



METÁFORAS, REDESCRIÇÕES E O PROCESSO CONTÍNUO DE CONSTRUÇÃO DE NOVAS SUBJETIVIDADES NO NEOPRAGMATISMO DE RORTY

Metaphors, redescrptions and the continuous process of construction of new subjectives in Rorty's neopragmatism

Heraldo Aparecido Silva
UFPI

Resumo: A proposta deste trabalho é mostrar alguns aspectos da contribuição da metáfora para a construção de novas subjetividades mediante a modificação das redes de crenças e desejos humanos na perspectiva do filósofo Richard Rorty. O aporte teórico baseia-se na produção de autores como: Rorty (1991; 1995; 1994; 1996; 1998a; 1998b), Davidson (2001; 2005) e Calder (2006), dentre outros. Rorty sustenta que é a partir da modificação das práticas linguísticas e de outras práticas sociais que novas *subjetividades*, isto é, novos tipos de seres humanos são produzidos. Nesse processo, somente uma redescrição pode configurar uma resposta à outra redescrição, isto porque não existe nenhuma instância a-histórica, universal e absoluta que sirva de ponto neutro para julgar todas as culturas, que no seu entender são *vocabulários corporificados*. Finalmente, procuramos demonstrar que para Rorty, as compreensões de Freud e Davidson sobre a metáfora permitem novas possibilidades para o uso da linguagem, no sentido de criar novos vocabulários ou práticas linguísticas que contribuem na construção de subjetividades alternativas, provisórias e redescritas.

Palavras-chave: Metáforas. Redescrições. Subjetividades. Progresso Moral. Neopragmatismo.

Abstract: The purpose of this work is to show some aspects of the contribution of the metaphor to the construction of new subjectivities by modifying the networks of human beliefs and desires in the perspective of the philosopher Richard Rorty. The theoretical contribution is based on the production of authors such as: Rorty (1991; 1995; 1994; 1996; 1998a; 1998b), Davidson (2001; 2005) and Calder (2006), among others. Rorty maintains that it is from the modification of linguistic practices and other social practices that new subjectivities, that is, new kinds of human beings are produced. In this process, only a redescription can configure a response to another redescription, because there is no one-historical, universal and absolute instance that serves as a neutral point to judge all cultures, which in their opinion are embodied vocabularies. Finally, we seek to demonstrate that for Rorty, Freud and Davidson's understandings of metaphor allow new possibilities for the use of language, in order to create new vocabularies or linguistic practices that contribute to the construction of alternative, provisional, and redescrbed subjectivities.

Keywords: Metaphors. Redescrptions. Subjectivities. Moral Progress. Neopragmatism.

1. Introdução

Em *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty afirma que os cientistas, os poetas, os pensadores políticos e os filósofos, de maneiras distintas "inventam descrições do mundo" para diferentes fins (RORTY, 1994, p. 24). Todavia, enquanto os filósofos metafísicos platônico-kantianos crêem na possibilidade de haver uma descrição exata de como o mundo realmente é; os filósofos pragmatistas, por sua vez, não consideram que haja uma tal descrição de como a realidade é *em si mesma*. Assim, para ele, embora as "descrições do mundo" possam "ser verdadeiras ou falsas, o mundo por si próprio – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode" (RORTY, 1994, p. 25). Esta afirmação de Rorty contrasta a ideia correspondentista de que os fatos empíricos

justificam uma determinada crença – isto é, a noção segundo a qual o mundo determina quais jogos de linguagem devemos jogar – com a ideia, por ele defendida, de que o mundo não pode propor ou impor uma linguagem para ser falada, pois esta prática é específica dos seres humanos. São as pessoas de cada época e lugar que criam vocabulários e decidem qual jogo de linguagem querem jogar. Neste caso, a justificativa para a mudança de um jogo de linguagem por outro reside tão-somente na eficácia ou obsolescência: perde-se "gradualmente o hábito de usar certas palavras" e adquire-se "gradualmente o hábito de utilizar outras" (RORTY, 1994, p. 26-27).

