

A CRÍTICA DE RORTY À TEORIA DO CONHECIMENTO COMO ESSÊNCIA ESPECULAR

A critic de rorty or theory will conhecimento como specular essence

Jaciara Ribeiro da Silva Cardoso¹

Edna Maria Magalhães do Nascimento²

Resumo: O presente trabalho investiga a crítica de Rorty à teoria do conhecimento como essência especular. Considerando a ideia presente na tradição filosófica de que o conhecimento verdadeiro é aquele que representa fidedignamente a realidade, Rorty se insurge contra esta posição, argumentado que, o pensamento representacionista se ergueu a partir da crença de que é possível construir descrições do mundo que espelhem sua própria natureza, ou seja, descrições que representem de maneira fidedigna realidade, que é objeto do conhecimento e do mundo, tal como ela é em si mesma, no qual a filosofia criou uma teoria do conhecimento como essência especular. Desse modo, o trabalho direciona-se para a seguinte questão: de que forma, a teoria do conhecimento como essência especular ocasionou pseudoproblemas para a filosofia antirrepresentacionista de Richard Rorty? Sendo assim, este trabalho tentará encontrar uma resposta ou um direcionamento para a resolução desse problema.

Palavras-chave: Rorty. Representação. Essência especular. Antirrepresentacionismo.

Abstract: *The present work investigates Rorty's critique of the theory of knowledge as a specular essence. Considering the idea present in the philosophical tradition that true knowledge is one that faithfully represents reality, Rorty rebels against this position, argued that, representationist thinking arose from the belief that it is possible to construct descriptions of the world that mirror their own nature, that is, descriptions that represent in a trustworthy way reality, which is the object of knowledge and the world that mirror its own nature, that is, descriptions that represent in a reliable way reality, which is the object of knowledge and of the world, as it is in itself, in which philosophy has created a theory of knowledge as a specular essence. In this way, the work is directed to the following question: how did the theory of knowledge as a specular essence cause pseudoproblem for Richard Rorty's antirepresentationist philosophy? Thus, this work will try to find an answer or a direction to solve this problem.*

Keywords: *Rorty. Representation. Specular essence. Antirepresentationism.*

¹É graduada em Pedagogia pela UFPI (2015), mestranda em Filosofia pela UFPI (biênio 2017-2019). Participa do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Educação e Pragmatismo (NEFEP). É orientada pela profa. Dra. Edna Maria Magalhães do Nascimento.

² Possui graduação em Licenciatura Plena Em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (1985); Especialização em Filosofia Contemporânea na PUC - Minas Gerais - (1996); Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Piauí (2002) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais(2012). Concluiu Pós Doutorado em Filosofia - Epistemologia Contemporânea, na Universidade de Navarra - Espanha (2016/17).

RICHARD RORTY: LEGADO INTELECTUAL

Richard Rorty (1931-2007) reconhece a importância da tradição pragmatista para a sistematização de uma teoria filosófica crítica do mentalismo, engajada em recuperar na filosofia sua função político-social. A ideia de teoria do conhecimento como essência especular foi à forma encontrada por Rorty para proceder a uma crítica à teoria do conhecimento objetivista, ancorada numa metáfora da visão, colocando em questão a teoria do conhecimento que foi formulada a partir da metáfora da “fundação”. Este modelo, ou seja, a teoria do conhecimento como “essência especular” provocou a distinção entre o “conhecimento de estado de coisas particulares e o conhecimento dos universais, de tal modo que a distinção pode ser comparada a ideia de “olho do corpo” e olho da mente (nous), isto é, o pensamento intelectual.

Rorty se insurge contra a filosofia tradicional que atribuiu ao gênero humano estes dois tipos de conhecimentos e se propõe a revelar que a distinção entre alma sensível e alma inteligível, que parece ser um tema da filosofia clássica e que teria desaparecido do debate epistemológico, ainda permanece em nós com a ideia de uma essência especular da mente que contempla os universais, como a matemática, a filosofia ou a física teórica. Ele resgata no pragmatismo a rejeição à metáfora do conhecimento do espectador e a dualidade cartesiana mente e corpo. Fazendo referência ao pragmatista clássico, John Dewey (1859-1952), Rorty relaciona a metáfora ótica (conhecer é ver) ao conhecimento verdadeiro; e a teoria do conhecimento “do espectador” que, na visão de Rorty, é o resultado inevitável do modelo ótico (NUNES, 2005). Portanto, o pragmatismo clássico é uma fonte de inspiração privilegiada, sobretudo às contribuições de James e Dewey, bem como de autores contemporâneos considerados por Rorty revolucionários no sentido de produzirem novas interpretações a respeito das noções de verdade, de

experiência e conhecimento, a exemplo de Heidegger (1889-1976), Quine (1908-2000) e Wittgenstein (1988-1951).

Para compreender o projeto rortiano de desconstrução da filosofia tradicional, fundada, segundo o autor, na hipertrofia da mente como modelo filosófico explicativo da realidade, recorre-se à Hamberg que apresentou Rorty na condição de um filósofo cuja,

[...] marca distinta e controversa [...] se expressa ao longo de dois eixos principais. Um é negativo – um diagnóstico crítico do que Rorty considera os projetos que definem a filosofia moderna. O outro é positivo – uma tentativa de mostrar como a cultura intelectual se pareceria, uma vez que nos libertássemos das metáforas que regem a mente e o conhecimento nas quais os problemas tradicionais da epistemologia e metafísica (e de fato, na visão de Rorty, a autoconcepção da filosofia moderna) estão enraizados (HAMBERG, 2001, p. 1).

Isso significa que o projeto de crítica ao mentalismo se constitui como parte central da obra *Philosophy and the Mirror of Nature* [Filosofia e Espelho da Natureza] (1979), cuja estrutura divide-se em uma narrativa sobre a descrição do mental, ou seja, como a filosofia ocidental inventou a ideia de teoria do conhecimento e a ênfase na crítica às teorias da verdade de caráter representacionistas, que o levam a buscar uma verdade sem espelhos que possibilite a construção de uma filosofia edificante. Para Hamberg (2001), o alvo de Rorty é a crítica a ideia filosófica de conhecimento como representação, como um espelhamento mental de um mundo externo à mente.

Para entender o engajamento de Rorty nesse projeto filosófico cuja tarefa é entender o modo como os problemas filosóficos aparecem, desaparecem ou mudam de forma enquanto suposições e vocabulários diversos é preciso conhecer um pouco da sua trajetória pessoal e intelectual.

Richard Rorty nasceu na cidade de New York em 1931, filho dos intelectuais estadunidenses James Rorty e Winifred Raushensh que também eram escritores e ativistas dos círculos mais conhecidos da cidade de New York entre

as décadas de 1920 e 1940. Rorty cresceu no meio de intelectuais da esquerda reformista e anticomunista no meio do século XX. Rorty (1998) declara que dentro deste círculo ele vivenciava ideias que combinavam antistalinismo com ativismo social esquerdista e o pragmatismo deweyano se relacionavam de forma fácil e natural. Em 1946, Rorty foi para a Universidade de Chicago, especificadamente para o Departamento de filosofia que na época tinha em um dos seus quadros de professores, pensadores de expressões como: Rudolph Carnap, Charles Hartshorne e Richard McKeon. Rorty iniciou sua carreira acadêmica muito cedo. Mesmo tendo crescido em uma comunidade do interior de Nova Jersey seus pais encaminharam-no a uma escola universitária da Universidade de Chicago, na qual fez sua graduação e seu mestrado em filosofia e, depois, ingressou na Universidade de Yale para fazer seu doutoramento. Conforme Nascimento:

Richard Rorty cresceu numa comunidade rural de Nova Jersey onde seus pais compraram uma casa para escapar da agitação da vida urbana. Foi uma criança precoce, aos quinze anos seus pais lhe enviaram para a escola universitária Hutchins da Universidade de Chicago. Esta decisão lhe permitiu não só escapar das truculências de que era vítima por parte dos valentões da escola secundária, mas também dedicar-se à leitura dos grandes clássicos do pensamento. Em 1952, Rorty terminou o mestrado em filosofia em Chicago e ingressou na Universidade de Yale para fazer o doutorado, que terminou em 1956 (NASCIMENTO, 2016, p. 347-348).

