MITO DO DADO E A DEFESA DA OBJETIVIDADE DO MUNDO NA JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇAS EMPÍRICAS*

MYTH OF THE GIVEN AND THE DEFENSE OF THE OBJECTIVITY OF THE WORLD IN THE JUSTIFICATION OF EMPIRICAL BELIEFS

Paulo Andrade Vitoria**
Ana Xavier Lelles Branco***

RESUMO
O objetivo deste artigo é defender a reabilitação do conceito de objetividade epistêmica contra o ataque feito por Richard Rorty. Pretendemos fazer isso sem cair no Mito do Dado, que pode ser compreendido como a ideia de que a justificação pode ser pensada para além da esfera do nível conceitual. Para alcançar o nosso objetivo, vamos tomar o seguinte caminho: (i) apresentamos a posição de Rorty de que devemos substituir a objetividade pela solidariedade. Mostramos que para ele o discurso da solidariedade implica compromisso ético e político com os pares da comunidade, enquanto o discurso da objetividade nos afasta dos projetos humanos; (ii) defendemos que a principal motivação de Rorty para rejeitar a objetividade é o ataque de Sellars ao Mito do Dado, que indica que a ideia de fundamentos não faz sentido e permite a ele limitar a autoridade normativa ao âmbito da justificação social, não considerando qualquer contribuição normativo-epistêmica do mundo. O discurso da objetividade não estabelece compromisso com os seres humanos, mas sim com uma autoridade não humana, e (iii), por último, procuramos responder as objeções de Rorty contra a noção de objetividade, mostrando que é possível manter o compromisso com os pares da comunidade sem perder a objetividade do mundo na justificação de crenças.
PALAVRAS-CHAVES: epistemologia; mito do dado; objetividade; solidariedade.

ABSTRACT
The aim of this article is to defend the rehabilitation of the concept of epistemic objectivity against the attack advanced by Richard Rorty. We intend to do so without falling into the Myth of the Given, which can be understood as the idea that justification can be conceived independently of the conceptual sphere. To achieve this goal, we proceed as follows: (i) I present Rorty's position that we should replace objectivity with solidarity. I show that, for him, the discourse of solidarity entails an ethical and political commitment to members of one's community, whereas the discourse of objectivity distances us from human projects; (ii) I argue that Rorty's main motivation for rejecting objectivity lies in Sellars's attack on the Myth of the Given, which suggests that the very idea of foundations is untenable and allows him to restrict normative authority to the domain of social justification, thereby excluding any normative-epistemic contribution from the world. This is because the discourse of objectivity does not establish a commitment to human beings, but rather to a non-human authority; and (iii) finally, I seek to respond to Rorty's objections to the notion of objectivity by showing that it is possible to maintain a commitment to members of one's community without abandoning the objectivity of the world in the justification of beliefs.
KEYWORDS: epistemology; myth of the given; objectivity; solidarity.

INTRODUÇÃO

Um tema recorrente na metafilosofia de Rorty é a ideia de que devemos abandonar a busca pela objetividade, e assumir o discurso da solidariedade. Esse discurso acarreta uma investigação cooperativa entre os indivíduos que implica compromissos éticos e políticos. Já o discurso da objetividade nos afasta da comunidade humana, e se expressa na tradição pela busca de fundamentos últimos. Contudo, Rorty enxerga que o ataque de Sellars ao Mito do Dado foi de fundamental importância para colocar um freio nessa busca. Se a ideia de fundamentos se torna infrutífera, não faz sentido defender a ideia de crenças básicas, não inferenciais, adquiridas com base na experiência, que servem para justificar crenças empíricas (Rorty, 1994, p. 311). O discurso da objetividade não é capaz de contribuir para o progresso humano. Para Rorty, o que contribui para o progresso humano são os procedimentos familiares de justificação que uma determinada comunidade de falantes pode oferecer (Rorty, 1997, p. 40). Assim, a justificação deve ser entendida como uma questão de acordo entre os pares da comunidade, e não uma questão de confrontar crenças com o mundo, já que ele não possui nenhuma autoridade normativa sobre nossas crenças, pois não participa do jogo de dar e pedir razões (Rorty, 2007, p. 30).

Contudo, o discurso de que o mundo exerce autoridade normativa sobre crenças empíricas é de fundamental importância para a defesa da objetividade epistêmica. Para Rorty o discurso da objetividade, ao apontar para o mundo, deixa de fazer referência à comunidade humana. Esse discurso pode ser compreendido como fazendo referência a uma autoridade não humana. Por isso, ele alega que devemos substituir o discurso da objetividade pelo da solidariedade, uma vez que aquele discurso não apela para nenhuma metafísica ou epistemologia. A defesa da solidariedade implica compromisso ético e político com os pares da comunidade. Na verdade, o discurso da solidariedade confere autoridade normativa aos acordos alcançados por meio das práticas sociais, sendo a crença justificada em termos de sua utilidade para a comunidade. Ao fazer isso, Rorty concede prioridade ontológica à categoria do social no processo de justificação.

