

Rorty, a Questão Fundacional e o Problema da Verdade

Prof. Ivan Domingues (UFMG)

O tema da aula de hoje é "Rorty, a questão fundacional e o problema da verdade". A obra que vamos trabalhar é *A filosofia e o espelho da natureza*, cuja primeira edição, em inglês, data de 1979. Das três partes que compõem *O espelho da natureza*, vou ater-me à segunda, consagrada à teoria do conhecimento, particularmente ao capítulo IR, intitulado justamente "A idéia de uma teoria do conhecimento". Toda vez que se fizer necessário, farei remissões à primeira e à terceira partes, bem como a artigos publicados depois, especialmente quando apresentarem esclarecimentos importantes com respeito à questão fundacional e ao problema da verdade, visados na perspectiva da teoria do conhecimento e do pragmatismo.

Para facilitar minha vida e a de vocês, vou dividir a exposição em três partes. Na primeira parte, farei uma breve apresentação da proposta filosófica de Rorty, ocasião em que vou destacar seu projeto de desconstrução da filosofia ocidental, em especial a desmontagem das idéias de fundamento e de fundação, bem como do problema da mente e do conhecimento. Na segunda parte, num primeiro momento abordarei a desconstrução do programa fundacional da teoria do conhecimento operada por Rorty; num segundo, analisarei a proposta rortyana de uma justificação pragmático-lingüística do conhecimento. Na terceira parte, farei a avaliação da proposta de Rorty, colocando em relevo o problema da verdade. Começemos pela primeira parte: a apresentação da proposta filosófica de Rorty.

Apresentação da proposta *filosófica* de Rorty

Antes de mais nada, eu gostaria de dizer, sem nenhuma demagogia, que eu gosto do *Espelho da natureza* de Rorty; livro que na minha opinião é de longe a melhor coisa que ele escreveu. Gosto em especial da primeira parte, onde ele trata do problema da mente, a qual eu considero a parte mais instigante de todo o livro. Embora tenha gostado do livro, eu lhes confesso que em muitos momentos da leitura da obra fiquei bastante agastado com o autor, de estilo por demais camaleônico para meu gosto. Tanto assim que é difícil dizer em poucas palavras qual é a de Rorty ou a quais autores e tradições ele se filia.

É ele um *neo-sofista*? Sim, sem dúvida, pois compartilha com a antiga sofística o mesmo gosto do particular, a mesma ênfase nos aspectos pragmáticos do discurso e (não se sabe exatamente se a favor ou contra) nos poderes "encantatórios" da linguagem, a mesma tentativa de reconciliação da filosofia com a vida da cidade e com o homem comum; mas há que se desconfiar do dogmatismo do senso-comum, da redução ao familiar e das evidências da opinião, mesmo que socialmente compartilhadas.

É ele um *neo-iluminista*? Sim, com efeito, a julgar por sua crença no poder emancipador da razão e no papel da conversação na vida dos homens; mas há que se desconfiar da pretensão do filósofo de presidir o tribunal da razão, papel que ele de pronto renuncia em favor de algo mais modesto e

pragmático, da ordem de um simples guardião da racionalidade e em defesa do que ele chama de uma filosofia edificante.

É ele um *neo-liberal*? Sim, sem nenhum favor, a julgar por sua crença na América, na democracia ocidental e nas virtudes do mercado; mas há que se desconfiar da idéia de que o universal é um bem e o Ocidente é tudo, tanto quanto das virtudes intrínsecas da globalização, ainda em voga hoje, a que ele opõe o relativismo das culturas, o tribalismo das comunidades, o direito das minorias, dos negros, das lésbicas e dos "gays".

É ele um *filósofo analítico* e um *pragmatista*? Sim, de fato, como de resto todo bom filósofo americano, a julgar pelo vocabulário que ele emprega, pelos problemas que ele trabalha, pela escola em que ele se formou e pela sua própria proposta filosófica, que é mais uma terapia do que um sistema ou uma construção racional; mas ele é o primeiro a reconhecer que a filosofia analítica se exauriu e que o termo pragmatismo está por demais saturado, algo acotovelado ao utilitarismo (coisa de turco - dir-se-á).

É ele um *deweyano*, um *wittgensteiniano* e um *heideggeriano*? Sim, concede ele de bom grado, os quais são as três constelações que ele mais admira e cujas filosofias está disposto a seguir, mas há a reserva de que 'de Dewey é preciso arrancar sua peie hegeliana, sem falar de Wittgenstein e Heidegger, aos quais falta alguma coisa, não de somenos importância - Wittgenstein, porque está preocupado demais em mostrar à mosca como sair da garrafa; Heidegger, porque não há nele um tratado da felicidade (Cf. entrevista concedida há alguns anos à *Folha de São Paulo*).

É ele um filósofo *pós-moderno* ou *pós-modernista*? Sim, há quem o diga, a julgar pela motivação de sua obra e por certos temas de sua filosofia: o fim do sujeito, a emergência do indivíduo desgarrado, a desconfiança em relação às grandes meta-narrativas dos historiadores da filosofia, o esforço por juntar os cacos que restaram da tradição numa totalidade heteróclita e compósita à la Derrida; mas em mais de uma ocasião ele recusa a pecha de pós-moderno (afinal, ele se diz um holista e sustenta que seu enfoque no tratamento dos problemas filosóficos é holístico), muito embora reconheça que compartilha com os pós-modernos muitos inimigos e atitudes comuns (Cf. *Rorty and pragmatism*, pp 214-215, nota 1).

Vamos ficando por aqui. Apesar de ser um verdadeiro camaleão filosófico, acredito que ainda assim não estamos de todo perdidos e impedidos de avaliar as motivações profundas de sua filosofia ou de sua atitude filosófica. Antes de mais nada, a atitude que ele compartilha com Heidegger e Derrida (Derrida, sim, um pós-moderno), em relação à tradição filosófica, pode ser expressa na idéia de desconstrução da filosofia ocidental. A exemplo dos dois filósofos, ele trata de desmontar a filosofia ocidental, em especial o projeto da metafísica de nos oferecer um saber fundante e autofundado, um saber total da realidade total - e isto por acreditar, juntamente com Heidegger e Derrida, que a metafísica; não é senão a hipóstase do *logos apophantikós*, tendo na proposição que reúne o sujeito, o i atributo e a cópula "é" um pilar e na ontologia dos princípios e suas entificações o outro. Rorty não foi nem o primeiro nem o último filósofo ao longo do século XX a proceder a tal tentativa. Também não foi o maior de todos (Heidegger, siris, foi um gigante). Também não foi o menor (há muitos pensadores inferiores a ele, como Lyotard). Sua estatura e seu prestígio são comparáveis a Derrida (ambos se admiram). Influenciou bastante Habermas, que discute com ele nos *Pensamentos metafísicos* e adota seu cão de - guarda. Também Apel

recebeu sua influência, com quem, aliás, Rorty discute no *Espelho da natureza*, e quem recentemente, numa entrevista concedida ao *Jornal do Brasil*, repudia seu nietzschianismo atual, dizendo que para Rorty, hoje, tudo é crença, de modo que ele, Apel, não pode compartilhar nem sua filosofia nem sua atitude filosófica, por estarem imunizadas à crítica. Malgrado essa apreciação negativa, pode-se dizer quanto ao *Espelho da natureza* que sua ressonância foi tal que Mac Intyre um dia sentenciou, convicto, que muito tempo há de transcorrer antes que apareça outra obra como esta. Tudo que Rorty diz é adorado pela mídia, e ele tem até mesmo uma coluna na *Folha de São Paulo*. Pergunta-se por que o autor tem tanto prestígio? Por que sua obra exerce tanto fascínio?

Confesso que eu não entendo. Acredito que é mesmo impossível sabê-lo ao certo, pois a fortuna de uma obra é por demais dependente das contingências de sua recepção pelo público de seus leitores. Contudo, uma coisa é certa, e talvez nos dê uma pista. De fato, Rorty escreve bem e tem talento de escritor. Sabe como poucos manejar a linguagem, e com rara maestria sabe onde e como obter os efeitos desejados do poder "encantatório" da linguagem. Tanto são fortes suas "encantações" que mais de um leitor sucumbiu aos encantos de suas fórmulas, como a de que a filosofia não tem nada a ver com a ideologia, nem com a religião, sequer com a ciência, mas com a literatura. E, com efeito, hoje, uma vez passadas as épocas das ideologias, das filosofias como ciência rigorosa, dos teísmos e do positivismo como a nova religião da humanidade, como não sucumbir à encantação de que a filosofia é um gênero literário? Muito difícil: foi o que sobrou...