Em 1956, Rorty defendeu sua tese de doutoramento na Universidade de Yale, sob a orientação de Paul Weiss. “Sua hipótese de trabalho consistiu em argumentar que o conceito de potencialidade, tratado de maneira extensa por Aristóteles e pelos racionalistas do século XVII, tinha uma importância capital para a tradição do empirismo lógico”³. A teoria da identidade é uma abordagem da filosofia da mente que afirma que os eventos mentais são de um tipo idêntico

³ NASCIMENTO, 2016, p. 348.

ao dos eventos físicos do cérebro com que estão correlacionados, ou seja, todos os atributos potencialmente associados a sensações e outras atividades da vida mental teriam que ser traços de processos físicos cerebrais.

Tendo em vista a problemática de sua hipótese de trabalho, Rorty precisou dialogar com as duas tradições filosóficas, metodologicamente concebidas como distintas quais sejam: a filosofia continental e a filosofia analítica.

Em 1961, Rorty mudou-se para a *Princeton University* onde ele ficou até ingressar na Universidade de Virginia, em 1982, como professor de Humanidades. Rorty deixou a Universidade de Virginia em 1998, aceitando uma indicação para o Departamento de Literatura Comparativa na *Stanford University*. No curso de sua carreira, Rorty recebeu vários prêmios acadêmicos e homenagens, incluindo um prêmio da Sociedade Guggenheim (1973-74) e um da Sociedade MacArthur (1981-1986). Rorty apresentou várias palestras de prestígio, dando, entre outras, as palestras Northcliffe no University College em Londres (1986), as palestras Clark no Trinity College em Cambridge⁴.

Sabe-se que é nesse contexto filosófico que Rorty interessou-se em confrontar a filosofia tradicional, tanto o racionalismo quanto o empirismo, cujas pretensões eram respectivamente, essencialista e objetivista. Quanto à filosofia analítica e o empirismo lógico, com suas compreensões cientificistas da noção de conhecimento e a ênfase na justificação lógica do conhecimento, Rorty as concebe ainda como uma tradição herdeira do kantismo. Portanto, é neste contexto, que se dá a ruptura rortyana com o cientificismo da filosofia analítica e, conseqüentemente, a sua redescoberta do pragmatismo norte-americano e da filosofia continental europeia, na qual a hermenêutica representa a esperança de uma descrição menos equivocada da realidade do que a descrição oferecida pela epistemologia clássica.

⁴ HAMMBERG, 2001.

Conforme Ghirdelli (1999, p. 33), Richard Rorty se apresenta como herdeiro da tradição pragmatista, como um filósofo que aproveita bem as ideias dos fundadores dessa tradição. No entanto, vários comentadores e historiadores da filosofia como Thelma Lavine (1999), David Hall (1994) e Ivo Ibrri (2011), por exemplo, hesitam em ver Rorty como um pragmatista, mas sim como um pensador neopragmatista. Quando perguntado sobre suas diferenças com Dewey, por exemplo, Rorty tende a minimizá-la. Para Rorty, as diferenças, se existem, estariam apenas relativas ao contexto em que os pioneiros produziram suas ideias, ou seja, na transição do século XIX para o XX, uma vez que deram pouca importância à linguagem – menos do que a que ela possui – na discussão filosófica ocidental, sobretudo entre os filósofos de tradição anglo-americana.

Ghirdelli (1999) esclarece que Rorty orgulha-se do pragmatismo enquanto uma contribuição original dos Estados Unidos para o mundo. Ele acredita que Rorty quer manter a unidade, com o intuito de contribuir para a consolidação desta tradição. Por isso mesmo, não raro emite juízos que querem favorecer antes a continuidade do pensamento pragmatista que suas divergências internas. Assim, não dá muito crédito ao termo neopragmatismo, que em sua opinião, dividiria o movimento em duas etapas.

Decerto, Rorty realiza uma leitura muito própria do pragmatismo, entretanto, conserva a crítica ao representacionismo e a filosofia apriorística. Como sabemos, o pragmatismo se coloca em contraposição às teorias representacionistas, ou seja, aquelas que afirmam que uma ideia é verdadeira quando o pensamento concorda com a realidade. Conforme o pragmatismo, as crenças são verdadeiras quando nos são úteis, enquanto importantes objetos de ação que devem ser procurados tendo em vista as intenções práticas em relação aos fins determinados. A máxima pragmatista descrita por Charles Sanders Peirce expressa a concepção de verdade desta tradição. Ela consiste em afirmar que para determinar o sentido de uma concepção intelectual devemos “considerar as consequências práticas pensáveis como resultantes

necessariamente da verdade da concepção; e a soma dessas conseqüências constituirá o sentido total da concepção”⁵.

Dentre os seus principais livros, destacam-se *The Linguistic Turn* (1967), *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979), *Conseqüências do Pragmatismo* (1982), *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1988), *Objetividade, Relativismo e Verdade – Artigos Filosóficos I* (1991), *Ensaio sobre Heidegger e outros – Artigos Filosóficos II* (1991), *Verdade e Progresso – Artigos Filosóficos III* (1998), *Filosofia e Esperança Social* (2000), dentre outros. Nos três primeiros livros destacados, Rorty expôs as linhas gerais de sua filosofia. Depois disso, o filósofo escreveu uma série de artigos, que desenvolvem essa filosofia em variados domínios e foram reunidos em diversos escritos.

Com a publicação do livro *The Linguistic Turn* [O giro linguístico] (1967), Rorty torna-se bastante conhecido no meio acadêmico. Este livro foi bem utilizado em cursos de pós-graduação em um contexto da filosofia americana favorável à análise linguística e, muitos dos seus artigos, dentre eles *Mind-Body Identity*, *Privacy and Categories* obteve reconhecimento, sendo que foi uma publicação citada nas revistas de maior prestígio em filosofia analítica⁶. O objetivo deste artigo era defender a “Teoria da identidade”, posição já anunciada e defendida pelo filósofo J. J. C. Smart. A teoria da identidade é uma abordagem da filosofia da mente que afirma que os eventos mentais são de um tipo idêntico ao dos eventos físicos do cérebro com que estão correlacionados, ou seja, todos os atributos potencialmente associados a sensações e outras atividades da vida mental teriam que ser traços de processos físicos cerebrais.

Esta fase ainda comprometida com as discussões da filosofia analítica dará lugar à análise crítica da epistemologia e da filosofia representacionista. Quanto à filosofia analítica, em 1982, Rorty já declarava que essa abordagem havia se tornado uma relíquia do passado.

⁵ PEIRCE, 1975, p. 7.

⁶ GROSS, 2008, p. 42.

A postura historicista e o seu apreço pela filosofia social fizeram com que Rorty abrisse mão do auxílio de um método rigorosamente estabelecido (a análise linguística), para adotar uma visão filosófica que o aproximava mais da história cultural ou de uma narrativa que pudesse contar a história das grandes metáforas.

Rorty acredita que a filosofia analítica estava tomando os supostos “pseudoproblemas” filosóficos e diluindo-os na análise linguística. Portanto, ele argumentava que a filosofia deveria revelar os pressupostos por trás dos vocabulários do que propor sua reformulação. Em vez de preocupar-se com os temas centrais da epistemologia como “Verdade” e “Sentido”, Rorty acreditou que estes assuntos não estão à espera de esclarecimentos analíticos, mas da confirmação de sua relevância. Cabe agora, não mais voltar às suposições clássicas entre verdade e falsidade, mas adotar uma postura terapêutica em termos de conhecimento.

