentes e é possível que, em algum momento, a confiança em nossas crenças seja abalada, pois essas outras pessoas podem apresentar crenças tão boas ou melhores. Quer queira, quer não, sempre estaremos influenciando as opiniões uns dos outros.

O método da tenacidade nos coloca diante de um problema: Como pensar na fixação da crença a nível individual se estamos constantemente influenciando e sendo influenciados pelas opiniões de outrem? Não seria o caso de pensar na fixação da crença a nível da comunidade?

Para resolver tal problema, Peirce apresenta-nos o segundo método de fixação da crença, o método da autoridade. Visto que o método da tenacidade só funciona até certo ponto e que nossas opiniões podem ser facilmente abaladas, nesse segundo método, a fixação da crença é imposta por uma instituição, o Estado ou a Igreja, por exemplo. Manter a crença e protegê-la de opiniões contrárias não é mais uma preocupação individual. Aliás, opiniões contrárias são, intencionalmente, isoladas: será criada “[...] uma instituição que terá como objeto manter doutrinas corretas sob a atenção do povo, reiterá-las perpetuamente e ensiná-las aos jovens; possuindo ao mesmo tempo poder para evitar que novas doutrinas sejam ensinadas” (PEIRCE, 2008, p. 11).

Embora o método da autoridade pareça ter uma chance maior de manter seu fundamento, segundo Peirce, investigando de perto, veremos que sempre houve mudança de crenças, só que uma mudança lenta e sutil, que fez com que “a crença individual permanecesse sensivelmente fixada” (PEIRCE, 2008, p. 51). Além disso, não é possível que uma instituição regule todos os assuntos. Por isso surge o terceiro método de fixar a crença: o método *a priori*.

O método *a priori* busca fixar a crença a partir de sua concordância com a razão, isto é, crenças em que nos encontramos inclinados a acreditar, porque elas parecem boas. Peirce critica esse método, principalmente, por sua crítica à noção de conhecimento intuitivo. Uma de suas objeções expostas nos artigos para o *Journal of Speculative Philosophy* é quanto a crença de que possuímos uma intuição. Para Peirce, acreditar no método *a priori* é acreditar nesse poder de intuição. Porém, como não possuímos poder de intuição, não podemos acreditar que uma mera inclinação a acreditar seja razão suficiente para fixar uma crença.

O quarto e último método apresentado por Peirce é o método científico. O método científico “[...] procede o entendimento de que a natureza não se incomoda às nossas crenças, mas de que nossas crenças devem se incomodar à natureza” (WAAL, 2007, p. 36). Segundo Peirce, este método admite que:

[...] há coisas reais, cujas características são inteiramente independentes de nossas opiniões acerca delas; essas realidades afetam nossos sentidos de acordo com leis regulares, e, embora nossas sensações sejam tão diferentes quanto nossas relações com os objetos, ainda assim, tirando vantagens das leis de percepção, podemos determinar por raciocínio como as coisas realmente são; e qualquer homem, se tiver experiência suficiente e raciocinar o bastante sobre isso, será levado a uma única verdadeira conclusão (PEIRCE, 2008, p. 57).

Em seu artigo “Como tornar nossas ideias claras” Peirce apresenta-nos algumas propriedades do estado de crença, destas, destacam-se três: 1. É algo que nos damos conta; 2.

Sossega a irritação do pensamento causada pelo estado de dúvida; 3. Implica na determinação de uma regra de ação, de um hábito.

A propriedade mais importante: a crença implica na determinação de uma regra de ação. Peirce reforça: “[...] a essência da crença é a criação de um hábito; e diferentes crenças distinguem-se pelos diferentes modos de ação a que dão origem” (PEIRCE, 2008, p. 9). Assim, a crença determina hábitos que, por sua vez, implicam na dúvida e no pensamento futuro.