A verdade é que Rorty depois que ficou famoso andou se descuidando um pouco, a julgar por seus últimos escritos, triviais e repetitivos. Sua superexposição à mídia levou à banalização de suas idéias, dando a impressão de que a fonte está secando. Um bom exemplo disso nos dá um artigo que ele escreveu há algum tempo na *Folha de São Paulo*, cheio de "abobrinhas sobre o tempo e a história. Depois de lê-lo de ponta a ponta, não pude esconder minha frustração ao mostrá-lo a uma amiga, quando lhe perguntei: tinha de ser Rorty? Outro bom exemplo, mais recente, é seu artigo publicado na *Folha* sobre a guerra contra o Iraque, onde parte em defesa da América, do Ocidente e de Bush. De novo experienciei uma grande frustração, nem mais nem menos do que a decepção experimentada um pouco depois ao ler Derrida e Habermas, em artigo conjunto publicado no jornal francês *Le Monde*, onde falam dúzias de trivialidades sobre política e defendem os ideais da velha Europa...

Esta. decepção não temos, todavia, ao lermos o artigo que Rorty publicou na *Folha de São Paulo* sobre Thomas Kuhn, por ocasião de seu falecimento, onde lhe presta uma justa e merecida homenagem. Nem ao lermos *A filosofia e o espelho da natureza*. *Aqui*, especialmente, Rorty está no auge de sua força especulativa, precisa mostrar serviço, e como faz bem as coisas! Todos os velhos problemas da história da filosofia recebem uma nova luz e se chega a uma solução com o brilho de sua inteligência viva e quase solar. É assim que o problema da mente (as impressões e seus correlativos neurais, as representações e seus correlativos mentais, etc.). É assim com o problema do conhecimento (a idéia de fundação, o acesso privilegiado ao real, as representações privilegiadas, o papel das metáforas oculares, o abandono do *fundamentum*, o fim da teoria do conhecimento, etc.). É assim com a sua proposta filosófica (o fim da filosofia primeira, a idéia de uma filosofia edificante, a filosofia como terapia, etc.). E eis de novo

toda sua arte de sedução e todo o poder "encantatório" de sua escrita. É o que vamos ver em seguida, através do exame de sua desconstrução do projeto fundacional da teoria do conhecimento e da apresentação de sua proposta de uma justificação pragmático-conversacional do conhecimento.

A desconstrução do projeto fundacional da teoria do conhecimento e a proposta de uma justificação pragmático-conversacional do conhecimento

Segundo Rorty, a teoria do conhecimento enquanto disciplina filosófica é a tentativa equivocada de dar uma resposta (teoria) a um problema mal colocado ou mal formulado desde sua origem: o problema do conhecimento.

Ela deve seu atestado de nascimento, por um lado, a Descartes (que inventou o problema da mente e, na esteira do problema da mente, o problema do conhecimento); por outro lado, a Kant (que na *Crítica da razão pura* inventou, se não autorizou, a disciplina que dele se ocuparia: a teoria do conhecimento).

O problema do conhecimento é a questão de saber, estando *dada* a separação do corpo e da mente ou da mente e do mundo, como o sujeito entra em contato com a realidade e conhece as coisas? Como explicar, que aquilo que está fora (o objeto) está dentro (do sujeito), sob a forma de uma imagem ou representação da coisa? Como o sujeito se certifica que a imagem que ele faz das coisas corresponde realmente a elas e que, portanto, ele não está enganado? Com base em que indícios ou em quais critérios?

Para dar uma resposta a esse problema, Descartes, Kant e outros filósofos imaginam que não há outro caminho senão examinar como a mente funciona, descrever o aparelho perceptivo-intelectual e inventariar os esquemas cognitivos do sujeito pensante. Assim procedendo, a teoria do conhecimento trata de explicar o mecanismo do conhecimento a partir do funcionamento da mente, com o que fica a depender de algo como uma filosofia da mente, seja ao modo de um tratado da alma e suas faculdades, seja ao modo de um tratado sobre o entendimento humano ou coisa parecida. Caminho de muitas vias e variantes, com efeito. E também cheio de riscos e perigos. O maior de todos talvez é a filosofia mal se distinguir da psicofisiologia (ontem) e das neuro-ciências (hoje), como ocorre em Descartes ao analisar a função cognitiva da imaginação; perigo que Kant julga afastar ao dizer que não cabe à filosofia ocupar-se da gênese ou da gestação do conhecimento (questão de fato), mas de sua legitimação ou justificação racional (questão de direito).

Assim formulado o status quaestionis (a dependência da teoria do conhecimento de uma filosofia da mente ou da consciência), compreende-se que a idéia de uma teoria do conhecimento (tema do capítulo III do livro de Rorty) seja uma idéia moderna por excelência (pois foi a modernidade, Descartes em pessoa, quem inventou a idéia de uma mente separada do corpo e do mundo). Tal é a convicção de Rorty, que atribui a extensão da teoria do conhecimento à Antigüidade o fruto de uma ilusão retrospectivista. Contudo, bem pesadas as coisas, não é difícil ver, tanto do prisma da justificação racional quanto da natureza da mente pensante, que a filosofia do conhecimento (se não a teoria do conhecimento pensada, não como disciplina autônoma, mas como capítulo da metafísica, que aparece inclusive em Descartes) tem uma existência bem mais antiga, remontando a Platão e a Aristóteles. A Platão que em mais de uma obra

não apenas formula o problema do conhecimento (as insuficiências dos sentidos / as deficiências da doxa / a necessidade de instaurar um conhecimento conforme as exigências do logos: a episthème), como também "inventa" a questão fundacional ao estabelecer no Teeteto que conhecer é fundamentar e fundamentar é igual a "dar razão". A Aristóteles que no De anima procede ao inventário das faculdades cognitivas da alma, com certeza sem promover ou postular uma filosofia da mente (pois o Estagirita não separa a alma do corpo nem do mundo; por isso, não há o problema da mente). Mas, em todo caso, faz depender da evidenciação da natureza da alma a elucidação da natureza do conhecimento, reservando à filosofia primeira e à lógica a dupla tarefa de instaurar um saber legítimo livre das ilusões (no caso da Metafísica, fundamentar na acepção de fundar, lançar as bases, assentar os alicerces sobre os quais será construído o edifício do conhecimento ou da filosofia), bem como de promover a justificação ou validação racional da unidade elementar do conhecimento legítimo: a proposição (no caso da Lógica, fundamentar na acepção de legitimar, justificar, dar razão ao edifício já construído, como nos Segundos analíticos, ao se ocupar das ciências e disciplinas particulares).

É claro que em suas feições antiga e moderna, o problema do conhecimento, a necessidade da teoria do conhecimento (pensada como disciplina autônoma ou não) e a natureza justificacionista da gnosiologia (epistemologia) só fazem sentido nos quadros de uma experiência intelectual, nem sempre claramente formulada, em que o conhecimento aparece como uma conquista, fruto de uma aquisição, mais uma construção ou uma invenção do espírito do que uma imitação, uma secreção ou uma descarga mecânica, como o suco gástrico ou a bile. Ora, se o conhecimento fosse o resultado espontâneo de um mecanismo, o problema do conhecimento sequer apareceria (bastaria abrir os olhos, e pronto, conheceríamos tudo sem problemas, até mesmo sem pensar, do mesmo modo que o organismo para digerir os alimentos no estômago não precisa de nenhuma reflexão ou pensamento). Dependendo, todavia de seleções, de ajustes, de escolhas e de tentativas, nem sempre bem sucedidas, do sujeito cognoscente; nada sendo assegurado de antemão ao sujeito cognoscente que quando trata de conhecer as coisas ele está no elemento da verdade, ou contrário, foi enganado e induzido ao erro; sendo o sujeito do conhecimento um ente livre (sujeito de liberdade) e não um autômato espiritual - então tudo se passa de forma diferente. Daí, segundo Rorty, a necessidade de "legitimação da ânsia de conhecer" e ainda, junto com esse afã, "as perguntas sobre os 'fundamentos' do conhecimento" (Introdução, p. 13)

