

3

Quando “menos é menos”: impasses da dissolução pragmática da verdade a partir de Rorty

Gilson Iannini

Em sua incansável empresa de dissolver algumas das principais questões que durante séculos alimentaram a reflexão filosófica, Richard Rorty alcançou surpreendente notoriedade nas duas últimas décadas do século XX. Sua obra, vasta em relevância e amplitude, dialoga com críticos literários, com cientistas políticos, cientistas, etc. Sua empresa é de ponta a ponta impulsionada pelo motor do pragmatismo, ou, mais precisamente, por uma certa versão do que poderíamos chamar de neo-pragmatismo. Desde 1979, quando publicou *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty tem se esforçado por estender o raio de ação de seu pragmatismo em direção ao maior número possível de problemas, ao mesmo tempo em que tem procurado refinar seus instrumentos de análise. A fim de apresentar sucintamente o pragmatismo rortiano, dividirei minha exposição do seguinte modo. Na parte I, tentarei mostrar como Rorty dissolve o coração do projeto filosófico da modernidade. Para tanto, apresentarei as linhas gerais da redescritção do assim chamado “problema do conhecimento”. Nas partes seguintes, buscarei mostrar como Rorty estende suas ferramentas de análise em relação a problemas filosóficos contemporâneos. Primeiramente (Parte II), mostrarei como Rorty avalia sua dívida para com Dewey, Wittgenstein e Heidegger. Em seguida (Parte III) tentarei mostrar como a leitura de Davidson – efetuada nos anos que separam *A filosofia e o espelho da natureza* e *Objetivismo*,

relativismo e verdade – permite a Rorty definir seu pragmatismo em relação ao problema da verdade, e não apenas em relação ao problema da representação, que parecia suficiente para dissolver os problemas filosóficos da modernidade, mas não os da contemporaneidade. Apresentarei também os contornos do que Rorty chama de filosofia edificante. Por fim, tentarei sugerir (Parte IV), em breves linhas, alguns limites da empresa de Rorty.

O pano de fundo de minha discussão será a perspectiva que o próprio Rorty apresenta de pragmatismo no aforismo “menos é mais” (RORTY, 1986, p. 176), isto é, o pragmatismo se define melhor como uma terapia que evita questões filosóficas do que propriamente como uma filosofia, principalmente se entendermos filosofia como sistema. A maior parte da crítica de Rorty vai se endereçar a toda e qualquer tentativa de definir um “terceiro termo” entre linguagem e mundo, não importando qual: representação, estrutura lógica, verdade, correspondência, etc.

1 O espelho despedaçado

A empreitada de Rorty em *A filosofia e o espelho da natureza* pode ser desdobrada a partir de três questões que fornecem seu enquadramento: (1) questões filosóficas não são eternas; (2) dilemas podem ser resolvidos por redescrições ou por migração do problema para outros âmbitos; e (3) questões metafísicas (mente/corpo, fundamentação do conhecimento, natureza da verdade, etc.) devem ser abandonadas. Vou centrar minha exposição em relação ao “problema do conhecimento”¹. Na segunda parte de seu livro de 1979, intitulada “O espelho”, Rorty vai abordar o problema central da filosofia moderna como um pseudoproblema. Na medida em que o projeto filosófico da modernidade parece consistir na tentativa de erigir uma teoria do conhecimento e em conferir a ela o estatuto de filosofia primeira, Rorty pretende mostrar que, de Descartes a Kant, passando por Locke, Berkeley

e Hume, estivemos enfeitados pelo falso problema da representação. Definindo a mente como espelho e o conhecimento como reflexo, a modernidade se entrincheira num beco sem saída.

No limiar de nosso século, Wittgenstein, Dewey e Heidegger teriam, cada um a seu modo, diagnosticado a doença da modernidade. Rorty se dispõe a tratá-la. Se a modernidade definiu o conhecimento como representação acurada da realidade, tornada possível por processos mentais, resta mostrar como sair dessa garrafa, como não afundar – como Narciso e os filósofos modernos o fizeram – no espelho d'água da representação. Escreve Rorty:

Tentarei apoiar a afirmação (comum a Wittgenstein e Dewey) de 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 produto do século XVII (RORTY, 1979, p.144).

Mas como surge o problema moderno do conhecimento? No exato momento em que a física moderna começa a despontar como modelo de racionalidade, a filosofia se afirma como teoria do conhecimento. Quando a demarcação entre ciência e filosofia se torna mais nítida, a filosofia se dispõe, digamos, generosamente (ao estilo irônico de Rorty), a dar à ciência seu fundamento. Retrospectivamente, esta *démarche* remonta às *Meditações*, de Descartes, mas é apenas em Kant que o movimento alcança sua autoconsciência. É aqui que a epistemologia – e não mais a metafísica – vai ocupar o lugar de filosofia primeira. No gesto mesmo de constituir-se enquanto teoria do conhecimento, a filosofia exige que, ao problema do conhecimento, sejam dadas respostas não empíricas. Assim o filósofo mantém sua autoimagem de guardião de verdades necessárias e eternas, e garante seu ofício de presidente do tribunal da Razão Pura (RORTY, 1979).

Se conhecer é representar o mundo acuradamente, surgem

três perguntas principais: (1) qual a natureza da representação? (2) como garantir a verdade de uma representação? (3) há limites para o representar? A estas questões, a modernidade deu diversas respostas. De uma maneira um tanto quanto esquemática, podemos deslocá-las para a questão mais geral que lhes dá sustentação: “Como, dentre representações distintas, selecionar aquelas que correspondem à realidade?” A este problema, isto é, ao problema da existência de representações privilegiadas, a modernidade deu pelo menos três respostas. Se elas não esgotam a totalidade das respostas, pelo menos fornecem seus contornos principais: (i) Descartes: dadas representações diferentes, o olho da mente deve escolher aquelas idéias que gozam de clareza e distinção; (ii) por sua vez, Locke, à mesma pergunta, responderia que a mente deve escolher representações mais conformes às sensações; (iii) finalmente, Kant responderia que a mente (consciência transcendental) deve escolher representações que possam ser acompanhadas do “eu penso” (RORTY, 1979). No entanto, por mais argutas (como as de Descartes ou Locke), por mais sofisticadas (Kant), todas estas respostas se baseiam num grande equívoco. Um equívoco que pode ser resumido pela confusão lockeana entre causa e justificação. Seguindo Sellars, Rorty afirma que “a tradição epistemológica confundiu o processo causal de aquisição de conhecimento com questões concernentes à sua justificação” (RORTY, 1979, p. 212). Locke, Descartes e toda a tradição moderna teriam tentado justificar crenças em não-crenças, almejando algum tipo de ponto zero do conhecimento, sejam elas as impressões sensíveis, as idéias claras e distintas, etc.

O caso de Locke é paradigmático. Ao afirmar que impressões são conhecimento, o autor do *Ensaio sobre o entendimento humano* teria confundido explicação causal (gênese das representações na mente) e justificação (valor-verdade das representações). Conhecer seria julgar as impressões, mas isso equivaleria a deixar

um quase-espírito habitar a quase-máquina que a tábula-rasa lockeana parecia ser. Espremido entre o “conhecimento-como-identidade-com-o-objeto” de Descartes e o “conhecimento-como-julgamento-da-verdade-sobre-o-objeto” de Kant, Locke metaforiza o filósofo moderno preso na garrafa; melhor, perdido numa sala de espelhos. É este tipo de confusão que enseja a obsessão moderna pela fundamentação/justificação do conhecimento. Se o problema da justificação data, pelo menos, de Platão (justificar = dar razão), na modernidade, o problema se definirá não mais nos quadros da metafísica, mas no âmbito da teoria do conhecimento. Duas saídas se apresentam: (1) ou bem encontramos algo fora do sistema de crenças para legitimar as crenças ou (2) justificamos uma crença a partir de outra crença.

As duas alternativas, na visão de Rorty, apresentam problemas. No primeiro caso, como sair da linguagem? Como sair das crenças? Como sair de nós mesmos? A segunda alternativa colocaria o problema de encontrar uma crença que servisse de ponto de apoio para outras crenças. O problema é que um sistema de crenças é um campo de forças homogêneo quanto aos valores de verdade implicados. O que Rorty pretende mostrar é que se tivéssemos pensado o conhecimento fora dos quadros da representação, em suma, se não nos tivéssemos perdido nas metáforas oculares da modernidade, não precisaríamos responder a todas essas questões. Ironia das ironias, ao centrarmos nossa reflexão em torno de metáforas oculares (espelho, imagem, reflexo), nos tornamos cegos para as questões que realmente interessam.

A tradição que remonta a Kant é responsável por imortalizar esta imagem da história da filosofia como uma disputa entre racionalistas (que tentavam reduzir sensações a conceitos) e empiristas (que tentavam o inverso). Segundo Rorty, se Kant, ao invés de enfeixar o conhecimento no eixo sujeito-objeto, tivesse simplesmente pensado no conhecimento como um processo em que as pessoas, vistas como “caixas-pretas”, emitindo sentenças em relação com o

“ambiente” e com “outras caixas-pretas”, a filosofia teria evitado uma gama enorme de questões desnecessárias (RORTY, 1979).

Até agora estive preocupado em mostrar como Rorty descreve o cenário da filosofia moderna para então destruí-lo. Em seguida, tentarei mostrar como Rorty descreve sua dívida para com Dewey, Wittgenstein e Heidegger e como pretende pensar a tarefa da filosofia a partir de então.

2 Com Dewey, Wittgenstein e Heidegger em direção a uma “filosofia edificante”

Objetivismo, relativismo e verdade, Rorty confessa que Dewey, Wittgenstein e Heidegger forneciam o pano de fundo de *A filosofia e o espelho da natureza*. No entanto, sua dívida maior seria com Sellars e Quine. Voltarei a isso mais adiante. A principal contribuição de Dewey para o pensamento de Rorty consiste em apontar que a questão da justificação do conhecimento não deve ser pensada no eixo adequação mente/realidade, mas sim como uma questão de justificação social. Teríamos então uma migração de problemas relativos à justificação do conhecimento no âmbito da epistemologia em direção à sociologia. Dewey teria mostrado que nós relacionamos, erradamente, o sucesso dos cientistas à sua capacidade de representar bem o real. Ainda segundo Rorty, Dewey teria sugerido que, ao contrário, não é a verdade das crenças do cientista que explica seu sucesso, mas seu sucesso é que explica porque tendemos a considerar verdadeiras suas crenças. Por isso, precisaríamos substituir a noção de “confrontação” pela idéia de “conversação”.

A Wittgenstein, Rorty também diz dever muito. E o principal talvez remeta à concepção de filosofia como “terapia”. Toda esta exposição se estende por sobre esse fio. Mas, além disso, Rorty assimila a ideia de que a linguagem é um instrumento, uma ferramenta e que questões do tipo “em que situações sentenças

representam acuradamente fatos?” são questões sem sentido, pelo menos para o Wittgenstein das *Investigações*. Por conseguinte, a pergunta “como são possíveis nossas representações” é, simplesmente, ociosa.

Talvez um pouco mais difícil de advinhar é a dívida de Rorty para com Heidegger. A suspeita de que, ao buscar em Heidegger um precursor, Rorty está simplesmente querendo abrir diálogo com uma tradição, a tradição da filosofia continental, que dificilmente se interessaria pelos temas ou perspectivas que interessam à filosofia americana, se impõe como uma alternativa possível. No entanto, quando nos aproximamos de seus textos, percebemos que Rorty soube aproveitar muita coisa do autor de *Ser e tempo*. Em primeiro lugar, Heidegger mostra a Rorty que a busca por objetividade e racionalidade é apenas um entre tantos projetos humanos, mais ou menos do mesmo modo como Wittgenstein mostra que esta busca faz parte de um entre tantos outros jogos de linguagem. Mas isso não é tudo. A busca de objetividade e racionalidade é uma contingência histórica ligada ao dia em que os gregos estabeleceram a equivalência entre *physis* e *idea*. Ou seja, ao dia em que confundimos a realidade das coisas com a sua presença diante de nós (RORTY, 1979). Além disso, com a analítica da existência, Heidegger mostraria a Rorty que a questão “de onde falamos?” é crucial. Sem ela, distinguimos, desnecessariamente, fato e valor (como fazem os positivistas) e nos esquecemos do dito de James: “A serpente humana está em tudo que fazemos”. A Heidegger, Rorty afirma dever uma concepção anti-representacionista da linguagem. Neste sentido, o filósofo alemão participaria do momento negativo da filosofia pragmática de Rorty, ensinando, sobretudo, o que se deve evitar: a concepção representacionista de linguagem. Mas o pragmático censura a Heidegger (e a Derrida) as concepções de linguagem como *quasi-agent*, *a brooding presence*, “algo que se eleva acima e contra os seres humanos” (RORTY, 1991, p. 3). Em suma, como

algo a mais do que uma simples ferramenta. E recomenda adotar uma atitude mais “relaxada, naturalística, darwinista” (RORTY, 1991, p. 3-4) da linguagem. É preciso cuidar para que a linguagem não venha a ocupar o lugar que ocupava a *physis* (gregos), Deus (filosofia medieval) ou a mente (modernos), tornando-se opaca e misteriosa. Ainda segundo Rorty, a linguagem deve poder ser descrita nos mesmos termos com que nós descrevemos mesas, árvores e átomos².

Mas o que Dewey, Wittgenstein e Heidegger, tomados num bloco, ensinam a Rorty? Além do antirrepresentacionalismo comum a todos eles, eles incitam o neo-pragmático a “zombar da filosofia moderna” e de seu projeto de construir uma língua universal onde verdades necessárias e representações acuradas reinam absolutas, projeto resumido como o sonho de um “vocabulário final” (RORTY, 1979, p. 362). Eles ensinam que palavras ganham sentido por remeterem a outras palavras e não por referirem-se a coisas. E que o prestígio de certos vocabulários, como o da filosofia e o da ciência, tem mais a ver com o prestígio moral de filósofos e cientistas do que propriamente por eles sustentarem crenças verdadeiras. Em suma, são filósofos edificantes (e não sistemáticos). Ao invés de sistemas, o triunvirato rortiano ofereceria um *approach* irônico – paródias, sátiras, aforismos – que acabariam por mostrar a vanidade da filosofia *perennis*. Se Rorty estiver certo, a filosofia não tem nenhum método privilegiado, nenhum ponto de vista privilegiado, nenhuma teoria verdadeira ou próxima disso. As questões filosóficas deveriam migrar para outras áreas da cultura ou, simplesmente, ser abandonadas. As questões concernentes à justificação do conhecimento ficariam a cargo do sociólogo, como sugere Dewey; as causas do conhecimento devem ficar a cargo da psicologia empírica, como quer Quine; questões sobre o uso da linguagem ficariam com o linguista, e assim por diante³. Questões propriamente metafísicas devem, simplesmente, ser abandonadas.

Uma das críticas mais comuns a Rorty relaciona-se com essa debandada geral das questões filosóficas. Ou seja, apesar do sucesso de *A filosofia e o espelho da natureza*, as pessoas continuam a fazer filosofia.

3 Da crítica da representação à crítica da verdade

É num artigo intitulado “Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo, liberalismo” e nos textos que o sucedem, que podemos perceber como Rorty dá prosseguimento a seu projeto. Confessando que Sellars e Quine eram os dois filósofos mais influentes para sua empresa, em 1979, Rorty precisa um pouco mais do que poderíamos chamar de momento edificante de sua filosofia. O século XX teria começado com a querela “realismo x antirrealismo”. O realismo consiste em pensar que o mundo, de alguma forma, torna nossas sentenças verdadeiras. Já o anti-realismo afirma que “nenhum item lingüístico representa *algum* item não-lingüístico” (RORTY, 1986, p. 15, grifo do autor). Este debate talvez seja um dos principais focos de atenção de Rorty no que tange à filosofia do século XX. A fim de melhor apresentá-lo será fecundo dialogar com Davidson. A abordagem se justifica na medida em que o próprio Rorty admite que, nos anos que separam *A filosofia e o espelho da natureza* e os textos coligidos em *Escritos filosóficos I*, ele se debruçou sobre a obra davidsoniana.

Em um de seus ensaios mais conhecidos (*Sobre a idéia efetiva de um esquema conceitual*), Davidson se esforça em recusar o dualismo esquema x conteúdo que, segundo ele, vem obnubilando a consciência dos filósofos. Racionalistas e depois idealistas enfatizam o lado do esquema; empiristas e, depois deles, fisicalistas, o lado do conteúdo. Ora, esse dualismo só faz sentido se nos prendemos a uma teoria da verdade como correspondência. Se, como faz Rorty, associarmos a leitura deste texto com a leitura de *Uma teoria coerencialista da verdade e do conhecimento*,

onde Davidson apresenta o slogan “correspondência sem confrontação”, nos aproximaremos da concepção de pragmatismo que Rorty apresenta em 1986. Ao pensarmos, com Dewey, que “verdade” é um termo endossador (e não explicativo) e se admitirmos, como faz Davidson, que perguntar em que condições a linguagem está em contato com o mundo é a mesma coisa que perguntar em que condição nossos corpos estão em contato com o mundo, solucionaremos (=dissolveremos) o debate realismo x anti-realismo⁴. Partindo disso, Rorty pode afirmar que a física e a crítica literária apresentam diferenças sociológicas, mas não-epistemológicas; que a biologia e a astrologia respondem a diferentes necessidades humanas, simplesmente. Ou seja, diferentes áreas da cultura respondem por diferentes necessidades humanas (RORTY, 1986). Assim não há contraste entre o mundo e o conhecimento que temos do mundo. Nesse sentido, “pragmatismo consistirá simplesmente na dissolução do problema da verdade” (RORTY, 1986, p. 175). A verdade não será mais vista como correspondência à realidade, mas como um termo de louvor, que aplaude o sucesso de **quem** diz, não do que é dito. A pergunta central é, pois, **quem diz?**

Assim, devemos desistir de alcançar o ponto de vista do olhar de Deus. Questões do tipo “Isso é determinado pelo real ou foi nossa atividade que determinou?” devem ser substituídas por questões acerca de nosso lugar no mundo. Do antirrepresentacionalismo de 1979 passamos ao etnocentrismo. Quando descrevemos coisas, estamos no mundo. A pergunta que se coloca então é: “o que queremos ser?”. Tal pergunta se desdobra em: (1) com que tipo de comunidades nos identificamos? (registro público) e (2) o que fazer da solidão? (registro privado). Rorty responde que (1’) nos identificamos com democracias liberais e (2’) precisamos nos tornar aquilo que somos (retomando Píndaro e Nietzsche). No entanto, o ponto de vista etnocêntrico não pode ser confundido com a apologia a uma etnia particular. O

que Rorty chama de etnocentrismo, Heidegger teria chamado de finitude (RORTY, 1986). Não podemos sair de nós mesmos, de nosso lugar no mundo. É preciso reconhecer que o modo como descrevemos o mundo é marcado pelo nosso modo de estar-no-mundo. É neste momento que surge a defesa da democracia como um mecanismo regulador do fato de sermos, por princípio, etnocêntricos. Mais ou menos do mesmo modo que os franceses proclamaram a fraternidade como princípio regulador para o fato de sermos livres e iguais, Rorty propõe que a democracia é a melhor saída para o fato de sermos etnocentristas. Da questão filosófica da objetividade, deslocamos para a questão "ética" da solidariedade.

Rorty não vê vantagens em sairmos da filosofia da ciência para a filosofia da linguagem, como fez boa parte da filosofia da linguagem inglesa do século XX. A perguntas do tipo "Como você sabe que isso se chama 'azul'?", deveríamos seguir a lição de Wittgenstein e dizer algo como: "eu sei que isso se chama 'azul' porque eu falo português". Assim, poderíamos gastar nosso tempo com questões que melhorem nossa qualidade de vida e nos tornem mais solidários. Ao invés de, como Platão, tentar definir teoreticamente o Bem, devemos, simplesmente, agir bem (RORTY, 1986). Observação muito parecida com a que um eminente aluno de Platão havia feito já há algum tempo.

4 Quando menos é menos

Pode-se resumir essa visão de pragmatismo como a proposta de uma filosofia edificante a partir de algumas poucas asserções (RORTY, 1997). Se (1) a verdade não tem valor explicativo, mas endossador; (2) tudo o que temos para saber sobre a relação mundo/crenças é de natureza causal; (3) o mundo não torna crenças verdadeiras (tampouco a experiência, como pensam os positivistas, ou a irritação de superfícies sensoriais, como que-

rem os behavioristas); e (4) o debate realismo X antirrealismo não tem sentido, então, conclui Rorty, tudo que temos a fazer é pensar uma filosofia que nos torne melhores e mais felizes, que garanta a liberdade e os direitos. Razão será o nome que daremos ao fato de estarmos abertos e tolerantes. Então, escreve Rorty, o pragmatismo “consiste em grande parte na afirmação de que só poderemos evitar pseudo-problemas se abdicarmos da idéia de correspondência com a realidade” (RORTY, 1997, p. 180). Enfim, se “filósofos edificantes não podem acabar com a filosofia”, pelo menos eles podem “ajudar a preveni-la de alcançar a trilha segura da ciência” (RORTY, 1979, p. 336). O que não é pouco.

Para concluir, gostaria apenas de sugerir meu ponto de vista acerca do lugar que a empresa de Rorty parece ocupar na problemática contemporânea da filosofia e de, rapidamente, avaliar seu alcance⁵. Algumas linhas atrás mostramos como Rorty considera a pergunta heideggeriana “De onde falamos?” crucial. Ela se avizinha à questão de Dewey “Quem diz?”. Não é difícil perceber a solidariedade desta problemática com a pergunta nietzschiana “Quem fala?”. Pois bem, à questão basilar posta por Nietzsche, várias foram as respostas que o século XX formulou. Ao longo deste artigo, aponteí uma ou outra resposta dada por Rorty e pelos filósofos com quem ele dialoga. Para o autor de *A filosofia e o espelho da natureza*, no limite, esta pergunta acaba desembocando na problemática do etnocentrismo e do liberalismo. O que não é sem problemas. Gostaria apenas de sugerir mais uma, talvez duas, respostas, a fim de “alargar o arco do possível”⁶. Uma teoria da linguagem não representacionalista, nem pragmática é possível? Se o erro fundamental dos representacionalistas é pensar a linguagem como um sistema de representações de um mundo previamente dado, o erro do neo-pragmatismo rortiano é pensá-la, na esteira do segundo Wittgenstein, como um simples instrumento, não mais do que uma ferramenta, um simples meio para atingir algum fim.

Mas uma terceira margem – nem representacionista, nem pragmática – pode delinear-se a partir da resposta que Mallarmé dá à pergunta nietzschiana, ou, de maneira mais genérica, a partir da consideração do discurso literário como lócus privilegiado de onde partimos para compreensão dos modos possíveis de funcionamento da linguagem e de sua interação com os sujeitos e com a sociedade⁷. Pois não foi preciso esperar a dissolução pragmática para que os limites da representação se tornassem manifestos, como mostra sobretudo Foucault em diversas ocasiões⁸. Se seguirmos o brilhante tratamento que Foucault dispensou a este problema, sustentaríamos que, como quer Mallarmé, “o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário” (FOUCAULT, 1995, p. 322).

É este ser enigmático e precário da palavra, em toda sua dimensão material, que falta à filosofia de Rorty. Na “distância jamais superada” que separa a questão nietzschiana e a resposta mallarmaica, talvez pudéssemos encontrar um cantinho para o esforço do neopragmatista: uma resposta inquieta a uma pergunta inquietante, mas que, ao lado de soluções engenhosas, fez surgir o etnocentrismo e o liberalismo como parceiros de uma empresa filosófica que não pode esconder seus compromissos com a razão instrumental.

O que esta discussão nos ensina, ainda que subsidiariamente, é que, ao tratarmos a linguagem como “instrumento”, na perspectiva pragmática, devemos antes perguntar se tal perspectiva é suficientemente robusta para enfrentar a linguagem tal como ela funciona no discurso literário, sem que precisemos, por exemplo, recorrer a distinções artificiais, e até mesmo morais, como conotação/denotação (Ogden e Richards) ou uso sério/uso parasitário (Searle). Em outras palavras, criticar a concepção de verdade como adequação não necessariamente implica em

dissolução do problema da verdade, mas apenas no abandono de uma determinada figura da verdade, dependente da representação. Em suma, uma filosofia da linguagem necessita – é seu dever ético e político – dar conta de tratar a experiência literária, por exemplo, de Kafka, de Mallarmé ou de Joyce. E, para tanto, precisa dar conta de uma concepção de verdade capaz de pensar os vínculos entre verdade, singularidade e materialidade da linguagem, desatando os nós que ligavam verdade e significado.

Caso contrário, ela não está à altura do seu objeto, ela não está à altura da própria linguagem, ou, para falar como Adorno, não está à altura do estágio de evolução do material. Aquele erro estético fundamental de tratar a linguagem como mero “instrumento” não é sem graves consequências. Afinal, como dizia Freud, às vezes um chapéu é apenas um chapéu. Do mesmo modo, às vezes “menos é menos” mesmo...

Notas

- ¹ Agradeço ao amigo Ernesto Perini e aos demais colegas do antigo grupo sobre pragmatismo da UFMG as sugestões bibliográficas e as discussões teóricas sem as quais estas observações seriam impossíveis.
- ² Evidentemente, isso talvez nos colocasse mais dois problemas inesperados: (i) saber *em que termos* descrevemos “mesas, árvores e átomos” e (ii) se realmente a linguagem pode ser descrita nestes termos (questão da natureza da metalinguagem).
- ³ Alguém poderia aqui ver uma eficaz organização burocrática, onde impera uma certa concepção da divisão de trabalho.
- ⁴ Para o aprofundamento do debate, conferir os textos de L. Dutra, P. Kauark e R. Fenati publicados na seção “Realismo e Anti-realismo”, do livro organizado por Paulo R. Margutti Pinto. cf. PINTO [et al.] *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*.
- ⁵ Recensar as críticas a Rorty é tarefa inglória. Uma rápida vista de olhos nos textos do próprio Rorty, que frequentemente entabula diálogo com seus críticos, é suficiente para ter uma ideia da variedade de seus opositores. Entre os mais famosos, estão Habermas e Apel. A esquerda francesa frequentemente também se insurge contra o pragmatismo rortiano. Entre nós, uma visão sinóptica da vertente frankfurtiana da crítica ao pragmatismo pode ser encontrada em DUARTE, “A razão e o razoável: Horkheimer e a crítica ao pragmatismo”, in: PINTO, op. cit., pp. 251-261. O que almejamos é, apenas e tão somente, apontar mais uma alternativa.
- ⁶ Expressão roubada de um poema de Mateus Araújo, publicado na coleção *Poesia orbital*, BH, 1997.
- ⁷ Penso aqui em perspectivas como as de Foucault, em seus textos sobre a literatu-

ra, ou também em Todorov, que resume bem o problema do seguinte modo: "De Homero a Artaud, as obras literárias afirmaram a esse respeito algo diferente do que diziam os filósofos outrora, os lingüistas hoje. Se decidirmos levá-los a sério, a perspectiva se inverte: é a literatura que compreende e explica a linguagem, ela é uma teoria da linguagem que não se pode mais ignorar caso se queira entender o funcionamento literário com a ajuda de categorias lingüísticas. Daí esta necessidade absoluta: se quisermos fazer da linguagem uma teoria da literatura, ler, atentamente, a literatura como teoria da linguagem" (Todorov, 2003, p.257).

⁸ Destacam-se, entre outros, *O que é um autor?*; *A linguagem ao infinito*; e *O pensamento do exterior*; todos eles coligidos em FOUCAULT, M. **Ditos e escritos**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. v. 3.

Referências

RORTY, R. **Essays on Heidegger and others**: Philosophical Papers II. New York: Cambridge University Press, 1991.

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

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Escritos filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

OGDEN, C. W.; RICHARDS, I. A. **O significado de significado**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976

PINTO, P. M. et al. **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

SEARLE, J. **Expressão e significado**. Tradução de Ana Cecília G. A. de Camargo e Ana Luíza M. Garcia. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

TODOROV, T. **Poética da prosa**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Tradução de José C. Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

Recebido em: 20 de novembro de 2007.

Aprovado em: 14 de dezembro de 2007.