A partir disso, somos tomados por questões, como: O pensamento tem alguma função? O que são as coisas? Como desenvolver o significado das coisas? O que diferencia um pensamento? Há distinção de significado? Qual a identidade de um hábito? Tais questões estão intimamente ligadas e constituem a máxima pragmatista. Vejamos: A função do pensamento é produzir hábitos de ação; coisas irrelevantes para o objeto ou sensações sem nenhuma referência com o nosso modo de agir não podem ser chamadas de pensamento, são, em alguns casos, apenas parte dele. As coisas são os hábitos que elas encerram. Assim, para desenvolver o significado das coisas temos que determinar os hábitos que essa coisa está apta a produzir. O que diferencia um pensamento são suas características *tangíveis e concebivelmente* práticas, já os significados, não apresentam distinção. A identidade do hábito está relacionada com o modo como ele nos leva a agir:

[...] aquilo que o hábito é depende do quando e do como ele nos leva a agir. No que toca ao quando, qualquer estímulo para a ação provém da percepção; no que toca ao como, todo o objetivo da ação é o de produzir um resultado sensível (PEIRCE, 2008, p. 12).

Respondidas estas questões, eis que chegamos ao grau mais elevado de *clareza de apreensão* da máxima pragmatista peirciana: “[...] a nossa concepção dos seus efeitos constitui o conjunto de nossa concepção do objeto” (PEIRCE, 2008, p. 13). As nossas ideias das coisas estão relacionadas com os *concebíveis efeitos sensíveis* delas, sua função única, seus efeitos e comportamentos práticos.

WILLIAN JAMES: EFEITOS PRÁTICOS PARA UMA DIFERENÇA PRÁTICA

James, junto com Peirce, foi membro do Clube Metafísico. Foi o primeiro a usar a palavra “pragmatismo” impresso². Tornou-se um dos principais representantes do

² James usou a palavra “pragmatismo” numa conferência para a União Filosófica da Universidade de Berkeley, em 26 de agosto de 1898. Logo após a conferência veio a público sob o título “Concepções filosóficas e

pragmatismo. Reformulou e deu popularidade à máxima pragmatista de Peirce. Sua interpretação da máxima pragmatista se difere em vários aspectos da original proposta por Peirce.

Enquanto Peirce procurava conduzir-nos a concepção de um objeto como os efeitos práticos que concebemos desse objeto, James expandiu a máxima peirciana, preocupando-se com os efeitos práticos que podiam envolver o objeto. James reformulou a máxima peirciana de modo que estabelecesse uma conexão mais ajustada com as nossas vidas, sua reformulação da máxima apresenta-nos um interesse “[...] nos efeitos práticos que podem ser concebidos para fazer uma diferença prática” (WALL, 2007, p. 53).

Em seu livro *Pragmatismo* apresenta-nos uma série de oito conferências em que caracteriza o que é pragmatismo e algumas aplicações dessa teoria. Em sua segunda conferência intitulada “O que significa pragmatismo”, James inicia narrando um evento ocorrido alguns anos antes, no qual se supunha estar um esquilo agarrado a um lado de uma árvore, enquanto do lado oposto imaginava-se estar um homem. Esse homem tenta ver o esquilo movimentando-se rapidamente em torno da árvore, mas o esquilo se movimentava na direção oposta de modo que a árvore sempre se mantinha entre eles. A partir disso, observa-se que há uma questão resultante desse episódio: “O homem anda em torno do esquilo ou não?”. Cada um havia tomado partido, formando um empate e a discussão não chegava a uma solução, cada lado recorreu a James para fazer a maioria. No entanto, ele responde:

[...] o lado que está certo vai depender do que se entende praticamente por ir em torno do esquilo. Se entende passar do norte dele para o leste, então para o sul, então para o oeste, e então para o norte dele de novo, é óbvio que o homem vai em torno dele, pois ocupa essas posições sucessivas. Se, porém, ao contrário, entende-se que primeiro está em frente a ele, então, à sua direita, então atrás, então à esquerda, e finalmente, de novo em frente dele, é óbvio que o homem deixa de ir em torno do esquilo, pois pelos movimentos compensadores que o esquilo faz, mantém o seu ventre voltado para o homem todo o tempo, e as suas costas voltadas para o lado oposto. Faça-se a distinção, e não haverá ocasião para qualquer disputa posterior. Os dois lados estão ao mesmo tempo certos e errados, de acordo com o que se conceba em relação à locução ir em torno, em um sentido prático ou em outro (JAMES, 1979, p. 17).