Desse modo, em sua obra seminal *Philosophy and the Mirror of Nature* [Filosofia e Espelho da Natureza], Richard Rorty realizou uma crítica à teoria do conhecimento, mostrando divergências com a tradição clássica, que desconsiderou na reflexão sobre a verdade as consequências práticas possíveis e as crenças como hábitos de ação. Rorty propõe uma filosofia que seja edificadora e terapêutica. Uma filosofia edificante preocupa-se com as questões político-sociais de seu tempo e terapêutica porque produzirá conhecimentos capazes de redescrever seu papel e evitar os erros do passado. Sendo assim, Rorty faz uma crítica ao mapa conceitual da filosofia tradicional presa à busca incessante do “conhecimento representacionista e fundacionista”, que se funda na crença em verdades imutáveis e universalistas.

Segundo Rorty, “os filósofos que geralmente pensam a filosofia como discutindo algo eterno, estão cristalizados em questões envolvendo a relação

entre mente e corpo”⁷. Estão reproduzidos os dualismos da filosofia clássica que geraram os pseudoproblemas filosóficos. Portanto, são falsos problemas, conforme Rorty, porque este tipo de filosofia tem por objetivo descobrir fundamentos ou uma essência sintetizadora sobre a mente tendo como base a compreensão especial da natureza do conhecimento e da mente em um estudo do homem conhecedor de processos mentais ou da atividade de representação, tese que será negada por Rorty.

Crítica de Rorty ao dualismo mente *versus* corpo

Rorty começa a discussão sobre mente e corpo trazendo a reflexão sobre o próprio papel da atividade profissional dos filósofos, ele declara em tom provocativo que, “os filósofos geralmente pensam sua disciplina como discutindo problemas perenes, eternos – problemas que surgem assim que alguém reflete”⁸. Com base nesta ironia, Rorty diz que alguns filósofos pensam que a diferença entre os seres humanos e outros seres envolve a questão mente e corpo; outros filósofos estão preocupados em legitimar os processos de “conhecer” e com isso envolvem-se com os “fundamentos” do conhecimento.

Ora, descobrir estes fundamentos seria como descobrir algo sobre mente e corpo. Assim, a filosofia como “disciplina” se vê na “tentativa de ratificar ou desbancar asserções de conhecimento feitas pela ciência, moralidade, arte ou religião”⁹. Tal pretensão se dar mediante a crença de quem tem uma função especial de investigar a natureza do conhecimento e da mente. A filosofia disciplinar pensa que cabe a si mesma ser a fundamentadora do resto da cultura. Portanto, com base nessa compreensão conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente¹⁰.

⁷ RORTY, 1994, p. 19.

⁸ Idem, 1995, p.19.

⁹RORTY, 1995, p. 19.

¹⁰ Ibidem, p. 20.

De acordo com Rorty, os grandes debates sobre a filosofia da mente partem do pressuposto de que o mundo é dividido entre o físico e o mental e que ambos possuem atribuições que demonstram certas características específicas. De tal modo, Rorty descreve:

Parece não ter dúvida de que dores, disposições de ânimo, imagens, e sentenças que “relampejam diante da mente”, sonhos, alucinações, crenças, atitudes, desejos e intenções, tudo isso conta como “mental”, enquanto que as contrações do estômago que causam dor, os processos nervosos que a acompanham e tudo mais a que pode ser atribuída uma localização concreta dentro do corpo contam como não-mentais (ROTY, 1994, p. 31).

Compreende-se que a concepção do que seja mental está relacionada a não-espacialidade, na qual existe a ideia de que essas sensações da mentalidade possam “permanecer” mesmo que o corpo não exista. Em consequente, Rorty discute a ideia de Descartes (1596-1650) sobre a dualidade entre mente e corpo, marcada pela cisão ontológica entre “*res cogitans*” (coisa pensante) e “*res extensa*” (coisa extensa), o corpo.

Rorty começa por analisar a filosofia moderna de Descartes e assegura que o mesmo postulou a realidade dividida em duas instâncias ontologicamente distintas, a substância pensante e a substância extensa. Tratando-se, mais do que uma mera independência recíproca entre corpo e mente, Rorty desenvolve sua objeção a formulação cartesiana do conhecimento *a priori*, uma vez que como está dito por Descartes na Primeira Meditação:

Tudo que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (DESCARTES, 1994, p. 118).

Descartes revelou sua única confiança no mental, sendo senão a mente, a manifestação intelectual encarregada do trabalho de fornecer-nos a verdadeira realidade das coisas. Nesse sentido, não seria mais prudente confiar nos

sentidos, pois estes já se demonstraram enganosos, não sendo capazes de nos fornecer com exatidão, com clareza e distinção a realidade. Para Rorty, “na concepção de Descartes-aquelas que se tornaram a base para a epistemologia ‘moderna’ - são representações que estão na ‘mente’. O olho Interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade”¹¹.

Rorty rejeita a explicação cartesiana e procura na reflexão de outros pensadores um caminho que possa superar este dualismo. No entanto, ele se vê diante da repetição desta perspectiva dualista, observando modos mais ou menos cartesianos de tratar da relação e mente e corpo. E conclui que, muitas tentativas e intuições são vãs.

Essas pretensas intuições servem paramanter vivo algo como o dualismo cartesiano. Os filósofos pós-wittgensteinianos que se opõem ao behaviorismo e ao materialismo tendem a admitir com Wittgenstein e Strawson que, em algum sentido, não existe nada além do organismo humano e que devemos desistir da noção desse organismo como constituído por um bocado de *res cogitans* não-espacialmente associado com um bocado de *res extensa*. Mas, eles dizem, permanece a intuição cartesiana de que a distinção mental-físico é intransponível. Mas esses filósofos neodualistas são confundidos por suas próprias conclusões, uma vez que, embora suas intuições metafísicas pareçam cartesianas, não lhes é claro se tem o direito ter coisas como “intuições metafísicas”. Tendem a sentir desagrado pela noção de um método de conhecimento sobre o mundo anterior à ciência empírica e intocável por esta (RORTY, 1994, p. 32).

Nessa linha argumentativa, Rorty observa que muitos filósofos tentando sair das armadilhas neodualistas resolvem tornarem-se linguísticos e passam a falar a partir de um novo vocabulário como “descrições alternativas” e mais uma vez recaem em dualismo, pois, adotam posição semelhante à de Spinoza com sua teoria do “duplo aspecto”. Esta teoria nada mais é que a explicação cartesiana dita de outra forma. Spinoza descobriu apenas dois atributos: pensamento e extensão. Ele defendeu que esses dois atributos podem

¹¹ RORTY, 1994, p. 58.

ser aplicados a tudo quanto há na realidade, pelo que, em certo sentido, estão em toda parte.

O filósofo assinala que os neodualistas concedem um excesso aos estados mentais, e que para eles, crenças e desejos, por exemplo, são apenas “modos de falar sobre os organismos”¹², entretanto, não mencionam os estados mentais de curta duração, como dores, pensamentos, etc, pois consideram serem eventos e não disposições.

A discussão crítica dos dualismos mente e corpo vinha ocupando Rorty desde a publicação *The Linguistic Turn* [O giro linguístico] (1967). Essa publicação conta um artigo fundamental que tratou do problema da identidade, uma posição filosófica que afirma que os eventos mentais são idênticos aos eventos físicos do cérebro e estão a ele correlacionados.

