

Da gênese do conceito de *representação* segundo a perspectiva de Richard Rorty.

Flávio Silva de Oliveira
Mestrando do Programa de
Pós-Graduação em História da UFG
Bolsista CAPES
E-mail: flavios-o@hotmail.com

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender o desenvolvimento histórico do conceito de representação tendo como fio condutor o esboço histórico ofertado por Richard Rorty na sua obra *Philosophy and the Mirror of nature*. Trata-se da sua gênese com Descartes, no século XVII, a maneira como Locke a recebe, até sua consolidação enquanto pressuposto filosófico em Kant. A última sessão deste trabalho refere-se ao momento de "abandono" da consciência enquanto objeto primordial de inquirição em detrimento da linguagem. Porém, como veremos, a filosofia da linguagem libertou-se apenas de modo hesitante das suposições mentalistas, principalmente quando se trata de seu núcleo: "conhecimento enquanto representação" e "verdade como correspondência"; sendo desde então o simbolismo lingüístico incumbido de tal tarefa.

Palavras-chave: representação, mente, epistemologia.

ABSTRACT

The objective of this work is to understand the historical development of concept of representation, following the historical sketch presented by Richard Rorty in his *Philosophy and the Mirror of nature*. That is: its genesis with Descartes, in the seventeenth century, the way like Locke receives him, until its consolidation while philosophical presupposition in Kant. The last session of this work refers to the moment of "abandonment" of the conscience while primordial object of inquiry to the detriment of the language. However, as we will see, the philosophy of the language was just freed in hesitant way of the mentalists suppositions, mainly its nucleus: "knowledge while representation" and "truth as correspondence"; being ever since the assigned linguistic symbolism of such task.

Keywords: representation, mind, epistemology

O "espelho da natureza", que Rorty insinua no título do livro *Philosophy and the Mirror of Nature*, é, sem dúvida, a "Mente". Um objeto de estudo que, no século XVII, despontava como o motor das indagações filosóficas e logo veio a se tornar a concepção

de filosofia aceita quase universalmente. Concepção cuja sobrevivência aos percalços históricos atingiu seu cume no tipo de prática realizada pelos filósofos Anglo-americanos entre as décadas de 1930 e 1970. Esta intuição do que seja a prática filosófica – herdada de Descartes e tendo sua clara formulação por Kant – assegurava que anterior a qualquer especulação a respeito do “é” e do que “deveria ser”, os filósofos careceriam primeiro estar cômnicos do que eles podem e do que não podem conhecer (GUIGNON e HILEY, 2003, p. 7). Ontologia sendo, portanto, desde então, produto derivado da epistemologia.

Segundo esta concepção de filosofia, a teoria do conhecimento seria a “primeira filosofia”, e todos os outros âmbitos da investigação, seja teórico-filosóficos ou empírico-científicos, deveriam aceitar seus julgamentos acerca dos limites e possibilidades do conhecimento. Com isso, os solícitos filósofos do século XVII forjaram um aparato conceitual – “subjetividade” e “autoconsciência” – necessário para assegurar a uma novíssima filosofia seu lugar de direito ao lado da também novíssima física. Lugar garantido apenas mediante a delimitação de seu próprio objeto, o “mental”, e método específico, a “introspecção” (HABERMAS, 2004, p. 236).

Valendo-se de tal maneira de conceber os novos caminhos da especulação filosófica, os intelectuais do período seiscentista e setecentista fizeram da epistemologia a auto-imagem da filosofia, e o representacionalismo seu coração: a idéia segundo a qual a mente é povoada por crenças as mais variadas, e nossa tarefa principal é fazer com que nossas crenças representem acuradamente a realidade “tal como ela é”. Logo, “[...] whether or not reflections in the mirror (i.e. representations in the mind) count as knowledge depends on whether they accurately reflect nature (i.e. correspond to the objective truth about the ‘way the world is’)” (TARTAGLIA, 2007, p. 18).

Trata-se, via de regra, da idéia kantiana de conhecimento: relação entre o que o mundo oferece ao pensamento e as capacidades ativas subjetivas pelas quais o sujeito estrutura, para um uso cognitivo, o que o mundo assim fornece (a tarefa de erigir uma ponte epistemológica entre o *interior* e o *exterior*); e do princípio platônico: a convicção de que deve haver alguma *forma particular* de descrever as coisas, que, pela virtude de suas habilidades para acuradamente mapear, refletir ou captar os tipos através dos quais o mundo apresenta a si mesmo (RAMBERG, 2000, p. 351).

Esta *auto-imagem*, denunciada por Rorty¹, foi a transformação lenta e progressiva da noção antiga de filosofia. Da querela iniciada por Descartes e Hobbes contra a “filosofia das escolas” – totalmente assente na visão antiga de “a metafísica como a rainha das ciências porque preocupada com o mais universal e menos material” – até o coroamento kantiano da filosofia como uma *disciplina fundamental*.

Philosophy became “primary” no longer in the sense of “highest” but in the sense of “underlying”. Once Kant had written, historians of philosophy were able to make the thinkers of the seventeenth and eighteenth centuries fall into place as attempting to answer the question “How is our knowledge possible?” and even to project this question back upon the ancients. (RORTY, 1979, p. 132).

Foi a partir então de Kant que a filosofia ganhou contornos claros de sua missão especial, qual seja, determinar os fundamentos do conhecimento, isto é, determinar exatamente o que nos é permitido conhecer. Num sentido explícito de que *fundamentos do conhecimento* são aquelas condições mais básicas que endossam qualquer caso de conhecimento humano. Para tal empresa a “mente” cartesiana seria a peça distinta. Pois, como um grande espelho, seria capaz de ser estudada por meio de métodos puros, não-empíricos (RORTY, 1979, p. 12). Calcada nesta perspectiva a filosofia encontrou seu ponto de apoio para se tornar um supervisor cultural, capaz de julgar todas as asserções de conhecimento. E mais, um impulso para, de uma só vez, imunizar-se da história e colocar-se no caminho seguro da ciência – o realizar-se da vontade kantiana².

Uma vez que adotamos a visão cartesiana (a subjetividade e a objetividade dividindo a realidade, e a mente como algo análogo a um espelho) estamos prontos a

¹ Cf. RORTY, R. The Idea of a “Theory of Knowledge”. In: *Philosophy and Mirror of Nature*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press. 1979. P. 131 – 164.

² O parágrafo inicial do prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* elucida o ímpeto de Kant de colocar a filosofia na trilha segura da ciência. Ímpeto este que atravessou os séculos culminando no projeto de uma *crítica da linguagem pura* elaborado pela primeira fase do Positivismo Lógico. Cf. MORENO, Arley Ramos. *Introdução a uma pragmática filosófica*. – Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 2005. Kant se expressa da seguinte maneira: “Se os conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, isso deixa-se julgar logo a partir do resultado. Quando após muito preparar-se e equipar-se esta elaboração cai em dificuldades tão logo se acerca do seu fim ou se, para alcançá-lo, precisa freqüentemente voltar atrás e tomar um outro caminho; quando se torna igualmente impossível aos diversos colaboradores porem-se de acordo sobre a maneira como o objetivo comum deve ser perseguido: então se pode estar sempre convicto de que um tal estudo acha-se ainda bem longe de ter tomado o caminho seguro de uma ciência, constituindo-se antes um simples tatear; e já é um mérito para a razão descobrir por ventura tal caminho, mesmo que se tenha que abandonar como vã muita coisa contida no fim anteriormente proposto sem reflexão”. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (1787). (Col. Os Pensadores).

aceitar que a mente espelha a natureza. Segundo esta perspectiva, a mente seria nosso ponto epistêmico de contato com o mundo: em última instância, todo conhecimento deriva da experiência e pensamento, e experiência e pensamento sendo senão estados da mente (TARTAGLIA, 2007, p. 28). Fiéis ao cânone cartesiano, os filósofos têm arduamente empenhado-se em se certificarem das condições sob as quais somos hábeis em representar acuradamente a natureza, daí as condições gerais sob as quais o conhecimento é possível. Uma tal teoria contar-nos-ia que métodos de inquirição são confiáveis, por isso asseverando ou desbancando afirmações competidoras sobre o mundo (TARTAGLIA, 2007, p. 28).

