É Possível Comunicar sem Representação?[1]

Hans Peder BEHLING[2]
FURB – Universidade Regional de Blumenau
UNIVALI – Universidade do Vale do Itajaí
UNIASSELVI – Centro Universitário Leonardo Da Vinci

RESUMO

Este artigo apresenta uma pesquisa teórica sobre a genealogia da filosofia ocidental, um recorte de alguns dos seus principais desenvolvimentos com o objetivo de apontar possíveis caminhos na busca da superação dos paradigmas semânticos que emergem das teorias da representação e da referência. O trabalho investiga diversas questões que emergem no uso da comunicação e da linguagem como verdade e critérios de validação do conhecimento, teorias da significação e da representação. Nestas relações destacam-se as tentativas de solucionar os problemas, resultando, muitas vezes, na descoberta ou na criação de novos problemas. Entre os principais resultados na busca da superação destes paradigmas, o trabalho apresenta a teoria da triangulação do neo-pragmatismo.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da Linguagem; Representação; Teorias da Referência; Neo-pragmatismo; Comunicação.

INTRODUÇÃO

Este artigo apresenta uma pesquisa teórica que teve como objetivos investigar os principais aspectos de comunicação e linguagem que ajudaram no estabelecimento de paradigmas semânticos das teorias da representação e da referência em filosofia da linguagem, bem como apontar alguns caminhos para respectivas superações.

A metodologia utilizada no trabalho foi uma pesquisa bibliográfica exploratória, e durante o trabalho descobriu-se que a filosofia é possivelmente apenas mais um estilo de literatura (como tantos outros) e não a busca de verdades ou certezas. Isto permite abandonar a visão de filosofia epistemologicamente centrada. Descobriu-se também que não há linguagem única que ajude a produzir mais ou menos verdade sobre

[1] Trabalho apresentado no GT – Teorias da Comunicação, do Inovcom, evento componente do IX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul.
[2] Mestre em Ciências da Linguagem (UNISUL) e Graduado em Publicidade e Propaganda (FURB). Atualmente é professor universitário de faculdades de comunicação e moda em Santa Catarina.

algo pois os usuários da linguagem não comungam nenhuma estrutura claramente definida, por isso é inútil buscar a purificação ou reificação da linguagem, bem como procurar comensurabilidade em esquemas conceituais incomensuráveis. O resultado lógico é o abandono de toda e qualquer teoria semântica em prol de uma nova teoria da tradução ou da interpretação que não pressuponha nada sobre significações, conceitos ou crenças divididas. Isso implica muito mais do que simplesmente saber trocar ou substituir palavras, implica em conhecer a crença do locutor, crer em conjunto, considerar que o outro tem razão, ter boa vontade.

Tanto o contato com o mundo (experiência) como as mediações que serviam para validar o conhecimento humano são questionados neste trabalho. A proposta é transferir a base do conhecimento para a comunhão com os outros indivíduos que acessam esse mundo, pois essa comunhão fornece a medida de todas as coisas. O que torna verdadeiro ou falso um enunciado ou uma proposição é outra proposição se situando num contexto social de triangulação: (1) dois indivíduos; (2) ligados entre si e ligados simultaneamente a algo do mundo; (3) o conhecimento não necessita de fundamentos; (4) trocar, compartilhar, crer em conjunto produz conhecimento e sentido. Estas concepções permitem uma ruptura radical com todas as teorias semânticas ou da referência na qual o sentido das frases dos interlocutores é conseqüência e não causa da comunicação.

Aconselha-se que a questão "é possível fugir da representação?" acompanhe o leitor, pois assim como tantas outras questões, faz parte da complexidade dos paradigmas próprios da tradição filosófica ocidental.

A REPRESENTAÇÃO: UM PROBLEMA FILOSÓFICO?

A origem dos problemas ou pseudo-problemas filosóficos ocidentais está no Período Clássico da Grécia antiga, segundo Gleiser (1997), primeiramente nas explicações míticas dos fenômenos ilustradas nos poemas Homéricos (*Ilíada e Odisséia*), e depois, em diversas escolas que, com suas teorias, tentaram entender o homem, o mundo, o pensamento, a linguagem, o conhecimento e diversos outros problemas que surgiam nas tentativas de solucionar os problemas anteriores. O autor