Um dos filósofos que se opuseram à posição de Rorty foi John McDowell (2000), no artigo *Towards rehabilitating objectivity*. Ele reconhece que precisamos nos livrar dos

* Artigo recebido em 11/05/2026 e aprovada para publicação em 10/07/2026.
** Doutor e mestre em Filosofia pela UFMG. Professor de Filosofia da Ciência e Lógica da PUC Minas. E-mail: pauloandradebh@gmail.com.
*** Mestranda em psicologia pela PUC Minias. E-mail: anaxlelles@gmail.com.

aparentes problemas gerados pelo modelo da epistemologia cartesiana, mas discorda da sugestão de Rorty de que precisamos descartar a própria noção de sermos responsáveis perante o mundo. Para McDowell, o que confere aos problemas da epistemologia tradicional sua aparente urgência não é a perspectiva de que a investigação é responsável perante o mundo. O problema se encontra justamente no pensamento de que o mundo seria inacessível às capacidades perceptivas humanas. A inacessibilidade abre uma lacuna entre nós e aquilo que gostaríamos de conceber como sendo objeto de nosso conhecimento, e a filosofia tem como principal tarefa nos mostrar como transpor esse abismo. De acordo com McDowell, precisamos desalojar a inacessibilidade do mundo, a fim de desmascarar a aparente obrigatoriedade da epistemologia dominante. A inacessibilidade não faz justiça ao que entendemos por mundo humano. O mundo em que os seres humanos compartilham a vida não é algo diferente de nós mesmos ao qual nossas atividades investigativas não possam responder, e pensar que a investigação humana possa responder não nos obriga, por si só, a acreditar que a filosofia seja uma espécie de sacerdócio religioso (McDowell, 2000, p. 110). O mundo é acessível às nossas capacidades perceptivas, porque estamos familiarizados com ele, de modo que possui autoridade epistêmica sobre nossas crenças empíricas. Rorty discorda dessa ideia, e defende que a autoridade normativa só pode ser instituída socialmente; assim, só pode ser atribuída a seres humanos.

Mesmo que concedamos a Rorty de que a autoridade normativa só possa ser instituída socialmente, entendemos que isso não inviabiliza a ideia de objetividade, ou seja, o fato de a normatividade ser instituída socialmente não implica que apenas seres humanos possam possuí-la. Dentro das práticas sociais podemos atribuir autoridade normativa ao mundo, de modo que pode justificar nossas crenças. Desse modo, acreditamos que a ideia de objetividade pode ser defendida se mostrarmos que ela pode ser instituída por meio das práticas sociais da comunidade. Isso implica dizer que autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças não deriva de uma autoridade não humana.

Assim, nosso objetivo, neste artigo, é apresentar uma proposta de defesa da objetividade do mundo em que a objetividade pode ser instituída socialmente por meio das práticas sociais humanas, e ainda evitar a cilada do Mito do Dado. Para tanto: (i) apresentamos o ataque de Sellars ao Mito do Dado, e sua posição de que a justificação ocorre no espaço das razões; (ii) explicitamos a posição de Rorty, segundo a qual devemos substituir a busca por objetividade pela solidariedade; (iii) defendemos que a principal motivação de Rorty em rejeitar a objetividade é o ataque de Sellars ao Mito do Dado, pois

permite a ele atacar a noção de fundamentos, que é central na defesa da objetividade, por último, (iv) defendemos, contra Rorty, que, mesmo descartando a noção de objetividade, não devemos abrir mão da tese de que o mundo possui autoridade normativa na justificação de crenças empíricas. Para isso, mostraremos que a objetividade pode ser instituída socialmente.

1 SELLARS E O ATAQUE AO MITO DO DADO

O termo "Dado" entendido como Mito foi cunhado por Wilfrid Sellars no texto *Empirismo e filosofia da mente*:

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

Sellars pensa o Dado como um elemento na experiência, um tipo de conteúdo não conceitual, conhecido imediatamente de modo não inferencial, que funcionaria como fundamento último de todas as nossas crenças empíricas. Ideia que torna o Dado problemático, pois suporia um conteúdo da experiência fora da esfera conceitual. Dessa forma, Sellars pensa que o Dado como um impacto extraconceitual não pode servir como um item epistêmico do qual possamos apelar para justificar crenças empíricas.

Isso porque, segundo Sellars, mesmo o conhecimento mais básico envolve a participação de conceitos. A capacidade de aplicar conceitos é adquirida quando os seres humanos dominam o uso da palavra. Para um indivíduo saber que certo objeto é verde, é necessário que tenha adquirido o conceito de "verde", e seja capaz de aplicar o conceito de "verde" nas circunstâncias adequadas (Sellars, 2008, p. 50-51). Ou seja, para experienciar um objeto *x* como possuindo alguma propriedade *F*, é preciso ter os conceitos *x* e *F*, e saber as circunstâncias adequadas de aplicá-los. Sellars está jogando com uma posição filosófica em que ter uma experiência, estar consciente, é uma questão linguística. Essa é a tese que podemos chamar de nominalismo psicológico. Diz ele:

> Eu quero enfatizar, portanto, que, da forma como estou usando o termo, a conotação primária de "nominalismo psicológico" é a negação de que haja

> qualquer consciência do espaço lógico anterior à, ou independente da, aquisição da linguagem (Sellars, 2008, p. 68).