Partiremos agora para um breve e sucinto excuro por entre o emaranhado do pensamento filosófico moderno com o objetivo explícito de produzirmos um panorama, mesmo que muito geral, acerca da gênese do conceito de "Mente". O lapidar do espaço interno por Descartes; a preocupação lockeana por assegurar a acuidade das representações que povoam o teatro interno em relação ao espaço externo; a formulação mais rigorosa e sistemática da epistemologia enquanto disciplina fundamental por Kant; e por fim a recepção de tal programa quando da "virada lingüística". Com isso, espera-se dar contornos claros do que compreende-se aqui por filosofia-epistemologicamente-centrada. Noção que, a partir da idéia de "conhecimento enquanto contato com a realidade" e "verdade como correspondência" centraliza e organiza aquilo que é denominado como *tradição representacionista*.

A Mente: o espaço interno esculpido por Descartes.

Descartes realizou, de fato, uma "virada" no pensamento filosófico. Seus escritos inauguraram o pensamento moderno, consagrando uma maneira de pensar que rompeu por definitivo os laços com a filosofia Antiga e das Escolas; operou uma mudança radical na ordem das perspectivas metódicas, e o fez "a partir de concepções metafísicas completamente diversas das que eram até então vigentes" (SILVA, 2005, p. 10).

Em seu sistema, Descartes postula que a realidade é dividida em duas instâncias ontologicamente distintas, qual seja, a *substância pensante* e a *substância extensa*. Trata-se, mais do que uma mera independência recíproca entre corpo e mente (ou espírito), de

um isolamento mais fundamental: a separação entre o *sujeito* cognoscente e o *objeto* cognoscível.

Na medida em que o pensamento é estabelecido em sua completa autonomia, o sujeito de conhecimento se constitui também fora da relação imediata de conhecimento, pois é preciso que se afirme *primeiramente* o sujeito para que então possam aparecer para ele os objetos. (SILVA, 2005, p. 11).

Afirma-se, com isso, a hegemonia da *representação*: todo e qualquer conteúdo que se faça presente no novíssimo espaço lapidado por Descartes, a mente. Conteúdo este que se caracteriza por seu elevado grau de certeza e indubitabilidade, "that is, the fact that pains, thoughts and most beliefs, are such that the subject cannot doubt that he has them, whereas doubt is possible about everything physical" (RORTY, 1979, p. 54). Condições que colocaram o mundo material e a realidade que lhe é distinta entre parênteses. Sendo senão o intelecto, a demonstração intelectual, incumbido da tarefa de fornecer-nos a verdadeira realidade das coisas. Toda representação contida na consciência cartesiana receberia o rótulo de "claro e distinto", pois uma vez estando ali não haveria que se preocupar com a distinção aparência e realidade, apenas os objetos localizados no espaço externo sofrem as penas de tal possibilidade. Assim sendo, aos sentidos não seria mais prudente fiar-se, pois estes por vezes demonstraram-se enganosos, não sendo capazes de nos municiar com os princípios inteiramente certos e incorrigíveis. 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).

Do procedimento de colocar todas as coisas sob o manto da dúvida, alcança-se uma única evidência: a idéia nítida de possuir uma *mente*, a qual é iluminada por constantes relampejos de pensamentos. E eis que surge o tão desejado princípio do qual não resta suspeita qualquer, a saber, o fato de que "*eu penso*". Princípio cuja marca distinta é a proximidade para com eu mesmo. Privilégio epistêmico alcançável somente seguindo o procedimento da dúvida hiperbólica. A partir dessa operação epistêmica, como observa Ankersmit, Descartes concluiu que deveríamos abandonar a concepção antiga de conhecimento (o aristotelismo) e com ela a confusa interação entre sujeito e

objeto recolhendo-nos para dentro do silencioso e puro santuário interno de nosso eu racional,

judging, like a severe proto-Freudian censor, the reliability of representations of reality that are offered to it. Only this severe censor, which will not allow itself to be compromised by the chaotic and untidy interactions between subject and object, can be a reliable guide on our way to indubitable certainties and can teach us how to distinguish between appearance and reality, between dream and waking. (ANKERSMIT, 2005, p. 20).

Partindo deste princípio, todo e qualquer problema que orbite ao redor da questão “o que podemos conhecer?” não poderia ser levado para a um campo de franca inquirição filosófica sem ter como pressuposto o exame dos conteúdos da mente e a problemática de definir a quantidade desses conteúdos que poderiam ser chamados “conhecimento”. Neste sentido, a marca distinta é, com certeza, a condição de acesso privilegiado, sendo, senão, a subjetividade o elemento que centraliza e explica essa condição. Portanto, o problema mente/corpo aparece como o cerne da problemática cartesiana. Segundo Tartaglia, “the problem is that our objective conception of the world as a collection of physical objects with a size, shape, and internal collection, conflicts with our subjective conception of consciousness as a point of view on those objects” (TARTAGLIA, 2007, p. 26).

Um dualista tem como ponto pacífico que a objetividade e a subjetividade dividem a realidade em duas. Segundo esta perspectiva, mentes são coisas subjetivas não-físicas conectadas ao mundo físico, mas não fazem parte dele, e todas as coisas que são físicas não possuem propriedades subjetivas. Pronunciar que a percepção é subjetiva consiste em dizer que sua natureza é como algo que só existe de um ponto de vista particular. Desse modo, obtemos uma explicação metafísica do fato epistemológico do acesso privilegiado: a natureza subjetiva especial da percepção explica o modo em que ela é conhecida, a saber, de uma maneira privilegiada se você é o sujeito da experiência consciente e de uma maneira medíocre se você não o é (TARTAGLIA, 2007, p. 27).

Não obstante o problema mente/corpo desempenhar um importante papel nos debates filosóficos, foi a função da mente de representar o mundo que se elevou à condição de centro na história da filosofia. O motivo para tal decorre de, uma vez que aceitamos a mente como representando ou “espelhando” a natureza, ela torna-se,

portanto, o foco inconfundível de uma epistemologia ou teoria do conhecimento. Dado que ocorrem “processos” no interior dessa entidade separada, uma “teoria do conhecimento” guiar-se-ia pelo ímpeto de formular quadros explicativos desses mesmos “processos mentais”; um modo de, digamos assim, polir nossa essência vítrea.

Tendo por meta legitimar a Nova Ciência desenvolvida por Galileu, Descartes e Locke usaram formas muito distintas de uma epistemologia fundacionalista, o primeiro com o racionalismo e o segundo com o empirismo. Descartes e Locke, ambos trabalhando para atingir o mesmo alvo, estabeleceram uma divisão que se tornou a base de demarcação explícita que conhecemos hoje, qual seja: a divisão do trabalho entre ciência e filosofia. À filosofia, enquanto disciplina, recairia a função de ratificar ou desbancar asserções de conhecimento produzidas pela ciência. Pretende fazê-lo pois detém uma compreensão especial da “natureza do conhecimento” e dos “processos mentais”. Uma perspectiva epistemológica racionalista é descrita fundacionalista se ela assegurar que o conhecimento é, em última instância, justificado por referência a verdades auto-evidentes. Descrita empirista se o conhecimento for pautado por estados mentais auto-justificáveis.

Empregando o ceticismo como metodologia para a fundamentação de sua epistemologia, Descartes concluiu que a experiência sensorial era incapaz de fornecer os fundamentos que ele estava à procura, uma vez que os sentidos às vezes nos enganam, notadamente quando sonhamos¹.

A única coisa, porém, que Descartes não poderia duvidar era o caso de que ele pensava. Trata-se fundamentalmente de uma certeza interna à sua mente e suas operações. Partindo deste princípio, Descartes tentou fazer ver que a verdadeira natureza do mundo poderia ser conhecida exclusivamente pelo intelecto, em tempo nenhum pelos sentidos, e que tal conhecimento deve, em última instância, derivar de

¹ Como fica claro na *Primeira Meditação* de Descartes: “Quantas vezes ocorreu-me sonhar, durante a noite, que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, embora estivesse inteiramente nu dentro de meu leito? Parece-me agora que não é com olhos adormecidos que contemplo este papel; que esta cabeça que eu mexo não está dormente; que é com desígnio e propósito deliberado que esta mão e que a sinto: o que ocorre no sono não parece ser tão claro nem tão distinto quanto tudo isso. Mas, pensando cuidadosamente nisso, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, quando dormia, por semelhantes ilusões. E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestamente que não há quaisquer indícios conclusivos, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo”. (DESCARTES, 1994, p. 119).

idéias inatas implantadas em nós desde o nascimento por Deus, sendo, por conseguinte, garantidamente verdadeiras (TARTAGLIA, 2007, p. 29).