Ora, perguntar pelos fundamentos do conhecimento é perguntar pelo elemento próprio do conhecimento, pelo modo de acesso ao real, pela natureza da verdade e do erro. Dir-se-á, a título de resposta, tanto no plano do senso comum quanto das ciências positivas, que 1º o elemento próprio do conhecimento é a imagem, a idéia ou a representação, coisa com o que o filósofo estará de acordo, como Aristóteles, que dizia que não há nem pode haver pensamento sem imagens, as quais estarão privadas da matéria própria da coisa; 2º que o modo de acesso ao real é variado: há os sentidos que captam os aspectos particulares e fenomênicos das coisas; há a razão que capta as essências e os elementos universais da realidade; 3º a verdade é a conformidade da imagem à coisa, enquanto o erro é a não conformidade (se não, como julgar que alguém não está na verdade ao afixar um cartaz nos

convidando para saborear um delicioso café expresso na sua lanchonete, e quando o provamos, várias vezes, descobrimos que não é bem assim, que o café é uma "droga"?). Respostas que, embora saciem em parte nossa curiosidade, em realidade são uma meia resposta, pois deixam alguma coisa no ar, à qual não dá importância nem o homem comum nem o homem de ciência, mas não o filósofo que, insatisfeito, se agarra a ela e chega até mesmo a fazer da busca de uma solução cabal e definitiva o sentido existencial de sua vida. Estes problemas ou perguntas deixadas no ar que o filósofo procura responder são: 1) do lado da representação, o problema da natureza da representação (é ela um modo do objeto ou do sujeito? Como ela é fabricada? É ela sensível ou extra-sensível? Todas as representações se equivalem ou umas gozam de privilégio sobre as outras?); 2) do lado do acesso ao real, o problema do acesso privilegiado ao real ou do acesso a uma região privilegiada do real: a região das essências, o problema do modo como a faculdade cognitiva funciona e da maneira como os órgãos que a constituem se articulam ou combinam (há um acesso privilegiado ao real? Por meio de qual órgão? há um *sensus communis* a nível dos sentidos que combina as informações dos diversos órgãos do sentido ou tal combinação deve ser creditada à razão? a razão opera sobre os elementos que ela própria fabrica ou os toma de empréstimo alhures, dos sentidos ou das coisas mesmas?); 3) do lado da natureza da verdade e do erro, o problema do critério da verdade, bem como a questão da certeza (como nos certificamos de que estamos na verdade e não nos enganamos? como garantir a conformidade da representação ao representado? com base em que indícios e em quais critérios? são eles reportáveis ao sujeito ou ao objeto?). Tal seria o repertório das perguntas da teoria do conhecimento que o filósofo julga pertencer só a ele e não dividir com mais ninguém, pressupondo que podemos formular acerca do conhecimento questões genuinamente filosóficas. Perguntas que, bem formuladas e criteriosamente respondidas, deixariam o problema do conhecimento resolvido, a questão do fundamento solucionada e a curiosidade do espírito saciada.

É aqui, segundo Rorty, que entra em cena todo um conjunto de metáforas oculares, que vão fazer "imagisticamente" aquilo que o espírito se vê impotente de fazer discursivamente, mediante o uso de conceitos e categorias apropriados, a saber: explicar o inexplicável. A metáfora do olho e da vista, a metáfora do espelho, a metáfora do reflexo, etc., todas elas são mobilizadas com esse intuito, e junto com elas a sensação de que nossa curiosidade ficou saciada (afinal, é melhor ter uma explicação, mesmo que "furada", do que não ter nenhuma; contudo, o efeito ilusionista da metáfora é muito mais poderoso; faz as vezes de verdade, é como se fosse a verdade, é a própria verdade).

Assim é com a metáfora do espelho. Toda a teoria do conhecimento é cativa dela, segundo Rorty. Ela permite pensar a mente como espelho e o conhecimento como reflexo da realidade. E ela se põe a serviço tanto do positivista e do materialista mais empedernidos com suas consciências reflexas, quanto do metafísico mais cavilador e do idealista mais delirante, chegado às especulações do eu puro (a lembrar que especulação vem de *speculum*) = espelho).

Assim é também com a metáfora da vista de que é solidária (afinal, as imagens espelhadas na mente - as representações - têm de ser vistas e examinadas, se não há conhecimento). Esta metáfora aparece em Platão, que distingue o olho do corpo do olho da Mente (o *Nous*) e reserva a esta visão superior (o "olho do espírito", a que ele chama de intuição, pois intuir é ver) o acesso privilegiado à região

das essências, conferindo ao conhecimento que ela instaura o status de conhecimento superior. Aparece também em Aristóteles, que na *Metafísica* faz do sentido da vista e do seu órgão (o olho) o mais intelectualizado dos órgãos de sentido e aquele que é capaz de produzir o maior número de conhecimentos. Aparece ainda em Descartes, que faz do olho interior (a introspecção ou o olho que se vê olhando, que é o outro nome da consciência de si e também da intuição) a via por excelência do verdadeiro conhecimento, assegurando a descoberta da primeira verdade que vai erigir-se em ponto de partida da cadeia de razões e em fundamentum de todas as outras: o cogito ergo suai.

Por fim, assim é com a metáfora do reflexo, pensada seja ao modo da imagem das coisas na retina, seja ao modo das imagens dos seres projetadas na parede da caverna bem como nos espelhos d'água (Platão) ou mesmo das imagens invertidas da câmara fotográfica, situações em que é puramente "objectual". Ou então pensada ao modo de uma reflexão, ao pôr em relevo o processo de sua geração ou a ação de produzir o reflexo, situação em que a imagem que bate na superfície, rebate e retorce, ao ser desviada pelo meio que a propaga (a mente), como em Kant e no idealismo alemão, onde vem associada à idéia de especulação, dá lugar ao reino "subjectual" ou, antes subjetivo, e, como tal, a depender do sujeito e do ponto de vista do sujeito.

É, portanto, graças a essas metáforas que fica respondida a questão do acesso ao real, da natureza das representações e do critério da verdade. Primeiro, o olho sensível garante o acesso trivial ao particular e ao fenomênico-sensível: o olho do espírito, o acesso privilegiado ao universal e ao extra-sensível (região das essências). Segundo, as representações são imagens dos objetos refletidas no espelho da mente, nada mais (a lembrar que representação vem do latim *repraesentatio*, sugerindo a presença duplicada da coisa no espírito - re-presentação -, na qualidade de seu duplo mental, reflexo ou cópia). "Terceiro, a verdade vai depender da acuracidade das imagens e da fidelidade do espelho, sendo o critério a evidência ou a notoriedade (a lembrar que evidência vem de *videre* e significa ver, ver claro).

Vejam na seqüência mais detalhadamente como isso se deu, como fica elucidado o funcionamento da mente e por extensão o mecanismo do conhecimento, como a questão do fundamento fica respondida e como o problema da verdade é resolvido.

Pensada segundo o modelo da percepção (o olho do corpo e o olho da mente) e da imagem das coisas na retina (representações), a teoria do conhecimento elucidará, por meio dessas metáforas oculares, o mecanismo da mente e por extensão do conhecimento, envolvendo o ato de conhecer (como visão) e o objeto do conhecer (enquanto algo visto).

Antes de mais nada, tais metáforas evidenciarão a natureza especular da mente, permitindo no plano gnosiológico pensar o conhecimento como reflexo da realidade, no plano ontológico postular algo como a essência de vidro da mente humana (a *anima vitrae*), cuja natureza ou função é justamente refletir a realidade, metáfora que Rorty encontra em Shakespeare, em Bacon e em Peirce.

Segundo Rorty, este é um dos maiores feitos da filosofia ocidental, motivado pela evidenciação de dois traços fundamentais da mente humana em sua função cognitiva: V o estabelecimento pelos antigos que sua natureza é constituída de algo especial, pois é capaz de receber a coisa dentro de si sem se deixar afetar por ela, assim como de se assimilar à coisa sem se confundir com ela; 2° o estabelecimento pelos

modernos que sua natureza, ainda que despida de matéria e extensão (trata-se de um espírito), é correlata à do espelho e sua função é refletir a realidade.

Compreende-se então que neste quadro dominado pelas metáforas oculares, ao gosto tanto de idealistas e positivistas quanto de nominalistas e realistas ou materialistas, a própria idéia de teoria do conhecimento e a noção de verdade sejam igualmente pensadas em sua extensão, como um caso ou um aspecto das mesmas: a teoria do conhecimento será da ordem da visão, como de resto toda teoria (teoria = visão), ou mesmo da ordem do reflexo (conhecimento do conhecimento = reflexo do reflexo ou auto-reflexão da mente); a verdade, junto com o erro, será tanto da ordem da visão quanto da ordem do reflexo, ficando a depender da maior ou menor fidelidade do espelho ou da vista e da sua capacidade de bem ou mal refletir a realidade (a verdade como visão correta das coisas, e como tal - Rorty poderia ter acrescentado - da ordem da coisa vista, da coisa dita e da coisa pensada).

É claro que Rorty sabe que há outras metáforas concorrentes para pensar a natureza da mente, como a da tabula rasa de Locke; a da luz de Santo Agostinho, Descartes e Espinosa; a da lamparina com sua chama débil do próprio Locke; etc. Há também outras tantas para pensar a natureza do conhecimento, como as metáforas do edifício, da pintura, da rede (teoria = rede para apanhar peixe | o sistema do conhecimento como rede ou algo disposto em rede, em analogia com a rede de telecomunicações ou de computadores), do quadro (conhecimento-quadro), da nudez (verdade toda nua), etc. Mas - pergunto eu - o que não são elas senão extensões das metáforas oculares? Afinal, se a luz ilumina é para permitir que as coisas sejam vistas; do mesmo modo o quadro, a pintura, a nudez, a rede e o edifício - não existem eles senão para serem vistos e antes mesmo (como antevisão, idéia prévia ou projeto) de serem usados ou manejados?