Entendemos que o "nominalismo psicológico" de Sellars surge como consequência do seu ataque ao Mito do Dado, a ideia de que a habilidade de empregar termos universais, que envolve a participação de processos inferenciais/lógicos, é cognitivamente anterior ao aprendizado da linguagem. Sobre o aprendizado e o emprego da linguagem, Sellars defende uma posição próxima a de Wittgenstein (1975) das *Investigações filosóficas*; diz ele: "o termo 'jogo de linguagem' deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida" (Wittgenstein, 1975, p. 22, §23). Sellars também julga que o aprendizado da linguagem faz parte de um treino, ou seja, é preciso que os indivíduos desenvolvam a habilidade de empregar os termos nas circunstâncias corretas, observando o espaço lógico de possibilidades diante dos objetos e fatos (Sellars, 2008, p. 4). Portanto, a aplicação de conceitos é uma atividade normativa. Em Sellars a atividade linguística deve ser pensada como fundamentalmente normativa, já que possuir um conceito implica saber aplicá-lo corretamente, e a habilidade de usar a linguagem é parte constitutiva do tipo de animais que somos, sendo a normatividade constitutiva da linguagem.

A compreensão de Sellars sobre a maneira como usamos a linguagem, isto é, a habilidade de empregar conceitos e termos corretamente diante das circunstâncias contextuais parece envolver uma habilidade cognitiva, não somente teórica, mas também uma habilidade prática (Sellars, 2008, p. 62). O emprego dessas duas habilidades, a prática e a teórica, implica não somente a participação dos pares da comunidade, mas também o mundo que compartilhamos. Este serve como padrão para a correção das crenças empíricas. Por exemplo, vamos pensar que determinado animal presente no campo visual de X seja uma capivara. X já foi iniciado socialmente no jogo de linguagem e sabe aplicar corretamente o termo "capivara" quando se depara com uma. Entretanto é possível que X se engane e aplique o termo "capivara" quando na verdade se trata de um porco. Nesse caso, a correção da crença empírica de X pode acontecer porque outros indivíduos dizem a ele que se trata de um porco, ou pode ser o caso de X se aproximar do animal e perceber que aplicou de maneira equivocada o conceito de "capivara", quando na verdade deveria aplicar o termo "porco". Nesse sentido, podemos dizer que o mundo funciona como um meio capaz de fornecer experiências objetivas que permitem a formação e ajustes de crenças.

O Dado é problemático justamente por tentar estabelecer uma relação de justificação entre fatos epistêmicos e fatos não epistêmicos:

> Por sua vez, a ideia de que fatos epistêmicos podem ser analisados sem que sobrem partes – mesmo que "em princípio" – em fatos não epistêmicos, sejam fenomênicos ou comportamentais, públicos ou privados, sem levar em conta o quão generosos sejam os borrifos de subjuntivos e hipotéticos, é, acredito um engano radical – um engano semelhante à assim chamada "falácia naturalista" (Sellars, 2008, p. 28)[1].

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

A partir disso Sellars (2008, p. 81) diz o seguinte:

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

[1] Nesses termos, são esclarecedores os comentários de DeVries (2005, p. 102) sobre a passagem: "Sellars é um naturalista, mas não um reducionista. Verdade é um valor, e atribuições de conhecimento são necessariamente avaliações das condições epistêmicas do agente. Linguagem avaliativa possui força prescritiva, é diferente em sua gramática lógica da linguagem descritiva; ignorar essa diferença importante é a origem de vários erros filosóficos sérios. Naturalismo é uma tese sobre os recursos necessários para uma descrição completa do mundo; avalição e prescrições operam em diferentes dimensões".

Como podemos observar na passagem, Sellars mantêm sua posição de fundo de que fatos epistêmicos não podem ser analisados em fatos não epistêmicos. Mas ele avança sua tese e endossa a ideia de que a epistemologia é uma disciplina normativa, de alguma forma avaliativa, isto é, pertence ao domínio da razão. Por isso, um estado para contar como de conhecimento observacional não pode se limitar à confiabilidade no processo que produz a crença, o sujeito já deve ser capaz de saber muitas outras coisas. Por exemplo, saber que certas condições de iluminação, posicionamento corporal, colaboram na produção do conhecimento observacional; portanto, falar de conhecimento observacional envolve o conhecimento das condições adequadas de aquisição da crença. McDowell diz que "o espaço das razões em sua dimensão de dar e pedir justificações é ocupado por falantes, indivíduos capazes de dar o passo atrás e justificar o que acredita e faz" (McDowell, 2018, p. 6).

Então, ao caracterizarmos um episódio como de conhecimento, não estamos fornecendo uma descrição empírica ou científica, estamos situando-o no espaço lógico das razões, no espaço da linguagem. Entrar no "espaço das razões" significa (i) participar do jogo de justificar e de oferecer razões para o que se diz; (ii) questionar suposições e (iii) rejeitar o que os outros dizem e avaliar as razões oferecidas por nós e pelos outros. Fazer isso envolve colocar em atividade habilidades que são racionais, portanto, linguísticas. Justificação, para Sellars, se relaciona diretamente com a ideia de razões. Diz ele: "ser justificado em acreditar que p é possuir boas razões para acreditar que p" (Sellars, 1989, p. 332). Razões são proposições que funcionam como premissas para processos inferenciais. Portanto, o conhecimento já precisa envolver proposições para que possa ser justificado.