Esta perspectiva de Rorty também encerra um ataque ao essencialismo, visto que o mesmo configura uma tentativa de privilegiar determinadas linguagens – usadas para descrever o mundo, nós próprios e as outras pessoas – em detrimento de outras. Assim, sustenta que, a despeito das tentativas de se encontrar um vocabulário que se *adeque* ao mundo ou um que *expresse* a verdadeira natureza do eu, devemos "[...] adaptar-nos à ideia de que a realidade é em grande medida indiferente às descrições que dela fazemos e que o eu humano é criado através da utilização de um vocabulário [...]" (RORTY, 1994, p. 27-28). Como as linguagens são construídas histórica e socialmente, é nesse sentido que podemos afirmar que Galileu, Newton e Darwin criaram descrições alternativas para o mundo (RORTY, 1998a). Desta afirmação segue a ideia de que a *verdade*, seja sob forma da descrição do eu, do mundo e dos outros "[...] é propriedade de entidades lingüísticas, de frases" (RORTY, 1994, p. 28).

Neste ponto, Rorty menciona os esforços dos revolucionários franceses e dos poetas românticos para traçar umnexo entre a descrição e a redescrição: "O que se vislumbrou no final do século XVIII foi que se podia fazer qualquer coisa parecer boa ou má, importante ou não importante, útil ou inútil, através de uma redescrição do objeto em causa" (RORTY, 1994, p. 28). É por isso que um dos pontos principais da filosofia rortyana está relacionado ao método filosófico da *redescrição*¹ (CALDER, 2006).

É a partir da modificação das práticas lingüísticas e de outras práticas sociais que novas subjetividades, isto é, novos tipos de seres humanos são produzidos. Em outras palavras, segundo o filósofo neopragmatista, "[...] o instrumento capital da mudança cultural é um talento para falar de outra maneira e não para argumentar bem" (RORTY, 1994, p. 28). Rorty qualifica este procedimento ou método filosófico nos seguintes termos:

O método consiste em redescrever muitas e muitas coisas de novas maneiras, até se criar um padrão de comportamento lingüístico, que despertará na geração em formação a tentação de o adotar, levando-a, dessa forma, a procurar formas novas e apropriadas de comportamento não lingüístico, por exemplo, a adoção de equipamento científico novo ou de instituições sociais novas. Este tipo de filosofia não trabalha peça por peça, analisando conceitos atrás de conceitos, ou testando teses atrás de teses. Em vez disso trabalha de forma holística e pragmática. Diz coisas como 'tente pensar nisto desta maneira' ou, mais especificamente, 'tente ignorar as questões tradicionais, que se verifica serem fúteis, substituindo-as pelas seguintes questões novas e possivelmente interessantes'. Não pretende ter um candidato melhor para fazer as mesmas coisas que fazíamos quando falávamos à moda antiga. Em vez disso sugere que paremos de fazer essas coisas e façamos algo diferente. Mas não defende esta ideia com base em critérios prévios, comuns ao jogo de linguagem antigo e ao novo, já que, precisamente na medida em que a linguagem é realmente nova, não haverá tais critérios (RORTY, 1994, p. 30).

¹ Em *Contingência, Ironia e Solidariedade* a redescrição não é uma atividade específica do ironista. Rorty (1994) distingue entre a *redescrição metafísica* que confere conforto metafísico e a *redescrição ironista* que propicia incertezas e dúvidas nos vocabulários e ações das pessoas. Em relação a esta estratégia do neopragmatista, o filósofo brasileiro Bento Prado Jr. (1994, p. 81), advertiu que "a arte da re-descrição é arte essencial do sofista". Tal constatação reveste-se de relevância ainda maior se considerarmos que foi somente nos derradeiros ensaios de Rorty (2006a; 2006b; 2007) que o uso de elementos retóricos se tornou mais recorrente e enfático.

A influência de Davidson sobre Rorty pode ser originalmente descrita como uma contribuição inscrita na própria tradição pragmatista, visto que o mesmo continua o legado crítico quineano em relação aos dogmas do empirismo (QUINE, 1975). Na proposta davidsoniana, além da suspeição em relação às crenças no reducionismo e no dualismo analítico-sintético, um terceiro dogma necessitaria ser refutado no empirismo: a crença no dualismo esquema-conteúdo. Em linhas gerais, trata-se de uma pressuposição acerca da existência de um esquema geral de conceitos ou sistema de categorias a priori que, necessariamente, constitui e condiciona de forma a-histórica o conteúdo da experiência (DAVIDSON, 2001). Desse modo, a concepção rortyana segundo a qual não temos redes de crenças e desejos, mas *somos* a própria rede de crenças e desejos somente pode ser assumida se levarmos em consideração a referida proposta davidsoniana de que é necessário abandonar o dualismo esquema-conteúdo. Isto porque, somente assim, “abdicamos da suposição de que podemos distinguir mudanças de sentido de mudanças de crenças”, visto que, a “crença e o sentido são interdependentes” (MURPHY, 1993, p. 133).