O idealismo cartesiano (o sujeito como pólo irradiante da certeza, e que é a partir do que se encontra no sujeito que se constitui o verdadeiro conhecimento, aqui compreendendo-se sujeito como única e exclusivamente pensamento) instituiu doravante uma inédita hierarquia entre o intelecto e os sentidos (ou para retomarmos tal *dualismo ontológico* em linguagem platônica: o nível do *sensível* e do *inteligível*¹), não somente da perspectiva dos resultados do conhecimento, pois o conhecimento intelectual sempre obteve primazia, mas ao mesmo tempo e essencialmente do ponto de vista dos *princípios* e do *ponto de partida*. A sensação não seria mais admitida como ponto de partida e princípio do conhecimento.

Sendo o intelecto, de agora em diante, o único princípio de conhecimento, a realidade sensível do mundo material terá de ser de alguma forma demonstrada no nível do intelecto, da idéia, para que possa vir a possuir algum valor. O mundo material não está irremediavelmente condenado a desaparecer, mas a realidade que lhe é própria não provém, *enquanto verdadeira*, da percepção dos sentidos, mas sim da demonstração intelectual de que as coisas que percebemos existem verdadeiramente. (SILVA, 2005, p. 11).

Foi, portanto, graças a Descartes que a epistemologia veio a ocupar o posto de “filosofia primeira”: a base sólida para se erigir todas as outras formas de inquirição. Tal “virada epistemológica”, iniciada pelo ineditismo cartesiano do ceticismo do véu-de-idéias, floresceu à volta de um problema que logo tornou-se paradigmático para o desdobrar da filosofia moderna, a saber, o “problema do mundo externo”, a questão objeto de discussão “como passar do espaço interno para o espaço externo?” Logo,

The idea of a “theory of knowledge” grew up around this latter problem – the problem of knowing whether our inner representations were accurate. The idea of a discipline devoted to “the nature, origin, and limits of human knowledge” [...] required a field of study called “the human mind”, and that field of study was what Descartes had created. The Cartesian mind simultaneously

¹ Cf. ROGUE, Christopher. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 7 – 36. Neste ponto podemos afirmar que Descartes estava em perfeita harmonia com o denominado “princípio platônico”: a tese segundo a qual algumas coisas “podem ser conhecidas diretamente e outras não, com seu corolário de que só conta como conhecimento o conhecimento daquilo que é diretamente cognoscível (porque só é real aquilo que é diretamente cognoscível)” (SPRINGER DE FREITAS, 2003, p. 37). Segundo a história da epistemologia que Rorty nos legou, a irrevogável contribuição de Descartes (em íntima conformidade com o “princípio platônico”) está em ter instituído que algumas coisas são imediatamente cognoscíveis e outras não, notadamente aquilo que acessamos por via imediata: as “idéias claras e distintas” impingidas em nosso “eu” íntimo (a mente) por Deus – o cogito. Cf. SPRINGER DE FREITAS, Renan. *Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

made possible veil-of-ideas skepticism and a discipline devoted to circumventing such skepticism (RORTY, 1979, p. 140).

A herança cartesiana. “E o espaço externo?”, Locke pergunta.

Muito embora Locke ter seguido a “virada epistemológica” trazida a lume por Descartes, sua própria versão empirista do fundacionalismo foi prefaciada pela rejeição das idéias inatas, o cerne do racionalismo. Locke pensou que havia boas evidências empíricas para negar que existe algo que todos conhecem, e daí, portanto, boas razões para negar que há algo que nos é conhecido desde o nascimento.

A movimentação realizada por Locke tinha por desígnio abandonar a certeza que Descartes tinha oferecido, e adotar uma postura metafilosófica mais modesta. Metafilosofia que, antes que fornecer uma “primeira filosofia” como um fundamento para a Nova Ciência, via sua tarefa como aquela de um *underlabourer* para os cientistas, empregando métodos observacionais similares em ordem de descrever o processo atual de aquisição de conhecimento. A proposta era determinar exatamente o que nos é possível conhecer (TARTAGLIA, 2007, p. 30).

Para Locke, seria necessário, antes de se embrenhar em indagações de tipo teóricas, escrutinar cuidadosamente as capacidades próprias do homem e ver que *objetos* o seu intelecto seria ou não capaz de considerar. Seu objetivo era estabelecer as *possibilidades humanas efetivas* dentro dos limites que são próprios ao homem (ABBAGNANO, 1994, p. 61). Limites estes instituídos pela experiência. A experiência exerce uma ação que condiciona e estabelece os limites e poderes da razão, e, por conseguinte, do uso que o homem pode fazer de seus poderes em todos os campos da sua atividade (ABBAGNANO, 1994, p. 61).

No processo investigativo de Locke sobre as origens e extensão do conhecimento, este define sua fonte em uma palavra: *experiência*. É precisamente nela que todo o nosso conhecimento é fundamentado, e dela que, a rigor, o conhecimento em si deriva (WOOLHOUSE, 1994, p. 148). “Prior to experience, the mind is ‘white Paper, void of all Characters, without any *Ideas*’¹. All the contents of our thought must, in the end, be derived from experience” (WOOLHOUSE, 1994, p. 152).

¹ Woolhouse cita Locke, (*Essay, II. i. 2: 104*)

Antes de partir para o relato positivo e construtivo acerca da origem do conhecimento, Locke, no entanto, desenvolveu o aspecto negativo de sua teoria, argumentando que nenhum de nossos conhecimentos são inatos ou têm sua origem por meio de impressões operadas por Deus. Segundo o ponto de vista lockeano, "people forget how they came by these principles and so suppose them innate" (WOOLHOUSE, 1994, p. 151).

Rejecting any innateness of knowledge, his view [Locke's] is that what God gave us was not the knowledge that is necessary and useful, but rather the means to acquire it. He speaks of the benefit of the mankind of the invention of printing, mariner's compass, and of the discover of quinine, and stresses that he does not "disesteem, or *dissuade the Study of nature*", but only "that we should not be too forwardly possessed with the Opinion, or Expectation of Knowledge, where it is not to be had"¹ (WOOLHOUSE, 1994, p. 148).

Trata-se de uma crítica dirigida ao racionalismo cartesiano. Não obstante, Locke, por onde que apontasse seu ácido empirista, detinha consigo uma concepção que lhe era segura e correta para o bom encaminhamento da filosofia, a saber, o espaço interno esculpido por Descartes: a mente²: este órgão imaterial cujos eventos internos e sua maquinaria (pensamentos, idéias e suas relações entre si) nos são imediatamente perceptíveis. E é, a rigor, o caráter de imediaticidade (acesso interno privilegiado) dos eventos internos à mente que torna claro como Locke deu continuidade à empresa iniciada por Descartes. Como está expresso na seguinte passagem:

Uma vez que o espírito, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objecto imediato senão as suas próprias idéias, que são a única coisa que ele contempla, ou pode contemplar, é evidente que nosso conhecimento se ocupa apenas com as nossas idéias (LOCKE, 1999, IV, p. 719).

Seguindo a trilha de Descartes, Locke define "idéia" como, em absoluto, o objeto do entendimento quando um homem pensa. Locke usa, portanto, "idéia" não apenas para se referir a raciocínios, mas também a todas as outras atividades mentais tais como sensação, percepção, memória e imaginação. "Idéia", segundo a concepção lockeana, figura não somente no âmbito do pensamento, mas são também identificadas com percepções de objetos e suas qualidades. Objetos externos que infundem impressões na tela branca que é a mente. Impressões que põem a maquinaria da mente para funcionar:

¹ Woolhouse cita Locke, (*Essay, IV. xii. 12: 647*)

² Como Rorty afirma: "Our Glassy Essence was not a philosophical doctrine, but a picture which literate men [early seventeenth-century] found presupposed by every page they read" (RORTY, 1979, p. 42 – 43).

pensar e perceber as representações que o mundo externo embute na alma. Neste sentido, como observa Rorty, o projeto lockeano foi o postular de um “quasi-mechanical account of the way in which our immaterial tables are dented by the material world”¹ (RORTY, 1979, p. 143).