Rorty esboçou duas respostas filosóficas a esta problemática da identidade: a primeira é o argumento da “tradução”, isto é, a identidade entre processos físicos e mentais decorrem do fato de que os enunciados que aparentemente são atributos mentais (no sentido metafísico), podem ser traduzidos em termos de uma linguagem física. A segunda resposta é o argumento da defesa do enfoque por “eliminação”, ou seja, a identidade existente entre processos cerebrais e sensações, não seria no sentido estrito, pois as classes de referências podem dar-se entre entidades existentes e não existentes. Ele argumenta que as noções filosóficas se desenvolvem em contextos históricos e linguísticos particulares. Portanto, o nosso modo de falar sobre as sensações tem sido desenvolvido em um contexto em que podemos observar os processos mentais desde que sejamos determinados por referências linguísticas peculiares.

Nesse artigo, Rorty indagava se um dia descobririam que as sensações não são mais que processos cerebrais, isso não significa que todos aqueles que continuam referindo-se a sensações como os discursos psicológicos estariam

¹² RORTY, 1994, p. 32.

mantendo crenças falsas? A resposta de Rorty é que sim. Para tanto, utiliza-se dos comentários de Wilfrid Sellars (1912 – 1989) sobre a natureza do discurso epistêmico, ou seja, sobre a ideia de que a verdade ou falsidade dos discursos sensoriais são sempre relativas ao conhecimento do informante dos vocabulários pelos qual estes emitem. Entretanto, Rorty fazia objeção à posição de filósofos que achavam mais adequado informar que “uma dor” ou outros eventos corporais são definidos apenas em termos de sensações do que criar uma nova linguagem em torno dos descobrimentos da neurociência.

Rorty como defensor da não separação entre eventos mentais e físicos argumenta que, filósofos que não aceitam as explicações dualistas e nem as descrições alternativas desta problemática filosófica, poderiam admitir algo a respeito de como alguém *sente* algo, no caso da dor, por exemplo, isso não seria uma forma de relatar as descrições de sua anatomia¹³. Rorty visando resolver a solução da cisão ontológica explica pragmaticamente que “bastaria para que a diferença entre dualismo e materialismo se desvanecesse que se dissesse que um organismo como dolorido, é só um modo de falar de um estado de suas partes”¹⁴. Deste modo, Rorty criou-se um dilema no qual os neodualistas precisam solucionar:

[...] um relato epistemológico sobre como sabemos *a priori* que as entidades se enquadram em duas espécies ontológicas irreduzivelmente distintas, ou devem expressar esse dualismo de algum modo que não se opõe nem na noção de “cisão ontológica” nem na “descrição alternativa [...]” (RORTY, 1994, p. 33).

Os questionamentos sobre o que pode ser esse tipo de cisão ontológica, isto é, a separação entre entidades mentais e materiais, permanece para o filósofo como um falso dilema, ele não encontra possibilidades de separação, acredita que nenhuma investigação empírica possa identificar duas entidades. Contudo, talvez não possa descobrir a partir de investigação empírica,

¹³ RORTY, 1994, p. 33.

¹⁴ *Ibidem*.

duas entidades espaços-temporais que tenham localizações diferentes. Entretanto, o conceito entre mental e físico, material e imaterial, por exemplo, continua obscuro para Rorty.

Nesse ponto podemos ficar tentado a recorrer a Kant e explicar que o mental é temporal e não espacial, enquanto que o imaterial - o mistério além dos limites do sentido - não é espacial nem temporal. Isso parece dar-nos uma bela e clara distinção tripartida: o físico é espaço - temporal; o psicológico é não- espacial, mas temporal; o metafísico não é espacial nem temporal. Assim podemos considerar a explicação da aparente sinonímia de “físico” e “material”, como uma confusão entre “não-epistemológico” e não-metafísico (RORTY, 1994, p. 34).

Desta forma, surgem questões sobre as descrições de tais definições, pois há momentos em que entidade espacial são espaciais e em outros momentos não os são. O argumento, por exemplo, de explicar que existem estados funcionais não o torna convincente, pois “a beleza, a compleição, a fama e a saúde de uma pessoa são estados funcionais, e, no entanto, a intuição nos diz que também não são estados mentais”¹⁵. A partir disso, pode-se dizer que os estados mentais não são necessariamente critério de não-espacialidade, a fama, por exemplo, é colocada como estado funcional, mas não mental, no entanto, pode sobreviver à morte de uma pessoa mesmo que o corpo seja destruído. Deste modo, é necessário saber o que é mental para poder falar sobre a relação mente e corpo, é necessário ter “a suspeita de que a nossa assim chamada intuição sobre o que é mental pode ser apenas nossa disposição de entrar num jogo de linguagem especificamente filosófico”¹⁶.

Rorty avalia a probabilidade que foi posta de definir o conceito de mental como sendo intencional e fenomenal, fazendo dessa forma objeções, já que as dores não são intencionais e as crenças não são fenomênicas, contudo, ambas são caracterizadas como mental. Rorty desenvolve uma série de reflexões

¹⁵ RORTY, 1994, p. 34.

¹⁶ *Ibidem*.

geralmente usadas para definir o mental, trazendo para o centro do debate as categorias: intencionalidade e propriedades fenomênicas.

O filósofo questiona se a ideia de físico é simplesmente dependente do mental ou se tem algo a ver com materialidade e espacialidade. Questionado sobre estes lugares comuns que geralmente consideramos que o mental não é material, o filósofo expõe que devemos responder duas questões precedentes: “por que a intencionalidade é não-material?” e “por que o fenomênico é não-material?”¹⁷. A resposta ao primeiro questionamento é relativamente simples:

Se assumirmos o “material” como sendo “neural”, por exemplo, podemos dizer que nenhum volume de inspeção do cérebro irá revelar o caráter intencional das figuras e inscrições encontradas ali. Suponhamos que todas as pessoas atingidas pelo pensamento “Deixei minha carteira sobre uma mesa de café em Viena”, nessas mesmas palavras e idioma, tenham uma serie idêntica de eventos neurais concomitantes ao pensamento. Essa parece uma hipótese plausível ([embora provavelmente falsa] (RORTY, 1994, p. 38).

Portanto, é considerada uma hipótese falsa, já que seria estranho a todos formularem sobre as mesmas crenças, sobre as mesmas sentenças, pois podem ter pensamentos, palavras, idiomas diferentes. Por conseguinte, compreende-se que todo estado funcional, isto é, qualquer estado que não possa ser entendido sem apelar ao seu contexto, e a intencionalidade é um desses estados, acaba sendo de alguma forma não material.

A resposta ao segundo questionamento refere-se às propriedades fenomenais, ou seja, àqueles itens subjetivos que estão esgotados em si mesmos, tais como dores. O que estamos perguntando então? Rorty explica que algo semelhante ao que Thomas Nagel afirma, isto é que podemos conhecer todas as propriedades físicas do morcego, mas sem conhecer a parte qualitativa de sua experiência. Isso é considerado superficial por Rorty, já que não se segue que há algo como um abismo ontológico entre as duas esferas, porque nunca

¹⁷ Ibidem, p. 38.

poderemos saber, em última instância, se falamos de duas coisas diferentes ou se falamos sobre a mesma coisa de duas maneiras diferentes.

Os dualistas e neodualistas, no entanto, têm certeza de que estamos falando de duas coisas diferentes. Essa segurança provavelmente deve-se, sugere Rorty, ao fato de que, no caso das propriedades fenomenais, não há distinção entre aparência e realidade. Isso significa que poderíamos estar errados em atribuir algo a uma propriedade física, o que é completamente impossível com nossas propriedades fenomenais. Isso forçaria a dizer que nenhuma propriedade fenomenal pode ser física. No entanto, Rorty pergunta por que tal distinção epistêmica deve refletir uma diferença ontológica? Por que nos movemos da incorrigibilidade epistêmica para o abismo ontológico? A única possibilidade é considerar que “os sentimentos *são* pura e simplesmente aparências”¹⁸ sua realidade se esgota no que aparecem. Mas, neste caso, teríamos parado de tratar sensações como ‘estados’ das pessoas e as teríamos transformado em uma classe especial de indivíduos, especificamente aqueles indivíduos que possuem apenas uma propriedade hipostatizada, ou seja, atribuir existência substancial ou real ao que é ficção ou abstração. Assim, em relação aos particulares mentais, estaríamos copiando o modelo de conhecimento dos universais.