A partir dos textos davidsonianos sobre filosofia da linguagem, Rorty extrai dois pressupostos para a sua noção de redescrição: a assunção da *contingência de nossa própria linguagem* e, por conseguinte, o reconhecimento da *contingência da consciência* (RORTY, 1991; 1995; 1994). Segundo ele, ambas atitudes nos conduzem, conseqüentemente, a uma situação na qual a “imagem do progresso intelectual e moral” é visto “em termos de história de metáforas cada vez mais úteis, e não como história de uma compreensão cada vez maior do modo como as coisas de fato são” (RORTY, 1994, p. 31). Aqui, a tese principal advém da filosofia da linguagem rortyana, que sustenta que somente frases podem ser consideradas verdadeiras, visto que as mesmas são formuladas em linguagens criadas por seres humanos. Neste sentido, uma vez que os vocabulários interagem uns com os outros, temos a sugestão de que devemos decidir sobre quais palavras usar através do critério da eficácia, isto é, temos que considerar se será útil ou prejudicial a interferência que a utilização de determinadas palavras acarretará na utilização de outras palavras (RORTY, 1994).

Nesse processo de modificação de vocabulários e práticas sociais através de substituições redescritivas criativas, é lícito sugerir a possibilidade da concepção davidsoniana de linguagem ter influenciado Rorty uma vez mais, já que a imaginação é considerada o elemento mediador para o entendimento mútuo (DAVIDSON, 2005). Além disso, a compreensão davidsoniana da metáfora permite novas possibilidades para o uso da linguagem, no sentido de criar novos vocabulários ou práticas linguísticas que contribuem na “construção de novas subjetividades” (COSTA, 1992, p. 15). Em defesa de tal processo, Rorty também escreve que “não há resposta a uma redescrição a não ser uma redescrição”, porque não existe nenhuma instância a-histórica, universal e absoluta que sirva de ponto neutro para julgar todas as culturas, que no seu entender são “vocabulários corporificados” (RORTY, 1994, p. 111-112).

Dessa forma, a metáfora é de suma importância para a redescrição uma vez que as metáforas antigas ao morrerem – ao se tornarem literais – servem de “plataforma e de base” para novas metáforas (RORTY, 1994, p. 39). Entretanto, é incoerente imaginar que as “redescrições metafóricas” usadas nas substituições vocabulares das revoluções científicas – ocorridas na “física” ou na “ciência biológica contemporânea” – estão de alguma forma mais próximas de representar corretamente a realidade ou de expressar a essência do eu do que as redescrições metafóricas da “história”, da “cultura” e da literatura (RORTY, 1994, p. 39). Para evitar este tipo de equívoco Rorty afirma que devemos seguir a linha de pensamento – comum a Nietzsche, Freud e Davidson – que leva em consideração a contingência e resulta na postura de não tratar *nada* como uma “quase divindade” e tratar tudo como “produto do tempo e do acaso” (RORTY, 1994, p. 45-46). Assim, se fizermos isto, repudiaríamos as descrições pretéritas legadas por linguagens herdadas e acompanharíamos o perspectivismo nietzscheano, segundo o qual descrever-se é criar a si mesmo.

O processo de chegarmos a conhecer-nos a nós próprios, de nos confrontarmos com a nossa contingência, de identificarmos as nossas causas é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem, isto é, de considerarmos novas metáforas (RORTY, 1994, p. 52).