Brandom (2008) entende que Sellars faz duas afirmações sobre o conhecimento observacional no que diz respeito "ao espaço das razões". Primeiro, para o sujeito expressar uma crença epistêmica precisa estar situado no espaço das razões, no espaço de dar e solicitar razões, somando-se isso à capacidade de reagir corretamente diante de situações observacionais. Outro ponto, para que um relato não inferencial expresse conhecimento, ou para que a crença constitua conhecimento, o sujeito deve ser capaz de apresentar razões para essa crença. O sujeito deve apresentar a crença como a conclusão de uma inferência, mesmo que esse não seja o compromisso gerado incialmente (Brandom, 2008, p. 156). A ideia é de que mesmo relatos do tipo "isto é vermelho" devem ser articulados de modo que figurem em inferências. Por isso, "entender um conceito envolve um conhecimento prático das inferências em que este conceito está inserido". Para Brandom (2013, p. 62)significa ver a aplicabilidade do conceito e o que se segue disso.

Para um relato do tipo "isto é verde" contar como conhecimento observacional, envolveria dizer: o sujeito sabe que *Y é uma situação confiável de P*, que implica ele sabe quais são as condições normais de percepção para dizer que o objeto é verde. Nesse caso, o sujeito só precisa retomar os fatos passados como evidência de que os indicadores são confiáveis. Sellars (2008, p. 81) conclui sua ideia da seguinte maneira:

> [...] portanto, a habilidade em dar razões indutivas hoje está sustentada em uma longa história de hábitos adquiridos e verbalmente manifestados em situações perceptuais e, em particular, ocorrências de episódios verbais, por exemplo, "isto é verde", que é, superficialmente, semelhante àqueles dos quais, depois dizemos que expressam propriamente conhecimento observacional, não requer que qualquer episódio nesse momento anterior seja caracterizável como expressando conhecimento.

Sellars (2008, p. 72) julga que o fundacionismo, na sua versão empirista, defende que a experiência nos coloca em contato com itens ou episódios não verbais que não pressupõem nenhum tipo de justificação, e que adquirem autoridade por meio de atos verbais ou quase verbais, que são feitos em conformidade com as regras semânticas da linguagem. Aqui, mais uma vez, reconhecemos o Mito do Dado. Por isso, Sellars mantém sua recusa à posição do empirista fundacionista.

A REJEIÇÃO DE RORTY DA OBJETIVIDADE

De acordo com Rorty, a busca por objetividade implica a procura por uma autoridade fora do âmbito das práticas sociais humanas. Diz ele:

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

A expressão "realidade não humana" que aparece na passagem se refere aos critérios racionais objetivos que o epistemólogo acredita serem fornecidos pelo mundo. Dizemos isso considerando a posição de Rorty, de que nenhum relato de conhecimento pode apoiar-se em uma teoria representacionista que pressuponha uma relação privilegiada entre o pensamento e

a realidade (Rorty, 1994, p. 186). Segundo ele, o mundo não pode desempenhar nenhum papel normativo relevante na justificação de crenças empíricas. Ele entende a justificação, lendo o espaço das razões de Sellars, como sendo uma questão de consenso entre os pares da comunidade, ou seja, como uma questão de conversação. Nesse sentido, ele acredita que nossas responsabilidades intelectuais não devem ser direcionadas ao mundo. A nossa responsabilidade intelectual deve ser direcionada à cooperação com outros seres humanos em projetos comuns. Segue-se disso que ser racional é submeter as crenças aos juízos dos pares (Rorty, 1999, p. 236).

Para Rorty a tradição centrada na objetividade compreende a racionalidade em termos de critérios fornecidos pelo mundo (Rorty, 1997, p. 42). Pensar em critérios dessa maneira implica pensar que o mundo possui uma autoridade independente das práticas sociais humanas, e o objetivo da investigação é conhecer essa autoridade. Essa tradição da objetividade é descrita adequadamente pela imagem do intelectual platônico. Isso se manifesta na distinção que Platão faz entre conhecimento e opinião, aparência e realidade. Essas distinções platônicas servem para ilustrar a ideia de que o conhecimento está além das aparências. Se desejamos alcançar o conhecimento, precisamos ir além das aparências fornecidas pelos sentidos, precisamos conhecer as coisas em si mesmas. A posição de Platão, segundo Rorty (1997, p. 38), fornece uma imagem da investigação do conhecimento como acessível somente a um pequeno grupo de iniciados nos empreendimentos epistemológicos[2].

De acordo com ele, a busca platônica se caracteriza pela busca da objetividade. Por isso, a busca por objetividade deve ser vista como colocando os seres humanos sob a tutela de uma autoridade não humana, uma que não é compatível com as nossas práticas sociais. A tradição da objetividade se centra na ideia de que precisamos nos manter fora de nossa sociedade para poder examiná-la de maneira neutra, transcendendo os aspectos contingentes e históricos (Rorty, 1997, p. 38). Dessa maneira, o conhecimento é pensado fora do contexto das práticas sociais da comunidade. Em vista disso, Rorty (1997, p. 49) afirmou em termos nietzschianos,

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

que a busca por objetividade que se inicia com Platão representa o desejo dos filósofos de fugir da contingência, de escapar do tempo e do acaso, o desejo de encontrar um substituto para a ideia de Deus.