cita os escritos aristotélicos como principal referência do período e ensaia uma genealogia da filosofia ocidental: (1) os filósofos iônicos buscavam explicações a partir de observações empíricas (não míticas ou dogmáticas) e tinham como questão central a composição do cosmo (Heráclito, último dos iônicos, percebe a mudança contínua e transfere o foco da filosofia para as transformações criadas pelas tensões entre opostos); (2) os eleáticos eram racionalistas e tinham as leis da física como questões centrais (Parmênides com a teoria da estaticidade e Zenão com a parábola da corrida de Aquiles e a Tartaruga); (3) os pitagóricos, por sua vez, ao mesmo tempo racionais e místicos, buscavam a síntese e a complementaridade entre filosofia e religião (o número era a essência do conhecimento e a maneira de se aproximar do ser absoluto); (4) os atomistas perceberam uma certa compatibilidade entre a mudança de Heráclito e a estaticidade de Parmênides (as coisas do mundo são mutáveis mas as entidades que promovem as mudanças são imutáveis); (5) os sofistas, mestres nas arte da retórica, baseavam suas concepções filosóficas no questionamento das verdades objetivas.

Segundo Platão (1996) alguns sofistas eram relativistas e outros ceticistas radicais e, consideravam o ser humano (não a cosmologia ou a moral) como medida das verdades e do valor. O método sofista era a interrogação e não o discurso (Sócrates diz que é inútil tentar entender o mundo sem entendermos a nós mesmos, sua máxima: só sei que nada sei). Gleiser (1997) afirma que Platão rejeita a experiência e adota o inatismo, ou seja, aquilo que nasce com o indivíduo, desprezando as ciências que dependiam de observações empíricas. Com a metáfora visual do mito da caverna, Platão estabelece um esquema de representação, um mundo dualista ou bi-partido: o mundo inteligível (das idéias, do espírito, da alma, dos pensamentos – um mundo perfeito), e o mundo sensível (dos sentidos, físico, material, do corpo – um mundo corrompido). Em contrapartida o autor coloca o pensamento de Aristóteles, que: (1) nega o inatismo platônico, afirmando que o ser humano não nasce com as categorias inatas de conhecimento, e que o conhecimento é despertado pelo empírico; (2) nega a existência de um criador, propondo que Deus apenas governa o universo de fora dele; (3) considera sentidos e experiência; (4) nega as categorias universais; (5) aceita tanto conhecimentos sensíveis quanto inteligíveis; (6) concebe o movimento sem mudança (movimento circular onde existe um compromisso entre mutação e permanência: o

mundo é mutável, o celeste é estático). A obra de Aristóteles "tinha uma abrangência incomparável, cobrindo desde teoria política e ética até física, biologia e teoria poética" (GLEISER, 1997, p.73). Gleiser (1997) Ressalta a influência do pensamento aristotélico sobre o pensamento ocidental, com idéias simples que apelam diretamente para o senso comum e que foram utilizadas, mesmo que de forma adaptada, pela igreja cristã até a Idade Média.

Segundo Descartes (1973), estas concepções aristotélicas adaptadas pela igreja cristã na Idade Média caracterizavam a filosofia escolástica ou filosofia da escola, na qual toda organização é alma. Em suas considerações sobre as ciências, Descartes (1973) rompe com esta tradição, afirmando que todos os seres humanos nascem com a mesma capacidade de julgar o verdadeiro e o falso, capacidade que o autor denomina de bom senso ou razão "a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais" (DESCARTES, 1973, p.29). Descartes (1973) procura a verdade e utiliza o ceticismo como método: "E notando que esta verdade: *eu penso, logo existo,* era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava" (DESCARTES, 1973, p.46). Com a afirmação cartesiana – penso, logo existo – o pensar (*cógito*), ou seja, a dúvida passa a ser a base de validação, assim pensar é ter dúvida. Partindo da dúvida o autor cria um método baseado em princípios lógicos: só considerar verdades evidentes inabaláveis pela dúvida; dividir as dificuldades em parcelas para facilitar o exame; ordenar os pensamentos hierarquicamente (do mais simples para o mais complexo); fazer enumerações tão completas e revisões tão gerais de forma que tenha a certeza de nada omitir. O método cartesiano aproxima-se do corte epistemológico platônico, contribuindo nas distinções do mundo físico e do mundo intelectual, sensível e inteligível, em sua compreensão de que o indivíduo "era uma substância cuja essência consistia no pensar […] de sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou, o que sou é inteiramente distinta do corpo" (DESCARTES, 1973, p.47). O autor afirma que as almas humanas são de natureza distinta das almas dos animais, assim como, de natureza distinta do próprio corpo. Com o Discurso do Método, Descartes inaugura a busca por meios racionais que atestem a existência de uma essência divina, que proporcionem uma distinção entre a essência do

corpo e da alma, e, principalmente, que fundamentam o conhecimento objetivo do mundo.