Para Rorty a importância atribuída ao papel da metáfora na criação de novas descrições não é exagerada. Isto porque ele acompanha Freud quando este afirma que a "faculdade de criar metáforas" é algo compartilhado por todos os seres humanos que fazem uso de linguagens (RORTY, 1994, p. 63). E também porque ele concorda com a ideia nietzscheana de que "[f]racassar como poeta" equivale a "fracassar como ser humano" – no sentido de não criar novas descrições e aceitar passivamente as descrições feitas por outras pessoas (RORTY, 1994, p. 53). Como as descrições são propiciadas principalmente através da produção de metáforas, o filósofo norte-americano reforça a ideia de que a redescricao é uma ferramenta e não uma tese porque ela nos ajuda a vislumbrar novos vocabulários, isto é, novos conjuntos de metáforas. E, uma vez que os vocabulários tendem a jogar uns com os outros, num processo contínuo, eles contribuem para compreendermos melhor seus sucessores. Em linhas gerais, o objetivo deste *jogo* é proporcionar "um repertório crescente de descrições alternativas e não A Única Descrição Certa" (RORTY, 1994, p. 66-67).

Para Rorty, à medida que os pragmatistas questionam a eficácia do vocabulário herdado da tradição platônica-aristotélica, eles repudiam a concepção de investigação dualista por considerarem que muitas das verdades por eles sustentadas não são encontradas mas sim, fabricadas e difundidas ao senso comum por esse ultrapassado vocabulário filosófico. Todavia, a formulação desta acusação nestes termos seria apenas uma variação para outro dualismo, a saber, entre o absoluto e o relativo – um vocabulário desqualificado pelos antidualistas à medida que a sua utilização implica na continuidade das distinções por eles rejeitadas. Em contrapartida, os adversários dos pragmatistas replicam que abandonar esse vocabulário implica em abdicar da racionalidade (RORTY, 1996).

Para Rorty a saída deste impasse reside na paulatina implementação de "novas maneiras de falar", onde o convencimento (ou não) dos interlocutores deve proceder por intermédio da incessante exposição de argumentos e justificações de cada parte e, também, das vantagens decorrentes das respectivas posturas assumidas – e não, como ocorre na "velha maneira [platônica] de falar", devido à justificações oriundas de alguma irresistível força sobrenatural, de uma onipotente entidade metafísica ou da Verdade Absoluta da qual todas as outras verdades decorrem (RORTY, 1996, p. 34).

Segundo Rorty, a argumentação dos pragmatistas para refutar a acusação de relativismo e irracionalismo que recai sobre os mesmos, centra-se na ideia de que afirmar a relatividade e a irracionalidade a respeito de qualquer coisa se baseia na suposição de suas respectivas contrapartes (o absoluto e o racional); ou seja, existe a crença num conjunto de dualismos servindo de contraponto. Por conseguinte, para os pragmatistas, estas "definições pressupõem justamente as distinções que rejeita[m]". Entretanto, há a ressalva de que "dividir o mundo em coisas boas e coisas ruins sempre será uma indispensável ferramenta de investigação" (RORTY, 1996, p. 34). Entretanto, é preciso admoestar que as pessoas intolerantes não devem ser categorizadas como *irracionais*, porque "[...] as crenças das pessoas más não são mais ou menos *irracionais* do que as crenças de que raça, religião, gênero e preferência sexual são moralmente irrelevantes [...]" (RORTY, 1998a, p. 180).

A fim de formular suas críticas ao platonismo, Rorty recorre a duas tradições de filosofia. A tradição filosófica europeia *pós-nietzschiana*, representada por Heidegger, Wittgenstein, Sartre, Gadamer, Derrida e Foucault; e a tradição filosófica americana *pós-darwiniana*, representada pelos pragmatistas pioneiros Peirce, James e Dewey, além dos filósofos pós-analíticos Kuhn, Quine, Putnam e Davidson. O nexos que permite o estabelecimento de um diálogo entre ambas as vertentes reside no antidualismo: nas dúvidas e no questionamento das "distinções gregas", das "distinções cartesianas" e das

"distinções kantianas e hegelianas entre sujeito e objeto" (RORTY, 1996, p. 34-35). Por conseguinte, ainda que a proposta rortyana de substituição das dicotomias metafísicas do vocabulário platônico – desde aparência/realidade até encontrar/fabricar –, também envolva uma distinção, a distinção alternativa *entre mais ou menos útil*, esta tem a seu favor o fato de que seus extremos não diferem em gênero, mas tão-somente em grau (RORTY, 1996, p. 37).