Por isso, pensar sobre a questão da objetividade, segundo Rorty, envolve pensar se desejamos nos autodescrevermos a partir da noção de "natureza humana" ou a partir da relação com um conjunto particular de seres humanos. Abandonar o discurso da objetividade e optar pela busca da solidariedade representa: (i) assumir que não precisamos de formulações epistemológicas ou metafísicas; (ii) rejeitar a tese de que o mundo fornece representações privilegiadas capazes de justificar nossas crenças, independentemente da comunidade da qual fazemos parte e (iii) rejeitar a ideia de que podemos avaliar as crenças de um ponto de vista a-histórico. Portanto, falar em solidariedade implica dizer que a justificação do conhecimento humano se sustenta nas práticas sociais da comunidade. Os critérios de correção seriam fornecidos pelos pares, e não pelo mundo. Nesse sentido, tomar algo por racional não equivale a dizer que algo seja verdadeiro por meio de critérios, os pares podem apresentar uma imagem melhor ou mais interessante daquela de que dispomos. Para isso, basta que surjam novas descrições, ou um novo vocabulário (Rorty, 1997, p. 39)[3].

Para Rorty o discurso da solidariedade é compatível com as motivações do pragmatismo, pois nos permite enxergar a justificação de crenças em termos do que é útil ou bom acreditarmos, como alega William James (1975, p. 20). Dessa maneira, Rorty pensa que os primeiros pragmatistas estão corretos em defender que não existe nenhum tipo de diferença relevante entre crenças, entendidas como estados mentais úteis, que são não representacionais, e crenças empíricas, tomadas como fundamentos ou representações corretas do mundo. Não faz diferença de acordo com ele, porque não faz diferença na prática, e se não faz diferença na prática, não faz diferença para a filosofia. Assim, ele julga fantasiosa a ideia de que crenças sejam justificadas por critérios fornecidos pelo mundo de modo objetivo, em uma relação de correspondência, tal como sugerido pela epistemologia tradicional (Rorty, 2005, p. 4).

Com o ataque ao Mito do Dado, Sellars propõe a ideia de espaço das razões. Isso quer dizer que ao falar sobre um episódio como sendo de conhecimento não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio, o estamos situando no espaço lógico das razões, que é o espaço de dar e pedir razões para o que se acredita (Sellars, 2008, p. 71). Justificação é uma

[3] Pensamos nas palavras de Sellars (2008, p. 83): "a ciência é racional não por ter uma fundação, mas por ser um empreendimento autorregulador que pode colocar qualquer afirmação em questão, embora não todas simultaneamente".

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

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

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

única autoridade a que podemos recorrer para justificar nossas crenças é a autoridade da comunidade de que fazemos parte[4].

Pensamos que o engano de Rorty está no fato de entender (i) o ataque de Sellars ao Mito do Dado como uma rejeição à própria epistemologia, dessa maneira, com uma rejeição ao discurso da objetividade, e de associar (ii) o discurso da objetividade a uma autoridade normativa não humana. Com isso, ele pensa que não faz sentido a ideia de sermos responsáveis perante nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. O que esse discurso faz é tornar urgentes problemas filosóficos que são inúteis. Embora compreenda as motivações sellarsianas de Rorty contra a epistemologia tradicional, acreditamos que podemos defender a reabilitação do discurso da objetividade, isto é, a reabilitação da ideia de que somos responsáveis perante nossas alegações de conhecimento sobre o mundo, sem precisar assumir compromissos com algum tipo de autoridade não humana[5].

AS MOTIVAÇÕES DE RORTY

A questão que devemos apresentar agora é: qual é a principal motivação de Rorty para rejeitar a busca pela objetividade, além de negar autoridade normativa ao mundo na justificação de crenças empíricas? Podemos dizer que os escritos de Rorty permitem diversas leituras sobre isso: (i) sua postura pragmática, ao estilo de Dewey e James; (ii) sua crítica à noção forte de verdade; (iii) seu interesse por questões ético-políticas e (iv) seu historicismo hegeliano (Brandom, 2000; Putnam, 2008). A nossa hipótese é de que a rejeição de Rorty pela busca da objetividade possui como principal motivação o ataque de Sellars ao Mito do Dado. Rorty acredita que o ataque de Sellars ao Mito do Dado mina de maneira cabal a ideia de fundamentos,

[4] Esse ponto também é salientado por Brandom. Ele acredita que o pragmatismo social de Rorty sobre normas concede privilégio à categoria ontológica do social. Mesmo a ontologia da subjetividade, que supostamente diz respeito a estados mentais privados dos indivíduos, é instituída socialmente por meio da linguagem pública compartilhada. Se a incorrigibilidade do mental é instituída intersubjetivamente por meio de práticas linguísticas, então pode ser eliminada. Práticas linguísticas e vocabulários são contingentes e históricos. Ora, se práticas linguísticas e vocabulários podem mudar, porque são contingentes, então podemos eliminar a noção de "incorrigibilidade do mental", bem como a ideia de "objetividade". Dessa maneira, lendo Rorty, Brandom (2011, p. 109) diz que "a mente cartesiana é real, mas é um produto contingente, capaz de mudar por meio de nossas práticas sociais mutáveis". Brandom conclui que Rorty trata a objetividade da mesma maneira eliminativista que trata o subjetivo. É nesse ponto que Brandom enxerga as motivações de Rorty para sua rejeição da objetividade.