Embora James admita ser um exemplo banal, este episódio explica o método pragmatista de forma simples e clara. O método pragmatista, segundo ele, nada mais é do que uma busca por assentar disputas metafísicas que se desdobrariam por muito tempo, a sua

resultados práticos”. Vale ressaltar que nessa conferência, James introduziu o “princípio do pragmatismo” de Peirce, conforme a sua interpretação.

função nesses casos é “[...] tentar interpretar cada noção traçando suas conseqüências práticas respectivas” (JAMES, 1979, p. 18).

Para explicar melhor o que é o pragmatismo, James cita a descrição do italiano Giovanni Papini:

[...] [*o pragmatismo*] situa-se no meio de nossas teorias, como um corredor em um hotel. Inúmeros quartos dão para ele. Em um, pode-se encontrar um homem escrevendo um volume ateístico, no próximo alguém rezando por fé e força; em um terceiro, um químico investigando as propriedades de um corpo. Em um quarto, um sistema de metafísica idealística está sendo excogitado; em um quinto a impossibilidade da metafísica está sendo demonstrada. Todos, porém, abrem para o corredor e todos devem passar pelo mesmo se quiserem ter um meio prático de entrar e sair de seus respectivos aposentos (JAMES, 1979, p. 21).

Papini mostra-nos que, independente de resultados particulares, dogmas ou doutrinas, o pragmatismo é o meio, um corredor com inúmeras possibilidades, é a “[...] atitude de olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das ‘categorias’, das supostas necessidades; e de procurar pelas últimas coisas, frutos, conseqüências, fatos” (JAMES, 1979, p. 21). O pragmatismo é totalmente maleável, acolhe qualquer hipótese, desde que esta se prove útil.

Percebendo que a palavra pragmatismo tem sido utilizada como significado de uma *teoria da verdade*, James apresenta-nos aplicações do método pragmatista em relação ao significado da verdade.

Citando os professores Schiller e Dewey, James defende que as ideias tornam-se verdadeiras na medida em que se relacionam satisfatoriamente com as nossas outras experiências. Isto é, o indivíduo tem um estoque de opiniões, mas a partir de novas experiências, alguém ou o próprio indivíduo percebe que elas se contradizem. Para escapar dessa perturbação, esse indivíduo procura modificar as suas opiniões de modo que voltem a ser harmoniosas. Como o indivíduo é extremamente conservador em questões de crença, ele aproveita ao máximo de sua crença antiga fazendo uma espécie de mediação entre ela e a nova experiência. Para que essa opinião seja adotada como verdadeira, ela precisa satisfazer “[...] o desejo do indivíduo no sentido de assimilar a novidade em sua experiência às suas crenças em estoque” (JAMES, 1979, p. 24). Assim, considera-se verdadeira a ideia que prova ser útil, agradável, harmoniosa, proveitosa para nossas vidas e funda uma relação satisfatória com as nossas outras verdades. Isso posto, James conclui que o pragmatismo é “[...] primeiramente um método, em segundo lugar, uma teoria genética do que se entende por verdade” (JAMES, 1979, p. 25).

Em sua sexta conferência sobre pragmatismo, James dedica-se a falar da concepção de verdade no pragmatismo. Logo no início ele coloca uma primeira definição de verdade: “[...] a verdade, como qualquer dicionário pode mostrar, é uma propriedade de certas ideias nossas. Significa o seu “acordo”, como a falsidade significa o seu desacordo, com a ‘realidade’” (JAMES, 1979, p. 71).

Segundo James, pragmatistas e intelectualistas aceitam essa definição como ponto pacífico. No entanto, quando é colocada a questão sobre o que se pode entender pelos termos “acordo” e “realidade” e quando a realidade é considerada como algo com o que nossas crenças devem concordar, surgem as divergências entre essas correntes do pensamento.