Segundo Rorty, na perspectiva pragmatista, a “investigação humana” – seja ela de caráter filosófico, científico ou político – deve ser “uma tentativa de servir a propósitos transitórios e de resolver problemas transitórios” (RORTY, 1994, p. 37). Assim, ele principia a sua exposição da concepção neopragmatista de investigação a partir de “uma exposição darwiniana dos seres humanos”, ou seja, tal como os animais desenvolvem *ferramentas* (garras, presas, trombas etc.) que lhes possibilitem “mais prazer e menos sofrimento” e que lhes sirvam para melhor se adaptarem ao seu meio ambiente; os seres humanos se valem, também, do aprimoramento de ferramentas – dentre as quais a mais peculiar à humanidade é a linguagem – para interagir com sua espécie e meio social (RORTY, 1996, p. 38). No entanto, para Rorty, nenhuma *ferramenta* é capaz de romper nosso contato com a realidade – isto independentemente de quem usa a ferramenta, do lugar e época onde ocorre a ação, dos objetivos pretendidos pelo usuário da referida ferramenta e, também, sem importar a forma assumida pela mesma que pode ser um instrumento material como um martelo, um alicate ou uma foice; ou um instrumento imaterial como uma ideia, uma crença ou, ainda, uma declaração lingüística. Isto porque, na concepção rortyana, os usos das ferramentas concebidas também fazem parte da interação do organismo com o seu meio ambiente (RORTY, 1996, p. 38). Este modelo de relação causal, em oposição ao modelo de relação representacional, sustenta que nenhum organismo – humano ou não – em comparação com qualquer outro organismo pode ser considerado, sob quaisquer condições, como possuidor de um maior ou menor contato com a realidade (RORTY, 1996, p. 38).

Para Rorty, esta abordagem biologicista da linguagem permite romper com o quadro epistemológico cartesiano no qual a mente figura como local de ocorrência de diversos processos como pensar, duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir (DESCARTES, 1973). Em oposição à esse quadro, ele explicita que os estados intencionais como as crenças e os desejos “não são modos pré-lingüísticos de consciência, que podem ou não ser expressos através da linguagem” (RORTY, 1996, p. 38). Para ele, as crenças e os desejos são “atitudes sentenciais”, ou seja, trata-se de “disposições, por parte de organismos, ou de computadores, para afirmar ou negar certas sentenças” (RORTY, 1996, p. 39). Esta perspectiva darwiniana de evolução é complementada pela noção de peirceana de “crenças como hábito de ação”, segundo a qual “atribuir uma crença a uma pessoa é simplesmente afirmar que essa pessoa tende a se comportar como eu me comporto quando estou disposto a afirmar a verdade de uma determinada sentença” (RORTY, 1996, p. 39). Às crenças atribui-se não a função de “relatar acontecimentos internos que [ocorrem na] consciência de cada pessoa”, mas sim, a função de “coordenar nosso comportamento com o comportamento dos outros” (RORTY, 1996, p. 39). Nesta situação, não se trata de uma redução de nossos estados mentais e intencionais aos estados comportamentais; mas sim, de tornar despropositada a questão representacionista sobre se uma determinada crença representa acuradamente ou não a realidade mental ou física; trata-se, portanto, de substituí-la pela questão pragmática que indaga sobre a utilidade ou não que a manutenção de uma determinada crença tem para a realização das pretensões humanas (RORTY, 1996).

A noção de *linguagem como ferramenta* e a noção de *crença como hábito de ação* desempenham fundamental importância no modelo investigativo neopragmatista de Rorty à medida que reforçam consideravelmente a atividade de redescrição (ou estratégias redescritivas) e o anti-representacionismo. Através de ambas noções, os pragmatistas desqualificam a questão se determinadas crenças representam melhor a realidade do que outras, já que as mesmas são consideradas meios para se atingir determinados objetivos sem a pretensão de saber se ao final nos defrontaremos com a

verdade por si mesma. Do ponto de vista pragmático, devemos questionar tão-somente sobre quais crenças permitirão que realizemos nossos desejos. Entendidas como hábitos de ação, as crenças são utilizadas para descrever as coisas conforme os propósitos dos seres humanos; neste contexto, algumas ferramentas servem melhor do que outras em situações e épocas diferentes. Assim, afirmar que “uma crença, até onde sabemos, é verdadeira significa dizer que, até onde sabemos, não há nenhuma outra crença alternativa que seja um hábito de ação melhor” (RORTY, 1996, p. 40).