Se o subsídio ofertado por Descartes para o advento da epistemologia está em ter arquitetado a noção de “mente”, um espaço interno povoado por representações, assim como por um “Olho Interno” que “surveys these representations hoping to find some mark which will testify to their fidelity” (RORTY, 1979, p. 45) – órgão que é a marca distinta de cada ser humano como sujeito conhecedor –, a contribuição de Locke encerra-se na sua procura por erigir uma ponte que conectasse o espaço interno ao espaço externo.

Como é sabido, para Locke, se nossas mentes são povoadas por representações (a imagem de um relógio, por exemplo), é apenas porque estas foram ali imprimidas em razão do nosso contato com o mundo. A mente, este espaço que Descartes “esculpiu”, só representa a realidade externa porque é como um tablete de cera sobre o qual os objetos materiais deixam suas impressões. Como só podemos ter acesso a estes objetos através dos sentidos, é o conhecimento que temos através dos nossos sentidos, e não o conhecimento das “idéias claras e distintas”, de proveniência divina, que constitui o conhecimento verdadeiro genuíno – a verdadeira base de inferência para qualquer outro conhecimento (SPRINGER DE FREITAS, 2003, p. 39).

Kant: combinando representações.

À pergunta, deixada por Locke, de como transpor o fosso entre o espaço interno e o espaço externo, Kant, no corpo de seu idealismo transcendental², formulou uma

¹ É nítido como não somente Locke, mas a “filosofia moderna”, tomava por arquétipo de inquirição as mecânicas de Galileu e Newton. Na nota de rodapé n° 13 do capítulo VII de *PMN*, Rorty diz: “Mechanics was taken as paradigmatic in a double sense by the founders of ‘modern philosophy’. On the one hand, ‘the method of finding truth’ had to be the one which Newton followed, or at least one which would come up with Newtonian results. On the other hand, in such writers as Locke, Newtonian mechanics was a model for the mechanics of ‘inner space’ (the ‘para-mechanical’ mental operations [...]) (RORTY, 1979, p. 328).

² Gardner define com clareza o Idealismo transcendental kantiano como segue:

“The basis of the doctrine of transcendental idealism is the distinction of appearance and thing in itself. The Aesthetic reworks the distinction of appearance and thing in itself in terms of Kant’s theory of sensibility. It now express more definite contrast between things as apprehended through the lens of human sensibility, and things as they may be conceived apart therefrom. Objects given in human sensibility are appearances (transcendentally ideal), objects considered apart from it are things in themselves (transcendentally real). Now human sensibility, Kant has argued, is distinguished by spatio-temporality: objects of our intuition are either temporal (inner objects) or spatial and temporal (outer objects). [...] All spatio-temporal objects are therefore appearances (transcendentally ideal), and since they are the only objects given to us, all objects for us are appearances (transcendentally ideal)” (GARDNER, 1999, p. 88 – 89). Para mais detalhes confira: GARDNER, Sebastian. *Kant and the Critique of Pure Reason*. London and New York: Routledge, 1999.

resposta metafísica. Resposta à questão “como estar certo que nossos pensamentos sobre o mundo conformam-se ao mundo tal como ele é?” que necessitou de uma verdadeira “mudança na maneira de pensar” (KANT, 1999, p. 40) o processo de conhecimento.

A maneira habitual, lockeana, de se conceber um relato plausível a propósito das operações para aquisição de conhecimento da realidade, assumia que todos os nossos conhecimentos deveriam se conformar aos objetos. Tratava-se, portanto, de uma “crença espontânea no primado das coisas” (THOUARD, 2004, p. 45). A questão a ser enfrentada por Kant era, desse modo, o problema da *realidade*. A realidade, como aponta Gardner, é naturalmente concebida como aquilo que fundamentalmente explica como os objetos da experiência e pensamento são possíveis a nós. No entanto, para que a realidade, ou alguma porção dela, se torne conhecida por nós deve haver algum tipo de condição que a torne um *objeto para nós*. Em outras palavras, condições que possibilitem a realidade *aparecer* a nós. Mais uma vez segundo Gardner, as questões que se impõem são “o que faz da realidade um objeto para nós?” e, conseqüentemente, “no que consiste a relação entre realidade e nós mesmos?” (GARDNER, 1999, p. 34).

A procura pelo fundamento da relação realidade/nós não poderia se fiar em uma simples concepção mediante a qual o mundo externo causa impressões em nossas mentes, pois, para isso resultar em conhecimento, seria necessário algum relato sobre nós, explicando como somos apropriadamente receptivos a ela, como nossas mentes transformam impressões em representações. Do contrário, a realidade nos seria um objeto imanente, como é posto por Gardner. As respostas pré-kantianas a tal problemática, segundo a perspectiva de Kant, sempre recaíram em afirmações não-explicatórias que representamos coisas reais porque elas nos afetam e porque temos uma capacidade imanente de representá-las. O que é notadamente explícito nos casos do racionalismo e do empirismo: o racionalismo afirma que nossas representações do mundo externo resultam da ação do intelecto ser atingido pela ordem racional intrínseca ao mundo; no caso do relato empirista, representações são geradas pela ordem de dados sensoriais que resultam de impressões das coisas sobre nossos sentidos (GARDNER, 1999, p. 35).

Kant, pensando de modo alternativo àquela já referida “crença espontânea no primado das coisas”, ofereceu uma suposição que, ao invés de concebermos os objetos que conhecemos como independentes de nós, deveríamos avaliar que são os objetos que se conformam ao nosso conhecimento. A tal suposição, Kant comparou-se a Nicolau Copérnico. Observemos, então, um excerto bastante elucidativo retirado da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento [...]. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou-se ver se não seria mais bem-sucedido se deixasse o espectador mover-se e, em contrapartida, os astros em repouso. (KANT, 1999. p. 39).

Como bem observa Denis Thouard, Kant, voltando-se para o sujeito pensante ele próprio como objeto de indagação filosófica, passa a inquirir a respeito da possibilidade de um conhecimento em geral. No entanto, Kant opera uma mudança radical quanto o estatuto da experiência, não deixando-a intocada (no sentido de manutenção de seu estatuto enquanto concebida no interior da perceptiva tradicional, diga-se de passagem, pré-kantiana), mas aviltando-a por inteiro. O sujeito e suas capacidades não aparecem como que equânimes ou nivelados aos objetos e suas qualidades. Para Kant não seria de todo adequado tratar com indiferença o passar livremente sem hierarquias para um lado e outro da relação “sujeito”/“objeto”. O “sujeito” passa a assumir uma posição proeminente no interior de um esquema hierarquicamente elaborado; “sujeito” transfigura-se, outrossim, em uma atividade que ordena e elabora o outro extremo da relação de conhecimento, qual seja, o “objeto”. Após esta “mudança na maneira de pensar”, como expresso por Kant ele mesmo, procedeu-se o abandono da confiança ingenuamente realista, alocando, desde então, o empreendimento filosófico sob a égide da reflexão. As questões motivadoras da filosofia passam a ser antes questões do tipo “no que consistem as coisas *para nós?*”, “o que *nos* é possível conhecer?” ao invés daquelas cujo cerne remonta à tradição que Kant deseja superar com seu gesto crítico e filosofia transcendental, como “o que são as coisas?” (THOUARD, 2004, p. 46).

A principal realização da filosofia transcendental, aquilo que Kant denominou sua “Revolução Copernicana”, tinha como corolário uma série de distinções técnicas que tornaram-se o ponto seminal da filosofia subsequente e, ainda mais, fizeram com que a história da filosofia fosse narrada de modo que tal realização revelar-se-ia como o ponto culminante de uma luta entre racionalismo e empirismo: a “revolução copernicana” manobrou de modo a fundir o que cada tradição tinha de melhor e, em consequência disso, superando suas respectivas limitações (TARTAGLIA, 2007, p. 33).

Rorty, em relação aos aspectos prospectivo e retrospectivo das realizações de Kant em sua “revolução”, expressa-se da seguinte maneira:

Kant provided a framework for understanding the confusing seventeenth-century intellectual scene when He said that “Leibniz intellectualized appearances, just as Locke ... sensualized all concepts of the understanding.” He thereby created the standard version of “the history of modern philosophy” according to which pre-Kantian philosophy was a struggle between “rationalism”, which want to reduce sensations to concepts, and “empiricism”, which wanted the inverse reduction. [...] according to standard neo-Kantian historiography, from the time of the *Phaedo* and *Metaphysics Z* through Abelard and Anselm, Locke and Leibniz, and right down to Quine and Strawson reflection which was distinctively *philosophical* has concerned the relation between universals and particulars (RORTY, 1979, p. 148 – 149).

