

A redescrição rortyana e a questão da intrinsecalidade

(The rortyan redescription and the intrinsicality problem)

Edinalva Melo Fontenele*

RESUMO: Este artigo pretende indicar como a perspectiva da redescrição, proposta por Richard Rorty, descarta a existência de propriedades intrínsecas e considera que a filosofia tradicional, ocupada em apontar essas propriedades e em alcançar princípios universais e verdades absolutas, deve ser substituída por práticas de narrativas diversas. Em seu percurso discursivo, Rorty encontra reiteraões de sua proposta no ataque incisivo que o filósofo Daniel Dennett faz ao cartesianismo e a todas as formas obsoletas de dualismo, através da naturalização da consciência e da substituição da intrinsecalidade pelo ponto de vista estratégico da intencionalidade.

Palavras-chave: Daniel Dennett; intrinsecalidade; redescrição; Richard Rorty.

ABSTRACT: This article intends to introduce how the redescription perspective, proposed by Richard Rorty, rejects the existence of intrinsic proprieties and considers that traditional philosophy, dealing with this proprieties and reaching for universal principles, must be replaced by several narrative practices. During his discursive route, Richard Rorty finds reiterations of his proposals in the keen attack on cartesianism and on all obsolete forms of dualism made by the philosopher Daniel Dennet, through the naturalization of consciousness and the replacement of intrinsicality for the strategic view of intencionality.

Keywords: Daniel Dennett; intrinsicality; redescription; Richard Rorty.

1. Introdução

Durante a maior parte de sua história, a filosofia ocupou-se em apontar a *phýsis* ou a imagem-fundamento capaz de nos fazer compreender o mundo, os outros e nós mesmos. Notabilizou-se como o conhecimento que nos permitia descobrir, refletir, representar e desvelar as verdades subjacentes, as naturezas intrínsecas ou as formas (misteriosas ou quase ilegíveis) de como as coisas realmente são.

Essa posição da filosofia, de acordo com o filósofo Richard Rorty, encontrou na montagem da peça cartesiana da certeza a reiteração de uma auto-imagem infeliz que a colocou como um substituto da religião. A separação cartesiana entre o mental e o físico viu axiomas onde havia apenas hábitos compartilhados e fez da metafísica a condição maior de validade do conhecimento.

Pela perspectiva rortyana, o apelo à razão, à lógica e à precisão deve ser substituído pelo apelo à narrativa. Exercitando tal perspectiva, podemos escapar da obsessão em lidar com conceitos

* Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí. E-mail: edinalva_melo@hotmail.com

absolutos e abandonar a tarefa náufraga de traçar a exata correspondência entre a certeza do sujeito e a realidade dos objetos. Em vez de ser compreendida como a busca de verdades universais, a filosofia pode ser pensada como uma questão de fazer descrições: relatos sobre modos de vida diferentes dos nossos, sobre como e porque falamos e de como poderíamos deixar de falar da maneira que o fazemos. Descrições que se adequariam mais ao esquema darwinista do que a qualquer explicação de veio essencialista.

Possivelmente, seria mais produtivo e instigante se a filosofia reconhecesse os homens como “animais consertadores”, que se fazem enquanto seguem em frente, deixando progressivamente de tratá-los como os privilegiados “donos da Razão”, seres superiores e de vocação transcendente. Por isso, sugere Rorty, a filosofia que se quer interessante “deve ser conduzida por temores concretos de regressão, antes que por esperanças abstratas de universalidade” (RORTY, 2005a, p. 225).

2. A redescrição rortyana: por uma filosofia sem fundamentos últimos

Em seu clássico livro *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Rorty mostra que, a partir de Descartes, foi instituída a noção de “mente” como um objeto de estudo especial, localizado no espaço interior, contendo elementos ou processos que tornam o conhecimento possível. O dualismo modelar corpo/mente tornou intransponível à tradição filosófica a noção de que existiam verdades universais que só poderiam ser alcançadas e vistas pelo *Olho da mente*.