Muitas são as suposições para a questão da verdade. Há a noção popular de que uma ideia verdadeira copia a sua realidade. Porém, as ideias verdadeiras não podem ser cópias da realidade, porque não podemos copiar definitivamente os objetos. Alguns idealistas dizem que as ideias são verdadeiras, porque Deus quis que o indivíduo pensasse sobre esse assunto. Outros continuam com a concepção de cópia e dizem que as ideias são verdadeiras quando “[...] se aproximam do estado de serem cópias do eterno processo de pensar do Absoluto” (JAMES, 1979, p. 72).

Para os intelectualistas, “a verdade significa essencialmente uma relação estática inerte, [...] quando se chega à ideia verdadeira de alguma coisa, chega-se ao fim da questão” (JAMES, 1979, p. 72). O pragmatismo, por outro lado, defende a concepção de que a verdade não é uma propriedade estagnada, pelo contrário, a verdade tende a fluir, porque ela é um evento, pode ou não acontecer. Uma ideia torna-se verdadeira pelos acontecimentos.

De modo geral, o pragmatismo é caracterizado por defender que o critério de verdade deve ser encontrado nos resultados e consequências de um conceito; a veracidade de um conhecimento se dá não só quando este conhecimento esclarece determinada coisa ou fato, mas, principalmente, quando permite retirar consequências práticas e aplicáveis para a vida cotidiana.

A tese defendida por James é a de que o significado da verdade está na diferença prática entre as ideias verdadeiras e as ideias falsas: “[...] as ideias verdadeiras são aquelas que podemos assimilar, validar, corroborar, verificar. As ideias falsas são aquelas com as quais não podemos agir assim” (JAMES, 1979, p. 72). Porém, para chegar a pensamentos verdadeiros é necessário passar pelos processos de verificação e validação, que são processos básicos na formação da verdade, é necessário constituir hipóteses e medir as consequências práticas dessa crença. A busca do potencial prático da crença, da diferença concreta e relevante já é colocada como central para o entendimento a respeito da noção de verdade. O

objetivo dessas ideias verdadeiras não é um fim em si, mas um meio para a satisfação de outras necessidades vitais. O pensamento verdadeiro é útil, pois deriva primariamente da importância prática de seus objetos para nós.

Há também outra questão: uma ideia não é verdadeira o tempo todo. Temos, em nossa memória, um estoque geral de “verdades extras”, que poderão vir a ser úteis em alguma ocasião. Sempre que necessário uma dessas verdades extras torna-se ativa para solucionar um caso de emergência. James usa um exemplo simples para explicar isso: supõe-se que um indivíduo está perdido em uma floresta, faminto e se depara com o que parece ser uma trilha de bois, esse indivíduo logo imaginará que há uma habitação humana ao final dessa trilha. Se realmente existir uma casa ao final da trilha, ele se salva. Neste caso, acreditar na existência de uma casa é útil. Em outra ocasião, a casa pode não ser útil, então a ideia sobre ela poderia permanecer oculta.

Rejeitando uma concepção realista tradicional que implica em dizer que a verdade de uma proposição é função específica do objeto real ao qual a proposição deve corresponder, independentemente daquele que o reconhece, James substitui as questões sobre o que uma crença representa por questões sobre a utilidade da crença. Assim, pode-se dizer que a ideia verdadeira das coisas é a soma de todos os efeitos ou utilidades atribuídas a elas.

REFERÊNCIAS

JAMES, William. **Pragmatismo e outros textos**; tradução de Jorge Caetano da Silva, Pablo Ruben Mariconda. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PERICE, Charles S. **Ilustrações da Lógica da Ciência**; tradução de Renato Rodrigues Kinouchi. – São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

SHOOK, John R. **Os pioneiros do Pragmatismo americano**; tradução de Fábio M. Said. – Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

WAAL, Cornelis de. **Sobre Pragmatismo**; tradução de Cassiano Terra Rodrigues. – São Paulo: Edições Loyola, 2007.