Kant formulou o problema da maneira como segue. Ambos, racionalismo e empirismo reconhecem apenas dois tipos de julgamentos ou afirmações de conhecimento, a saber, necessários *a priori* e contingentes *a posteriori*, respectivamente. A experiência é, para Kant, o ponto de partida de todo o nosso conhecimento; isso, todavia, não significa que todo ele se origine única e absolutamente da experiência. Kant mesmo afirma a eminente necessidade de um tipo de conhecimento que seja independente da experiência e de toda e qualquer impressão dos sentidos. “Tais conhecimentos denominam-se *a priori* e distinguem-se dos *empíricos*, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência” (KANT, 1999, p. 53). Nesse sentido, conhecimentos não-empíricos (*a priori*) são erigidos sobre a base de raciocínios e, de acordo com a perspectiva racionalista padrão, são necessários porque eles, essencialmente, derivam de princípios lógicos. Segundo Kant, asserções de conhecimento pensadas simultaneamente com sua necessidade são juízos *a priori*. Se uma asserção é pensada em sua rigorosa universalidade, “de modo a não lhe ser permitida nenhuma exceção como possível” (KANT, 1999, p. 54), ela portanto não deriva

da experiência, possuindo validade *a priori* em absoluto. “Necessidade e universalidade rigorosa são, portanto, seguras características de um conhecimento *a priori* e também pertencem inseparavelmente uma à outra” (KANT, 1999, p. 55). O mesmo, porém, não é verdadeiro para conhecimentos empíricos (*a posteriori*), pois são feitos à base da experiência, sendo contingentes porque a experiência pode apenas estabelecer o que é o caso; “a experiência jamais dá aos seus juízos universalidade verdadeira e rigorosa, mas somente suposta e comparativa [...]” (KANT, 1999, p. 54).

No afã de demonstrar o quão inadequadas são as posições do racionalismo e do empirismo, Kant engendrou uma inédita clivagem, a saber, *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*. Um juízo analítico (aquele que se configura como completamente independente da experiência) é necessário, porém vazio, pois nada acrescenta ao conhecimento (THOUARD, 2004, p. 46). Nesse sentido, Kant diz que,

Juízos analíticos são [...] aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade, [...] poderiam também denominar-se *juízos de elucidação* [...]. Com efeito, por meio do predicado aqueles nada acrescentam ao conhecimento do sujeito, mas somente o dividem por desdobramento em seus conceitos parciais que já eram (embora confusamente) pensados nele [...] (KANT, 1999, p. 58).

Note um exemplo que nos é ofertado por Kant.

Se por exemplo digo: todos os corpos são extensos, então este é um juízo analítico. De fato não preciso ir além do conceito que ligo ao corpo para encontrar a extensão enquanto conexa com tal conceito, mas apenas consciente do múltiplo que sempre penso nele, para encontrar aí esse predicado; é, pois, um juízo analítico (KANT, 1999, p. 58).

Um tal juízo não expande o conhecimento, mas antes alonga e torna explícito algo já implícito nele, como afirma Tartaglia. Distintamente, um juízo sintético relaciona um sujeito a um predicado: conceitos diferenciados em uma relação. Obtém-se assim um acréscimo ao conceito sujeito, portanto há aí algo de novo, há expansão dos nossos conhecimentos. Um juízo é sintético caso o predicado que se conecta com o conceito de sujeito não está contido ou “pensado” nele. A conexão de sujeito e predicado é pensada sem a identidade, e o juízo deve ser verdadeiro em razão da virtude de alguma coisa outra que o princípio de contradição. Uma síntese consiste na conexão de elementos não reunidos previamente ($A+B = C$) (GARDNER, 1999, p. 54). Como observa Kant, “[...] os

últimos (juízos sintéticos ou de ampliação) acrescentam ao sujeito um predicado que de modo algum era pensado nele nem poderia ter sido extraído dele por desmembramento algum” (KANT, 1999, p. 58). Ainda sobre o tema, Kant nos fornece um exemplo suficientemente esclarecedor: “[...] quando digo: todos os corpos são pesados, então o predicado é algo bem diverso daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo de um tal predicado fornece, portanto, um juízo sintético” (KANT, 1999, p. 58).

Kant, porém, em sua ânsia por colocar a Metafísica no “caminho seguro da ciência”, percebeu um problema: se é certo que juízos *a posteriori* não nos dão nada além da experiência imediata e juízos necessários *a priori* apenas nos comunicam acerca de nossas definições, sem as quais não poderíamos conhecer para conformar com o mundo em si, o conhecimento metafísico seria impossível – a não ser que, como foi pensado por Descartes, fosse garantido por Deus (TARTAGLIA, 2007, p. 34). A saída apontada por Kant, para demonstrar que, de fato, o conhecimento metafísico é possível – que nos é admissível estabelecer, através da razão, a legitimidade de nossos modos ordinários de compreensão do mundo –, foi argumentar em favor de um tipo inédito de juízo, qual seja, os sintéticos *a priori*: juízos que são necessários e cognoscíveis *a priori*, mas que expandem o conhecimento, antes que apenas explicitar definições.

Kant, segundo Tartaglia, apresentou o problema dos sintéticos *a priori* da seguinte maneira:

[...] the only metaphysical system which could accommodate these judgements is transcendental idealism, in which the empirical world is held to conform to the representational capacities of human cognition, and according to which metaphysical knowledge is understood as neither derived from experience, nor as a matter of definition, but rather as an elucidation of the general structural presuppositions of experience (TARTAGLIA, 2007, p. 34 – 35).

Da querela entre racionalismo e empirismo que Kant queria superar, ele apontou que ambos foram displicentes para com a autêntica problemática incrustada na distinção entre as duas faculdades do sujeito: a sensibilidade e o entendimento. E é justamente a respeito da sensibilidade que versa a “Estética Transcendental” – “ciência das regras da sensibilidade em geral” (KANT, 1999, p. 92) – da primeira *Crítica* de Kant. Nesta sessão, sensibilidade é definida como a “capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos” (KANT, 1999, p.

71). É tão-somente por meio da sensibilidade que nos são *dadas* as intuições, as impressões sensíveis. De outro lado, a “Lógica Transcendental” – “ciência das regras do entendimento em geral” (KANT, 1999, p. 92) – preocupa-se com o entendimento, o modo como os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*, estes fundamentados unicamente sobre a espontaneidade do pensamento.

O entendimento é, portanto, a faculdade dos conceitos; a faculdade de produzir ela mesma representações; a espontaneidade do conhecimento (KANT, 1999, p. 91 – 92). Tais conceitos, enquanto puros, isto é, as categorias – “o elenco de todos os conceitos puros originários da síntese que o entendimento contém em si *a priori*” (KANT, 1999, p. 109) –, não são originados na experiência, mas dão uma forma geral aos conceitos extraídos da experiência, estruturando-os de maneira completamente *a priori*. “Conceitos de objetos em geral subjazem a todo conhecimento de experiência como condição *a priori*” (KANT, 1999, p. 118). Se, por um lado, a mente produz representações passivamente (por meio de sua capacidade receptiva – a sensibilidade), por outro lado, ela gera representações ativamente, estabelecendo as condições de possibilidade *a priori* para que um objeto possa ser pensado. Cabe, portanto, ao entendimento fornecer as condições subjetivas da objetividade de toda experiência possível. Pois são as capacidades ativas do sujeito que fornecem as possibilidades para que o múltiplo da intuição seja passível de compreensão.

Neste sentido, a experiência é objetivamente composta pelo emprego dos conceitos puros do entendimento (ou das categorias) ao diverso da sensibilidade, tal como é fornecido pela intuição. Toda objetividade então deve ser estabelecida pela aplicação de uma ou outra daquelas funções de unidade que Kant denominou de “Tábua das categorias”¹. Todo conhecimento deve passar necessariamente pelas categorias, pois justamente elas permitem anteceder sua legalidade (THOUARD, 2004, p. 64 - 66). Como Denis Thouard expressando-se em estilo diferenciado,

“o entendimento não tira suas leis da natureza, ele as prescreve”². O sistema das categorias contém, assim, virtualmente a inteligibilidade de toda

¹ Kant apresenta sua Tábua de categorias da maneira como segue: Quantidade: Unidade, Pluralidade e Totalidade. Qualidade: Realidade, Negação e Limitação. Relação: Inerência/ subsistência, Causalidade/ Dependência (causa e efeito) e Comunidade (ação recíproca). Modalidade: Possibilidade/ Impossibilidade, Existência/ Não-ser e Necessidade/ Contingência. (KANT, 1999, p. 109).