Convicto de que os métodos da ciência inaugurada por Descartes caracterizam um caminho seguro, Kant (1974) defende a necessidade de submeter a razão à análise desta ciência. O autor dá seqüência ao pensamento cartesiano: (1) organizando toda a filosofia conhecida; (2) produz um metaconhecimento, (maneira de buscar a verdade); (3) critica a Metafísica, pois "nela se precisa retomar o caminho inúmeras vezes porque se descobre que não leva aonde se quer" (KANT, 1974, p.38). O autor defende uma crítica da razão pura, espécie de tribunal localizado na mente, onde são julgados, avaliados e classificados em conceitos e categorias os dados dos sentidos. Este tribunal se assemelha ao *cógito* cartesiano; aliás, a principal característica de Kant é o dualismo cartesiano, a crença no corte epistemológico, a oposição mente e mundo. Kant (1974) utiliza a ciência cartesiana para promover uma revolução, mas ao contrário de Descartes, critica o escolasticismo e não busca a essência divina. Assim é possível afirmar que, se a questão central em Descartes é a invenção da mente, somente Kant irá responder como esta mente funciona e produz conhecimento.

Segundo Kant (1974) todo o conhecimento humano começa com a experiência mas, nem por isso ele se origina dela. Assim, a questão kantiana passa a ser o fato de que através da razão o ser humano pode conhecer o mundo e a si mesmo. O autor identifica basicamente dois tipos de conhecimentos: os conhecimentos *a priori*, teóricos, universais e necessários, aqueles que são derivados da experiência; e os conhecimentos *a posteriori*, empíricos, aqueles que são constatados somente através da experiência. Apesar de inscrito no corte epistemológico do dualismo platônico, Kant (1974) promove uma crítica a Platão ao afirmar que ele não tinha uma base de validação. O autor afirma que a razão reflete sobre os fatos (*a posteriori*), mas que essa reflexão forma novos conhecimentos *a priori* sobre outros que ali estavam sem que a pessoa possa se dar conta disso, "sem que se saiba como chega a isso e sem deixar que uma tal questão nem sequer lhe aflore à mente" (KANT, 1974, p.57-58).

Além das categorias do conhecimento, Kant distingue ainda os juízos analíticos dos sintéticos. "Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém,

em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos sintéticos" (KANT, 1974, p.53). Para o autor os juízos analíticos, são juízos puros, inatos, anteriores à experiência, de elucidação, ou seja, nada acrescentam, só dividem, servem para organizar e são, portanto, juízos *a posteriori*. Em contrapartida, os juízos sintéticos são juízos de ampliação, pois acrescentam, somam, são juízos posteriores à experiência e, portanto, juízos *a posteriori*. Para o autor, em todas as ciências teóricas da razão (matemática, aritmética, física, e metafísica), como princípios universais e necessários, está contido um tipo diverso de juízo: o juízo sintético *a priori*, e que por isso, o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta "*como são possíveis juízos sintéticos a priori?"* (KANT, 1974, p.62). Com a crítica da razão pura, Kant dá início à filosofia transcendental com o objetivo de purificar a razão (livrá-la de erros).

Platão, Descartes e Kant baseiam-se na experiência e derivam muito mais da teoria da estaticidade do racionalista Parmênides, que privilegia o conhecimento do mundo empírico e das leis da física, do que da teoria do movimento de Heráclito com as transformações criadas pela tensão entre os opostos.

PRAGMATISMO: UMA TEORIA DO CONHECIMENTO

Descartes e Kant estão inscritos no corte epistemológico estabelecido por Platão, acrescentando respectivamente o *cógito* (mente) e as categorias mentais (maneiras como a mente funciona). Até então, ninguém havia suposto que os objetos gerais (ideais, categorias mentais) fossem reais. Somente os escolásticos supunham que os gerais eram reais quando tinham pouca ou nenhuma evidência experimental, e assim atribuíam realidade ao sobrenatural, o que caracterizava o erro da filosofia da escola.

Longe de concordar com a escolástica, Peirce (1977) questiona porém o cartesianismo, afirmando que "não podemos começar pela dúvida completa, mas com todos os preconceitos que realmente temos quando encetamos o estudo da filosofia […] não devemos duvidar filosoficamente daquilo em que acreditamos em nossos corações" (PEIRCE, 1977, p.259). O autor opõe-se ao cartesianismo através de quatro negativas:

> 1. Não temos poder algum de Introspecção, mas sim, todo conhecimento do mundo interno deriva-se por raciocínio hipotético,

> de nosso conhecimento dos fatos externos; 2. Não temos poder algum de Intuição, (primeira cognição), mas, sim, toda cognição é determinada logicamente por cognições anteriores, surge de um processo contínuo; 3. Não temos poder algum de pensar sem signos; 4. Não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível. (PEIRCE, 1977, p.161)

O autor inaugura uma filosofia chamada Pragmatismo, constituída por três grandes áreas: a Fenomenologia (estudo da experiência humana); as Ciências Normativas (Estética – estudo do gosto humano, a Ética – estudo da conduta humana, e a Lógica – estudo do raciocínio humano e da capacidade de representação); a Metafísica (ciência da realidade). O Pragmatismo consiste no hábito, o aprendizado através da experiência diária e de todo momento, e é uma filosofia que "procura um método que determine o significado real de qualquer conceito" (PEIRCE, 1977, p.193). Para o autor, a proposta do pragmatismo é estabelecer um método de determinação dos significados dos conceitos intelectuais dos quais pode resultar o raciocínio.

O pragmatismo "em primeiro lugar, deveria desembaraçar-nos rapidamente de todas as idéias essencialmente obscuras" (PEIRCE, 1977, p.237), através da maneira que se usa a linguagem; "em segundo lugar, deveria apoiar, e ajudar a tornar distintas, idéias essencialmente claras, mas cuja apreensão é mais ou menos difícil; e, em particular, deveria assumir uma atitude satisfatória em relação ao elemento da terceiridade" (PEIRCE, 1977, p.237). O elemento da terceiridade peirceana é o raciocínio, mesma preocupação de Descartes e Kant. Peirce criou esta filosofia em oposição ao cartesianismo, cujo "traço mais notável era seu reconhecimento de uma conexão inseparável entre a cognição racional e o propósito racional, e foi essa consideração que determinou a preferência pelo nome *pragmatismo*" (PEIRCE, 1977, p.285) O que marca o pragmatismo é o hábito que relaciona o símbolo com o objeto, e não a verdade.

> Os problemas seriam muito simplificados se, em vez de dizer que deseja conhecer a "Verdade", você dissesse simplesmente que quer alcançar um estado de crença inatacável pela dúvida. A crença não é um modo momentâneo da consciência; é um hábito da mente que, essencialmente, dura algum tempo e que é em grande parte (pelo menos) inconsciente; e tal como outros hábitos, é (até que se depare com alguma surpresa que principia sua dissolução) auto-satisfatório. (PEIRCE, 1977, p.289)

Peirce (1977) afirma que além dos hábitos, as pessoas sabem que podem exercer certo autocontrole sobre suas ações futuras, e que onde o autocontrole não é possível, não haverá auto-censura. Desta forma, "aquilo no que o leitor não se pode impedir de acreditar hoje, poderá amanhã ser inteiramente desacreditado pelo próprio leitor" (PEIRCE, 1977, p.289). O pragmatismo peirceano não pode ser enunciado por: uma concepção deve ser provada através de seus efeitos práticos, mas sim: "considere quais os efeitos que possivelmente pode ter a influência prática que você concebe que o objeto de sua concepção tem. Neste caso, sua concepção desses efeitos é o TODO de sua concepção do objeto" (PEIRCE, 1977, p.291).

Assim, uma importante diferença de Peirce para Descartes e Kant é que o primeiro afirma que é necessário partir da validação dos efeitos práticos e que não apenas os gerais podem ser reais como também podem ser fisicamente eficientes. Para Descartes, o pensamento não exerce força alguma sobre a matéria, mas é ele que constitui o homem. Peirce, ao contrário, afirma que a consciência está no homem, e a vontade do homem exerce força sobre a matéria. Peirce estabelece uma noção do homem enquanto ser simbólico antes do ser racional, e um esboço de uma teoria da imortalidade:

> A verdade, diz-se, nunca deixa de ter uma testemunha; e, de fato, o próprio fato – o estado de coisas – é um símbolo, e do fato geral através dos princípios da indução; de modo que o símbolo verdadeiro possui um interpretante na medida em que for verdadeiro. E como é idêntico a seu interpretante, sempre existe. Assim, o símbolo necessário e verdadeiro é imortal. E o homem também o deve ser, contanto que seja vivificado pela verdade. (PEIRCE, 1977, p.310)

O autor afirma que o pragmatismo é "a filosofia do homem, seu modo de considerar as coisas; não uma filosofia da cabeça – mas uma filosofia que pervade o corpo todo. Esta idiossincrasia é a idéia do homem; e, se esta idéia for verdadeira, ela viverá para sempre; se falsa, sua alma individual só terá uma existência contingente" (PEIRCE, 1977, p.311).

O pragmatismo de Peirce é fundamentalmente um método de esclarecimento de conceitos, uma teoria da significação e situa-se nos terrenos da lógica. O lugar da verdade, na filosofia de Peirce, é a concordância de todos. Para Peirce, o conhecimento é científico, social, e não existe verdade fora do indivíduo, pois

este se realiza através do signo (ser social); a experiência é como uma experiência de laboratório, são os hábitos de ação. O pragmatismo diz que a criação de crenças é uma atividade sensorial e não uma representação da realidade, cópia ou reprodução. No pragmatismo, a linguagem tem a função de organizar a experiência desembaraçar-nos rapidamente de todas as idéias essencialmente obscuras.

A CAMINHO DE UM NOVO PARADIGMA

Partindo de uma visão materialista e individualista (uma vez que o indivíduo está antes da sociedade), James (1989) utilizou o pragmatismo peirceano como método. "Esse, então, seria o escopo do pragmatismo – primeiramente um método, em segundo lugar, uma teoria genética do que se entende por verdade" (JAMES, 1989, p.25). Para o autor, o pragmatismo é algo muito mais amplo do que para Peirce, trata-se de uma nova teoria da verdade. Para James, todas as verdades estão fora do indivíduo (o conhecimento é a experiência individual), elas deixam de ser concebidas como adequação entre o pensamento e o pensado, a mente e a realidade exterior, ou então como coerência de idéias entre si. A verdade deixa de ser algo rígido e permanente (pelo contrário, modifica-se e expande-se sempre, está sempre aberta, em constante movimento), e deve satisfazer duas condições diferentes: (1) a verificabilidade (proposições exigem comprovação empírica); (2) o valor que elas têm na vida concreta. O autor afirma que a crença religiosa pode ter tanto valor de verdade quanto o conhecimento científico, pois a verdade não é a realidade, mas uma crença sobre a realidade, assim, depende do uso, da prática, ou seja, as crenças são hábitos de ação, e devem ser consideradas verdadeiras, desde que constituam um bem vital para determinado indivíduo. A verdade (ou o mental) para Kant é cópia da realidade, e para o Pragmatismo a verdade é uma invenção e não uma descoberta. A função do pensamento, nesse processo, é estar em constante contato com a prática através da verificação. A visão de James (1989) é construtivista na relação do homem com o mundo empírico e o mundo é uma construção humana, ou seja, tudo parte da ação humana, daquilo que o homem faz com o mundo.

Segundo Wittgenstein (apud HACKER, 1999) a linguagem é a fonte que dá origem aos problemas filosóficos, que "surgem, antes de mais nada, de particularidades desencaminhadoras da linguagem, pois nossa linguagem apresenta conceitos muito diferentes sob uma aparência semelhante" (HACKER, 1999, p.12). Uma aproximação de Wittgenstein com o Pragmatismo aparece quando Hacker (1999) diz que Wittgenstein afirma que cérebros não usam linguagem, são os seres humanos que as usam. Não há distinção entre o ser e seu cérebro assim como não há distinção entre o ser e seu corpo. Segundo Hacker (1999), Wittgenstein considera as confusões ou erros causados pelo uso inadequado ou incorreto das palavras como Jogos de Linguagem e atribui à filosofia um duplo aspecto: negativo (a cura das doenças do intelecto) e positivo (busca de representação perspícua de segmentos de nossa linguagem que são fontes de confusões conceituais). Pepe (1999) afirma que os neopositivistas (neo-empiristas) do Círculo de Viena foram influenciados pela obra de Wittgenstein, e promoveram uma virada lingüística baseados na crença de que a linguagem (desde que utilizada da forma correta) poderia resolver todos os problemas filosóficos.

A Praxiologia ou filosofia da ação de Bourdieu (1997) é uma ciência das disposições, das atitudes que buscam fundamentar o conhecimento humano. O autor afirma que, se existe uma verdade, ela é um lugar de lutas, um Campo (lugar físico e ao mesmo tempo um espaço simbólico) que acompanha a realidade física dos agentes, e implica, portanto, numa situação relacional. O Campo se fixa entre a estrutura mental e as estruturas sociais, e é a realidade do *hábitus*. "O espaço social é a realidade primeira e última já que comanda até as representações que os agentes sociais podem ter dele" (BOURDIEU, 1997, p.27). Este local físico e simbólico parece o espaço mais adequado para a noção de paradigmas (ou ciência normal) que aparece na obra de Kuhn (1998). O autor fala das anomalias, dentro dos paradigmas, e das investigações extraordinárias que finalmente conduzem a uma nova base, ou seja, novos paradigmas para a prática da ciência: é o que ele denomina de revoluções científicas. A verdade para Kuhn (1998) é o paradigma, e a base de validação dessa verdade é o fato de que os cientistas aderiram a ela por não haver nenhuma outra mais adequada até aquele momento. Para o autor, a linguagem funciona como metaciência, e serve para explicar: como as coisas são específicas (do homem), como são contingentes (contexto) e como a ciência é jogo de

linguagem. No momento da percepção na pesquisa científica, o uso da linguagem é contextual, é para fora, e o cientista acaba condicionado pelo mundo científico que o rodeia, pois ele é educado para olhar de determinada maneira, não conseguindo muitas vezes desviar sua retina para um outro tipo de olhar. Segundo Kuhn (1999) o cientista que trabalha dentro de um paradigma o faz para solucionar determinados problemas que ainda não foram solucionados ou ao menos solucionar o problema de forma inédita. Como no pensamento de Kuhn, na história das ciências da linguagem, muitos cientistas trabalharam dentro dos paradigmas até que estes deixaram de dar conta de uma série de problemas, e assim, novos paradigmas foram se estabelecendo. É possível que a insistência no estudo das mesmas questões com apoio em um ou outro sistema filosófico, ou ainda com o amparo de uma linguagem mais adequada talvez seja apenas outra tentativa de reificação da linguagem aos moldes de Wittgenstein. Rorty (1994) por sua vez, questiona não apenas as questões, mas inclusive a importância e a necessidade da discussão dessas questões.

Rorty (1994) critica a noção de mente como representação do mundo real (Espelho da Natureza) e afirma que, se o que ele diz estiver correto, a persistência nas noções do corte epistemológico nas dualidades mente/corpo, ou ainda da filosofia da mente ou representação, é devida à persistência da noção de que há alguma ligação entre as mais antigas noções de razão ou pessoalidade e a noção cartesiana de consciência. O autor sugere substituir este paradigma da representação pela conversação, "uma vez que a conversação substitui o confronto, a noção da mente como Espelho da Natureza pode ser descartada" (RORTY, 1994, p.176).

COMUNICAÇÃO: O FIM DA REPRESENTAÇÃO?

Rorty (1994) afirma que para ele, Quine e Sellars a filosofia é um estilo de literatura e não a busca de verdades ou certezas Por isso, sugere abandonar a visão de filosofia epistemologicamente centrada, propondo a hermenêutica moderna como uma tentativa de fazê-lo, lembrando que a hermenêutica não é um método para alcançar a verdade. Para o autor, não há linguagem única, própria da ciência unificada, sendo que a epistemologia como tentativa de tornar todos os discursos comensuráveis, é uma

estratégia inútil. Produzir comensurabilidade encontrando equivalências materiais entre sentenças retiradas de diferentes jogos de linguagem é apenas uma técnica entre outras para lidar com os semelhantes humanos. Assim, o autor critica definitivamente qualquer tentativa de reificação da linguagem, pois "a filosofia da linguagem […] foi tomada como capaz de produzir condições de descritibilidade, exatamente como Kant havia prometido produzir condições de experienciabilidade" (RORTY, 1999, p.78).

Segundo Davidson (1993, tradução nossa), o desfecho da filosofia lingüística é de que não há nenhuma coisa como uma linguagem, não se uma linguagem; for algo como o que os filósofos supunham ser. O autor afirma que é necessário abandonar a idéia de uma estrutura claramente definida e comungada que os usuários da linguagem dominam e então aplicam aos casos, ou seja, abandonar toda e qualquer teoria semântica. Para o autor, "os filósofos de todas as tendências gostam de falar de esquemas conceituais" (DAVIDSON, 1993, p.01, tradução nossa). Davidson (1993, tradução nossa) afirma que seria um erro procurar coisas comuns a esquemas incomensuráveis, "o que precisamos é de uma nova teoria da tradução ou de interpretação que não pressuponha nada sobre significações, conceitos ou crenças divididas" (DAVIDSON, 1993, p.15, tradução nossa). O autor afirma que para traduzir não basta apenas saber trocar, substituir palavras, tem que conhecer a crença do locutor, coisa que não tem tradução, e traduzir, comunicar é antes crer, considerar que o outro tem razão: é ter boa vontade. Enquanto Bakhtin (2000) afirma que nos diálogos, as palavras normalmente são escolhidas, tiradas de outros enunciados aparentados àqueles do enunciado em questão, Davidson (1993, tradução nossa) acrescenta a noção de boa vontade que, ao contrário de ser um complemento às concepções do enunciado bakhtiniano, estabelece-se justamente na crítica ao corte epistemológico e na incomensurabilidade entre os esquemas conceituais dos interlocutores. Para o autor, ter boa vontade é crer em conjunto com outros. Davidson (1993, tradução nossa) critica o pragmatismo, ao afirmar que a linguagem não pode colocar em ordem a experiência, pois ordem só se aplica a pluralidades e a experiência consiste em pluralidades que precisam ser individualizadas segundo princípios familiares.

Para Davidson (1994B, tradução nossa), a base do conhecimento humano não é o contato com o mundo, nem as mediações: é a comunicação, a comunhão com os

outros indivíduos que acessam esse mundo, pois essa comunhão fornece a medida de todas as coisas: "a comunicação e o conhecimento das outras razões (espíritos) que ela pressupõe, é a base do nosso conceito de objetividade, de nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e crença falsa" (DAVIDSON, 1994B, p.15, tradução nossa). Sobre este compartilhamento, Davidson (1994B, tradução nossa) insere o princípio da triangulação afirmando que: (1) é preciso ser dois para triangular; (2) é preciso haver uma ligação entre esses dois, e cada um deles com objetos comuns do mundo; (3) o conhecimento não necessita de fundamentos; (4) o conhecimento dos conteúdos de outras razões (espíritos) é possível somente no contexto de uma visão de mundo compartilhada (e isso não tem nada a ver com repertórios comuns). Assim como Rorty (1994), Davidson (1994, tradução nossa) é contra o conceito usual de língua, afirmando que não é necessário nem suficiente que os interlocutores partilhem de habilidades para operar regras semânticas e sintáticas: as habilidades lingüísticas realmente diferenciam, mas a compreensão "é alcançada através de exercício de imaginação, apelo ao conhecimento geral do mundo e consciência dos interesses e atitudes humanos" (DAVIDSON, 1994, p.02, tradução nossa). O autor afirma que nós entendemos o que os outros dizem, "a maior parte do tempo, sem esforço e mesmo de modo automático" (DAVIDSON, 1994, p.03, tradução nossa), e fazemos isso porque aprendemos a falar de maneira bastante parecida com os outros. Assim, os conceitos de uma língua ou do significado podem ser entendidos e empregados somente quando a comunicação de conteúdos propositivos estiver estabelecida. O autor pensa nas intenções do locutor enquanto crenças e intenções que temos, habituais, não enquanto crenças conscientemente ensaiadas ou deliberadas.

Crépeau (2001, tradução nossa) reapresenta a noção de Rorty e a triangulação davidsoniana: (1) afirmando que não adianta elaborar e reelaborar a linguagem, nem tampouco polir o Espelho da Natureza; (2) substituindo as teorias semânticas pela noção de conversação, ou seja, "uma ecologia do conhecimento não tem, portanto necessidade de objetos. […] O que torna verdadeiro ou falso um enunciado ou uma proposição […] é outra proposição se situando num contexto social de triangulação" (CRÉPEAU, 2001, p.19, tradução nossa). Para o autor, uma verdadeira ecologia do conhecimento emerge de proposições que apontam que nosso

conhecimento do mundo esteja ligado ao contexto social e histórico de sua aquisição. Com isso ele dá a entender que a gênese dessa ecologia do conhecimento é o pragmatismo peirceano, resguardadas algumas diferenças:

> O contato humano com o meio é preservado considerando-o, a partir de agora, sob uma nova descrição: a de *conexões causais* não representacionistas. […] Estas ligações não constituem o nível epistemológico fundamental do conhecimento, quer dizer, o lugar do conhecimento dos epistemólogos, ou seja, o que torna verdadeiramente verdadeiro o que falamos. Este lugar, plenamente social, é constituído pelas interações comunicacionais no quadro das práticas sociais dos agentes lingüísticos humanos. […] Do ponto de vista darwiniano, de agora em diante é possível conceber uma antropologia ecológica livre dos problemas do representacionismo. (CRÉPEAU, 2001, p.20, tradução nossa)

Rorty (1997) afirma que Peirce é idealista, busca o consenso absoluto. Para o autor, o pragmatismo por si só já é desconfortante, pois acaba com dois mitos: o mito da superioridade humana e o mito da transcendência. Rorty (1997) afirma que Peirce extinguiu a linha intitulada representação, Quine extinguiu a linha intitulada constituição, e Davidson extinguiu a linha intitulada tornar verdadeiro. Assim, quando o neo-pragmatista fala de prática ele sabe que não tem como separar isso de uma teoria. A crença é o ato anti-dualista e anti-representacionista por excelência, e "apesar de haver causas para a aquisição de crenças, e razões para a retenção ou mudança de crenças, não há causas para a *verdade* das crenças" (RORTY, 1997, p.166). Ao atacar a idéia do corte epistemológico, o autor afirma que o corpo humano está no ambiente onde os objetos estão, e não precisa de bases de validação: não existe ponto de validação externo, (deus, mente ou seja lá o que for), pois o fundamental é o diálogo intercultural. "A única diferença entre animais primitivos e nós, ou nós e os galácticos, é que os que vêm depois podem produzir proposições com um pouco de verdade extra que seus ancestrais não sabiam como produzir" (RORTY, 1997, p.215).