Segundo Rorty, então, a distinção entre físico e mental, aparentemente tão intuitiva, repousa em outra diferenciação obscura e de natureza técnica, aquela entre universal e particular. A ideia de que existe um olho interno na mente surge com mais força em Descartes, entretanto, para Rorty:

Aristóteles foi honrado por ryleanos e dewyanos por ter resistido ao dualismo ao pensar na alma como não estando mais ontologicamente distinta do corpo humano, passando a vida toda lançando água fria sobre as extravagâncias metafísicas de seus predecessores (RORTY, 1994, p. 52-53).

¹⁸ RORTY, 1994, p. 45.

Entretanto, mesmo com esta visão “naturalística” da alma, Aristóteles não evitou conceber que o intelecto tinha a função superior de receber a forma das coisas. Rorty cita em nota uma definição mais precisa da ideia filosófica de ‘olho da mente’ explorada por John Dewey no Texto *The Question for Certainty* [A Busca pela Certeza] (1960):

A teoria do conhecimento é modelada a partir do que se supunha ter lugar no ato de visão. O Objeto refrata a luz e é visto; isso faz diferença para a pessoa que tem um aparelho óptico, mas nenhuma para a coisa vista. O objeto real é o objeto tão fixado em seu régio alheamento que é um rei para qualquer mente observadora que possa olhá-lo. Uma teoria do conhecimento do espectador é resultado inevitável (DEWEY, 1960, p. 23).

A metáfora do olho da mente expressa a ideia da noção prévia de que o conhecimento deve ser sobre o imutável. Esta analogia entre alma e espelho, esteve presente na filosofia escolástica, na ideia de alma intelectual, que foi duramente criticada por Francis Bacon. Esse filósofo mostrava tal ideia semelhante à de um espelho encantado, cheio de superstições e impostura. Rorty reitera que estes conceitos expressam uma divisão sentida por nós antes mesmo de Descartes. A ideia de essência especular, não se trata de uma doutrina, mas da imagem que os homens letrados encontravam pressuposta naquilo que liam.

Desta forma, a noção de existir separadamente do corpo, segue a partir da descrição epistemológica holomórfica e do dualismo cartesiano, ambas, se baseiam por uma imagem do espelho da natureza. De acordo com Rorty na concepção de Aristóteles:

[...] O intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é ela mesma o modelo para o “intelecto que se torna todas as coisas”, enquanto que, no modelo cartesiano, o intelecto inspeciona entidades modelas em imagens retiniais (RORTY, 1994, p. 58).

Para Aristóteles as formas vão entrando diretamente no intelecto e não o modo como elas são refletidas em espelhos, no entanto para Descartes: “o olho interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade”¹⁹. Sobre esse aspecto, Rorty indaga: “como sabemos que o mental representa algo que não é mental?”²⁰. O conhecido problema do mundo externo, um problema que eventualmente se materializaria em uma questão sobre a fidelidade de nossas representações. Descartes seguirá a estratégia de obter representações mais precisas inspecionando o espelho, daí a atenção que a filosofia moderna vai dar à mente. Como afirmamos, a imagem retinal dos escolásticos é o mesmo modelo para o “intelecto que se torna todas as coisas”²¹, enquanto que no modelo cartesiano, o intelecto inspeciona entidades modeladas em imagens retiniais.

Rorty também observa que por esta lógica era muito importante que a mente pudesse ser estudada a priori, do contrário a tarefa de analisar tanto o espelho quanto os reflexos seria diluída muito rapidamente entre diferentes ciências, deixando a filosofia em segundo plano. Esta conclusão é importante porque entra no contexto de sua crítica à epistemologia.

O tratamento cartesiano das ideias como as que imediatamente se apresentam à mente permite o caminho para um novo critério do mental, capaz de reunir coisas tão diferentes umas das outras quanto sonhos, conceitos matemáticos e percepções. Rorty diz que os elementos que têm em comum para que todos possam ser caracterizados como mentais é a incorrigibilidade, isto é, o fato de que, para o sujeito que experimenta algum desses fenômenos, é impossível duvidar que ele os vivencie. Segundo Rorty:

Enquanto os filósofos anteriores haviam mais ou menos seguido Platão ao pensar que apenas o eterno era conhecido com certeza, Descartes estava substituindo a “percepção clara e distinta” – isto

¹⁹ RORTY, 1994, p. 58.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

é, o tipo de conhecimento não confuso obtido por um processo de análise - pela “indubitabilidade” como uma marca de verdades eternas. *Isso deixou a “indubitabilidade” livre para servir como critério de mental.* Pois embora o pensamento do que eu tenho dor não conte como uma percepção clara e distinta, ele não pode ser posto em dúvida com mais sucesso que o pensamento de que eu existo (RORTY, 1994, p. 70).

Rorty argumenta que Descartes estava reajustando linhas que coincidiram na tradição platônica entre confusão e clareza, certeza e incerteza. Deste modo, a resposta de Rorty à pergunta “por que tendemos a agrupar o intencional e o fenomenal com o termo ‘o mental?’” pode ser respondida com o auxílio de Descartes sobre a ideia do “incorrigivelmente conhecido para preencher a lacuna entre os dois”²². O problema da consciência, diz Rorty, perde assim todo caráter metafísico, transformando-se em uma simples questão epistemológica: o problema do acesso privilegiado, suscetível de ser estudado de maneira puramente empírica.

Na concepção cartesiana, as ideias claras e distintas são ideias gerais que não derivam do particular, mas já se encontram no espírito, como instrumentos de fundamentação para a apreensão de outras verdades. São as ideias inatas que não estão sujeitas a erro, pois vêm da razão, independentes das ideias que vêm de fora, formadas pela ação dos sentidos, e das outras que nós formamos pela imaginação.

Cabe ressaltar que Rorty considera Descartes o fundador da filosofia moderna, na medida em que resulta de ser o inventor da mente. Como foi demonstrado, na perspectiva de Rorty a atual ideia de mente, tão intuitiva para todos nós, é em última instância uma invenção de Descartes. Mesmo falando de certos pensadores que o antecederam como os medievais com a noção de essência intelectual e inclusive Platão e Aristóteles se poderia dizer tratar-se desta problemática na perspectiva da ‘mente como razão’.

²² Ibidem, p. 79.

Rorty utiliza também outra metáfora para falar sobre os materialistas, denominando-os de antipodianos, pois expunha que eram de um planeta chamado Antipodéia e que “faziam referência a uma escola de filósofos quase esquecida, centrada na Austrália e na Nova Zelândia”²³. De tal modo, que eram indivíduos que não relacionavam suas ações com estados mentais e estavam envolvidos em estudos sobre a neurologia e a bioquímica.

Dito de outro modo, os antipodianos eram seres ficcionais que habitavam um planeta, para desnaturalizar a perspectiva da mente como espelho da natureza. Esta metáfora se constitui de bons exemplos sobre possibilidade de outras formas de pensamento. Assim, eles eram muito semelhantes a nós, porém, não sabiam que tinham mentes, nem o que significavam os estados mentais. Deste modo, toda a sua comunicação era voltada para relatos de seus estados, quando sentiam dor, poderiam falar assim: “Ooh! Fibras – C estimuladas! Esta comunicação sugere que eles sentem exatamente do mesmo modo que sentimos quando dizemos: Dor”²⁴, mas não tinham noções como sentir sensações de dor.