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

isto é, a ideia de que a experiência fornece representações privilegiadas ou fatos que se impõem, e são capazes de justificar objetivamente nossas crenças. Se a noção de fundamentos não desempenha o papel que se atribui a ele na justificação de crenças, então pode ser abandonado sem maiores prejuízos. Assim, sem a noção de fundamentos ou representações privilegiadas, o discurso da busca por objetividade perde sua utilidade no jogo das razões. O mundo, entendido como fatos que têm existência objetiva independente de nós e de nossas crenças, não possui uma autoridade epistêmica intrínseca, como defende o epistemólogo tradicional. A única maneira de selecionar e identificar um fato é por meio de um vocabulário com o qual formulamos nossas crenças. Nesse sentido, os fatos são vistos como artefatos da nossa linguagem, e não como coisas que têm uma existência independente, distinta de nós e de nossas crenças. Existem, é claro, objetos com poderes causais no mundo exterior, mas não há como esses objetos se apresentarem como fatos em forma de frases, exceto por meio do nosso uso da linguagem para descrevê-los e falar sobre eles[6].

No prefácio de *A Filosofia e o espelho da natureza*, Rorty (1994) diz que "o ataque de Sellars ao Mito do Dado tornou duvidosas as suposições por trás da maior parte da filosofia moderna" (Rorty, 1994, p. 13). Na introdução que escreveu para o texto *Empirismo e filosofia da mente* (Rorty, 2008, p. 17), ele diz:

> O ataque de Sellars ao Mito do Dado foi um movimento decisivo no afastamento da filosofia analítica dos motivos fundacionistas dos empiristas lógicos. Esse ataque levantou dúvidas sobre a própria noção de "epistemologia" sobre a realidade dos problemas que filósofos discutiram sob tal título.

No seu modo de enxergar as coisas, o discurso epistemológico da tradição representa a defesa da ideia de que o conhecimento consiste em encontrar fundamentos, estruturas ou fatos que se impõem a si mesmos, ou representações privilegiadas que não podem ser contestadas (Rorty, 1994, p. 311). Essas representações privilegiadas funcionam de maneira objetiva como fundamento do conhecimento. Uma vez em contato com essas estruturas imutáveis, a mente é logo levada a acreditar sem nenhuma espécie de dúvida. Como podemos observar, seu entendimento é que o ataque ao Mito do Dado é fundamental para o abandono das pretensões

[6] Outra hipótese sobre a rejeição de Rorty da objetividade é apresentada por Brandom (2011) no texto *An arc of thought*: from Rorty's eliminative materialism to his pragmatism. Nesse texto, ele defende que a principal motivação para Rorty rejeitar a objetividade é a incorrigibilidade do mental. Entendemos que nossa leitura sobre a rejeição de Rorty da objetividade não é incompatível com a leitura de Brandom.

fundacionistas da epistemologia tradicional que tem origem na modernidade. Isso porque permite lançar sérias dúvidas sobre a noção de experiências básicas. Com o ataque ao Mito do Dado a filosofia pode se tornar antifundacionista, o que implica defender a tese de que o mundo não exerce nenhum tipo de autoridade normativa, independente dos seres humanos, sobre as crenças. Nesse sentido, Rorty acredita que o discurso da objetividade não possui nenhum tipo de utilidade sem a ideia de fundamentos ou crenças básicas, que servem como base para justificar o conhecimento. Desse modo, devemos abandonar a busca epistêmica pela objetividade.

UMA REPOSTA A RORTY: PELA DEFESA DA NOÇÃO DE OBJETIVIDADE

Nosso principal objetivo nesta seção é defender a reabilitação da objetividade contra a posição de Rorty. Primeiro, gostaria de indicar que ele nos coloca diante de um falso dilema, quando sugere que devemos fazer uma escolha entre a solidariedade e a objetividade[7]. Vejamos o dilema nas palavras do próprio Rorty (1997, p. 41):

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

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

[7] McDowell (2000) também pensa que Rorty nos coloca diante de um falso dilema. Ele aponta isso no texto *Towards rehabilitating objectivity*.

que o discurso da objetividade é inútil, porque cria compromisso com uma autoridade não humana, que não leva em consideração os interesses da comunidade.