Contudo, Rorty acredita que a metáfora do espelho é o que há. Antes de tudo, permite como nenhuma outra explicar o processo de conhecimento como o efeito da impactação das coisas sobre o aparelho perceptivo-intelectual, impactação de que resulta as imagens mediante as quais a mente conhece as coisas. Tal é em poucas palavras a idéia axial da doutrina do influxo físico, onde Rorty encontra a pedra angular da teoria do conhecimento. Daí seu status privilegiado. Isto, porém, sem prejuízo de sua associação com as metáforas da vista, da luz e da própria tabula rasa. De um lado, porque, tudo bem estimado, a vista é uma espécie de espelho que refrata a luz, reflete o objeto e fixa suas imagens na retina (= lente). De outro, porque a tabula, além de se associar ao olho da mente que observa as marcas imprimidas na tábua mais do que a tábua mesma (Cf. Rorty, p. 138), (ela) está longe de ser opaca ou amorfa, pois ao receber a matéria impressora a mente receptora reflete a matéria impressora na matéria impressa (representação = cópia), e é por isso mesmo "reflexiva" (em Locke).

São essas metáforas oculares que serão mobilizadas para nos levar às fundações do ser e do conhecer, também conhecidas como ponto arquimediano do conhecimento. Para Platão, o sujeito cognoscente chega ao ponto arquimediano do conhecimento (ordem das essências) no fim da caminhada, esquivando-se dos sentidos e se guiando pelo olho da alma (Rorty, p. 151). Para Descartes, o olho da mente só chega a esse ponto se conseguir afastar as representações internas confusas, oriundas da imaginação e dos órgãos de sentido, e se deixar guiar pelas idéias claras e distintas da razão (Rorty, p.

151). Para Locke, o olho da mente somente chega a ele se, ao contrário, se voltar para os sentidos e se agarrar às idéias de sensação, tidas como primitivas (Rorty, p. 151). Para Kant, o olho da mente (consciência transcendental) chega ao fundamento do conhecimento se, além da inspeção das representações encontradas dentro de si ou vindas de fora, ao ser impactado pelas coisas, o entendimento atém-se às regras que ele espontaneamente se dá a si mesmo ao procurar conhecer as coisas. Para Comte e os positivistas, o olho da mente só chega lá se se volta não para si mas para as coisas e o mundo exterior, já que o observador não pode se pôr na janela e ver a si mesmo andando na rua.

A este respeito, eu salientaria que se o olho da mente nos conduz aos alicerces do conhecimento é porque, antes (tal é a condição), ele examina uma a uma as imagens das coisas nele refletidas, retendo aquelas que resistem ao exame e deixando de lado aquelas que não resistem (é nisso que consiste o ato de conhecer: uma reflexão, uma introspecção, uma retomada, um dobrar-se sobre si). A mente só se detém em seu exame quando encontra aquela idéia ou princípio além do qual não pode remontar e que vai servir de base ou ponto de apoio para a construção do edifício do conhecimento. Esta idéia vai ser o ponto arquimediano do conhecimento, seja porque evidente e dispensa toda fundamentação, como em Descartes (notório), seja porque se põe a si mesmo e é auto-fundamentado, como em Hegel, seja porque é a condição do mostrar e do ser visto, embora não possa ser mostrado nem ser visto, como no sujeito transcendental de Kant.

Por fim, são essas mesmas metáforas oculares que serão mobilizadas - dizíamos - para instaurar a verdade e sua atestação. Para tanto - eu acrescentaria, agora, com Rorty -, o olho da mente examina pacientemente as representações com a esperança de nelas encontrar algum sinal ou indício que seja testemunho de fidelidade (Rorty, p. 50). Tal sinal vai ser, em Descartes, sua clareza e sua distinção - quer dizer, de novo algo da ordem da visão e do ser visto. Desde então, junto com essas metáforas oculares, é um mesmo regime da verdade que se anuncia, o regime de uma verdade necessária e universal, no qual aparecem intimamente associadas às noções de certeza e de evidência - e isto, seja num sentido objetivista platônico, seja numa perspectiva subjetivista cartesiana. Na primeira via - escreve Rorty - o "próprio objeto a que se refere à proposição impõe a verdade da proposição". Sua verdade é necessária exatamente porque o objeto se nos impõe de maneira irresistível; é evidente porque notória e nos compele a dar-lhe assentimento (Rorty vê nessa força irresistível algo análogo aos mandatos de Zeus ao disparar os raios fazendo-os cair sobre os homens ou aos de Helena quando convida alguém ir para a cama com ela, algo como a sublimação da bia ou da força bruta da natureza). Na segunda via - não é Rorty quem o diz, mas eu mesmo - é o próprio sujeito que impõe a verdade da proposição, de vez que o objeto é objeto para o sujeito e a certeza, certeza para o sujeito (certeza da consciência de si), mas nem por isso menos necessária e evidente. É necessária porque igualmente se impõe de maneira irresistível; é evidente exatamente porque notória e nos compele a dar-lhe assentimento, não havendo como duvidar dela (embora Rorty não o comente, pode-se dizer que sua força irresistível é análoga às leis da natureza e aos mandamentos divinos, retirando, como viu Bergson, dos mandamentos o que eles têm de imperioso e das leis o que elas têm de inexorável).

Mas como é frágil o edifício assim construído e como são débeis os fundamentos que lhe dão sustentação. Seus alicerces são metáforas: a da vista, a do olho interior, a do reflexo, etc., que enquanto tais são vazias de significação (palavras ocas). Se permitem pensar o conhecimento como reflexo da realidade, envolvendo 1) o ato de conhecer (sujeito: aquele que vê ou contempla a realidade); 2) os meios do conhecer (intuição: intueri = mirar, razão: luz natural, espelho; introspecção: visão interior; observação: visão exterior); 3) os elementos do conhecer (idéia: eidos = aquilo que brilha; representação: reflexo ou cópia da coisa; imagem l fantasia: *phantasma* = aquilo que brilha, no escuro; signo: representação da representação ou cópia da cópia); 4) o objeto do conhecer (algo visto ou iluminado pela mente) - se permitem pensar tudo isso, digo eu, é para deixarem atrás de si um impensado: o impensado do imagético ou do metafórico, que é tudo, menos conhecimento. Tal é o caso também, segundo Rorty, da essência de vidro do homem ou da *anima vitrae* que desempenhou um papel tão relevante nas várias teorias do conhecimento elaboradas na modernidade: na realidade não era uma doutrina filosófica, mas uma "imagem" que os filósofos e bem pensante viam em tudo que liam e observavam. Para Rorty, não se trata de opor a essas metáforas oculares outras metáforas, mesmo as auriculares, como as da escuta de Heidegger, mas de nos atermos ao que de fato fazemos ao conhecermos as coisas, quando descobrimos - já que não é possível fundamentar nem proceder a uma escolha racional ao examinarmos nossos conhecimentos, que dependem sempre de crenças e outros fatores extra-racionais - que devemos simplesmente conversar e nos fazermos entender enquanto conversamos. Não se trata de opor à metáfora da mente como espelho da natureza outra metáfora, como a da luz, natural ou divina, mas de tomar o espírito (mente) como infinita potência de agir e de criar, quando descobrimos que essa e outras metáforas são opcionais, não passam de invenções e podem ser deixadas de lado. Do mesmo modo as idéias de teoria do conhecimento, de fundamento último, de verdade apodítica e de evidência intelectual - também não está em jogo retificá-las ou de melhorá-las, mas simplesmente abandoná-las.

É então que Rorty propõe o que ele chama de "linguistic turn" (virada lingüística) da filosofia, nucleada na consideração pragmática do conhecimento, pragmática pensada fora dos quadros de toda gnosiologia ou epistemologia (não se trata de mais "uma" teoria do conhecimento), não tendo nada de universal (como em Habermas) nem de transcendental (como em Apel), mas simplesmente empírica (como no 2º Wittgenstein). Vale dizer, uma pragmática empírica, que nada mais é do que a filosofia da linguagem dos filósofos analíticos despida da pretensão da filosofia primeira e em que o conhecimento é visado como matéria de diálogo e conversação, e não propriamente, como nas filosofias da consciência, o fruto de um pensamento solitário que bem pode ter tomado a falsa rota e, portanto, carente e passível de fundamentação - epistemológica, lógica, metafísica, lingüística ou coisa parecida. É assim que Rorty, ao promover este "linguistic turn" (virada lingüística), põe no lugar do conhecimento pensado como reflexo da realidade o conhecimento como crença e sistema de crenças, nada mais. No lugar das representações mentais, os signos lingüísticos, valem dizer, a sentença e a proposição, dissociadas de toda e qualquer representação (mental ou icônica), bem como despidos de todo privilégio de uns em relação aos outros ou de uns sobre os outros (Segundo Rorty, como na sofística antiga, a legitimação do conhecimento se dá via discussão, na qual mais vale um caso ou um exemplo bem estabelecido do que o estabelecimento de um

fundamento seguro - o *fundamentum* -, e para tanto todas as orações ou enunciações se equivalem, são correlativas e dão sustentação umas às outras). Por fim, no lugar da verdade apodítica e o critério da evidência intelectual, a verdade pragmática e um mix de critérios pragmáticos, envolvendo a prática (utilidade/fertilidade) e a própria crença (sentimento), com base nos princípios segundo os quais 1º se alguma coisa não funciona na prática, não funciona na teoria, 2º só é verdadeiro aquilo que acreditamos ser bom ("good") ou útil ("useful") para nós (Rorty), aquilo que não estamos dispostos a abrir mão (Quine), aquilo que cremos e não nos predispomos a pôr seriamente em dúvida (Sellars).