Rorty pensa, então, a vinda de uma expedição chegada a Terra, trazendo consigo alguns filósofos, com a tentativa de traduzir os modos de apreensão antipodianos para os terráqueos. A possibilidade de ruptura com o usual é: o passo primeiro para a desfamiliarização de noções que foram naturalizadas. Pode-se inferir com esta metáfora que Rorty sugere que a chamada cisão ontológica que produziu os dualismos mente versus corpo são noções familiarizadas na nossa cultura criada por um tipo específico de vocabulário. Segundo Rorty, os materialistas antipodianos, em outras palavras, veem nossa noção de “mente e matéria” como um reflexo de um desafortunado desenvolvimento linguístico.

²³ RORTY, 1994, p. 83.

²⁴ *Ibidem*, p. 90.

Em suma, a imagem do espelho da natureza, então, está prestes a produzir uma nova concepção de filosofia. Trata-se de filosofia entendida como a teoria do conhecimento, que, de maneira consistente com essa imagem, deve ser entendida como uma teoria unificada da representação, capaz de silenciar o cético. Essa é uma ideia do século XVII, especialmente de Locke, e que chegará à maturidade com Kant.

Para Rorty, estar preocupado com assuntos filosóficos era estar preocupado com o que os olhos não podem ver, nem os ouvidos ouvir, tanto a substância ‘não-extensa’ quanto à ‘não-espacialidades’ atuais passam a ser consideradas questões filosoficamente mais respeitáveis. Entretanto, os filósofos contemporâneos, após atualizar Descartes, são dualistas sem que o dualismo faça diferença para as preocupações humanas ou científicas. Desse modo, na medida em que o dualismo se reduz a simples insistência de que ‘dores e pensamentos’ não tem lugares, nada pairam sobre a distinção mente e corpo.

Objecções de Rorty a uma “teoria do conhecimento”

O surgimento da epistemologia é visto negativamente por Rorty, pois as dificuldades insanáveis da epistemologia desviam a atenção dos filósofos de questões que o neopragmatista considera realmente importantes, questões que têm a ver com a busca e maneiras de evitar o sofrimento físico e moral das pessoas. Também pelo fato de o paradigma epistemológico querer assumir que os seres humanos devam ser regulados pela ideia de verdade redentora do mundo, o que para Rorty parece imaturo.

Conforme Rorty, a filosofia foi colocada como uma disciplina muito elevada na qual estava sob o seu poder o mais superior de todos os conhecimentos, ou seja, a demonstração do funcionamento metafísico da mente. Do mesmo modo, para o filósofo, esse saber é responsável por um tipo de conhecimento especial, o “conhecimento das coisas mais elevadas e mais

puras”. Rorty considera que a matemática, a física teórica, a filosofia era considerada o saber que dominava os universais, um saber absoluto no qual possa haver uma concordância em terreno comum. Assim, sugerir que não há “universais”, que são *flatusvocis*, ou seja, o universal é um puro nome, um *flatusvocis*, pura emissão fonética, é colocar em perigo nossa qualidade de únicos²⁵.

Na leitura de Rorty, constata-se que por toda a literatura da filosofia clássica há uma predominância da busca de conhecimento exato. A Filosofia procurou por uma ciência que a regesse e a fundamentasse com o propósito de ser uma base reguladora para um conhecimento de mundo, colocando assim a epistemologia como a esperança de se possa obter uma concordância como um sinal de existência de um terreno comum.

Rorty nos ensina que a noção de uma disciplina autônoma chamada de “filosofia” com a função de exercer um julgamento sobre religião e ciência é um fato bastante recente. Nem mesmo Descartes e Hobbes ao denunciarem a filosofia escolástica pensaram em oferecer uma teoria do conhecimento ou uma metafísica melhor. As distinções entre os campos da filosofia ainda não estavam traçadas. Na verdade, estes filósofos lutavam para que o mundo intelectual estivesse seguro para Copérnico e Galileu. Hobbes definiu a “filosofia” como “tal conhecimento dos efeitos das aparências, como o que adquirimos por um raciocínio verdadeiro a partir do conhecimento que temos previamente das suas causas de geração”²⁶. A filosofia tentava sair dos moldes eclesiásticos para a busca da ciência fundamentadora, tendo se convertido em teoria do conhecimento.

Portanto, foi a partir de Kant que a nossa moderna distinção filosofia-ciência passou a predominar. A partir desse horizonte surge a questão da demarcação da filosofia em relação à ciência tornando possível que o centro de

²⁵ RORTY, 1994, p. 56.

²⁶ RORTY, 1994, p. 140.

discussão da filosofia se desenvolva a partir de uma “teoria do conhecimento”. Só a partir de Kant que esta noção de “teoria do conhecimento” passa a ser incorporada às estruturas das “instituições acadêmicas e às autodescrições imutáveis e irrefletidas dos professores de filosofia [...]”.

Rorty enfatiza que devemos ao século XVII, especialmente a Locke, a noção de uma “teoria do conhecimento”, baseada em “processos mentais”. Devemos a Descartes, a noção de “a mente” como uma entidade separada a qual ocorrem “processos”. Ao século XVIII, e especialmente a Kant, a noção de filosofia como um tribunal da razão pura, sustentando ou negando as asserções do resto da cultura; mas essa noção Kantiana pressupunha aquiescência geral às noções lockeanas dos processos mentais a as noções cartesianas de substância mental²⁷. Como se observa, Rorty enfatiza que a noção de teoria do conhecimento do Século XVII é diferente daquela postulada pela filosofia de Kant.

Rorty impôs ao sistema filosófico kantiano o ônus da herança de uma teoria do conhecimento, fundada na noção de filosofia como uma disciplina distinta e fundamental para o resto da cultura e, sobretudo, uma disciplina que serviria de fundamento para a religião e a ciência. Na narrativa rortyana, a moderna demarcação da filosofia em relação à ciência e a religião e, principalmente, o seu caráter comensurável e profissional, deve-se ao pensamento kantiano. Conforme Rorty explicita nessa passagem:

Não foi senão depois de Kant que a nossa moderna distinção Filosofia- Ciência entrou em vigor. (...) A consequente demarcação da filosofia em relação à ciência foi tornada possível pela noção de que o cerne da filosofia era uma teoria do conhecimento, uma teoria distinta das ciências por que era seu fundamento (RORTY, 1994, p. 140).

Foi partir do pensamento kantiano que a filosofia se tornou uma disciplina “primária” e abriu a possibilidade para que qualquer historiador, no

²⁷ Ibidem, p. 20.

campo da filosofia, pudesse sistematizar o pensamento filosófico da modernidade como que tentando responder questões do tipo: “como nosso conhecimento é possível”? Nesse cenário filosófico, Rorty identificou a partir das premissas de Kant, a imagem da filosofia como uma disciplina centrada na epistemologia, mas isto, no entanto, só ganhou aceitação mais ampla “quando o idealismo hegeliano, não mais dominava o cenário intelectual da Alemanha”

A imagem da filosofia centrada na epistemologia obteve aceitação geral na filosofia apenas após Hegel, como uma forma de livrar a filosofia do idealismo. Também porque o idealismo alemão havia cessado de dominar no cenário intelectual. O movimento “de volta a Kant” foi um fenômeno que teve a pretensão de separar a filosofia da ideologia e da emergente psicologia empírica e dar este caráter que a disciplina tem até hoje.

Rorty explica que a expressão “teoria do conhecimento” só ganhou notabilidade “depois que Hegel se tornou rançoso”, isto é, depois que se tornou obsoleto. Rorty explica que o hegelianismo produziu uma imagem da filosofia como disciplina que tanto “completava como engolia” as outras disciplinas ao invés de fundamentar. Além disso, com Hegel a filosofia tornou-se popular; “desafiava os professores de filosofia a incorporarem o espírito do mundo em vez de simplesmente prosseguirem com seu fach”²⁸, isto é, em seus compartimentos e áreas de saberes.