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

Além de nos colocar diante de um falso dilema, Rorty erra em seu diagnóstico sobre o que torna os problemas epistemológicos de tradição cartesiana urgentes. Nisso tendemos a concordar com McDowell (2000, p. 110) que diz:

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

Como podemos notar, não é o fato de o sujeito ser responsável perante suas afirmações sobre o mundo que torna os problemas epistemológicos urgentes. Na verdade, é um estado de

ameaça de o mundo não estar ao alcance do pensamento que torna os problemas epistemológicos de tradição cartesiana urgentes. É a ameaça de se abrir um abismo entre nós e aquilo que gostaríamos de nos conceber como conhecedores que torna nossas preocupações epistêmicas urgentes. A tarefa da filosofia é justamente a de mostrar como podemos transpor esse abismo entre a mente e o mundo. Como enxergamos as coisas, a posição de Rorty potencializa esse abismo, quando, em sua leitura do "nominalismo psicológico", sugere que o mundo não possui nenhum tipo de autoridade normativo-epistêmica sobre nossas crenças, que possa justificá-las (Rorty, 2005, p. 149).

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

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

que podemos dizer que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo.

Nossa ideia é de que o discurso da objetividade não é incompatível com o reconhecimento da nossa contingência, e nem é inútil para os propósitos intelectuais da comunidade humana. Dessa maneira, não somos imaturos intelectualmente por afirmar que somos responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. Vejamos o seguinte argumento:

(P1) Os seres humanos entram no espaço das razões ao adquirir capacidades linguísticas.
(P2) Ao adquirir as capacidades linguísticas adquirimos a capacidade de dar e pedir razões.
(P3) A capacidade de dar e pedir razões é adquirida de modo contingente por meio da aquisição de uma língua específica.
(C_1) Portanto, os seres humanos entram no espaço das razões pela aquisição de uma língua específica.

Partimos da premissa de que a capacidade humana de dar e pedir razões é adquirida quando entramos no mundo da linguagem por meio do domínio de uma língua específica, adquirida na comunidade. Seguindo Wittgenstein (1975, § 23) nas *Investigações Filosóficas*, podemos dizer que dominar as capacidades linguísticas implica dominar um jogo de linguagem, ou uma forma de vida. Entendemos que a capacidade humana para a linguagem se atualiza na aquisição de uma língua. Dessa maneira, é plausível dizer que ocupamos o espaço das razões quando adquirimos uma língua específica, pois adquirimos também uma forma de vida. Nesse sentido, vale destacar que a aquisição de uma língua não pode ser pensada sem a força da tradição que ela carrega (Gadamer, 1997, p. 576). Por tradição, podemos entender os hábitos e costumes de pensamento herdados sócio-historicamente da comunidade que participamos.

Então podemos dizer que ao entrar no espaço das razões, o sujeito adquire a capacidade de dar e pedir razões por meio de hábitos de pensamentos herdados socialmente no momento em que adquire uma língua. Estes hábitos de pensamentos servem não somente para o sujeito elaborar reflexões sobre questões morais, mas também para situá-lo normativamente diante do mundo. Ao atualizarmos as capacidades para a linguagem, pela aquisição de uma língua, nos situamos humanamente no mundo compartilhado. Nesse sentido, os seres humanos percebem o mundo não como um ambiente bruto no qual lutam

por sobrevivência em um sentido darwinista, mas como possuindo significado. O que queremos dizer com isso é: pela aquisição de uma língua, ou seja, pela aquisição de uma forma de vida somos capazes de experienciar o mundo objetivamente compartilhado. Isso permite que os seres humanos se comportem de maneira livre em relação ao mundo, mas ao mesmo tempo reconheçam um mundo público que fornece crenças empíricas. Isto acontece porque com a aquisição da linguagem o mundo se configura como um mundo humano, de uma maneira que não é possível para nenhum outro tipo de animal.

Por isso, ao defendermos que as capacidades racionais são adquiridas socialmente em uma situação específica, não estamos negando que o mundo possa exercer autoridade normativa sobre as crenças dos indivíduos como sugere Rorty, ou que não possamos ser responsáveis por nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. Ou até mesmo que não sejamos responsáveis por nossos pares. Até mesmo para defender o discurso da solidariedade é preciso reconhecer objetivamente a existência de outras pessoas. Entrar no espaço das razões nos possibilita reconhecer a existência objetiva de outros indivíduos, não como meras coisas, mas como pessoas humanas com capacidades racionais. Por isso, o discurso da solidariedade só faz sentido se reconhecermos objetivamente que existem pessoas no mundo externo. Podemos pensar na ideia hegeliana de que a autoconsciência passa pelo reconhecimento do outro (Hegel, 2014, p. 248). Essa ideia de reconhecimento concebe a autoconsciência como uma relação entre indivíduos que já fazem parte de um mundo compartilhado. É dessa maneira que podemos dizer que a intersubjetividade não apaga a subjetividade.

Quando dizemos que nossa entrada no espaço das razões ocorre de modo contingente, apenas reconhecemos que não existe um ponto de vista neutro, ou ponto de vista a partir de lugar nenhum, no qual possamos recuar de todos os hábitos de pensamentos herdados por meio da tradição para realizar nossos julgamentos sobre o mundo público. Com isso, não queremos dizer também que não exista um mundo público independente das descrições que o sujeito pode fornecer. Implica somente afirmar que ao adquirir a linguagem, por meio de uma língua específica, o sujeito deixa de se locomover no ambiente natural do determinismo biológico para se situar em um mundo significativamente humano. Assim, quando somos iniciados nas capacidades linguísticas, adquirimos também um mundo que é tipicamente humano que pode ser conhecido de modo normativo pelos seres humanos.