² Denis citando Kant: (Prolegômenos IV, 320).

experiência possível. Segundo uma comparação oferecida nos *Prolegômenos* (§ 39), as categorias constituem uma “gramática” da experiência, fornecendo *a priori* as leis que tornam possível um conhecimento válido objetivamente (THOUARD, 2004, p. 67).

Segundo esta definição, a legítima problemática é que ambas as perspectivas, a racionalista e a empirista, não se atentaram para o fato de que, nas palavras de Kant, “pensamentos sem conteúdos são vazios,” e “intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1999, P. 92). A questão que incita Kant é: para que os conceitos nos ensinem algo, para que não sejam vazios e inúteis, em virtude de serem puramente formais, é preciso que eles se conectem a intuições sensíveis. Porém, como é salientado por Denis Thouard, uma intuição, em razão de sua origem – a experiência –, particulariza nossos conhecimentos, perdendo, em consequência disso, suas características de necessidade e universalidade. (THOUARD, 2004, p. 55).

A saída que ocorreu à Kant para tal dificuldade foi argumentar em favor da possibilidade de que algumas intuições sensíveis possuam caráter apriorístico. As duas formas *a priori* da sensibilidade que expõe são *espaço* e *tempo*. O espaço, segundo Kant,

[...] não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Pois a representação de espaço já tem de estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim (isto é, a algo num lugar do espaço diverso daquele que me encontro), e igualmente para eu poder representá-las fora de mim [...] (KANT, 1999, p. 73).

Sendo então o espaço uma representação *a priori* necessária que subjaz todas as intuições externas, constituindo-se como a condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação que depende deles. Um tipo de intuição que atinge seu estatuto de transcendental ao ser encontrado em nós *a priori* – anterior a toda e qualquer percepção de objetos. Trata-se de ser o sujeito a sede de uma tal intuição externa que precede o próprio mundo: o espaço como a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos.

Quanto ao tempo, Kant diz: “O tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente *a priori*” (KANT, 1999, p. 77). O tempo, em suas determinações metafísicas, é uma representação necessária que subjaz toda e qualquer intuição, sendo o tempo dado *a priori*.

O tempo, em Kant, assume a disposição de sentido interno, assumindo ele a condição *a priori* da percepção: as intuições se apresentam ao sujeito sob a forma da sucessão, da qual não se pode fazer abstração. Todo o conteúdo de uma intuição e mesmo a intuição pode ser suprimida, porém restará a forma mesma que é o tempo, aquele que é a condição de possibilidade da sucessão das representações em mim. Como diz Thouard, “tempo e espaço são, portanto, simples formas da intuição, mas formas *a priori*, sempre implicadas em cada intuição particular, uma vez que dizem respeito à possibilidade mesma da intuição sensível de seres finitos e racionais como os homens” (THOUARD, 1999, p. 57).

Com isso, Kant pôde continuar em seu caminho na tentativa de tornar o mundo seguro para as verdades sintéticas *a priori*. Sendo estas a combinação de dois tipos de representações: a multiplicidade encontrada, *dada* (sensibilidade) e a unidade feita, *postulada* (entendimento). E foi, então, justamente tal resposta que fez de Kant o ponto culminante da pergunta trazida a lume por Descartes e Locke, a pergunta que tinha como escopo responder a questão cética de como passar de espaço interno ao espaço externo.

Antes dele [Kant], uma inquirição sobre “a natureza e a origem do conhecimento” era uma busca por representações privilegiadas; com ele passou a ser a procura pelas regras que a mente havia colocada para si mesma – os “Princípios do Entendimento Puro”. Não obstante [...], Kant manteve-se preso ao quadro de referência cartesiano e, tanto quanto Locke, empenhou-se em resolver o problema de como passar do “espaço interno” para o “espaço externo”, isto é, ambos estavam em busca daquilo que compele a mente a crer tão logo é trazida imediatamente à sua presença. Locke respondeu que são as qualidades primárias dos objetos. Kant respondeu que são os juízos sintéticos *a priori*. (SPRINGER DE FREITAS, 2003, p. 39 - 40).

Tal preocupação (erigir uma ponte entre o espaço interno e o externo) receberá novos timbres quando da ascensão da filosofia analítica em fins do século XIX e início do XX. Esta, porém, debruçada sobre a linguagem como *medium* da representação.

“Virada Lingüística”: da consciência à linguagem.

A coleção de questões e procedimentos que ficou amplamente conhecida como “Virada Lingüística” pode ser tomado como expressão unânime de caracterização do fenômeno que fascinou a atividade filosófica do século XX. *Grosso modo*, este movimento

é a progressiva apreciação da linguagem como *objeto* e *método* da especulação filosófica, cuja marca distintiva centrar-se-ia na possibilidade de resolver, dissolver ou reformular os problemas vinculados a outros conceitos tradicionais (ser, idéia, consciência, o universal, experiência, etc.) (RODRÍGUEZ, 2003, p. 21).

O uso do termo “virada” (em inglês, “*Turn*”) pode nos causar a impressão de estarmos falando de uma das mais importantes mudanças de perspectiva cosmológica da história, similar à revolução operada por Copérnico. Sem dúvida que sim. A Virada Lingüística representou uma troca de paradigma na filosofia ocidental, sendo obrigatório desde então uma revisão de todos os pressupostos, problemas, objetivos e métodos; inaugurou diretrizes e linhas de inquirição; abriu pontos de vista inéditos para a [re]avaliação do passado e a formulação de perspectivas de futuro para não somente a Filosofia, mas as Ciências Humanas em geral. Porém, como sublinha Rodríguez, as metáforas kuhnianas aqui empregadas seriam mais apropriadas se este período de “revolução” culminasse em um paradigma unificado – em um período de “ciência normal”. O que se pode perceber, portanto, é o impor-se da *pluralidade*, tanto como ponto de partida como destino. Assim sendo, “el giro lingüístico ha alcanzado a diversas tradiciones, pero no ha logrado integrarlas, o al menos reunir las, en torno a um proyecto común” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 22).

Como movimento nascente no seio da filosofia analítica, a virada lingüística rapidamente a superou e estendeu-se por diversas tradições (Russell, Wittgenstein, Heidegger, Derrida, Habermas, Rorty entre outros). Não obstante as peculiaridades, como projeto comum, para além da focalização na linguagem, temos a crítica e superação da metafísica, o abandono ou reformulação da “filosofia da consciência” moderna e a reavaliação do papel da filosofia frente a outras áreas da cultura. No entanto, o que me interessa salientar desta nova fase da especulação filosófica são seus aspectos de continuidade com a problemática moderna. Ou seja, aqueles aspectos que, malgrado a “ênfase sobre a linguagem”, não alteraram “essencialmente a problemática cartesiana-kantiana” (RORTY, 1994, p. 24). Como afirma Rorty,

[...] the kind of philosophy which stems from Russell and Frege is, like classical Husserlian phenomenology, simply one more attempt to put philosophy in the position which Kant wished it to have – that of judging other areas of culture on the basis of its special knowledge of the “foundations” of these areas. “Analytic” philosophy is one more variant of Kantian philosophy, a variant marked

principally by thinking of representation as linguistic rather than mental [...] (RORTY, 1979, p. 08).

Por volta do final do século XIX, despontava um novo e original objeto de estudo a fim de suplantar a filosofia da consciência moderna, pois a mente estaria se tornando incrivelmente naturalista e psicológica – a “naturalização da epistemologia pela psicologia empírica” (RORTY, 1979, p. 165). A nova filosofia tinha por objetivo [re]colocar a filosofia no kantiano “caminho seguro da ciência”. Para tanto, as tradicionais distinções kantianas entre proposições analíticas e sintéticas, entre conceitos e intuições fizeram-se novamente como a pedra de toque para o vocabulário de filósofos nascentes naquele período; muito embora tais filósofos argumentassem estarem pensando muito mais na esteira do empirismo de John Locke (TARTAGLIA, 2007, p. 36 – 37).

Ao invés de abandonar por definitivo a questão de como nossas mentes se relacionam com o mundo externo, focando as idéias subjetivas, o novo empirismo lingüístico, porém, voltou-se para um *medium* objetivo da representação, daí algo mais facilmente estudado: a linguagem, na qual expressamos nossos pensamentos (TARTAGLIA, 2007, p. 37). A marca emblemática desta nova maneira de filosofar é o uso da noção de “forma lógica”: a análise da forma lógica da linguagem, por meio da qual se acreditava dissolver todos os problemas filosóficos. Como salienta Arley Moreno, a maneira kantiana de pensar, configurando-se por apontar “elementos de natureza transcendental sob a forma de princípios *a priori* da percepção em geral” (MORENO, 2005, p. 18), foi deslocada em detrimento da “idéia de elementos de natureza lógica, relações e propriedades, que permitem organizar *a priori* a experiência, mas sem qualquer intervenção de formas apreensivas fornecidas por um sujeito epistêmico pré-lingüístico” (MORENO, 2005, p. 18). O mais fundamental, e é justamente o que me interessa sublinhar, é o fato de ter ocorrido um traslado da filosofia transcendental kantiana à linguagem.

[...] é o lógico que passa exercer a função transcendental: o *a priori* característico de operações lógicas que constroem as formas do conhecimento analítico substituindo o *a priori* característicos de princípios puros que impõem sua forma a qualquer construção epistêmica que o sujeito possa vir a realizar, especialmente às formas sintético-*a priori*: é a forma lógica, em qualquer de suas variantes, que vem explicar a necessidade presente nas ligações analíticas,

e não mais os princípios puros presentes no sujeito epistêmico – deixando de haver lugar a necessidade sintética (MORENO, 2005, p. 18 – 19).

Por conseguinte, vemos transformar a própria noção de objeto e objetividade. Pensado no interior da maquinaria kantiana – seu “sistema” transcendental –, a percepção sensível é que ficava a cargo de fornecer as condições para que algo viesse a ser pensado como *objeto*. Ou seja, apenas localizando algo no espaço e no tempo da física newtoniana, enquanto formas *a priori* da sensibilidade, este poderia ser tomado como objeto. Com o referido translado para a concepção de “forma lógica”, a sensibilidade é abandonada como origem em detrimento do simbolismo lingüístico: “[...] é a própria expressão lingüística, os usos que fazemos do simbolismo, que torna possível pensar algo enquanto objeto, sem que seja preciso recorrer às supostas formas *a priori* da percepção” (MORENO, 2005, p. 19).

Tal mudança exigia ainda uma nova teoria da representação. Descurou-se dos princípios formais elementares do conhecimento assentes na percepção, deslocando-os para o simbolismo lingüístico. A questão que surge é, nesse caso, como ao simbolismo lingüístico é possível não somente atribuir o papel de representar os conteúdos da experiência sensível, mas constituí-los enquanto objetos? Em conformidade com a tese de Arley Moreno, com isso tem-se claro a transição de uma crítica da razão pura para uma crítica da linguagem pura (MORENO, 2005, p. 19). Transição cujo coroamento foi a elaboração das teorias de Russell (seu atomismo lógico) e do Wittgenstein do *Tractatus*.

Como afirma Ankersmit, não obstante a heterogeneidade e ainda não raras oposições categóricas no interior da “Virada Lingüística”, mantém-se uma perspectiva em comum: “la suposición de que el lenguaje es la condición principal de la posibilidad de todo conocimiento y pensamiento significativo[...]” (ANKERSMIT, 2004, p. 12). Porém, segundo o autor, esta nova fase da filosofia guarda muitas semelhanças com o programa kantiano transcendental de análise das categorias. A análise da linguagem passaria por uma análise lógica a fim de encontrar a matriz lógica de todo o conhecimento do mundo. Daí, conforme Ankersmit, a relação íntima com o método cartesiano de análise resolutivo-composicional: que se trata de dividir problemas complexos em seus componentes mais simples. Este método gerou a convicção, na filosofia da linguagem contemporânea, de poder investigar as constantes lógicas das

proposições, esperando encontrar as condições transcendentais da verdade e do significado (ANKERSMIT, 2004, p. 14). Programa de pesquisa que, segundo o modo como Rorty o interpreta, foi a necessidade de descobrir algo a respeito do que serem incorrigíveis; uma busca por representações privilegiadas, reiniciando uma vez mais uma procura incessante por rigor e pureza (RORTY, 1994, p. 173).

Russell e os positivistas lógicos foram os proponentes deste modo (atomístico) de pensar: uma análise exaustiva da linguagem poderia mostrar como todo o conhecimento fidedigno estaria fundamentado em componentes elementares, atomísticos da própria linguagem (ANKERSMIT, 2004, p. 11). Para Russell, o método de análise lógica das teorias científicas desempenharia um papel fundamental em sua epistemologia. Mediante o pensamento do autor, tudo o que é passível de se conhecer é alcançado ou por meio de um contato direto com os objetos ou por construções lógicas redutíveis (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 30). Deste modo, à análise é creditada a possibilidade de esclarecimento na construção do sistema do conhecimento e, ao mesmo tempo, o caráter de instrumento essencial a toda a inquirição epistemológica. “A análise lógica de uma teoria deve poder apresentar o conjunto de suas proposições como formulações em termos de expressões simples que denotem entidades simples e diretamente acessíveis pela experiência” (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 31).

Princípio que estaria de acordo com as exigências lançadas por Moritz Schlick e Ernest Mach, a saber, o critério da verificabilidade. Segundo tal critério, as proposições concernentes a qualquer ciência poderiam ser demonstradas ou refutadas apenas mediante observações e processos experimentais. Aquelas proposições que indiquem algo sobre a observação devem conter somente termos que se referem a qualidades observáveis da realidade, esta entendida como “um nome para a soma de sensações observáveis e os enunciados científicos, que são enunciados das sensações” (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 28). Ou seja, na esteira da tradição matemática desde Frege, a tarefa da filosofia se encerraria no esclarecimento das descrições científicas através da análise lógico-lingüística das proposições, assim determinando a validade, os limites e o sentido dos enunciados: o sentido de toda proposição fica assim subordinado à sua condição de verificação. (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 30).

Ainda tratando da filosofia do atomismo lógico de Russell, esta recebe este título em virtude do fato que os “átomos” que se pretende chegar, como resultado da análise, são átomos *lógicos*. Ou como diz Russell:

[...] a razão pela qual chamo minha doutrina de atomismo *lógico* é porque os átomos pelos quais desejo chegar como a espécie de último resíduo da análise são átomos lógicos e não átomos físicos. Alguns deles será o que chamo “particulares” – coisas tais como pequenos sinais de cores ou sons, coisas momentâneas –, e alguns deles serão predicados ou relações e assim por diante (RUSSELL, apud BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 30).

Dado que para os filósofos de tipo analítico¹ todos os problemas tradicionais qualificados como “filosóficos” são frutos de confusões e erros nos usos da linguagem, outra tarefa que competiria à filosofia (dentro da grande divisão internacional do trabalho entre ciência e especulação filosófica), além daquela de a atividade filosófica estar a cargo de determinar o que realmente os enunciados da ciência empírica significam e dotar de sentido a totalidade do conhecimento, agora, municiada com os princípios da filosofia do atomismo lógico, seria também a constituição de uma *linguagem ideal*.

A análise da linguagem em suas proposições elementares ou atômicas, das quais derivam todas as demais, e que possui uma correspondência com dados empíricos e fatos atômicos, deve conduzir: “ a linguagem logicamente perfeita, na qual os termos de uma proposição se corresponderiam um a um com os componentes do fato a que se referem” (Russell); é uma linguagem que só possui sintaxe e não possui vocabulário, é uma linguagem que, com o auxílio dos símbolos, aproximaria ao simbolismo da lógica matemática (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 33 - 34).

Esta teoria encontrará no entanto sua formulação mais consistente no Wittgenstein do *Tractatus*. Como já havíamos mencionado, é nesta fase do pensamento de Wittgenstein que podemos identificar com clareza a continuidade com o projeto filosófico-transcendental kantiano. Salvo, é claro, a diferença que em Kant seu idealismo perquiria pelos limites do pensamento objetivo, isto é, sua necessidade e concomitante universalidade, ao passo que, com o primeiro Wittgenstein, semelhante idealismo configurar-se-á pela busca das condições objetivas em que a linguagem possa expressar algo *com sentido* sobre a realidade (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 37).

¹ Aqui estou usando o termo como sinônimo para a corrente do positivismo lógico.

Em conformidade com o atomismo lógico de Russell, Wittgenstein afirma no *Tractatus* que o mundo é um composto de *fatos*¹ independentes. Este é o denominado “ponto de vista ontológico”, em que o mundo será analisado em suas partes constituintes e articulação interna para, logo em seguida, ser estabelecido sua correlação à linguagem, correlação que ocorre de maneira *isomórfica*. “A análise do mundo será correlativa à da linguagem; e é a natureza *isomórfica* dessa correlação que constitui a teoria da proposição enquanto imagem dos fatos” (MORENO, 2000, p. 19). Segundo esta teoria, os elementos lingüísticos possuem algumas propriedades que lhes são comuns (comunidade de propriedades que lhes assegura a condição de pertencerem à *linguagem*). Uma dessas propriedades comuns consiste na condição de que todo elemento da linguagem representa algo (MORENO, 2000, p. 14). Para que um elemento da linguagem represente algo duas condições devem ser satisfeitas, a saber: por um lado, uma dissimetria essencial entre aquilo que é representado e aquilo que representa; por outro, uma semelhança essencial entre representado e representação.

No caso, a condição de diferença faz-se necessária para distinguirmos elementos com função simbólica de elementos materiais, ou seja, distinguirmos linguagem e fatos. No entanto, a marca profunda da função representativa da linguagem é seu caráter lógico. Este estabelecendo um critério de distinção entre conjuntos de elementos em que sua relação de representação é lógica daqueles que não o é. Assim, “a linguagem é o conjunto de *funções* caracterizadas por sua natureza *lógica*” (MORENO, 2000, p. 14). Com efeito, podemos dizer, *lingüístico* é tudo aquilo que representa logicamente. Daí decorre a teoria, cerne do *Tractatus*, que a proposição é uma imagem dos fatos, ela é uma figuração da realidade; “a proposição deve ter um sentido preciso, uma correspondência isomórfica entre seus elementos e a estrutura dos seus objetos” (BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 40). A qualidade fundamental de identidade ou

¹ Como salienta Arley Moreno, no jogo argumentativo do *Tractatus* os aforismos nos lançam de uma idéia à outra. No caso da definição ontológica a noção de “mundo” nos reenvia à noção de “estados de coisas” e esta, por sua vez, nos remete à noção de “coisas” ou “objetos”. Os aforismos iniciais atestam que o mundo é determinado por fatos e não por objetos ou coisas. Neste sentido, “fatos” são estruturas complexas, ao passo que “objetos” são elementos simples. Wittgenstein chama estas “estruturas complexas” de “estados de coisas”. Todos os estados de coisas são estruturas logicamente possíveis. Uma diferença substancial entre um e outro é a condição de que um “fato” diz respeito àquilo que se realiza em efetivo no mundo, enquanto um “estado de coisas” é relativo a algo que apenas possivelmente ocorre, não ocorrendo em efetivo, porém não havendo qualquer impossibilidade lógica de sua ocorrência (MORENO, 2000, p. 20 – 21).

semelhança centra-se na condição da proposição ser uma representação lógica da realidade. É possível que uma proposição exerça sua função representativa (represente um fato) na medida em que ambos, linguagem e realidade, compartilhem uma *forma* comum: a *forma lógica*.

É graças à sua articulação lógica interna que a proposição pode representar os fatos; assim como estes são compostos, assim também as proposições se compõem de elementos mais simples: o nome é o elemento proposicional que corresponde ao mais simples elemento do fato, a saber, o objeto. Só podemos aplicar nomes aos objetos, ou, em outras palavras, os objetos só podem ser nomeados, não podem ser descritos. Isso significa que não podemos aplicar proposições aos objetos, mas apenas aos fatos. A proposição, pois, apresenta sempre uma estrutura, que é uma combinação de nomes e de proposições elementares isomorficamente articulados à estrutura interna dos fatos (MORENO, 2000, p. 23).

Com efeito, em decorrência do fato da figuração lógica da realidade, tudo o que se admite de uma tal figuração é exatamente o que se pode exprimir através da linguagem. Segundo Stegmüller, as fronteiras do teorizar significativo são afixadas pelo que nos é permitido descrever numa linguagem logicamente perfeita. O programa kantiano de crítica transcendental deve então ser substituído por uma *análise lógica da linguagem* (STEGMÜLLER, apud BASTOS e CANDIOTO, 2008, p. 44).

Salvo o que há de peculiar a cada momento da investigação filosófica, seja no espaço-tempo dominado pela “filosofia da consciência” moderna, seja a contemporânea filosofia da linguagem, a ruptura radical pretendida ocorreu apenas de modo hesitante. Não obstante o brilhante apelo à linguagem como fuga aos grilhões da “Mente” seiscentista, os filósofos do século XX, notadamente os de tipo analítico, estavam jogando seu jogo filosófico de acordo com as regras impostas por Descartes e Kant. Sendo tarefa da filosofia proporcionar uma estrutura a-histórica permanente para toda a inquirição. Parafraseando questões filosóficas tradicionais como questões de “análise lógica”, esperava-se erigir uma sólida e consistente teoria do conhecimento como representação lingüística e da verdade como correspondência; a análise lingüística parecia, dessa forma, proporcionar as condições irrevogáveis de uma verdade *a priori*.

Recebido em: 17/05/2011

Aceito em: 19/06/2011

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. Vol. VII. Trad. Antônio Ramos Rosa e Antônio Borges Coelho. Lisboa, Editora Presença. 1994.

ANKERSMIT, Frank. *Historia y tropología: Acceso y caída de la metáfora*. México: FCE, 2004.

_____. *Sublime Historical Experience*. Stanford (California). Stanford University Press. 2005.

BASTOS, C. L. e CANDIOTO, K. B. B. *Filosofia da ciência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BERBERT, Carlos Oiti Junior. *A História, a Retórica e a crise dos paradigmas*. 2005. 218 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília. 2005.

BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In: *Obra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. – 3º ed – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. p. 105 – 294.

ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?*. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.

ESPINOSA, Gabriel Rodríguez. *Consecuencia del neopragmatismo. El espectro crítico de Richard Rorty*. 2003. 327 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje, Universidad de la Laguna, Laguna. 2003.

GARDNER, Sebastian. *Kant and the Critique of Pure Reason*. London and New York: Routledge, 1999.

GUIGNON, C. and HILEY, D. R. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. In: *Richard Rorty*. Edited by Charles Guignon and David R. Hiley. New York, USA: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary philosophy in focus). p. 01 – 40.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (1787). (Col. Os Pensadores).

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Vol. II (Livros III e IV). Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 1999.

LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Trad. Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

MORENO, Arley Ramos. *Introdução a uma pragmática filosófica*. – Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 2005.

_____. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório*. São Paulo, Moderna; Campinas, SP: Editora da Universidade de Campinas, 2000. (Coleção logos).

RAMBERG, BjOrn. Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson. In: BRANDOM, Robert B (Org). *Rorty and His Critics*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2000. p. 351-370. (Col. Philosophers and Theirs Critics).

_____. Rorty e os instrumentos da filosofia. In: *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Org. Paulo Roberto Margutti Pinto, Cristina Magro, Ernesto P. F. Santos e Livia Guimarães. Belo horizonte, Minas Gerais. Editora UFMG, 1998.

ROGUE, Christopher. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1979.

_____. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1994.

_____. *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença. 1992.

_____. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

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

_____. *Conseqüências do pragmatismo*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. – 2. ed. – São Paulo: Moderna, 2005. (Coleção logos).

SPRINGER DE FREITAS, Renan. *Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

TARTAGLIA, James. *Rorty and the Mirror of Nature*. London and New York: Routledge, 2007.

THOUARD, Denis. *Kant*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. (Coleção Figuras do Saber).

WOOLHOUSE, Roger. Locke's theory of knowledge. In: *Locke*. Edited by Vere Chappell. New York, USA: Cambridge University Press, 2006. (The Cambridge Companion).