Já o ponto de vista kantiano, como foi apresentada, estimou a constatação de que era preciso imiscuir-se na ideia hegeliana de se erguer sistemas filosóficos e, como resultado posterior, empreender uma tarefa de selecionar o dado das adições subjetivas feitas pela mente para que, a partir disso, a “filosofia pudesse tornar-se uma disciplina inteiramente profissionalizada”²⁹. Deve-se reiterar que essas reivindicações sobre a disciplinarização existente nos currículos de filosofia atualmente e que têm por

²⁸ Ibidem, p. 143.

²⁹ Ibidem.

base o pensamento kantiano, cuja compreensão do conhecimento filosófico é vista como disciplinar, e distinto, fundamental em relação às demais áreas do conhecimento constituintes da cultura. Tal concepção culminou numa noção de “filosofia-enquanto-epistemologia”. Conforme afirma Rorty:

O movimento de volta a Kant dos anos de 1860 na Alemanha foi também um movimento de começarmos a trabalhar um modo de separar a disciplina não empírica autônoma da filosofia, por um lado da ideologia e por outro, da emergente ciência da psicologia empírica. A imagem de epistemologia-e-metafísica como centro da filosofia (e da metafísica como algo antes emergindo da epistemologia que vice-versa) que foi estabelecida pelos neokantianos é aquela embutida nos currículos de filosofia hoje (RORTY, 1994, p. 141-142).

Para tanto, para atingir plena autoconsciência esse projeto precisava, na constatação de Rorty, tornar-se um projeto não empírico, ou seja, era preciso definir-se como uma “questão suporte, independente de descobertas psicológicas e tornar-se capaz de construir verdades universais e necessárias”³⁰. Esse projeto kantiano colocou a filosofia “na trilha segura de uma ciência”, transpondo o espaço externo para dentro do espaço interno, reafirmando, dessa forma, a intuição cartesiana da certeza indubitável sobre o espaço interno.

Esse empreendimento filosófico ficou conhecido como “virada copernicana”, isto é, um recurso metafórico utilizado por Kant acerca do conhecimento para significar que só podemos saber a priori acerca de objetos do mundo externo se colocamos neles aquilo que queremos conhecer, ou seja, o conhecimento a priori dos objetos que estão fora da mente sugere que os “constituímos” mediante as nossas próprias representações do mundo externo. Noutros termos, segundo a metáfora da revolução copernicana o sujeito deixaria de ser meramente passivo no ato de conhecer e passaria a desempenhar um papel ativo na construção do conhecimento.

³⁰ Ibidem, p. 145.

Rorty desenvolve um estudo sobre a profissionalização da filosofia e sua redução à uma teoria do conhecimento e se compromete em contar a história sobre como a “filosofia-enquanto-epistemologia” atingiu a auto certeza no período moderno. Contra a essas ideias, Rorty declara que vai apoiar as afirmações comuns a Wittgenstein e Dewey que:

[...] para pensar no conhecimento como apresentando um ‘problema’, e mais, um problema sobre o qual deveríamos ter uma ‘teoria’, é preciso encarar o conhecimento como uma reunião de representações – uma visão de conhecimento que, tenho argumentado, era um produto do século XVII. A moral a ser extraída é que se esse modo de pensar em conhecimento é opcional, então a epistemologia também é, e também a filosofia como tem sido compreendida desde a metade do último século (RORTY, 1994, p. 144).

Conforme Rocha³¹, Rorty continua sua crítica a teoria do conhecimento ao afirmar que a epistemologia moderna é uma tentativa de legitimação das nossas pretensões ao conhecimento do que é real, mas também uma tentativa para legitimar a própria reflexão filosófica, um persistente exercício, entre muitas razões, uma vez que o início da nova ciência deu gradualmente conteúdo à noção de conhecimento obtido por interrogação metodológica da natureza.

Descartes foi um continuador da filosofia da introspecção e da intuição intelectual. A invenção da mente por Descartes, sua articulação com crenças e sensações de Locke deu aos filósofos um solo onde pisar, proporcionou um campo de investigação que, diferente das opiniões dos filósofos antigos, o trabalho investigativo supunha a adoção de um método em busca da *certeza* e que pudesse se afastar da *doxa*. Desta forma, Locke tornou a mente uma ciência do homem, a ciência moral enquanto oposta à ciência natural. Rorty conclui que:

³¹ ROCHA, 2012.

[...] este projeto de aprender mais sobre o que o que podíamos conhecer, e como poderíamos conhecê-lo melhor estudando como nossa mente funcionava, iria ao final ser batizado de “epistemologia”, Mas antes que o projeto pudesse chegar à plena autoconsciência, era preciso que se encontrasse um modo de torná-lo não-empírico. [...] Embora Locke houvesse retido o novo espaço interno das pesquisas, o funcionamento da recém inventada mente cartesiana. O sensualismo de Locke não era ainda um candidato talhado para a posição vaga de “rainha das ciências” (RORTY, 1994, p. 145).

O trabalho de Locke estava à procura por erigir uma ponte que conectasse o espaço interno ao espaço externo. Rorty enfatiza que a perspectiva sensualista de Locke o retirava da cena em vista da dificuldade de um modelo não-empírico.

Foi com Kant que a filosofia consolidou-se construindo um argumento no qual o conhecimento vem dos próprios sentidos, ou seja, conhecimento empírico, mas, ocorre que, a partir do momento em que captamos as coisas do mundo, elas são síntese dentro da nossa mente pelo qual já estão previamente organizadas.

Não se resta dúvida de que o nosso conhecimento começa pela experiência; é efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em acção a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afectam os sentidos e que, por um lado, origina por si mesmos as representações e, por outro lado, põe em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis no conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início (KANT, 1989, p. 36).

Segundo Rorty, mesmo Kant se esforçando para admitir a importância do conhecimento derivado da nossa experiência, conclui e admite que existem conhecimentos que não têm esta origem, portanto o neopragmatista sustenta que: “Kant reconciliou, assim, a afirmação cartesiana de que apenas podemos ter certeza sobre nossas ideias com o fato de que já tínhamos certeza -

conhecimento *a priori*- sobre o que não parecia ser ideias”³². Nesse sentido, conhecimentos *a priori*, ou seja, aqueles que não vêm da experiência são construídos sobre a base de raciocínios. Assim, partindo dessa prerrogativa Kant, afirma a necessidade de um tipo de conhecimento que seja independente da experiência, diante disso, “tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos empíricos, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência”³³.

Em relação à filosofia transcendental, Rorty faz uma crítica sobre a pretensão e a ideia de fundamentar o conhecimento por meio de uma razão reguladora de natureza apriorística, segundo o qual se alcançaria os princípios supremos da razão. Deste modo, a *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781, tem como objetivo demonstrar as categorias usadas no pensamento e a articulação entre os dados da sensibilidade e da inteligibilidade.

Ocorre que Kant termina por privilegiar as categorias a apriorísticas do conhecimento em detrimento da realidade sensível. Assim, Kant afirma, “a filosofia necessita de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos a priori”³⁴. E diante de tal argumento, Rorty afirma:

Kant colocou a filosofia “na trilha segura de uma ciência” colocando o espaço externo dentro do espaço interno (o espaço da atividade constituinte do ego transcendental) e, então, afirmando a certeza cartesiana sobre o interno para as leis do que previamente se pensava ser o externo (RORTY, 1994, p. 145).

Deste modo, Kant pôs a filosofia como conhecimento das realidades metafísicas, se vinculando à noção de conhecimento como fundamento, isto é, para Rorty, Kant revisita alguns aspectos da construção da filosofia moderna a partir de feições da epistemologia como um campo da certeza.

³² RORTY, 1994, p. 145.