Assim, as concepções neo-pragmatistas de Rorty, Davidson e Crépeau propõem a superação de um paradigma das ciências da linguagens utilizando um sistema não representacionista. Partindo da proposta da triangulação, o sentido das frases dos interlocutores é conseqüência da comunicação e não o contrário, isso é revolucionário e contraria todas as teorias semânticas ou teorias da referência. A saída

proposta pelo neo-pragmatismo é abandonar as análises de significações, e passar a analisar as proposições. Nesta proposta, o que importa é a troca de proposições, o compartilhamento, o uso, e não o que as proposições significam para cada um dos indivíduos que estão triangulando, ou a estrutura sintática ou paradigmática das proposições em si.

CONCLUSÕES E SUGESTÕES

Este artigo apresentou uma pesquisa teórica sobre Filosofia da Linguagem e Comunicação com os objetivos de investigar os principais aspectos de comunicação e linguagem que ajudaram no estabelecimento de paradigmas semânticos das teorias da representação e da referência em filosofia da linguagem, bem como apontar alguns caminhos para respectivas superações.

A principal conclusão que emerge deste trabalho foi a substituição da experiência empírica para validar o conhecimento (contato do indivíduo com as coisas do mundo resultando na representação nas mediações e nas teorias da referência) pela comunicação, a comunhão com os outros indivíduos que acessam esse mundo. Essa comunhão fornece a medida de todas as coisas e serve como base de validação. Nesse sentido, o que torna verdadeiro ou falso um enunciado ou uma proposição é outra proposição se situando num contexto social de triangulação, ou seja, dois indivíduos conversando sobre as coisas do mundo produzem sentido. Esta noção aparece na apresentação dos conceitos do neo-pragmatismo com propostas similares em Rorty, Davidson e Crépeau: a substituição das teorias semânticas do significado pela triangulação, promover análise de trocas de proposições e não análises da estrutura sintática ou paradigmática ou dos significados de elementos que compõem as proposições. Nesta proposta os significados aparecem como resultado (conseqüência e não causa) das trocas dessas proposições, ou seja, nas trocas proposicionais entre os agentes da comunicação, a proposição de um interlocutor valida a proposição do outro sucessivamente possibilitando inúmeras e contínuas ressignificações.

Contudo, durante o trabalho percebeu-se a vasta abrangência do conteúdo trabalhado e a necessidade de identificar os conceitos apresentados em situações reais

em contextos comunicacionais. Fica como proposta para novas investigações, a observação de processos comunicacionais, ou seja, trocas de proposições reais entre interlocutores diversos nos mais variados níveis e meios de comunicação e a produção de significado e sentido que emergem destas trocas.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação.** Campinas: Papirus, 1997

CRÉPEAU, R. 1996: *Uma Ecologia do Conhecimento é Possível?* In: **Antropologie et Sociétiés**, vol.20, n.3, 1996, and In W.S.F. Pickesing (ed.) Émile Durkheim. Critical Assessments of Leading Sociologists. Third Series, vol.II Roufledge, London and New York, 2001.

DAVIDSON, D. **Enquêtes sur la verité et l'interpretation.** Mîmes: Editions Jacqueline Chambon, 1993.

_____. "The social aspect of language" In: **The Philosophy of Michael Dummet.** Boston : Dordrechet, 1994.

_____. "La mesure du mental" In : **Pasca Engels. Lire Davidson, interpretation et holisme.** Paris: Éditions de L'Éclat, 1994B.

DESCARTES, R. "O Discurso do Método" In: **Os Pensadores.** São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

GLEISER, M. "Os Gregos" In: **A Dança do Universo: dos mitos da criação ao Big-Bang.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HACKER, P.M.S. **Wittgenstein – sobre a natureza humana.** São Paulo: Editora Unesp, 1999.

JAMES, W. "Pragmatismo" In: **Os Pensadores.** São Paulo: Nova Cultural, 1907/1989.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura. Os Pensadores.** São Paulo: Editora Abril Cultural, Victor Civita, 1974.

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas.** São Paulo: Editora Perspectiva. 1998.

PEIRCE, C. S. "Parte II (Pragmatismo)" In: **Semiótica** (The Collected Papers). São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

PEPE, D. "O Círculo Filosófico de Viena" In: **A Emoção e a Regra,** D. De Masi (org.), Rio de Janeiro: Editora José Olympio e UNB, 1999.

PLATÃO. **A República**, Livro VII, Brasília: Editora da UnB, 1996.

RORTY, R. **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.

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