Na perspectiva anti-representacionista dos pragmatistas as descrições são concebidas para servir aos propósitos humanos e não para representar a natureza intrínseca da realidade. Dessa maneira, a substituição de uma descrição por outra ocorre a partir do critério da eficácia ou utilidade, ou seja, durante a competição entre as mesmas, verifica-se a obsolescência de uma delas à medida que a outra se revela mais eficaz para a consecução de alguns de nossos objetivos. Para Rorty a grande variedade de descrições candidatas e a diversidade de seus conteúdos fortalece a posição pragmatista.

A relatividade das descrições aos propósitos é o principal argumento dos pragmatistas a favor de sua visão anti-representacional do conhecimento – na qual a investigação visa antes ser-nos útil do que realizar um relatório acurado das coisas em si mesmas. Como cada crença que temos tem de ser formulada numa linguagem ou noutra e, como as linguagens não são tentativas de copiarmos o que existe, mas são antes ferramentas para lidarmos com o que existe, não há [por isso] nenhuma maneira de separar a 'contribuição feita ao nosso conhecimento pelo objeto' da 'contribuição feita pela nossa subjetividade'. Tanto as palavras que usamos, quanto nossa disposição para formular certas sentenças usando essas palavras e não outras, são produtos de conexões causais fantásticamente complexas entre os organismos humanos e o resto do universo (RORTY, 1996, p. 41-42, tradução nossa).

Para Rorty, seria preferível enumerar e circunscrever as justificativas ao contexto de forma a convencer os seus interlocutores de que o ato praticado era “a melhor coisa a fazer no momento”, visto que não há como mensurar ou demonstrar o maior ou menor grau de racionalidade de qualquer defesa (RORTY, 1996, p. 45). Em conformidade, com seus preceitos, a sua conclusão sobre a contenda filosófica que envolve os pragmatistas e seus adversários é que a única providência a ser tomada é “redeclarar incessantemente seus casos num contexto após outro” (RORTY, 1996, p. 47).

Neste sentido, a conclusão de Rorty é a de que não necessitamos de mais fundamentação teórica. Para ele a sofisticação da “reflexão teórica é pouco adequada para nos ajudar com nossos problemas atuais” tais como, por exemplo, a fome, a guerra, a exclusão social; ao contrário, precisamos de “um futuro no qual a liberdade humana estaria confiada a metáforas ainda não sonhadas e vocabulários ainda por nascer” (RORTY, 1995, p. 26).

Rorty sustenta também que alguns romances são poderosos e podem encorajar ou minar sentimentos tão díspares quanto o desprezo e a solidariedade – e, dependendo da relação que mantivermos com qualquer símbolo, país ou pessoa os resultados podem ser tão distintos quanto imprevisíveis. A fértil imaginação romanesca, como já foi sugerido por Kundera, é extremamente útil porque nos auxilia a vislumbrar possíveis situações nas quais a manutenção ou alteração na rede de crenças e desejos reflete nas nossas práticas políticas que, por sua vez, afetam tanto a nós quanto a outros povos.

Na modificação de nossa rede de crenças e desejos Rorty destaca a relevância do papel desempenhado pelas metáforas. Em *Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor*, ele pergunta “como funcionam as metáforas?” e, em seguida, responde: “[nada] que exista antes da ocorrência metafórica é suficiente para compreender o uso metafórico” (RORTY, 1991, p. 166-167). Segundo Rorty, não podemos “compreender” ou “interpretar” as metáforas se isso significa trazê-las para um “esquema antecedente” – *grosso modo*, uma tentativa de tornar literal uma metáfora assim que ela surgisse,

inserindo-a num contexto previamente estabelecido –; porém, se pudermos estender o significado destas duas noções para algo como "fazer uso" ou "lidar com", então podemos dizer que "compreendemos as metáforas da mesma forma que compreendemos os fenômenos naturais anômalos" (RORTY, 1991, p. 166-167). Para ele, este tipo de *compreensão* das anomalias implica na "revisão de nossas teorias para ajustá-las ao redor dos novos materiais" (RORTY, 1991, p. 166-167). Não sabemos como atuam as metáforas porque, caso contrário, as mesmas seriam meras "ilusões: questões de diversão" e não "instrumentos indispensáveis do progresso moral e intelectual" (RORTY, 1991, p. 172).