Desde então, tendo dissolvido o problema do conhecimento, desfeito as clivagens tradicionais da tradição filosófica como *doxa* / *episthènie*, teoria / prática, sujeito / objeto, etc., desconstruído as idéias de fundamento e de fundamentação (metáforas), e abandonado toda e qualquer teoria do conhecimento, Rorty correrá o risco - junto com a virada lingüística, o pragmatismo e a crença - de promover a vitória da *doxa* sobre a *episthème*, da superstição sobre a ciência, do sofista sobre o filósofo e da psicologia (ciências cognitivas) sobre a filosofia.

É o que vou mostrar na seqüência ao avaliar sua proposta.

III. Avaliação da proposta de Rorty

Ao avaliar a proposta de Rorty, eu poderia levantar dezenas de objeções. Eu poderia dizer, a respeito do paradigma da linguagem e da virada pragmática, que em Rorty tal paradigma e tal virada não se prestam para pensar a articulação entre a linguagem e a ação, visto que a linguagem termina por ficar no lugar da ação, resultando num panlingüisticismo, contra o que eu oporia as idéias de que a ação excede a linguagem, que a linguagem é um médium (*médium quo* ou *médium in quo*, mas *médium de toda forma*). Eu poderia dizer ainda, a respeito da teoria do conhecimento, que as metáforas oculares e luminares não recobrem o universo das teorias do conhecimento elaboradas ao longo da história da filosofia, devendo ser acrescentadas ainda as metáforas da ação, oriundas da *práxis*, da *poiesis* e da *techne*, que dão lugar às idéias do conhecimento como criação, como produção, invenção, construção, etc., onde vão deitar raízes o constructivismo, o operacionalismo, o instrumentalismo e o próprio pragmatismo, e onde vamos encontrar um outro grupo poderoso das variantes modernas da teoria do conhecimento, em alternativa às vias da consciência-reflexa, da mente-espelho e da alma-expectadora ou contemplativa, em suas versões antiga e moderna. Do mesmo modo que eu poderia dizer que a doutrina do influxo físico não recobre todas as teorias do conhecimento, é apenas uma modalidade, há ainda as doutrinas da espontaneidade do entendimento e da produtividade originária da razão. Eu poderia dizer, enfim, a respeito da questão fundacional, que a análise de Rorty se aplica apenas à via da fundamentação por derivação ou mesmo regressão, que depende da dedução e vai de proposição em proposição (como em Descartes); todavia, há ainda as vias da fundamentação por reflexão (como em Kant), por progressão dialética (como em Hegel), por exame crítico (como em Popper, que lhe dá uma orientação falibilista), por dissolução dos problemas, inclusive do problema do conhecimento e da fundamentação (como no 2º Wittgenstein, em cuja via a proposta de Rorty poderia facilmente se acomodar). Ao invés de fazer isso e proceder a um

conjunto de considerações de cunho geral sobre a obra de Rorty, vou concentrar-me em alguns problemas específicos, baseando-me em exemplos bastante concretos (já que ele dá tanta importância aos exemplos), assim como em situações relativamente simples, com cuja ajuda - acredito eu - a proposta de Rorty poderá ser melhor aquilatada. Tais problemas, para os quais eu chamo a atenção de vocês, são: 1º a questão da representação e das metáforas oculares, 2º a tese de que o significado é o uso, 3º a teoria pragmatista da verdade.

A representação e as metáforas oculares

Não acredito que possamos abrir mão da representação e das metáforas oculares ao trabalharmos o problema do conhecimento, mesmo fora dos quadros da gnosiologia ou da epistemologia. Rorty põe no lugar das representações as orações ou enunciações, e no lugar do conhecimento racional as crenças socialmente justificadas. Rorty desfaz-se das metáforas oculares, da *anima vitrae* e do espelho da mente, e põe no seu lugar, ao que parece, o espírito pensado como potência de agir, de sentir (crença) e de falar (afinal, as idéias não são representações, mas crenças, princípios de ação e elementos da linguagem). A respeito das representações, eu diria, contra Rorty, que é impossível pensar o conhecimento sem idéias, imagens ou representações. Há idéias e idéias, algumas são arquétipos e essências de pensamento (Idéias-arquétipo), outras são imagens ou cópias das coisas (Idéias-representação) - distinção que Rorty não faz, deixando na penumbra o fato de que por vezes a representação é menos a idéia do que a propriedade da idéia, e que uma coisa ou um objeto pode muito bem assumir o papel ou a função de representação em relação à outra coisa, como a cruz afixada ao centro do altar nas igrejas cristãs, simbolizando o sacrifício de Cristo aos homens. Quanto às Idéias-representação, eu fico espantado como a representação pode ser impugnada em favor da ação na teoria do conhecimento pelos filósofos, e é deixada intacta na ética e na filosofia política, onde ela não concorre (com), mas vem associada à ação.

Fico espantado também que não cause o menor embaraço ao filósofo o fato de ela ser usada no teatro e no cinema enquanto veículo e expressão da ação: por que ela constitui problema nas esferas do conhecimento e da linguagem? Confesso que não entendo. Um matemático quando traça uma figura e propõe uma equação não está lidando com representações, uma pictórica e outra simbólica? Um astrônomo, um físico e um biólogo quando figuram aspectos do universo e do mundo em que vivemos com a ajuda da computação gráfica, não estão moldando representações, a exemplo da dupla hélice ao figurar a estrutura do DNA? Um economista ao usar a curva de Gauss, um sociólogo ao manejar uma tabela estatística e um lingüista ao propor o algoritmo do significado não estão figurando representações? Se não é representação, o que é então? Para deixar mais claro o que eu penso sobre o assunto, vou contar um caso para vocês. Há alguns anos, eu recebi uma hóspede em minha casa. Desde que ela chegou, minha filha mais velha ao mencionar sua pessoa não conseguia reter a palavra "japonesa" (a hóspede era nissei), que ela confundia com "camponesa", evocando, no caso, Aurora do filme *A bela adormecida*. Em várias ocasiões a situação se repetiu, e ela continuava dizendo camponesa em vez de japonesa. Até que um dia ela teve um insight e encontrou a diferença, ao dizer que a

camponesa tem os pés descalços e a japonesa tem o olho espichado. É isso aí: as palavras, ou melhor, os nomes, são representações, e resultam de uma elaboração intelectual, como no caso de minha filha ao metonimicamente apontar para o pé (pé descalço) ao definir a camponesa e ao se referir ao olho (olho espichado) ao conceituar a palavra japonesa. Quer dizer: o problema só foi resolvido quando ela, que tinha os nomes, encontrou as imagens para as palavras e passou a ligar os nomes, as imagens e as coisas; é precisamente nisto que consiste o ato de representar: conceber os nomes para as imagens; conceber as imagens para os nomes - uma só e mesma coisa. Foi isso o que ela experienciou. Da mesma forma os filósofos e os cientistas, certamente num nível mais elevado de abstração. Que fazem eles em suas atividades - em boa parte delas, eu diria -, se não refinar, elaborar, recortar e operar as representações, dando imagens às coisas, nomes às imagens e imagens aos nomes?