Analisando argutamente a história do pensamento, Rorty se diz empenhado em minar a confiança que processualmente foi depositada na idéia de que a filosofia abrigava os fundamentos últimos sobre todas as coisas. Segundo ele, de Platão a Descartes, chegando até Kant, a filosofia se tornou prisioneira de uma imagem da mente como um grande espelho, contendo diversas representações, sendo que as mais privilegiadas seriam alvejadas apenas pelos filósofos profissionais: “A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações — algumas exatas, outras não — e capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não-empíricos” (RORTY, 1994a, p. 27).

Sem a noção de mente como espelho, os filósofos não teriam se ocupado tanto em querer apontar a imagem-fundamento do mundo. Nessa direção, argumenta Rorty, é preciso que eles se liberem dessa função e deixem de se sentir desconfortáveis ou mesmo insultados com a afirmação de que a verdade está mais na vitória da argumentação do que na relação com o objeto conhecido: “a noção de ‘representação acurada’ é simplesmente um cumprimento automático e vazio que

prestamos àquelas crenças que têm sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer” (idem, p. 26).

Com a proposta da redescrição, Rorty rejeita decididamente a idéia de que existe uma verdade representativa da natureza intrínseca da realidade, defende que verdades, conceitos e valores existem em função das práticas humanas. A redescrição pode ser entendida como uma metodologia filosófica que consiste em fazer a conversação andar e em tornar mais contextual a própria filosofia. Formas novas e alternativas de narrativa tentam criar um padrão lingüístico que seduza as pessoas, e que funcione melhor do que seus antecedentes. As palavras são tratadas como instrumentos filosóficos, criações humanas que servem para produção de outros artefatos, tais como poemas, sociedades utópicas, teorias científicas e comunidades futuras.

Rorty apresenta a redescrição como uma alternativa à filosofia tradicional. À medida que o faz, conserva e alonga a recomendação para que os filósofos desenvolvam decididamente a habilidade de “mudar de assunto”, escapando de questões inúteis para os tempos presentes — aprendendo a “passar a unha onde coça e somente onde coça” (RORTY, 1999, p. 32).

Os homens não conseguem fugir da linguagem que usam quando fazem seus juízos morais ou estruturam as suas certezas epistêmicas. Por isso, considera Rorty, o melhor que podem fazer é descrever suas próprias experiências de modo alternativo, é fazer o uso apropriado do *vocabulário final*¹ que possuem. O uso adequado desse vocabulário nos possibilita redescrever o mundo, ressignificar princípios e crenças. Desistindo de dualismos caducos, como esquema-conteúdo, sujeito-objeto, intrínseco-extrínseco, racional-empírico, passamos a tratar questões como a da verdade com a leveza necessária, apostando mais na versão generalista e pouco pretensiosa de que a verdade é, sobretudo, a crença que funciona, os nomes que se ajustam bem na forma de crença.

Felizmente, sublinha Rorty, cada vez mais temos redescrito questões ruins como “É verdade?”, “Você está real e intrinsecamente apreendendo o modo de ser do objeto?”, “O que é o Ser?”, “O que é o homem?”, substituindo-as por questões mais estimulantes e sensatas do tipo: “O que há de novo?”, “Alguém tem quaisquer idéias novas acerca do que nós seres humanos poderíamos fazer de nós mesmos?”, “Existem maneiras de falar e de agir que ainda não exploramos?”, “Que tipo de mundo podemos preparar para nossos tataranetos?”².

¹ Nós carregamos, segundo Rorty, um conjunto de palavras que empregamos para justificar as nossas convicções e atitudes e para contar a história das nossas vidas: “São as palavras nas quais formulamos o louvor dos nossos amigos e atacamos os nossos inimigos ou nas quais formulamos os nossos projectos a longo prazo, as nossas dúvidas pessoais mais profundas e as nossas mais elevadas esperanças” (RORTY, 1994b, p. 103).

² A redescrição de questões ruins é uma proposta muito presente nos escritos rortyanos. Em livros como *Contingência, ironia e solidariedade*, *Objetivismo, relativismo e verdade* e *Ensaio pragmatista*, Rorty discute exemplos específicos dessas questões.