Nesse contexto, tal como está registrado no ensaio *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, faz sentido substituir antigas questões filosóficas tradicionais como "o que é o homem?" por questões como: "que tipo de mundo podemos preparar para nossos bisnetos?" (RORTY, 1998a, p. 175). Isso porque, o referido progresso moral e intelectual "consiste em uma habilidade crescente de ver que as semelhanças entre nós mesmos e pessoas muito diferente de nós, superam as diferenças" (RORTY, 1998a, p. 181). Desse modo, aquilo que consideramos como progresso moral não tem relação com a disputa teórica travada entre os partidários da "rigorosa racionalidade" e os partidários da "flexível sentimentalidade" em torno dos processos de aquisição do conhecimento. Trata-se, tão-somente de um aprimoramento de nossa "educação sentimental" (RORTY, 1998a, p. 183). A história daquilo que denominados como progresso moral dos últimos dois séculos pode ser melhor compreendida "[...] não como um período de aprofundamento do entendimento sobre a natureza da racionalidade ou da moralidade, mas como um período em que ocorreu um surpreendentemente rápido progresso de sentimentos, no qual se tornou muito mais fácil para nós sermos movidos à ação por histórias tristes e sentimentais" (RORTY, 1998a, p. 185).

Em outro registro, no ensaio, *Feminismo e Pragmatismo*, a relevância redescritora da metáfora é expressa nos seguintes termos: "O pragmatismo redescrive tanto o progresso intelectual quanto o progresso moral mediante a substituição de metáforas de desenvolvimento evolucionário por metáforas de percepção progressivamente menos distorcidas" (RORTY, 1998b, p. 206).

Assim, podemos afirmar que, na perspectiva de Rorty, a força da metáfora reside justamente neste seu caráter incógnito: se soubéssemos como as metáforas agem, haveria meios de interromper, minimizar ou maximizar a sua ação transformadora. E esta predição, por mais feérico que pareça, conjectura conseqüências terríveis, uma vez que o controle das metáforas permitiria uma manipulação ainda maior sobre as – flexíveis – crenças e comprometeria o contraponto oferecido pelas narrativas históricas, utópicas e distópicas que são, muitas vezes, metafóricas também.

Rorty continua a sua exposição sobre as relações entre política, crença e metáfora no artigo *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*. Na sua perspectiva os pragmatistas pensam a tradição filosófica como "instrumentos conceituais" em um tipo de "caixa de ferramentas"; no entanto, alguns destes instrumentos com "prestígio imerecido" continuam sendo usados a despeito de sua ineficácia (RORTY, 1995, p. 9). Através desta concepção Rorty realiza uma leitura da tradição filosófica na qual combina – tal como o são as ferramentas na solução de problemas específicos – ideias e argumentos de autores como Nietzsche e Heidegger, por um lado; e Dewey e Davidson, por outro; que geralmente aparecem apartados. Do mesmo modo ele acredita que algumas ideias ou concepções deveriam ser abandonadas ou renovadas e também, a despeito dos filósofos que tentam nostálgicamente manter em uso ferramentas obsoletas, outras novas ferramentas devem ser inventadas.

Ainda sobre as duas vertentes da tradição filosófica, o neopragmatista diz que a diferença entre ambas pode ser melhor apreciada a partir do diferente tratamento conferido, por cada uma das partes à metáfora. Neste caso, sua exposição é necessária para demonstrar a "relevância de uma teoria da metáfora para a crítica ao fundacionismo" (RORTY, 1995, p. 11-12). Ele escreve:

Há três maneiras através das quais uma nova crença pode ser acrescentada a nossas crenças prévias, forçando-nos assim, a reconfigurar o tecido de nossas crenças e desejos – a saber: percepção, inferência e metáfora. A percepção muda nossas crenças introduzindo uma nova crença no interior da rede de crenças prévias. [...] A inferência muda nossas crenças fazendo-nos ver que nossas crenças prévias nos comprometem com uma crença que não tínhamos previamente – forçando-nos assim a decidir se alteramos aquelas crenças prévias ou, ao contrário, exploramos as conseqüências da nova crença (RORTY, 1995, p. 12, *tradução nossa*).