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

Acreditamos que esse entendimento mútuo entre os dois indivíduos envolve o reconhecimento da autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças, e a convicção que o mundo não é diferente do modo que se apresenta na experiência. Isso porque mesmo diante de duas línguas diferentes os sujeitos não alteraram o fato percebido no mundo. É plausível pensar que dois indivíduos, que falem duas línguas diferentes ou não, diante do mesmo fato formem crenças empíricas diferentes, mas mesmo sendo diferentes, essas crenças são sobre o mesmo objeto: o leão ou esse animal. Podemos presumir que as coisas ocorram dessa maneira, porque os hábitos de pensamentos abrem nossos olhos para as exigências da razão.

Por isso, não precisamos negar a autoridade normativa do mundo sobre as nossas crenças, ou negar que possamos ser responsáveis perante nossas alegações de conhecimento sobre o mundo. No espaço das razões somos capazes de reconhecer racionalmente a autoridade normativa do mundo sobre nossas crenças. É essa autoridade que possibilita o conhecimento e o entendimento entre os indivíduos. Queremos ler a ideia de mundo nos termos da imagem manifesta[8] de Sellars, que inclui pessoas, animais, fatos morais, formas mais simples de vida e coisas como rios, pedras e cadeiras (Sellars, 1963, p. 9). Portanto,

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

dizer que o sujeito percebe racionalmente o mundo, por meio de uma situação específica, não implica dizer que o mundo seja construído socialmente ou que não exista de modo independente. Significa dizer apenas que o mundo público, objeto de conhecimento e entendimento, não pode ser percebido fora do horizonte da linguagem em que estamos situados.

Inclusive é a independência do mundo em relação ao sujeito que possibilita que façamos julgamentos empíricos equivocados. Assim, a entrada contingente no espaço das razões e a falibilidade cognitiva dos seres humanos não são características para negar a objetividade. A contingência e a falibilidade somadas ao discurso da objetividade, em certa medida, exigem de nós certa humildade epistêmica. Isso quer dizer que as razões percebidas na experiência com o mundo podem ser enganosas, e que muitas vezes vamos precisar recorrer a pares mais bem informados.

CONCLUSÃO

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

Para reabilitar a objetividade, consideramos que a aquisição da segunda natureza, ocorre por meio da aquisição de uma língua específica, pois é dessa forma que atualizamos nossas capacidades linguísticas. Ao adquirir uma língua específica, entramos no mundo das razões, assim como os hábitos de pensamentos legados pela tradição. Esses hábitos de pensamentos

não podem somente ser vistos negativamente. Eles passaram a ser considerados negativos por causa da crítica Iluminista. A crítica iluminista não considera a possibilidade de que as práticas racionais consolidadas na tradição possam de alguma maneira ser tomadas como legítimas. Reconhecer a existência de hábitos de pensamentos legítimos legados pela tradição não implica que devamos abrir mão das nossas capacidades racionais. Os hábitos de pensamentos legítimos são fundamentais para as nossas pretensões epistêmicas de adquirir conhecimento sobre o mundo.

REFERÊNCIAS

BRANDOM, Robert. **Articulando razões**: uma introdução ao inferencialismo. Tradução de Agemir Bavaresco. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

BRANDOM, Robert. **Between saying and doing**: towards an analytic pragmatism. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BRANDOM, Robert. Linguistic pragmatism and pragmatism about norms: an arc of thought from Rorty's eliminative materialism to his pragmatism. *In*: BRANDOM, Robert **Perspectives on pragmatism:** classical, recent, and contemporary. Cambridge: Harvard University Press, 2011. p. 107-115.

BRANDOM, Robert. Vocabularies of pragmatism: synthesizing naturalism and historicism. *In*: BRANDOM, Robert (ed.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell, 2000. p. 156-183.

DEVRIES, Willem A. **Wilfrid Sellars**. Montreal; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2005. (Philosophy Now, v. 7).

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 7. ed. Tradução de Paulo Meneses; colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

MCDOWELL, John. Sellars and the space of reasons. **Analysis: claves de pensamiento contemporáneo**, Quito, n. 21, p. 1-22, 2018,

MCDOWELL, John. Towards rehabilitating objectivity. *In*: BRANDOM, Robert (ed.). **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell, 2000. p. 109-123.

PUTNAM, Hilary. **Corda tripla**: mente, corpo e mundo. Tradução de Adail Sobral. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antonio Trânsito; revisão de César Ribeiro de Almeida. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

RORTY, Richard. Cartesian epistemology and changes in ontology. *In*: RORTY, Richard. **Mind, language, and metaphilosophy**: early philosophical papers. Edited by Stephen Leach and James Tartaglia. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 208-226.

RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. Introdução. *In*: SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 13-22.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. (Escritos filosóficos, v. 1).

RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Tradução de Denise Sales. Barueri, SP: Manole, 2005.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SELLARS, Wilfrid. **Science, perception and reality**. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

SELLARS, Wilfrid. **The metaphysics of epistemology**: lectures by Wilfrid Sellars. Edited by Pedro Amaral. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig**. Investigações filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores).