

COMPLEXITAS

REVISTA DE FILOSOFIA TEMÁTICA

Universidade Federal do Pará - Faculdade de Filosofia & Linha de pesquisa: Fenomenologia: teoria e clínica

ISSN: 2525-4154 – QUALIS B3

A DICOTOMIA MENTE E MUNDO NA QUESTÃO DO CONHECIMENTO

The mind and world dicotomy in the matter of knowledge

La dicotomía mente y mundo en la cuestión del conocimiento

Recebido: 22/03/2023 | Revisado: 22/04/2023 | Aceito: 22/05/2023 | Publicado: maio/2023

Cezar Luís Seibt
Docente da graduação e pós-graduação da UFPA
Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-0166-0919>
cezluse@yahoo.com.br

Resumo: O artigo acompanha a reflexão de alguns autores do século XX no que se refere à questão do conhecimento, sobretudo nas discussões em torno da dicotomia mente e mundo. Esses autores são McDowell, Putnam e Rorty. A ênfase é colocada na importância e na necessidade de que aquele que contemporaneamente investiga algum aspecto da realidade, se ocupe também em refletir sobre os pressupostos e fundamentos que operam na sua teoria e na sua prática. Os autores em questão indicam algumas dificuldades e movimentos que acontecem no âmbito das teorias do conhecimento, de modo a ajudar o pesquisador atual a compreender as aporias que percorrem os substratos fundamentadores do seu pensar e fazer investigativo.

Palavras-chave: Dicotomia mente e mundo; Conhecimento; Fundamentação; Pesquisa.

Abstract: The article follows the reflection of some authors of the 20th century regarding the question of knowledge, especially in the discussions around the mind and world dichotomy. These authors are McDowell, Putnam and Rorty. Emphasis is placed on the importance and need for anyone who investigates some aspect of reality at the same time to reflect on the assumptions and foundations that operate in his theory and practice. The authors in question indicate some difficulties and movements that occur within the scope of theories of knowledge, in order to help the current researcher to understand the aporias that run through the underlying substrates of his thinking and investigative doing.

Keywords: Mind and world dichotomy; Knowledge; Grounding; Research.

Resumen: El artículo sigue la reflexión de algunos autores del siglo XX sobre la cuestión del conocimiento, especialmente en las discusiones en torno a la dicotomía mente y mundo. Estos autores son McDowell, Putnam y Rorty. Se enfatiza la importancia y necesidad de que quien investiga algún aspecto de la realidad

reflexione al mismo tiempo sobre los supuestos y fundamentos que operan en su teoría y práctica. Los autores en cuestión señalan algunas dificultades y movimientos que se dan en el ámbito de las teorías del conocimiento, con el fin de ayudar al investigador actual a comprender las aporías que recorren los sustratos subyacentes de su pensar y hacer investigativo.

Palabras clave: dicotomía mente y mundo; Conocimiento; Fundamentación; Investigación.

1. Considerações introdutórias

Embora a questão do conhecimento acompanhe a filosofia desde os seus primórdios, ela só apareceu como disciplina, como teoria do conhecimento, muito recentemente (GABRIEL, 2004). E, quando pensamos em conhecimento, normalmente somos reportados à relação sujeito e objeto. O conhecimento é algo que resulta da relação entre algo conhecido e aquele que conhece. O que resulta da relação são representações que se tornam informações articuladas conceitualmente, numa estrutura lingüística. Mas isso que dizemos conhecer e que se encontra disponível na palavra, na proposição, não garante por si mesmo que seja verdadeiro e reivindica, por isso, uma credencial que ateste sua correspondência ou veracidade. Não é evidente, escreve Blackburn (2001), que as coisas são aquilo que pensamos que elas sejam. Por isso torna-se necessário que expliquemos e justifiquemos a relação. A justificação, essa credencial, deverá garantir que o conhecimento seja realmente conhecimento e não simples opinião, suposição ou fantasia, ou seja, deverá atestar a correspondência entre o dito e aquilo que é nele referido.

Na modernidade, Descartes (1996) estabelece uma diferenciação entre o espírito não extenso (*res cogitans*) e a coisa extensa (*res extensa*), instalando fortemente a dicotomia entre o sujeito e o objeto na reflexão sobre o conhecimento, o que passa a exigir a produção de uma ligação que torne possível a conexão entre esses extremo da dicotomia. Encontramo-nos claramente diante do problema de se o nosso conhecimento da realidade externa, a percepção e a representação que dela temos, corresponde realmente à sua realidade.

Nos termos de Kant, estamos diante do problema do estabelecimento de uma ponte entre o sujeito e o objeto. Para ele é uma pena que ainda não tenhamos encontrado a ponte que une os dois elementos que entram na relação cognoscitiva, para assim podermos resolver o problema de forma satisfatória e definitiva. Escreve o autor em uma das notas no prefácio à Segunda Edição da *Crítica da Razão Pura*, que é

[...] um escândalo da filosofia e da razão humana geral ter que admitir a existência de coisas fora de nós [...] com base apenas na fé e, ao ocorrer a alguém colocar essa existência em dúvida, não lhe poder contrapor nenhuma prova satisfatória (KANT, 1999, p. 49).

O conhecimento é, nesse sentido, um problema pelo fato de ainda não termos encontrado a ponte, a interface que ligue o sujeito e o objeto. A ponte se concretiza na elaboração de explicações que servirão como fundamentação, como garantia para o saber, ou seja, a ponte é uma teoria do conhecimento, uma credencial que diferencia a mera opinião do conhecimento justificado. Entre as alternativas está localizar em um dos polos da relação a estância objetiva que se torna medida e critério do conhecimento, de modo que temos o subjetivo ou objetivo como fundamento.

Diversas teorias, por isso, se esmeram em apresentar alternativas de caminhos que respondam às aporias e aos desafios de explicar o que se passa quando conhecemos alguma coisa. Oliva, por exemplo, assim resume as aporias do conhecimento:

A visão empirista tradicional do conhecimento considera nossas percepções sensoriais como dados a partir dos quais as teorias têm de ser construídas por meio de algum processo de indução. Contra o indutivismo constata-se que não há dados – sensoriais ou perceptuais – auto-subsistentes, isto é, que possam ser identificados sem o recurso a alguma teoria (2003, p. 42).

Costa formula o problema nos seguintes termos:

Todo conhecimento que temos do mundo físico é adquirido através dos sentidos. Ora, o que os sentidos nos apresentam não pode ser mais do que as nossas próprias sensações, as quais não passam de conteúdos da consciência cuja

natureza é mental, interna. Mas, se é assim, como é possível que sejamos capazes de adquirir conhecimento de um mundo físico externo? Como é que a mente, só podendo ter acesso a conteúdos mentais, pode conhecer um mundo que lhe é essencialmente heterogêneo? (2002, p. 125).

Nos deparamos, desse modo, com alguns elementos fundamentais na reflexão que o pensamento filosófico desenvolveu. O conhecimento como uma relação entre duas entidades separadas, entre sujeito e objeto, entre mente e mundo. E grande parte do esforço para explicar o fenômeno do conhecimento é uma tentativa de estabelecer as garantias de que o que resulta da relação entre os dois elementos separados e distintos seja verdadeiro, adequado, que a representação corresponda à realidade. Por isso fala-se da verdade como correspondência.

Temos que enfrentar a questão de se somos, pura e simplesmente, os produtores da realidade (construtivismo), sem nenhuma participação dos objetos sobre os quais predicamos (a redução do sujeito e da mente a produtor ativo da realidade externa), ou se, por outro lado, o conhecer é um espelhamento direto de uma realidade objetiva externa, ou ainda, se o saber é resultado de um jogo entre a mente e o mundo, com participação dos dois polos agindo um sobre o outro de forma significativa.

Note-se o movimento entre explicar o fenômeno a partir do sujeito ou então da experiência empírica, oscilações que exigem o empenho da razão no sentido de encontrar razões para uma ou outra alternativa. Com a pergunta pela garantia de que a representação resultante da relação cognoscitiva corresponda à realidade ou verdade, alcança-se a reflexão racional que se constitui como teoria do conhecimento, exercício de fundamentação do conhecimento.

É importante lembrar que uma alternativa fecunda e produtiva foi o estabelecimento da noção de método como instância mediadora e complementar à relação sujeito e objeto, que poderia garantir neutralidade e objetividade ao conhecimento. O método é introduzido na relação, constituindo a instância mediadora e ao mesmo tempo tornando-se a medida da verdade. Em todo caso, busca-se estabelecer alguma instância de fundamentação, uma explicação que garanta que o conhecimento não é uma mera opinião. Exige-se um *logos* que ‘explica’ ou dá as razões da crença. Sem essa, é como se o nosso saber pairasse no ar, não oferecesse nenhuma segurança.

A exigência de uma fundamentação tem o propósito de oferecer, portanto, critérios e referências para se proceder ao julgamento da correspondência, da verdade da proposição. Esse fundamento está ora mais próximo do objeto, ora do sujeito, do que resultam as diversas tonalidades explicativas que se encontram no espectro entre o objetivismo e subjetivismo.

Torna-se imperativo e um investimento necessário encontrar esse fundamento para a ânsia humana do conhecimento. Gostaríamos de acreditar, e isso nos conforta, que em algum lugar, seja no sujeito ou no realidade, ou então fora da realidade, há um porto seguro e, de preferência, definitivo e inquestionável. Neste modo de olhar a questão, há uma propensão a buscar abrigo em alguma verdade eterna. Elimina-se ou ignora-se a referência à história, ao tempo, ao fluxo vivo do existir, sobretudo na busca de conhecimentos sobre a realidade humana.

No entanto, a partir do século XIX emerge um novo incômodo para as diversas teorias que têm a pretensão de justificar e fundar o conhecimento, nomeadamente a impossibilidade de se eliminar ou estabelecer definitivamente os pressupostos com que elas operam. Em algum momento, se as razões, e as razões para as razões, forem perseguidas, perde-se o solo. Ou seja, cresce a consciência da historicidade, da relação do ser com o tempo, preocupação que aparece explicitamente, por exemplo, nos pensamentos de Nietzsche, Dilthey e Heidegger. No livro *Ser e Tempo* (1998), publicado em 1927, Martin Heidegger coloca em questão muitas pressuposições filosóficas precedentes, interpretando-as de uma forma nova a partir da sua recepção da fenomenologia de Edmund Husserl.

Como se pode notar, o conhecimento é uma questão problemática, mas que exige a tomada de posição, de modo a poder orientar nossas crenças, nossas investigações e, inclusive, nossa prática. Diante das alternativas explicativas é necessário tomar posição e argumentar de modo a justificar essa posição. Nisso podem nos ajudar os três autores que apresentaremos no texto. Por exemplo, John McDowell, no seu livro *Mente e Mundo*, afirma que temos a tendência de oscilar entre duas posições dificilmente aceitáveis nos seus extremos: por um lado o “coerentismo que põe a perder qualquer relação do pensamento empírico com a realidade” e, por outro, o “recuo para um vão apelo ao Mito do Dado” (2005, p. 147). Como insistimos, essa reflexão sobre a questão do contato entre a vida mental e o mundo externo, entre a sensibilidade e o entendimento é uma das características centrais do pensamento moderno, que se constituem como teorias do conhecimento e epistemologias. Não é possível escapar das interrogações sobre o papel tanto da mente, quanto da experiência dos sentidos sobre a constituição do conhecimento. Naquilo que chamamos de conhecimento, quanto de ação da mente e quanto das impressões dos sentidos está presente?

Vamos agora acompanhar algumas reflexões realizadas por três pensadores importantes nas discussões sobre o conhecimento no século XX e que podem contribuir para experimentarmos a complexidade, mas também a importância da questão, para quem se interroga em relação à validade dos seus conhecimentos, das suas crenças e se coloca em busca de razões e fundamentos melhores para seu saber.

2. McDowell e a relação mente e mundo

John Henry McDowell (1942) propõe como saída do impasse entre o sujeito e o objeto a reunião de entendimento e sensibilidade, razão e natureza. Sustenta que “o mundo exerce um papel normativo sobre o conteúdo de nossos pensamentos” e que, portanto, “aceitemos a autoridade do mundo” (BENSUSAN, in MCDOWELL, 2005, p. 8). Mas, por outro lado, não há conhecimento sem a participação das capacidades conceituais. Partindo da compreensão de Kant, a receptividade e a espontaneidade não podem ser separadas na experiência. Nas palavras de Bensusan, McDowell “rejeita que meros episódios do mundo possam fornecer conteúdo empírico a nosso pensamento – itens recebidos do mundo sem nenhuma participação de capacidades conceituais não podem responder pelas restrições racionais do mundo a nosso pensamento” (2005, p. 08). E, continuando, escreve ele que reconsiderando o que diz o empirismo mínimo, “a experiência deve atuar como um tribunal sobre nossas ideias” e que “podemos pensar na experiência como um contato racional com o mundo e rejeitar completamente a tese de que o conteúdo da experiência seja desprovido de conceitualidade” (2005, p. 09).

Se a experiência possui conteúdo conceitual e somente como tal é possível o contato com o mundo e o acesso às coisas como elas são, essa mesma experiência “não pode estar refém de capacidades conceituais concebidas como sendo apenas nossas projeções no mundo – conceitos devem ser mais que sombras nossas em um mundo desencantado” (2005, p. 09). A experiência não se produz, neste caso, exclusivamente na interioridade fechada do sujeito, embora não possa prescindir da mediação conceitual. Mente e mundo atuam um sobre o outro. O mundo atua como tribunal sobre os conceitos produzidos pela mente e esta é responsável pelos contornos do que é acessado.

Na modernidade, mostra McDowell (2005, p. 149), supõe-se chegar à realidade externa e objetiva tomando como ponto de partida os conteúdos da mente, tal como fez Descartes ao estabelecer a certeza da razão e, a partir dela, busca-se a garantia do mundo objetivo. Kant substitui essa concepção ao tornar “plausível a afirmação de uma interdependência entre a própria ideia dos dados de consciência e a ideia de que pelo menos alguns estados e ocorrências da consciência constituem vislumbres de um mundo objetivo” (MCDOWELL, 2005, p. 149).

Diante da dicotomia mente e mundo há dois caminhos mais diretos e imediatamente constatáveis: ou se parte do mundo, ou da mente. Se se parte do mundo, é preciso construir uma garantia para os conteúdos conceituais, mentais. Se se parte da mente, é preciso construir uma ponte que evidencie um acesso à realidade do mundo externo. Outro caminho possível é tomar como pressuposto que há uma implicação mútua, a concorrência de ambos para a construção do conhecimento, tal como pensado por Kant.

McDowell analisa a tentativa de Kant superar a filosofia tradicional e o seu fracasso nesse empreendimento. Pensa ele que uma superação da filosofia tradicional tem de tomar em consideração que “um sujeito que tem experiências e que age é uma coisa viva, dotada de potências corporais ativas e passivas genuinamente suas. Ele próprio está corporificado, substancialmente presente no mundo que ele experiencia e sobre o qual age” (2005, p. 150).

Tomando a ideia de que a experiência é abertura para o mundo e colocando de lado as objeções céticas das questões da falibilidade da percepção, McDowell (2005) avança no seu pensamento, apoiado nas reflexões de Gadamer, analisando a diferença entre os ‘meros animais’ e o ‘modo humano’. A diferença de abertura para o mundo está na diferença entre o estar no meio ambiente e estar inserido no mundo. O modo meramente animal de vida está preso ao meio ambiente e o modo humano de vida está inserido no mundo. Ou, dito de outra forma, “nos meros animais, a sensorialidade está a serviço de um modo de vida estruturado exclusivamente em função de imperativos biológicos imediatos” (2005, p. 154) e abarca meramente a “capacidade de lidar com problemas e explorar oportunidades” (2005, p. 154). No modo humano de vida, no entanto, quando estão presentes as potências conceituais, há também a espontaneidade, desenvolve-se a capacidade de decidir e escolher o que pensar e fazer. É como uma segunda natureza desgrudada do determinismo da natureza (primeira natureza). Não que haja uma separação da biologia e da vida humana, mas uma relação de transcendência da segunda em relação à primeira, que caracteriza um “comportamento livre e distanciado” (GADAMER, 1999, p. 645).

Ao fato de que o meio ambiente apresenta problemas e oportunidades para o mero animal, deve ser acrescentado que isso não se torna para o mero animal algo que possa ser concebido por ele. Ele não

concebe o problema e a oportunidade. Há diferença entre o ‘viver num meio ambiente’ o ‘viver no mundo’. Para o modo humano, que vive no mundo,

[...] o meio ambiente é mais do que uma sucessão de problemas e oportunidades. É uma porção da realidade objetiva que se encontra ao alcance de sua percepção e de sua prática. O meio ambiente é isso para ele porque ele é capaz de concebê-lo de maneiras que o exibem como tal (MCDOWELL, 2005, p. 155).

Há, por parte da mera vida animal em relação ao modo humano, a ausência da liberdade e de distanciamento. Seu movimento é, simplesmente, a resposta às necessidades biológicas que se sucedem. Não há espontaneidade. É com esta última que se articula a liberdade e o distanciamento, que fazem “entrar em cena não apenas a atividade teórica, como também a ação corpórea intencional” (2005, p. 156).

Essa relação também se apresenta na discussão realizada por McDowell na mesma conferência, que corresponde ao sexto capítulo da obra já referida. Nela o autor apresenta e relaciona o ‘reino da lei’ com o ‘espaço das razões’. O reino da lei é o espaço da natureza e, portanto, não carrega consigo o sentido. O sentido supõe o ‘espaço das razões’. Na modernidade cria-se a concepção de natureza enquanto ‘reino da lei’, independente do ‘espaço das razões’. McDowell (2005, p. 148) insiste que o tipo de inteligibilidade que alcançamos quando inserimos algo no ‘reino da lei’ é distinta de quando fazemos o mesmo no ‘espaço das razões’. Seu propósito é incluir o ‘espaço das razões’ na compreensão da natureza, para além de um naturalismo nu e cru, expandindo a natureza para “além daquilo que é tolerado por um naturalismo do reino da lei” (2005, p. 148).

Diante disso, McDowell apresenta a dificuldade de conceber, para os meros animais, a capacidade de ‘experiência externa’ e, inclusive, de ‘experiência interna’. O autor defende a ideia de que “a consciência do mundo externo só pode estar em ordem se for concomitante a uma subjetividade plena” (2005, p. 159). E subjetividade pressupõe consciência de algo, o que somente é concebível para a vida humana, que tem condições para tal através da capacidade conceitual, que possibilita distanciamento e liberdade. O impacto que o mundo tem sobre o modo humano está marcado conceitualmente, é conteúdo conceitual. Somente dessa forma, na abertura conceitual, o impacto que o mundo exerce pode ter algum sentido.

Concluindo, diz o autor que “o pensamento só pode relacionar-se à realidade empírica porque ser um ser pensante é sentir-se em casa no espaço das razões”. E, “ao ser iniciado na linguagem, o ser humano é introduzido, antes mesmo de entrar em cena, em algo que já incorpora conexões supostamente racionais entre conceitos, conexões supostamente constitutivas da configuração do espaço das razões” (2005, p. 164). Há, portanto, uma conexão íntima entre a linguagem e a abertura para o mundo. A linguagem é que primeiro distancia e, ao mesmo tempo, possibilita a orientação para o mundo. Ao ser introduzido numa determinada tradição, carregado por uma herança cultural, o ser humano é apresentado ao mundo de razões, àquilo que é “razão para o quê” (2005, p. 166), e adquire, assim, uma mente, ou seja, a “capacidade de pensar e de agir de modo intencional” (2005, p. 166). Literalmente, “a linguagem em que um ser humano é iniciado pela primeira vez se coloca diante dele como a primeira corporificação do mental, isto é, da possibilidade de uma orientação na direção do mundo” (McDowell, 2005, p. 165).

3. O realismo natural de Putnam

Passemos agora para a interpretação que Hilary Putnam (1926 - 2016) realiza desse problema, inclusive suas considerações sobre o pensamento de McDowell. Segundo ele, para o realista “o mundo é como é, independentemente dos interesses de quem quer que o descreva” (PUTNAM, 2008, p. 18), diferentemente do idealista. Discorda da ideia de James de que o mundo é produto do trabalho da nossa própria mente. Essa ideia errônea que povoa a metafísica procede, segundo ele, da fantasia de que existem os modelos, as formas, os universais, estabelecidos desde sempre e que o significado das palavras corresponde a um desses modelos universais e eternos. O que se pode pensar estaria previamente estabelecido pelas formas. Mas considera ele que

A ideia de que nossas palavras e nossa vida são constringidas por uma realidade exterior a nós desempenha um importante papel em nossa vida e deve ser respeitada. A fonte de confusão reside no erro filosófico vulgar de se supor que o termo realidade tem de referir-se a uma única supercoisa, em vez de considerar as formas como renegociamos incessantemente – e somos *forçados* a renegociar – nossa noção de realidade à medida que nossa linguagem e nossa vida se desenvolvem (PUTNAM, 2008, p. 23).

Isso mostra que reina certa confusão na epistemologia. Assumindo o ponto de vista de McDowell, diz ele, “o pressuposto-chave responsável por esse desastre é a ideia de que tem de haver uma interface entre nossas capacidades cognitivas e o mundo exterior – ou, em outras palavras, a ideia de que nossas capacidades cognitivas não conseguem chegar aos próprios objetos” (2008, p. 24). Há evidente dificuldade em ver como se dá o contato da mente com o mundo ‘exterior’. Tal dificuldade é devida a uma noção que foi desenvolvida na filosofia desde o século XVII, ou seja, de que “a percepção envolve uma interface entre a mente e os objetos ‘exteriores’ que apreendemos” (PUTNAM, 2008, p. 65). Para o autor, essa interface supunha-se consistir de impressões, de sensações, dados dos sentidos, ou ‘experiência’, e que seria imaterial. Ou, do ponto de vista do materialismo, essa interface consistiria em processos cerebrais. Diante disso, nosso raciocínio se refere ao objeto através do impacto que esse mesmo objeto produz sobre ele. Oscila-se, assim, desde o século XVII entre idealismos e realismos.

Estamos sempre diante do problema de como a mente consegue acessar algo como o mundo exterior. A tradição interpõe algum elemento de ligação, um mediador entre o pensamento e a coisa exterior. Para McDowell, e também para Putnam, há necessidade de uma ‘terceira via’ que precisa poder

[...] eliminar a ideia de que existe uma antinomia, em vez de limitar-se a reunir elementos do realismo moderno inicial a elementos do relato realista. Nenhuma concepção que mantenha algo semelhante à noção tradicional de dados dos sentidos pode fornecer uma saída; uma concepção desse tipo vai sempre nos deixar, em última análise, diante daquilo que parece ser um problema insolúvel (PUTNAM, 2008, p. 35).

Na filosofia tradicional temos dificuldade de explicar o modo como podemos ter acesso referencial às coisas externas sem postular algum elemento mágico que sirva de interface entre o interno e o externo. Mas esse elemento mágico não resolve as coisas e, por isso, a proposição de uma terceira via, um possível retorno a algo como um realismo natural, tal como na ideia de James de que “o progresso requer uma recuperação do ‘realismo natural do homem comum’” (PUTNAM, 2008, p. 43). Isso tem a ver com a percepção. Descartes minimiza o papel da percepção no conhecimento, enquanto se estabelece uma matematização da natureza. Com ele, com Berkeley e também Hume, começa-se a conceber a natureza no seu sentido moderno “como o reino da lei matemática, de relações exprimíveis *more geométrico*, que logo seriam relações exprimíveis por meio da álgebra e do cálculo” (PUTNAM, 2008, p. 41). Se a natureza começa a ser descrita a partir do uso de fórmulas matemáticas, as descrições cotidianas e comuns passam cada vez mais a ser objeto de desconfiança, pois não podem descrever as coisas em sua realidade. Mostra o autor que nesta “nova filosofia da mente, nossa ‘experiência’ é um evento que ocorre por inteiro na mente (ou no cérebro), por assim dizer, um reino imaginado como estando no ‘interior’ [...] dissociado do que veio a receber a denominação mundo ‘exterior’” (2008, p. 42). A cabeça humana seria o local onde se desenvolve o drama do conhecimento: experiências interiores e objetos exteriores (mas estes últimos ligados ao interior por uma trama de causalidade).

A saída proposta por Putnam, alinhada com um regresso ao ‘realismo natural do homem comum’, reavalia o papel da experiência sensível. Sugere que as experiências,

[...] em vez de ser afecções passivas de um objeto chamado ‘mente’, são (em sua maioria) experiências de aspectos do mundo vivenciadas por um ser vivo. O discurso sobre a mente não trata de uma parte imaterial existente em nós, constituindo em vez disso uma forma de descrever o exercício de determinadas aptidões nossas, aptidões que se seguem às atividades cerebrais e a todas as numerosas transações com o meio ambiente, mas que não tem de ser explicadas de forma redutora mediante o uso do vocabulário da física e da biologia, ou mesmo com o da ciência da computação (2008, p. 59).

Putnam quer combater a noção tradicional de que as qualidades ou propriedades das coisas estejam na verdade ‘fora’ da mente. Com essa nova perspectiva que ele aponta, a do realismo natural, indica que é preciso “dar-se conta da *inutilidade* e da *ininteligibilidade* de uma descrição que impõe uma interface entre nós mesmos e o mundo” (2008, p. 64).

No mesmo texto, Putnam afirma que essa saída exige a conquista de uma ‘segunda ingenuidade’, ou seja,

[...] um ponto de partida que leve inteiramente em conta as profundas dificuldades mencionadas pelos filósofos do século XVII, mas que as supere em vez de sucumbir a elas – um ponto de partida que perceba que as dificuldades

não exigem de nós, em última análise, a rejeição da ideia de que, em termos de percepção, estamos em contato imediato com o ambiente circundante. Não estamos obrigados a aceitar a concepção de interface (2008, p. 66).

Com a ideia de ‘segunda ingenuidade’ relativa à percepção, o realismo do senso comum de Putnam se esmera para afastar a possibilidade da perda do mundo. A epistemologia moderna está sempre em perigo de perder o mundo ‘exterior’, de ter de provar a sua existência e sua relação com o conhecimento, com a mente, ou seja, a “epistemologia e a metafísica modernas iniciais lançaram sobre nós o fardo de uma concepção da concepção, bem como de uma concepção da percepção, fundadas na interface” (PUTNAM, 2008, p. 67). O autor considera possível que não haja a necessidade de aceitar a ideia da interface.

Para o filósofo em questão, esses problemas tradicionais, na verdade, estão fundados numa concepção errônea da percepção: “para a concepção tradicional, aquilo com que nos relacionamos em *termos cognitivos* na percepção não são as pessoas, nem a mobília ou as paisagens, mas sim representações” (2008, p. 135). No teatro interior da mente se representa um drama que precisa, tradicionalmente, ser explicado em termos de correspondência ou não correspondência com a realidade, com o objeto. Somente superando essa visão da representação intermediando a relação da mente com o mundo pode-se escapar da constante oscilação entre a interface do realismo e do idealismo. Putnam pretende superar a ideia de que a mente se relaciona unicamente com representações ou aparências, e que ela seja um palco onde se encena a realidade, um mundo fechado em si mesmo, vedado para o mundo exterior pelo ceticismo.

4. Rorty e o antifundacionismo

Também Richard Rorty (1931 - 2007) está presente na discussão dessa questão. Ele constata que a oscilação nas posições em torno da capacidade de representar ou não o mundo externo é a discussão entre diferentes ideais de representação. É possível que todas elas estejam equivocadas pelo fato de que talvez a mente não tenha a ver com representação. Neste caso, “devemos descartar a idéia de que linguagem e mente estejam aí para nos possibilitar a representação do mundo, seja de modo verdadeiro ou não” (BLACKBURN, 2006, p. 236). Rorty rejeita as noções tradicionais de mente, representação, verdade e linguagem, substituindo-as por outras, como justificação e solidariedade. De acordo com Putnam, Rorty desenvolve a compreensão de que a “linguagem é uma adaptação e as palavras ferramentas. [...] a essência da linguagem é o que fazemos com ela” (2008, p. 236).

Não há por que falar em representação e, por isso, é possível afastar os problemas do conhecimento da tradição. Eles não têm mais sentido, pois a linguagem não tem a função de representar a correspondência com as coisas. A linguagem não pretende representar a natureza ou essência das coisas, mas permite a interação do organismo, da mente, com o ambiente. Desse modo, é possível substituir “um vocabulário de ‘objetividade’ ou ‘representação’ por um vocabulário de ‘justificação’ e ‘solidariedade’” (BLACKBURN, 2006, p. 237). Isso significa que, tomaremos a “‘justificação’ antes como um fenômeno social do que uma transação entre o ‘sujeito conhecedor’ e a ‘realidade’” (RORTY, 1994, p. 24).

A verdade passa a ser compreendida não mais como ‘precisão de representações’, mas sim como ‘justificação social da crença’. A ideia da ‘representação’ carregaria consigo uma noção de realidade objetiva, substituta da ideia de Deus como lugar de garantia da objetividade. Blackburn afirma de Rorty que este

[...] argumenta que qualquer ambição de ancorar nossas crenças, de realmente descobrir que merecem os rótulos estimados de verdade e falsidade, traz a necessidade de nos posicionarmos fora de nossa pele ou de nos posicionarmos num ponto arquimediano, livre de toda teoria e pré-concepções, esperando em vão por uma ‘visão de lugar nenhum’ (BLACKBURN, 2006, p. 239).

Em sua obra *A filosofia e o espelho da natureza* (1994), Rorty refuta a noção de mente enquanto espelho da natureza. Na tradição moderna, se pretendia que essa noção de mente como espelho servisse de garantia de que a natureza era corretamente representada, que se pudesse ter algum conhecimento do mundo externo. Nessa forma de encarar o conhecimento estamos enredados com a questão da fundamentação. Os fundamentos devem ser encontrados no “estudo do homem-enquanto-conhecedor de ‘processos mentais’ ou da ‘atividade da representação’, os quais tornam o conhecimento possível” (RORTY, 1994, p. 19). Conhecer significa ter a correta representação do que se encontra fora da mente e, dessa forma, “compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (RORTY, 1994, p. 19).

O autor nota que a principal preocupação da filosofia moderna tem sido algo como uma ‘teoria geral da representação’ que deverá poder classificar e separar o que representa adequadamente a realidade daquilo que não a representa bem. A partir de Locke surge a noção de teoria do conhecimento como análise dos processos mentais. Já em Descartes há a noção da mente como uma realidade distinta na qual ocorrem ‘processos’ de conhecimento. Em Kant se ratifica a necessidade de analisar a ‘mente’ (razão pura) para se entender o processo do conhecimento. A modernidade se organiza em torno da noção de uma mente separada do mundo externo, o que exigirá as teorias que deverão refazer a ponte.

Rorty, para criticar essa ‘atitude’ moderna, recorre a três autores do século XX, aqueles que considera terem encontrado um lugar novo e interessante para a filosofia, uma formulação original e fundamental para o pensamento: Wittgenstein, Heidegger e Dewey. De acordo com ele,

Wittgenstein tentou construir uma nova teoria da representação que nada teria a ver com o mentalismo; Heidegger, construir um novo conjunto de categorias filosóficas que nada teriam a ver com ciência, epistemologia ou a busca cartesiana por certeza; e Dewey, construir uma versão naturalizada da visão hegeliana da história (RORTY, 1994, p. 21).

Neles encontra a noção de que “conhecimento como representação acurada, tornada possível por processos mentais especiais e inteligível através de uma teoria geral da representação deve ser abandonada” (RORTY, 1994, p. 21). Para os três, as noções de epistemologia, metafísica, teoria do conhecimento, fundamentos do conhecimento, mente, são problemáticas. E, aliás, a intenção de Rorty no seu livro é “minar a confiança do leitor na ‘mente’ como algo sobre o qual se deveria ter uma visão ‘filosófica’, no ‘conhecimento’ como algo sobre o qual deveria haver uma ‘teoria’ e que tem ‘fundamentos’, e na ‘filosofia’ como esta foi concebida desde Kant” (1994, p. 22). Para que isso seja possível, todas essas noções fundamentais precisam ser colocadas em perspectiva histórica, visto que a metafísica tende a eliminar essa dimensão, a escapar de historicidade.

Noções como ‘representação acurada’, verdade, são, na verdade, simplesmente o nome que damos para as “crenças que tem sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer” (RORTY, 1994, p. 26). Entra em cena a concepção pragmatista do conhecimento, que deverá substituir as noções de verdade tradicionais. Ao eliminar a noção de mente como espelho, elimina-se também, de acordo com Rorty (1994), a ideia de representação exata no conhecimento.

Blackburn critica a posição de Rorty, afirmando que este, juntamente com Davidson, confundiu o ‘Mito do dado’ com algo que chama de ‘Mito do dar’, ou seja, propugnam a “falsa crença de que podemos descartar a importância dos dados ambientais na forma de pensar sobre crença e verdade” (BLACKBURN, 2006, p. 261). O mesmo autor também não acredita na possibilidade de julgar a partir de fora da teoria se ela mesma corresponde ou não à realidade. Uma teoria que merece confiança é aquela que alcança sucesso empírico, que “faz previsões que resultam no esperado” e que “possibilita controlar as coisas da forma como desejamos” (BLACKBURN, 2006, p. 271). E assim define ele a teoria: “Teorias são de fato instrumentos, e ter uma é organizar o próprio repertório conceitual de previsão e controle de um modo diferente daqueles que tenham outra – e um modo ainda mais diferente daqueles que não têm nenhuma” (2006, p. 290).

5. Considerações finais

O pensamento dos autores que referimos, cada um a seu modo, procura encontrar uma solução para o problema moderno do conhecimento. Alguns conceitos que perpassam essa discussão apontam para a diferença e para uma superação da dicotomia entre mente e mundo. Refletem o modo como contemporaneamente se enfrenta o desafio do conhecimento, sobretudo do ponto de vista da filosofia analítica, mas considerando o pensamento de autores continentais como Martin Heidegger, Wittgenstein, além de outros. Entre estes conceitos estão mundo, teoria, representação, interface, que aparecem nos autores apresentados e trabalham no sentido de superar os impasses tradicionais no campo do conhecimento.

Várias posições filosóficas sustentam a crença de que a veracidade de nossas ideias, de nossos conhecimentos, é produto unicamente da mente, sem a efetiva participação do mundo, enquanto outras defendem ser a verdade o resultado da experiência que temos com base na objetividade do mundo externo. O Mito do Dado (denominação proposta por Sellars), explicita a crença de que haveria uma base empírica que confirmaria todo conhecimento sobre ela construída. As reflexões sobre o conhecimento oscilam, como se pode perceber, entre os extremos do empirismo e do racionalismo, entre o realismo e o idealismo.

De forma breve mostramos como McDowell, Putnam e Rorty lidam com e resolvem, a seu modo, essas questões. Pretendemos, com isso, indicar a importância de quem lida com a pesquisa, com a produção do conhecimento, tenha consciência da complexidade do seu trabalho e acesse alguns elementos que estão pressupostos no seu empenho investigativo. Pois, quando dizemos algo sobre aquilo que é nosso ‘objeto’ de pesquisa, somos carregados por uma complexa e rica teia histórica, repleta de questões e embates que resultaram nas respostas (teorias) que herdamos. As teorias que orientam nosso procedimento de pesquisa não caíram do céu ou foram encontradas impressas em alguma tábua da lei, mas são o resultado de diálogos, normalmente conflituosos, entre diversas alternativas propostas por nossos antepassados. Investigar pressupõe uma infinidade de experiências e de escolhas que precedem, organizam e explicam aquilo que fazemos. Por isso a importância de lembrar que as teorias que hoje predominam e se mostram mais razoáveis que outras, que os lugares explicativos que sustentam nossas opções, tudo isso está enraizado na historicidade e representa possibilidades viáveis no esforço de justificação de nossos saberes e fazeres.

Somos herdeiros de uma tradição. Recebemos de quem antes de nós teve que justificar suas crenças, suas verdades, um conjunto de respostas plausíveis, mais ou menos convincentes ou, pelo menos, aceitáveis para nossos propósitos. Podemos utilizar essa herança mecanicamente ou então, podemos lembrar e apropriar-nos dela, de modo a poder atuar sobre ela e imprimir novas marcas, novos rumos, novas perspectivas sobre ela. Mas isso implica em trazer de volta à lembrança os diálogos e conflitos que engendraram os caminhos que recebemos, de modo a tomar consciência das razões pelas quais pensamos o que pensamos. A lembrança nos abre a possibilidade de tomar posse, por nós mesmos, daquilo que recebemos e nos constitui. Apropriando-nos da tradição, mantendo viva a memória da sua historicidade, é possível que a geração atual possa contribuir para que a tradição não se imobilize, mas seja transmitida impregnada com nossas próprias marcas e nossa contribuição para o futuro.

Quem se ocupa de investigar, ou de transmitir conhecimentos, ou mesmo quem recebe ou aprende alguma coisa (e em alguma circunstância somos um ou outro), não poderia se furtar de perguntar a si mesmo que motivos e razões possui para poder acreditar naquilo que crê e naquilo que recebe como informação sobre o mundo, sobre a realidade ou alguma região da realidade. Receber e acatar conhecimentos, tal qual um consumidor passivo, nos priva da autonomia e liberdade diante do que consumimos. Sem lembrar dos caminhos e descaminhos que geraram e instituíram as compreensões que herdamos, abdicamos da possibilidade de julgar as coisas por conta própria, de experimentar as coisas elas mesmas, pois o acesso a tudo se realiza por intermédio (ou seja, pela mediação) de lentes e filtros que aprendemos do passado.

Ao mostrar, mesmo que de modo superficial, um pouco da discussão realizada no século que nos precedeu, podemos experimentar a finitude dos nossos empreendimentos teórico-práticos, o enraizamento e condicionalidade das nossas crenças, a amplitude e as dificuldades na reflexão sobre o fenômeno do conhecimento. Com a ajuda da lembrança das discussões que herdamos podemos, pelo menos, ser levados a suspeitar daquilo que acatamos naturalmente na cotidianidade e, com isso, conquistar certo distanciamento e liberdade em relação ao que já sabemos e acreditamos.

Referências

- BLACKBURN, Simon. *Pense – uma introdução à filosofia*. Lisboa: Gradiva, 2001.
- BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- COSTA, Cláudio. *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GABRIEL, Gottfried. Erkenntnistheorie. In: PIEPER, Annemarie (Org.). *Philosophische Disziplinen*. Leipzig: Reclam Verlag, 2004.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Chile: Editorial Univesitária, 1998.
- COMPLEXITAS REVISTA DE FILOSOFIA TEMÁTICA - Ed. 2022, V6, n 01.p. 1-10.

MCDOWELL, John. *Mente e Mundo*. Ensaio introdutório por Hilan Bensusan. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.

OLIVA, Alberto. *Filosofia da Ciência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

PUTNAM, Hilary. *Corda Tripla – Mente, Corpo e Mundo*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.