Quanto às metáforas oculares, eu lembraria duas coisas. A primeira, a idéia de Nietzsche segundo a qual tudo no conhecimento é metáfora, desde os conceitos até os dados empíricos uma vez nomeados, de modo que o pensamento conceituante, por ser metafórico, é sempre deformante - desde então não se sabe o que ganha efetivamente quando se denuncia que todo o edifício da teoria do conhecimento está baseado em metáforas e o próprio edifício não passa de uma metáfora. A segunda, a tese de Wittgenstein de que não há nada no campo perceptivo que implique a existência do olho; todavia, não há nada no campo perceptivo que possa ser visto sem o olho. No meu entendimento, em vez de tomar a metáfora como empecilho da significação, ela deveria ser considerada, como viu Ricoeur, como algo que permite sua expansão, revelando novos aspectos do real. Se tudo é metáfora e nada no real pode ser visto sem o olho, do corpo ou da mente (ponto de vista do espírito), então o que cabe fazer não é propor sua eliminação - coisa impossível - mas regradar seu uso ao cristalizá-la em conceito. Como, aliás, ocorre com o próprio Rorty ao descrever o conhecimento como crença e assunto do diálogo e da conversação. Ele só pôde fazê-lo ao observá-los, se não com o olho da mente, ao menos com o olho sensível - o qual não é propriamente uma metáfora, mas um órgão. Ora, se isto está certo para as ações e os devaneios, que de algum modo podem ser observados, o que dizer então do conhecimento, que é uma cognição (do latim *cognitio*, quer dizer, a ação de conhecer alguém ou de tomar conhecimento de alguma coisa através do estudo e da observação, sendo o conhecimento indissociável da consciência = com + ciência)?

2. A tese de que o significado é o uso

Não estou convencido de que a teoria da significação de Rorty seja uma coisa tranqüila. Como todos os pragmatistas, wittgensteinianos e não-wittgensteinianos, Rorty parece por demais satisfeito com a postulação de que o significado é o uso. Porém, há problemas nessa postulação, e ao que parece Rorty não está consciente deles:

1º problema: o fato de que a definição do significado como função do uso é unilateral e simplifica demasiadamente as coisas, como se fosse possível cercar tudo num único conceito. Diferentemente de Rorty e dos pragmatistas, entendo que a significação não é algo tão simples assim, a se esgotar numa definição cabal de tipo pragmático, mas ao contrário exige uma teoria. Vale dizer, uma teoria

suficientemente ampla para abarcar certos parâmetros pragmáticos relativos ao uso (convenção de uso e intenção de uso), bem como um conjunto de propriedades lexicais e gramaticais dos signos lingüísticos, relacionadas não com o uso, mas com o significado em sua dimensão cognitiva genérica (representação mental). Assim, por exemplo, na frase "Cinema custa caro", onde o vocábulo "cinema" pode significar a) o ato de fazer filmes, b) o lugar onde se exhibe filmes, c) a sessão de exibição de filmes. A depender do contexto e do uso dos interlocutores (convenção de uso e intenção de uso), será aflorado o sentido a, b e c, especificado seja como o custo da produção de um filme (a), seja como o custo da construção de uma sala de exibição (b), seja como o custo da exibição de um filme (c). Isto para não falar de contextos onde os vocábulos "custo" e "cinema" são metaforizados, ao aludirem ao jogador de futebol que simula ("faz cinema") uma queda faltosa na grande área, e é punido com a expulsão pelo árbitro - donde a manchete do jornal no dia seguinte: "Cinema custa caro". Em todas essas situações, abarcando os chamados sentidos próprios e figurado, o problema da significação só tem solução nos quadros de uma teoria, envolvendo os níveis sintático, semântico e pragmático, e não de uma definição sumária do tipo "a mão tem cinco dedos".

2º problema: a tese pragmatista estabelece não apenas a identidade entre o significado e o uso, garantida pela cópula "é", mas também que o significado brota do uso ou é função dele. Contra essa identificação abrupta e massiva, eu lembraria situações em que o uso e a condição do significado em outras é o significado que é a condição do uso. Um bom exemplo da primeira situação (o uso como condição do significado) nos dá a frase "Prato do dia: bacalhau com pó de arroz", que se não me engano apareceu num jornal do Rio de Janeiro. À primeira vista poder-se-ia pensar que se trata de um enunciado a propósito de alimentação, em razão das pistas fornecidas pela expressão "prato do dia", como um tipo de oferta do dia nos restaurantes, a palavra "bacalhau", como um tipo de carne, e o vocábulo "arroz", como um cereal. Entretanto, a extensão do sintagma que contém "arroz" vai logo mostrar uma dificuldade, já que "pó de arroz" não é propriamente uma forma de cereal a servir de alimentação. A dificuldade só desaparece e o significado aflora se se recorre ao contexto em que a frase foi empregada, a saber, o contexto do jogo entre o Vasco e o fluminense. Somente o uso que se faz da proposição neste contexto pode nos oferecer o seu sentido, decorrente de um conjunto de convenções ("bacalhau" designando o Vasco; "pó de arroz", o Fluminense; e "prato do dia", o destaque do dia do futebol carioca). Um bom exemplo da segunda situação (o significado como condição do uso nos dá a frase "A porta está aberta".

Para determinarmos seu significado é preciso, antes de mais nada, recorrer às propriedades lexicais e gramaticais de cada um dos signos envolvidos, que nos fornecerão informações sobre um determinado objeto (porta), pertencente à esfera de conhecimento dos interlocutores (sala de aula) e o estado em que se encontra (aberta). Depois, a partir desse significado, deve-se examinar os usos possíveis da sentença, com vistas a especificar seu sentido, função da convenção de uso e da intenção de uso. Assim, por exemplo, três casos são possíveis. Caso 1: significado + convenção de uso - Podemos empregara frase para designar/ falar de um objeto em todas as situações (sala de aula, auditório, restaurante...) que é do conhecimento dos falantes envolvidos e que se apresenta sob um dos estados possíveis para sua compreensão (porta aberta, em contraste com fechada, trancada, entreaberta, ...). Caso 2: Significado + intenção de uso (+convenção de uso) - Podemos usá-la para sugerir a alguém, que

está perturbando o ambiente, que se retire da sala. Trata-se de um outro sentido para a sentença, um sentido (a sugestão para alguém sair da sala) que decorre deste uso particular que dela estamos fazendo e que não nega nem o significado básico definido no contexto em questão (o estado em que se encontra o objeto permite a sugestão: a porta está aberta, alguém está perturbando o ambiente e em decorrência foi posto para fora), nem a convenção do Caso 1 (de ser um estado possível para um tal objeto de conhecimento dos interlocutores: a porta está aberta, em contraste com trancada, entreaberta...). Caso 3: significado + intenção de uso (+ convenção de uso) - Podemos ainda usar a frase numa situação em que tenha sido detectado um excesso de barulho numa sala, sugerindo a alguém que a feche. Então, neste contexto, este é o uso que fazemos da frase e, portanto, o sentido que damos a ela (a sugestão para alguém fechar a porta). Aqui também não se nega o significado básico (uma sugestão para que alguém feche uma porta só é válida se a porta em questão estiver aberta), nem a convenção de uso inicial (de que se trata de uma porta do conhecimento dos interlocutores neste estado possível: está aberta, e não trancada, entreaberta... situações em que a expressão não poderia ser empregada). Conclusão: do exame dos dois exemplos fica evidenciado 1) há situações que mostram não propriamente a anterioridade do uso em relação ao significado, mas a especificação do significado como uso, não qualquer uso, que se dá a esmo ou ao acaso, mas de um uso regido por intenções e convenções; 2) há situações que mostram, ao contrário, a anterioridade do significado em relação ao uso, o qual vai orientar a convenção do uso (de um signo) e a intenção de uso (de um sujeito), delimitando seu campo semântico os empregos possíveis; 3) se é assim, fica quebrada a identidade do significado e do uso, introduzida a dimensão do sentido (distinta do significado e do uso, função da convenção de uso e da intenção de uso) e refutada a anterioridade do uso em relação ao significado, em cuja gestação (do sentido) combinam-se aspectos mentais e elementos lingüísticos, e para cuja compreensão devemos articular os aspectos sintáticos, semânticos e pragmáticos.

3. A teoria pragmatista da verdade

Não estou convencido de que a verdade pragmática, fundada no consenso (crença compartilhada) e tendo por *índex* a utilidade, seja a melhor solução para os impasses das teorias correspondencialista e coerencialista da verdade.