3. A intrinsecalidade que não existe

Uma das afirmações mais recorrentes na proposta rortyana da redescrição é a de que não há nada de intrínseco na linguagem, nenhum sistema de condições que torne significativas nossas descrições. Segundo Calder (2006, p. 28), um nominalismo inabalável alia a redescrição à concepção de que as generalidades e os padrões no mundo são produtos de nossas próprias descrições, e não uma ordem independente das coisas. Por isso, não há qualquer distinção a ser feita entre conhecer as coisas e utilizá-las — ou descrevê-las de acordo com os nossos propósitos, contingentes e particulares. Para Rorty, toda realidade é uma realidade relacional, circunstanciada e sob descrição:

Desde que se rejeite a oposição tradicional entre contexto e coisa contextualizada, não há nenhum modo de dividir as coisas naquelas que são o que são independentemente do contexto, e aquelas que são dependentes do contexto [...] Ou, para expressar de outra maneira, não há nenhum modo de dividir o mundo em relações internas e externas, nem em propriedades intrínsecas ou extrínsecas — nem, de fato, em coisas que são relações intrínsecas e coisas que são termos intrínsecos de relações. À medida que se vê a investigação como reformulando crenças, ao invés de descobrindo a natureza dos objetos, não há candidatos para entidades auto-subsistentes independentes [...] (RORTY, 1997, p. 136).

O pensador brasileiro Jurandir Freire Costa (1995), em sua assumida anuência às idéias rortyanas, considera que não existe nem mais nem menos intrinsecalidade na realidade de um objeto qualquer do que a que possa existir na "realidade dos números". Nesse sentido, segundo ele, Rorty dá um exemplo interessante ao enfrentar a questão “Qual a essência do número 17?”. A intrinsecalidade do número 17, polemiza Rorty, seria a soma de 10 mais 7, a subtração de 20 menos 3, a raiz quadrada de 289, a soma de 6 e 11, o quadrado de 4,123105 ou a diferença entre 1 678 922 e 1 678 905?

A coisa mais cansativa acerca de todas *estas* descrições é que nenhuma delas se parece aproximar mais do número 17 do que as outras. De modo igualmente cansativo, há obviamente um número infinito de outras descrições de 17 que se poderiam fazer, todas elas igualmente “acidentais” e “extrínsecas” [...] Assim parece não haver modo de definir a essência da dezasseteidade (sic) a não ser encontrando algum mecanismo para gerar *todas* as descrições verdadeiras de dezassete, especificando todas as suas relações com *todos* os outros números. (RORTY, 1991, p. 267-268).

Adensando suas posições, Rorty diz que o abandono processual das imagens cativantes da filosofia tradicional só se tornou possível à medida que o homem passou a ser interpretado como um

animal flexível, versátil e automoldável. Foi Darwin quem dissuadiu muitos intelectuais da idéia de que os seres humanos contêm um ingrediente especial a mais: “Ele convenceu a maioria de nós de que somos animais excepcionalmente talentosos, animais inteligentes o suficiente para tomar conta de nossa própria evolução” (RORTY, 2005b, p. 208).

A explicação darwinista dos seres humanos como animais que fazem o melhor possível para lidar com o ambiente, fazendo o melhor que podem para desenvolver ferramentas, nos fez reconhecer que as palavras estão entre as ferramentas que esses animais espertos desenvolveram. Graças a Darwin, tornou-se possível aos seres humanos verem a si próprios como continuidade da natureza, como cada vez mais temporais e contingentes:

Darwin fez os filósofos perceberem que teriam de redescrever as atividades humanas de um modo em que não mais fosse preciso invocar uma descontinuidade no desenvolvimento da evolução. Isso significou redescrever a relação entre evolução biológica e evolução cultural de um modo que borrou a distinção entre natureza e espírito— uma distinção que todos, de Platão a Hegel, exceto por excêntricos esporádicos como Hobbes e Hume, haviam tomado como garantia. (RORTY, 2005c, p. 126).

Examinando o cenário mais contemporâneo da filosofia, Rorty aponta várias linhas teóricas que convergiram para o endosso de sua proposta redescritiva: a noção de Quine sobre a “rede de crenças”, a de Putnam sobre o “conjunto de conceitos”, a imagem de Wittgenstein dos fios sobrepostos, o abandono da distinção esquema-conteúdo ou o conceito de “interpretação radical” de Donald Davidson. Enfim, todo um circuito de *idéias libertadoras* facilitou, segundo ele, a desconstrução da idéia de que temos, no fundo de nossas cabeças, regras semânticas que nos capacitariam a dar respostas decisivas e boas para questões do tipo “A meia continua sendo a mesma inclusive após passar por tantos remendos?” (RORTY, 2005b, p. 122-123).

Ao enfatizar o viés darwinista da redescrição, Rorty demonstra grande simpatia pelas formulações do filósofo norte-americano Daniel Dennett. Em sua opinião, Dennett é um especialista em substituir propriedades intrínsecas por características relacionais. Naturalizando a consciência, opondo-se à idéia de intrinsecalidade através de uma estratégica postura intencional, Dennett desferiu um ataque final contra o cartesianismo, contra a idéia recorrente de que há conceitos e verdades universais que (só) podem ser percebidos pelo *Olho da mente*:

Se esse ataque for bem-sucedido, nossos descendentes acharão uma pena o fato de o século XVII não ter dado prosseguimento ao projeto de recontextualizar tudo de acordo com a visão de que a mente é apenas mais uma fatia de uma vasta rede de relações. Se o século XVII tivesse tratado as *Meditações* de Descartes simplesmente como uma parte infeliz do aristotelismo residual, perdoável no caso do autor de um grande tratado sobre a mecânica

corpusculariana, talvez não tivéssemos nunca de nos preocupar com a noção de “consciência” ou de ciência da psicologia. (RORTY, 2005b, p. 131).

4. Daniel Dennett e a estratégia da intencionalidade

Dennett compreende a consciência humana como resultado da intencionalidade. Para ele, a intencionalidade deve ser naturalizada, tratada como uma propriedade extrínseca, pois ela é anterior à consciência e à linguagem, e está presente tanto em animais como também em máquinas. Toda a intencionalidade que desfrutamos é derivada da intencionalidade mais fundamental de bilhões de sistemas intencionais grosseiros. É só a teoria da evolução que pode nos oferecer matéria para nos entendermos como seres de consciência. A nossa complexidade é produto de um processo evolutivo longo e exigente, descendemos de macromoléculas auto-replicas:

Somos mamíferos, e todos os mamíferos descendem de ancestrais reptilianos, cujos ancestrais eram peixes, cujos ancestrais eram criaturas marinhas muito parecidas com minhocas, que se originaram por sua vez de criaturas multicelulares mais simples há várias centenas de milhões de anos, que se originaram de criaturas unicelulares que se originaram de macromoléculas auto-replicas há aproximadamente 3 bilhões de anos. Há apenas uma árvore genealógica na qual todas as coisas vivas que existiram nesse planeta podem ser encontradas [...] Você compartilha um ancestral comum com todos os chimpanzés, todas as minhocas, cada folha de grama, cada árvore. Portanto, entre nossos progenitores estavam as macromoléculas. (DENNETT, 1997, p. 28).

Dennett descarta prontamente os modelos tradicionais de explicação do funcionamento da mente humana. Para ele, não há um acesso privilegiado à consciência, nenhuma capacidade intrínseca aos homens que os habilite, de modo exclusivo, a pensar. Também não há um *único e definitivo fluxo* da consciência. O que há são canais de processamento múltiplo, distribuídos em paralelo, onde são traçados caminhos de interpretação e elaboração, em função das contingências que surgem. Desse modo, como nos informa Sofia Miguens, Dennett firma-se como um inimigo dos *qualia*, das propriedades subjetivas intrínsecas, inerentes à consciência humana:

O principal argumento de Dennett a favor da inexistência de qualia (como qualidades intrínsecas e incorrigivelmente conhecidas, pedra de toque da experiência subjectiva) é o facto de não existir no cérebro um lugar/tempo onde tudo se junta. Este permitiria aquilo a que Dennett chama o Teatro Cartesiano como modelo da consciência. O modelo da consciência como Teatro Cartesiano — que é um modelo metafórico mas omnipresente quer científica quer comumente — é portanto mau [...] Um observador seria um ponto de vista e um ponto de vista seria precisamente isso, um ponto, com coordenadas espaço-temporalmente determináveis, movendo-se, um ponto do qual seria definível um aqui e um agora. (MIGUENS, 1999, p. 5-6).

De acordo com Sérgio Duarte da Fonseca, a grande contribuição de Dennett à filosofia é a descrição da intencionalidade como uma propriedade extrínseca, relacional. Uma descrição que pretende percorrer, sem perda de continuidade, todo o itinerário que vai das explicações psicológicas e chega às explicações biológicas, onde o adaptacionismo, a seleção natural, é a fonte primária de toda investigação. A visão extrínseca da intencionalidade naturaliza a consciência, dispensa qualquer referência a propriedades intrínsecas e considera os homens sistemas intencionais, “artefatos biológicos”, entidades que possuem um comportamento predizível/explicável a partir de uma postura intencional: “A maior preocupação de Dennett é a de produzir uma teoria da consciência em que a experiência subjetiva não seja entendida como intrinsecamente de primeira pessoa” (FONSECA, 2004, p. 70).

Para Dennett, a estratégia intencional não é apenas uma boa idéia, ela é uma chave para desvelar os mistérios da mente, de todos os tipos de mente:

É um método que explora as similaridades para descobrir diferenças — o grande conjunto de diferenças que se acumularam entre as mentes de nossos ancestrais e as nossas, e também entre as nossas mentes e aquelas de nossos companheiros habitantes do planeta. Ela deve ser usada com cautela; devemos andar em uma corda bamba entre a metáfora vazia de um lado e a falsidade literal no outro [...] A estratégia básica da postura intencional é tratar a entidade em questão como um agente, para predizer — e com isso e em certo sentido explicar — suas ações ou movimentos. (DENNETT, 1997, p. 32).

O uso que fazemos da estratégia intencional é tão habitual e simples que o papel que ele desempenha na formação das nossas expectativas em relação às pessoas, muitas vezes, passa despercebido. A estratégia intencional também funciona com os outros mamíferos, com pássaros, peixes e répteis, com insetos e aranhas, e até com alguns artefatos, como o computador que *joga* xadrez, o termostato que desliga o aquecedor ao *acreditar* que o compartimento atingiu a temperatura desejada, o despertador que *nos acorda* fazendo um ruído alto. Até com as plantas a estratégia funciona: “Num local onde ocorrem tempestades de primavera tardia devem plantar-se variedades de macieira que sejam particularmente *prudentes* ao tratar-se de *decidir* se chegou a primavera — altura em que elas *desejam* florir” (DENNETT, 1991, p. 188).

Quanto mais capacidade dermos a um sistema, defende Dennett, maior será a sua versatilidade comportamental e a sua complexidade. Os organismos espelham continuamente o meio ou a organização dos sistemas em que estão inseridos: “O efeito cumulativo de se enriquecer estas conexões entre o dispositivo e o mundo em que ele se situa é enriquecer a semântica dos seus predicados postiços” (idem, p. 194).

Nesse sentido, não é forçoso sublinhar a semelhança entre nós e um termostato. Como observa Dennett, não existe nenhum momento mágico na transição de um termostato para um sistema que trabalha com representações *internas* do mundo circundante. Os princípios e problemas de interpretação que descobrimos ao atribuirmos crenças a pessoas são parecidos com os princípios e problemas que descobrimos quando consideramos as cômicas questões de atribuição de crenças a um termostato. Porém, não podemos deixar de ponderar que a organização de um sistema intencional simples, como um termostato, nos dá uma base *muito limitada* para a compreensão da organização interna de um sistema intencional tão complexo como um ser humano.

Por sermos produto de um processo evolutivo demorado e exigente, podemos usar (seguramente) a estratégia intencional em relação a nós mesmos. Até agora, muito mais do que qualquer outro sistema intencional, nós temos nos mostrado mais capazes de lidar com o que Dennett chama de “o problema da explosão combinatória”. Nós temos nos mostrado capazes de aprender novas computações, vocabulários e teorias, quase sem limite. Mas o que nos habilita a isso? A resposta de Dennett: “Alguns princípios de representações elegantes, *generativos* e indefinidamente extensíveis devem ser disso responsáveis. Só temos um modelo para tal sistema de representação: a linguagem humana” (ibidem, p. 198).

O argumento a favor da linguagem como a grande ferramenta de evolução humana, segundo Dennett, resume-se ao fato de que, até agora, não fomos capazes de imaginar nenhuma outra alternativa plausível. O que não significa que outras explicações ou mesmo outros instrumentos evolutivos (mais eficientes) não possam ser alcançados.

É através da linguagem que fazemos o jogo da *antropomorfização*, analisando o comportamento de qualquer entidade com base em suas escolhas racionais. Pessoas, animais e artefatos são vistos como sistemas intencionais, pois sempre poderemos tratá-los em função de suas ações e de seus fins, predizendo-os e explicando como eles funcionam. Podemos prever o comportamento de um termostato como se ele fosse um agente racional. Assim, como nos esclarece Paulo Margutti³, a postura intencional é um atalho lingüístico proveitoso e revela toda a sua utilidade quando a entidade envolvida é mais complexa do que um termostato. Entretanto, ela deve ser tratada como “uma ficção útil” e não como uma propriedade real da consciência.

5. Conclusão

³ Cf. <http://www.fafich.ufmg.br/~margutti/Verbete%20Dennett%20Portugu%EAAs.pdf>.

O ponto de vista da intencionalidade funciona, assim, como uma recusa completa ao cartesianismo e a todas as asserções metafísicas acerca das propriedades intrínsecas da consciência humana. Nós, como artefatos biológicos e máquinas capazes, possuímos “uma gigantesca rede de bilhões de células, compacta, segura, rápida e finita” que nos possibilita sobreviver de modo competente e inteligente. São as nossas crenças mais eficientes, e não as certezas garantidas ou as verdades reveladas, que movimentam o nosso curso evolutivo. A evolução cultural só é possível porque confiamos que podemos transmitir informações a outras pessoas, predizendo e explicando comportamentos humanos, fazendo funcionar aquilo em que acreditamos.

Para Rorty (2005b, p. 130-131), a explicação holista e quase neurológica que Dennett nos oferece sobre a consciência humana é uma renúncia incisiva à *ambição de transcendência* que historicamente nos ensinaram a cultivar. Sem as propriedades intrínsecas, só nos restam as práticas sociais, os exercícios de adaptação, a aposta em narrativas novas e a substituição de metáforas gastas por outras mais vivas e instigantes — sem garantias quaisquer de sucesso contínuo para a própria espécie humana.

A ambição de transcendência, em sua versão filosófica moderna, deu-nos a distinção entre o mundo e a nossa concepção de mundo, entre aquilo que é verdadeiramente objetivo e o que é apenas intersubjetivo. Essas distinções, de acordo com Rorty, não valem os problemas que causam. Elas trouxeram consigo *vários estorvos*, como o ceticismo epistemológico e o idealismo transcendental. No entanto, é preciso deixar claro que descartar a intrinsecalidade não é hipostasiar a extrinsecalidade.

Dizer que não existe uma natureza intrínseca não é dizer que a natureza intrínseca da realidade se tenha afinal revelado, assaz surpreendentemente, ser extrínseca. É dizer que a expressão “natureza intrínseca” é uma expressão que nos valeria a pena não utilizar, uma expressão que gera mais dificuldades do que proveito. Dizer que deveríamos abandonar a idéia de uma verdade que se encontra diante de nós à espera de ser descoberta não é dizer que descobrimos que, diante de nós, não há qualquer verdade. (RORTY, 1994b, p. 29).

Demonstrando uma forte flexibilidade de pensamento, Rorty questiona se posturas como a de Dennett e a dele não incorrem no risco de abandonar distinções úteis e necessárias, significando a perda do que pode ser chamado de “um senso vigoroso da realidade”. Ele ressalta que Thomas Nagel, um essencialista contemporâneo, considera que tentativas assim podem ser tratadas como sinalizações de uma “incurável pobreza cognitiva”. São sintomas da fadiga que muitos pensadores (pós-modernos) apresentam em relação a temas mais exigentes, como o da intrinsecalidade: “cansados do tema e satisfeitos em livrar-se dos seus problemas”, eles terminam “transformando a

filosofia em algo menos difícil e profundo do que ela é”, fazendo circular uma rebelião infantil “contra o próprio impulso filosófico” (NAGEL apud RORTY, 2005b, p. 140).

Contudo, observa astutamente Rorty, a questão é sempre a de obter o que queremos. E Nagel quer o certificado da simetria entre “impulso filosófico” e “ambição de transcendência”, Dennett e ele não o querem. Nagel é fiel às pretensões metafísicas, Dennett e ele não o são. Por fim, vale destacar a posição que Rorty atribui a holistas, como ele e Dennett:

O que queremos de uma teoria da consciência? Não queremos que a natureza intrínseca da consciência seja revelada (como sugere a metáfora da ciência e da filosofia juntando forças para romper o véu das aparências); queremos, sim, obter um modo de falar que, se amplamente adotado, mudará nossas intuições. E por que deveríamos querer mudar as nossas intuições? Pelas razões kuhnianas usuais: nossas antigas intuições estão gerando um excesso de controvérsia estéril, de teorias extravagantes [...] Em resumo, queremos algumas novas intuições porque as antigas não nos levaram a lugar nenhum. (RORTY, 2005b, p. 140).

Bibliografia

- CALDER, Gideon. *Rorty e a redescoberta*. Tradução Luis Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006.
- COSTA, Jurandir Freire. *Resposta a Zeljko Loparic*. In: Revista Percurso, nº 14, p. 96-108, Primeiro semestre de 1995.
- DENNETT, Daniel. Intencionalidade. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.). *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991. p. 181-198.
- _____. *Tipos de Mentes. Rumo a uma compreensão da consciência*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- FONSECA, José Sérgio Duarte da. *Manipulação genética e a crise da identidade moderna: Taylor, Dennett e o “naturalismo tardio”*. In: Síntese - Revista de Filosofia, v. 31, n. 99, p. 65-90, 2004.
- MIGUENS, Sofia. *Daniel Dennett: a filosofia da mente como inquérito impuro*. Texto XIIIº Encontro da Associação de Professores de Filosofia. Coimbra/PT, 1999. Disponível em: <http://www.apfilosofia.org/documentos/pdf/DennettAPF2000.pdf>. Acesso em 12 de fev. 2009.
- PINTO, Paulo R. Margutti. *Daniel C. Dennett*. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~margutti/Verbetes%20Dennett%20Portugu%EAAs.pdf>. Acesso em 23 fev. 2009.
- RORTY, Richard. Pragmatismo. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.). *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991. p. 265-277.
- _____. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Tradução Antônio Trânsito. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.
- _____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994b.
- _____. *Objetivismo, relativismo e verdade - Escritos filosóficos 1*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- _____. *Ensaio sobre Heidegger e outros - Escritos filosóficos 2*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005a. p. 213-230.

_____. *Verdade e progresso*. Tradução Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005b.

_____. *Pragmatismo e política*. Tradução Paulo Ghiraldelli Jr. e Adriana de Oliveira. São Paulo: Martins, 2005c.

_____, Richard & GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Ensaaios pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Recebido em 14/11/2010

Aprovado em 17/11/2010