³³ KANT, 1999, p. 53.

³⁴ KANT, 1989, p. 25.

Rorty argumenta que Kant substituiu a visão fisiológica da compreensão dos fenômenos mentais pelo tema mítico da psicologia transcendental e isso foi o ponto alto para que a epistemologia como disciplina atingisse sua maioridade. Kant, na crítica de Rorty, “elevou” a ciência do homem de um nível empírico para um apriorístico.

Rorty destaca três fatores que ajudaram a filosofia se constituir como epistemologia. Primeiro, o tema central da epistemologia que trata de duas espécies de representações dos fenômenos: as formais (conceitos) e as materiais (intuições) dando continuidade aos dualismos da filosofia antiga e escolástica. Segundo, por associar a epistemologia a um projeto de moralidade, isto é, a epistemologia foi capaz de entrar no papel da metafísica como fiadora das pressuposições de moralidade. E, terceiro, a ideia que se tem da epistemologia como uma ciência fundamentadora, uma disciplina com a prerrogativa técnica de descobrir as características, estruturais, formais, lógicas, fenomenológicas de qualquer área do conhecimento. Por fim, capacitou os professores de filosofia a se verem como supervisores da cultura.

Em suma, Rorty escreveu que a filosofia representacionista e mentalista foi apresentada desde a tradição platônica, foi mostrado que a ideia de mente como uma espécie de olho interno, o *noûs*, o pensamento que apreende o universal (*theoria*) é uma marca presente na tradição filosófica. Essa capacidade de apreensão da realidade nos dotaria de uma essência especular. Na visão cartesiana, um olho interno inspeciona as representações mentais, a consciência pensante produz certeza e verdades indubitáveis. A consciência deve-se à faculdade que produz representações acuradas (iguais ao mundo, objetivas). Essa “essência especular” é uma noção que Rorty considera perfeitamente dispensável no seu sentido epistemológico, uma vez que dela deriva a noção metafísico-epistemológica de exatidão da representação como fonte da verdade. Assim, pode-se constatar que tais filósofos modernos se

centravam na ideia de que a mente é o espelho do mundo e que o conhecimento é uma representação.

No século XIX, a ideia de filosofia como uma base fundamentadora para outras áreas do conhecimento foi consolidada nos escritos neo-kantianos, tornando, segundo Rorty, uma área na qual se tocava o fundo, que se podia encontrar o vocabulário e as convicções que permitiam explicar e justificar a própria atividade com atividade intelectual. Com esta pretensão a filosofia trouxe para si mesma a ideia de fundamentadora de todo o conhecimento, conhecido uma vez o papel dos filósofos seria se o de investigar o que é a mente e se o mundo pode ser conhecido por ela.

De acordo com Rorty, essa filosofia representacionista, que foi descrita pela metáfora do espelho, tornou-se como algo inatingível – um trabalho que só pode ser realizado por criaturas extra-humanas, uma vez que:

[...] os espelhos são feitos de uma substancia que é mais pura, de grão mais fino, mais sutil, mais delicada que a maioria delas. Diferentemente do nosso baço, que, em combinação com os outros órgãos igualmente densos e visíveis, respondia pelo grosso do nosso comportamento, nossa essência especular é algo que partilhamos com os anjos, mesmo se eles choram nossa ignorância de sua natureza (RORTY, 1994, p. 55-56).

Rorty argumenta que a filosofia, seja na versão escolástica, com suas teses teológicas, seja no mundo moderno com o advento do sujeito do conhecimento e suas possibilidades de conhecer a realidade, a maneira de conceber estes processos se dão ainda com base na herança platônica, na divisão entre o mundo das ideias e o do mundo sensível. Entretanto, Rorty observa que muito embora hoje tenham poucos que ainda acreditem nas ideias platônicas, a imagem dessa essência especular ainda permanece conosco.

Considerações finais

Portanto, Rorty desenvolveu seu pensamento fazendo objeções a um tipo específico de filosofia, isto é, a filosofia do especialista, aquela comprometida com o desenvolvimento de sistemas teóricos que supostamente descrevem o mundo de modo racional por meio de uma concepção de verdade fundamentadora de toda de realidade. No lugar destes sistemas, Rorty propõe uma filosofia de cunho político-cultural comprometida com os desafios do gênero humano nos contextos contingentes de sua existência. Apoiando-se em filósofos edificantes, ou seja, filósofos que ajudaram a apontar novos mapas no terreno em termos filosófico, Rorty se insurge contra esta concepção de “conhecimento como representação acurada e como essência especular, ou seja, aquele conhecimento tornado possível por processos mentais especiais e inteligíveis através de uma teoria geral da representação”³⁵.

Deste modo, na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* [Filosofia e Espelho da Natureza] (1979), Rorty faz uma desconstrução da filosofia ocidental tecendo grandes críticas aos conceitos movidos ao longo da modernidade, procurando por um conceito sobre a verdade fundamentada nas experiências existentes entre as pessoas, em seus argumentos, costumes, incluindo a justificação ou a utilização, como forma de ver na verdade, características que ele herda do pragmatismo. A discussão filosófica desta temática irá exigir leituras de comentadores, autores contemporâneos de Rorty, inclusive seus críticos, sobre a pertinência de uma filosofia antirrepresentacionista. Os filósofos, que merecem o elogio de Rorty, têm um entendimento que tanto a filosofia quanto a literatura ou cinema, tem contribuições importantes para a nossa reflexão do cotidiano e para a resolução de nossos problemas. Portanto, este espírito filosófico rortiano está vinculado a uma dimensão pragmática da vida. Portanto para o filósofo, a

³⁵ Ibidem, p. 21.

procura pela verdade como uma ideia metafísica deve dar lugar à compreensão dos processos culturais existentes.

REFERÊNCIAS

- BERNSTEIN, Richard J. *The pragmatist turn*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. p. 105-294.
- DEWEY, John. *A arte como experiência*. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Leme. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *The quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*. Minton: Balch, 1929.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. Uma nova agenda para a filosofia. In: _____. *Pragmatismo e Política*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Pragmatismo e outros textos*. 2 ed. Trad. Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- KANT, Immanuel. *A crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989
- HALL, David. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany State University of New York Press, 1994.
- IBRI, Ivo Assad. Neopragmatism viewed by pragmatism: a redescription. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, sem, v. 1, sem, 2013. <https://journals.openedition.org/ejppap/607>. (ultimo acesso em 14/12/18).
- LAVINE, Thelma Z. America and contestations of modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In: *Rorty & Pragmatism: the philosopher responds to his critics*. Nashville & London: Vanderbilt University Press, 1995.
- MENAND, Louis. *El club de los metafísicos: historia de las ideas en América*. Barcelona: Ariel, 2016.

- NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do. *Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura*. Teresina: EDUFPI, 2014.
- NUNES, Jordão Horta. *Interações simbólicas e dramaturgia: a sociologia de Goffman*. Goiânia: Ed. UFG, 2005.
- PEIRCE, Charles S. *Semiótica e Filosofia*. Introdução, seleção e tradução de Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1975.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1994.
- _____. *Consequências do Pragmatismo: (Ensaio: 1972-1980)*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.
- _____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1999.
- _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1997.
- _____. *Achieving our country: leftist thought in twentieth century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- _____. Mind-body identity, privacy, and categories. In: *Review of Metaphysics*, n. 19, _____ p. _____ 26, september, 1965. <http://web.csulb.edu/~cwallis/382/readings/482/rorty.mind-body,identity.1965.pdf>. (último acesso em 14/12/18).
- RYLE; QUINE. et al. *Ensaio*. Trad. Baltasar Barbosa Filho (et al). São Paulo: Abril cultural, 1985.
- RAMBERG, Bjorn. *Richard Rorty*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>>. Acesso em: 21 out. 2018.