Antes de mais nada, eu observaria que reduzir a verdade às suas conseqüências práticas e se aferrar ao vantajoso ou ao útil é, com o perdão da palavra, coisa de turco (o que a Maria leva). Da mesma forma que a verdade, também a mentira e a ilusão podem ser úteis e trazer muitos ganhos ou vantagens, mesmo que ganhos neuróticos (vejam as histéricas). Por isso, não me convence a idéia de que a melhor forma de avaliar se uma asserção é verdadeira ou falsa é averiguar diretamente suas conseqüências práticas. Tal postulação, a meu ver, além de descabida, promove uma confusão enorme de dois planos que nem sempre são homogêneos ou ajustáveis, os quais se veriam de repente assimilados: o plano da teoria e o plano da prática. Dizer que se uma coisa não funciona na prática não funciona na teoria é um exemplo disso. A mesma confusão permanece, em se tratando de enunciados sobre o mundo da ação, se separamos os dois planos, ao Invés de assimilá-los: simplesmente seríamos levados a admitir, como bem viu Kant ao se

opor a essa consequência, que algo pode até estar certo na teoria e não funcionar na prática. Eu diria que é simplesmente falso o dilema do pragmatista e do idealista, segundo os quais ou "tudo que nós fazemos está certo, pelo simples fato de o fazermos" (pragmatista) ou "só há uma forma de fazer que está certa: a forma que nós pensamos que está certa" (idealista). Acredito que, para pensarmos a articulação entre a teoria e a prática, o melhor caminho é distinguir os dois planos, e não propriamente separá-los ou assimilá-los. Só assim poderemos introduzir as mediações, desde a linguagem (na dupla acepção de *médium quo* e *médium in quo*), passando pela técnica (que são um misto de experiência objetivada e de teoria reificada, como viu Bachelard), até as instituições sociais e políticas. Já para pensarmos a verdade em toda a diversidade de objetos e situações a que se aplica, do mundo dos números e das coisas ao mundo da vida e da ação, devemos partir da verdade-coerência (afinal, a verdade é função do juízo e da predicação, isto é, do discurso, da teoria), trazer para o interior da noção de coerência a idéia de correspondência (pois, se não, como comparar a teoria com a prática ou a teoria com a realidade?) e abri-las aos elementos pragmáticos do conhecimento (pois, se é certo, como viu Aristóteles, que aquilo que somos forçados a fazer para aprender só o aprendemos fazendo, não o é menos também que a práxis, a *poiesis* e a própria *doxa* são reflexivas e judicativas em seu nível próprio, instaurando algo como uma práxis racional ou uma razão prática.

Todavia, antes de fazer da prática ou da ação o critério da verdade, não se pode esquecer, como viu Rousseau, que todo criminoso ao ser inquirido sobre os resultados de suas ações tem como justificar seus atos mais hediondos e seus crimes mais vis, exigindo que tomemos distância de suas ações e a avaliemos a partir de outros parâmetros. Se não, seremos forçados a chancelar tudo que vem da prática, a santificar tudo o que fazemos (pelo simples fato de o fazermos), a imunizar nossas ações á crítica e ao julgamento, e a renunciar a combater e a punir o que há de mais vil e hediondo nas ações humanas.

Caberá então indagar o que será feito então da verdade, avaliada a partir do prisma da utilidade e do rendimento de nossas ações, se a mentira muitas vezes é útil a quem a profere, da mesma forma que a falsidade gera nas mais variadas situações o maior dos rendimentos a quem a sustenta, de caso pensado ou não. Deveremos, em razão de seu êxito, tomá-las como verdade?

Demais, eu diria que o consenso não garante a verdade, da mesma forma que a falta de acordo não é sinal de erro ou engano. Durante séculos houve um consenso enorme em torno do sistema de Ptolomeu, e não obstante se revelou depois equivocada a hipótese geocêntrica que lhe dava estofamento - o que não impediu que os marinheiros portugueses na época das descobertas seguissem as coordenadas do sistema ptolomaico, cuja descrição do cosmo era em suas grandes linhas exata e foi adotada sem reservas pelo sistema de Copérnico. Já a falta de consenso não impediu que se impusesse a noção de ação à distância, recusada por Descartes e só fundamentada mais tarde depois de firmada a teoria da gravitação.

Por último, não concedo que a verdade é uma crença nem que o conhecimento é uma crença socialmente justificada ou compartilhada. Contra essas idéias, caras a Rorty, eu oporia duas teses:

1° tese - A crença, mesmo que socialmente compartilhada, pode conduzir ao engano e ao erro, permitindo não a instauração da verdade, mas a cristalização da mentira e da falsidade. Em favor dessa tese, eu lembraria que a revista Isto é em 4 de setembro de 1996 publicou uma matéria intitulada "Vivendo e

aprendendo", a propósito do *Dicionário dos erros populares*, organizado pelos historiadores Walter Kraemer e Goetz Trenkler e que virou "best-seller" na Alemanha. Trata-se de uma obra que "reúne 500 mal-entendidos, mentiras e enganos, que de tanto repetidos se cristalizaram em verdades". Alguns exemplos: 1) acredita-se que o famosíssimo "ketchup" foi inventado nos EUA; na realidade, é uma invenção chinesa e seu nome inicial é "ke-tsiap"; 2) acredita-se que a goma de mascar é coisa recente e de americano; nada mais errado: já existia na Antigüidade, foi inventada pelos gregos, que mascavam uma resina de pistache; 3) acredita-se que houve uma batalha monumental por ocasião da Tomada da Bastilha na Revolução Francesa, no dia 14 de julho de 1789; na realidade foi uma batalha de poucos tiros, sem nada de grandioso ou monumental do ponto de vista militar; mas do ponto de vista simbólico e político...; 4) acredita-se que foi Winston Churchill, o famoso político inglês, quem criou a expressão "cortina de ferro", ao aludir à Rússia na época da guerra fria; na realidade, foi a rainha Elizabeth, da Bélgica, quando seu país se separou da Alemanha em 1914. Em todos estes casos, fica evidente que a crença não garante a verdade nem permite a remoção do erro, mas, ao invés, cristaliza-o; por outro, tais crenças não são propriamente da ordem de um conhecimento socialmente justificado, mas de um desconhecimento, de um engano.

2' tese - Ao nível da crença a verdade e a falsidade das proposições são indecidíveis. Para nos convenceremos disso eu proponho o exame de duas sentenças: uma, que eu chamo de S1, que afirma "O mágico tirou o coelho da cartola"; outra, de S2, "O mágico colocou um coelho na cartola". A assinalar que ambas as sentenças são construídas com base nas mesmas pressuposições existenciais (a- existe um mágico, b- existe uma cartola, c- existe um coelho, d- uma cartola comporta um coelho). A assinalar também, quanto às duas sentenças, que a segunda, que diz que o mágico colocou o coelho na cartola (S2), é considerada natural e verossímil, ao passo que a primeira, que diz que ele tirou (s 1), é tida como não natural e inverossímil. Contudo, cabe perguntar por que preferir a sentença S2, ao invés de S1, se a sentença S1 não viola quaisquer relações sintáticas nem destrói nenhuma propriedade semântica dos objetos envolvidos? A menos que o mágico se atrevesse a tirar o coelho de uma caixa de fósforos, como recusar a proposição S1, alegando que ela viola o princípio da naturalidade, se a proposição S1 é a todos os títulos análogos à proposição "Alguém tirou do bolso a carteira de dinheiro", considerada como "natural"?

Como decidir, se não com base na crença de que "não é possível tirar sem pôr", como o coelho sair direto da cartola sem tê-lo antes colocado lá? Crença por crença, a criança tem a socialmente compartilhado. Sua, só que outra, oposta, pois em se tratando de mágica e de algo que realmente ocorreu (o mágico realmente tirou o coelho da cartola), deve-se pressupor que em certos domínios "é possível tirar sem pôr" - como na extração de ouro no fundo de uma mina. Que fazer? Para terminar minha apreciação, eu gostaria de salientar que, malgrado essas observações polêmicas e as considerações críticas dirigidas a diferentes aspectos da obra de Rorty, ainda assim admiro *O espelho da natureza* e considero a obra um marco no campo da teoria do conhecimento, que desde Kant não teve contribuições de vulto, com a única exceção talvez de Edmund Husserl, dando a impressão de que a disciplina se fossilizou e cresceu mais ainda o fosso que separa a filosofia da ciência. A obra de Rorty, pensada como

máquina de guerra contra a teoria do conhecimento e destinada a abater um a um seus pilares (os fundamentos), paradoxalmente renovou os problemas epistemológicos e abriu uma nova perspectiva para a compreensão do conhecimento, colocando lado a lado a filosofia e a ciência, e interpondo entre a filosofia e a ciência a arte e a literatura. Estes são, portanto, a meu ver os grandes méritos de Rorty, e certamente não são poucos. Os limites aparecem, todavia, em meio a seus êxitos, e não é tarefa fácil “dêmeler” uns de outros ou estes daqueles. A maior das dificuldades geradas por Rorty na *Filosofia e o espelho da natureza*, à custa de ter liquidado com o fundamento e de propor o abandono, junto com a questão fundacional, da própria teoria do conhecimento, quer como disciplina, quer como teoria, é deixar a filosofia mais empobrecida, ao se ver privada de um dos grandes problemas que tradicionalmente fazia parte de suas ocupações e ocupava costumeiramente o centro de suas atenções. Este problema não é senão o problema do conhecimento, da verdade e do erro, que aparecia ao lado do problema do ser, do belo e do bem - e isto justamente num momento em que o conhecimento, impulsionado pelas sucessivas revoluções científicas da época moderna e contemporânea, atingiu patamares e importância jamais vistos antes, sem que a compreensão do conhecimento (o conhecimento do conhecimento) tivesse acompanhado essas conquistas e revoluções, deixando um véu espesso sobre o processo cognitivo. E desde então, sem um problema próprio no terreno do conhecimento, sem o que dizer de pertinente da ciência e da tecnologia como cognição e força motriz do conhecimento, e sem qualquer instância ou lugar a partir da qual ou do qual poderia avaliar o conhecimento, seu significado e seu alcance filosófico, ficará autorizado - na ausência de todo *métron* e de toda instância (nem mesmo a lógica e a filosofia da linguagem se prestam a esse papel em Rorty) - o vale tudo epistemológico, a tirania opinião e do *êxito n* reino dá interesse e da vantagem, o império do rentável e do útil. Com isso, diferentemente do pragmatismo e do utilitarismo clássicos, que nunca duvidaram do interesse e da pertinência do problema do conhecimento para a filosofia, ficarão abertas com o neo-pragmatismo de Rorty as vias tanto das neurociências e ciências cognitivas, que serão *instadas* a ocupar um terreno que não lhes é próprio ou não pertence a elas (o exame do sentido, do valor, da credencial e da legitimidade do conhecimento: questão de direito, ao passo que elas se ocupam das questões de fato), quanto do darwinismo epistemológico, contraparte do vale tudo e resíduo à disposição do filósofo e da filosofia.

Ora, convenhamos, isto que sobrou (o darwinismo e o vale-tudo) é muito pouco. Entendo que a filosofia e o filósofo certamente merecem mais do que sobras ou resíduos. Se ambos não renunciarem ao pensamento e não recalcarem a força interior que o impele ou o impulsiona a marchar para a frente (a *libido scendi*, mãe da curiosidade intelectual), poderão alçar vôo rumo a cimos mais elevados. Tal é o desafio que se coloca para a filosofia contemporânea depois da virada pragmático-lingüística, que levou à inflação avassaladora da linguagem, a retórica vazia e chapada da ação e ao déficit crescente de pensamento, ao promover a fusão do pragmatismo, do utilitarismo e da filosofia da linguagem.

1) Uma dificuldade bem prosaica que se poderia levantar contra a representação-cópia de Rorty é a seguinte: "Uma mãe passeia toda satisfeita com seu bebê dentro de um carrinho bem bonitinho na Savassi (ou numa praça de sua cidade). Aí ela se encontra com uma amiga que ela não via há tempos. A amiga ao ver o bebê, tão crescido e bonito, não se contém e exclama: 'Oh como ele está lindo!' E a mãe orgulhosa retruca: 'Lindo mesmo ele está nesta foto da Sonora. Olhe!...'". Pergunta-se então o que é o real e o que é a representação neste exemplo? A foto-representação funciona no caso como arquétipo ou como cópia. E a sonora?

Obs.: Sonora = Casa do comercial da TV, especializada na produção e revelação *de* fotos - bem entendido, não de qualquer foto ou da maneira usual comum, como na loja da esquina, mas da "Sonora", com arte requinte Um pouco como as fotos do concurso do bebê Johnson.

2) Ao fazer da prática o solo originário do conhecimento, Rorty procede à maneira dos fundacionistas (que acreditam que o princípio de fundamentação, por ser evidente, não precisa ser fundamentado) e chega a imunizar a prática ao modo de uma *arché* (a qual, no caso dos fundacionistas, só se instala, via de regra, mediante o apelo do argumento da evidência). Com a diferença que, no caso de Rorty, é-se levado a abrir mão do argumento da evidência e - pior ainda - a subtrair a prática do diálogo e dá conversação. Para nos convenceremos disso, basta nos lembrarmos da seguinte passagem, citada por Gouinlock: "nothing ground our practices, nothing legitimizes them, nothing shows them to be in touch with the way things really are" (in: R. Rorty (org.). *Rorty and pragmatism*, p. 84, citação extraída do artigo de Rorty "From logic do language to play", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59, 1986, 753).

3) Outras passagens de Rorty sobre a verdade:

"Se os pragmatistas não podem oferecer uma teoria da verdade, o que podem fazer? Podem indicar que a verdade não é o objetivo da inquirição. Se a 'verdade' é o nome de tal objetivo, então, de fato, não há verdade. Pois a condição absoluta da verdade a torna inútil se tomada como tal objetivo. Um objetivo é algo sobre o qual você pode saber se está chegando mais perto, ou se dele está afastando. Mas não há nenhuma maneira de sabermos quão distantes estamos da Verdade, nem mesmo se estamos mais perto dela que nossos ancestrais" (Rorty, "Pragmatismo, filosofia e ciência", in: Margutti Pinto, P. R. et al. (org.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. BH: Ed. UFMG, 1998).

Verdade = acordo intersubjetivo: Segundo Rorty, em vez de nos preocuparmos com a objetividade de nossas descrições e afirmações acerca do mundo, deveríamos "nos deixar satisfeitos com a intersubjetividade", como bem mostrou Dewey, antecipando-se a Habermas, "ao dizer que não há nada na noção de objetividade salvo o que está no acordo intersubjetivo" (idem).

"Os pragmatistas, tanto os clássicos quanto os novos, não acreditam que haja um modo como as coisas realmente são. Por isso eles querem substituir a distinção entre aparência e realidade pela distinção entre descrições de mundo e de nós mesmos que são menos úteis, e descrições que são mais úteis. Quando seus interlocutores insistem na questão 'Úteis para quê?', os pragmatistas não têm nada a dizer exceto que são 'Úteis para criar um futuro melhor'. Quando lhes perguntam 'Melhor por que

critérios?', os pragmatistas não têm nenhuma resposta detalhada a oferecer, do mesmo modo que os primeiros mamíferos não tinham como especificar sob que aspectos eles eram melhores do que os agonizantes dinossauros" (Rorty, "Verdade sem correspondência com a realidade", in. Magro.C. et al. (org.). *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. BH: Ed. UFMG, 2000.

Troca da justificação da verdade no sentido platônico ou cartesiano (plano da teoria / via da ciência) pela justificação das crenças socialmente compartilhadas: a) a distinção aparência / realidade é substituída pela "distinção entre formas mais úteis e menos úteis de falar" (Rorty). "Pragmatismo, filosofia analítica e ciência", p. 16 - art. cit.); b) justificação das crenças: Segundo James, a verdade é "o nome que do que quer que se prove como bom sob a forma de crença, e bom, também, por razões que definíveis e explicáveis", ou seja, a verdade é aquilo que é justificado, ou uma crença justificada. E mais: para James, da mesma forma que para Peirce, que também fala de crença, a verdade e a crença são justificadas numa situação ideal envolvendo os falantes, situação ideal que Apel e Habermas mais tarde designarão por "comunidade ideal e ilimitada de comunicação. Rorty nega esta solução, por entendê-la tão inútil quanto a noção de verdade como correspondência com a realidade (cf. art. de Rorty, "Verdade sem correspondência com a realidade", p. 36. A solução adotada por Rorty seguirá as pegadas de Dewey e Davidson. Antes de mais nada, ele considera que "pouco há para ser dito sobre a verdade" (idem, p. 3 S), e simplesmente nos desencoraja de perguntar por sua natureza: "ninguém deve sequer tentar especificar a natureza da verdade" (art. "Pragmatismo, filosofia e ciência", r. 18). Contra James, Peirce, Apel e Habermas, afirma Davidson que não é possível fornecer uma definição de "verdadeiro" que funcione para toda e qualquer linguagem, pela simples razão que "verdade" e "verdadeiro" não são definíveis - o que desautoriza todo projeto da filosofia ou da ciência de propor uma teoria da verdade. Para Rorty, os filósofos devem então trocar o expediente de validar a verdade por meios lógicos ou de comprová-la por meios empíricos pelo de justificação, inserindo a operação num contexto mais amplo do que o exame de proposições, ao levar em conta os interlocutores ou a audiência. Neste novo quadro, em que a crença na verdade e a verdade das crenças é assimilada, a justificação da crença e a justificação da verdade são uma só e mesma coisa. Segundo Rorty, "é tão mais provável que uma crença seja verdadeira quanto melhor justificada ela estiver" (art. "Verdade sem correspondência...", p. 39), e "pela mesma razão que a maioria das crenças é verdadeira, a maioria das crenças é justificada" (id., p. 42). Por fim, seguindo James, Rorty entende que na justificação das crenças não há um caminho único ou um caminho melhor do que outros, como acreditava Peirce, ao propor em seu ensaio "A fixação da crença" o método da ciência: simplesmente há várias vias de justificar as crenças, como a ciência e a religião, ambas igualmente respeitáveis, porém com meios e propósitos diferentes (id., p. 41).

* "Rorty, a Questão Fundacional e o Problema da Verdade" - Apostila da disciplina "Teoria do Conhecimento" ministrada pelo prof. Ivan Domingues (UFMG) no ano de 2004.