Assim, embora a *percepção* e a *inferência* modifiquem o "valor de verdade das sentenças", elas são incapazes de alterar o nosso "repertório de sentenças" e tampouco nossa linguagem (RORTY, 1995, p. 12). O neopragmatista sustenta que ambas, neste aspecto, diferenciam-se da *metáfora*². Ele continua:

Ao contrário, pensar na metáfora como uma terceira fonte de crenças, e assim como uma terceira causa para a reconfiguração de nossa rede de crenças e desejos é pensar na linguagem, no espaço lógico, e no domínio da possibilidade como em aberto. É abandonar a ideia de que o objetivo do pensamento é atingir a perspectiva-do-Olho-de-Deus. [...] A metáfora é um chamado para a mudança da linguagem ou da vida de uma pessoa, antes que uma proposta sobre como sistematizar uma ou outra (RORTY, 1995, p. 12-13, *tradução nossa*).

Rorty menciona que esta sua perspectiva se baseia na ideia, sustentada por Davidson, segundo a qual há uma "distinção estrita ente significado e uso"; caso em que a metáfora se restringe ao domínio deste último (RORTY, 1995, p. 13). Isto ocorre porque a metáfora não pode ser considerada uma parte previsível e controlável de um "espaço lógico" no qual seu significado e recursos são previamente conhecidos; ao contrário, ela é algo novo e incógnito: uma palavra cujo significado é definido – se for, pois a metáfora também pode ser rechaçada, ignorada ou cair no ostracismo e desaparecer – à medida que entra em contato outras palavras e sentenças, de tal maneira que a sua compreensão é formada paulatinamente mediante o seu uso em contextos diferentes (RORTY, 1995, p. 13). Na perspectiva de Davidson, para uma expressão linguística ter um significado é preciso "ter um lugar num jogo de linguagem" e as "metáforas, por definição, não têm" (RORTY, 1994, p. 40). Assim, quando uma pessoa profere uma metáfora durante uma conversa, uma conferência ou quando escreve um livro, podemos dizer que ela não tem noção plena sobre o significado e controle das possibilidades de sua invenção. Deste modo, podemos dizer que algumas metáforas são mais poderosas (ainda que não saibamos no momento que as lançamos) do que outras, visto que algumas, após várias interpretações e relações com outras palavras, passam a definir determinadas situações, coisas e atitudes; ou seja, quando as "metáforas antigas" tornam-se literais, elas passam a servir de "plataforma e de base para novas metáforas" (RORTY, 1994, p. 34).

Na filosofia de Rorty, as metáforas "[...] começam a existir como algo sem significado precisamente porque aparecem fora dos horizontes cognitivos de seu tempo. Uma metáfora é como um gesto na direção a algo que até então não foi notado (talvez

² Rorty também escreve, sob a égide de Davidson, sobre metáfora e linguagem no primeiro capítulo de *Contingência, ironia e solidariedade*. Antes, porém, ele menciona que *platonistas* e *positivistas* compartilham a ideia de que a metáfora é *reducionista* – uma vez que ela não traz consigo nenhuma mensagem ou referência imediata e é, por isso, inútil para *representar* a realidade. Em contrapartida, ele menciona que a visão dos *românticos* a respeito da metáfora é *expansionista* – consideram-na *estranha, mística* e *maravilhosa*; e afirma ainda, que, através da *imaginação*, ela serviria para *expressar* uma *realidade oculta* em nós (RORTY, 1994). Não obstante, Haack (1997) se posiciona contra a perspectiva rortyana ao possibilitar uma breve comparação entre os comentários de Rorty e Peirce sobre a metáfora, no contexto de um criativo e extemporâneo diálogo imaginário e extemporâneo entre ambos. Kundera (1986, p. 16), por sua vez, oferece um entendimento similar ao de Rorty, quando afirma na obra *A insustentável leveza do ser* que "as metáforas são perigosas" e adverte sobre o efeito transformador delas na vida das pessoas: "Não se brinca com as metáforas. O amor pode nascer de uma simples metáfora".

acompanhado por um gesto vago sobre sua importância), em vez de ser uma explicação daquilo” (CALDER, 2006, p. 41). Por conseguinte, as redescrições não podem ser consideradas teorias porque elas “[...] não pretendem assumir uma posição crítica elevada, ou cavar abaixo da superfície das aparências; elas simplesmente redescrevem” (CALDER, 2006, p. 44). É também nesse sentido que autores como Nietzsche, Heidegger, Proust e Wilde, embora não possam ser considerados como legisladores públicos muito bons; em contrapartida, eles são bons *redescritores* porque seu trabalho “[...] não se traduz em uma utilidade pública”, mas é eficaz para fins de edificação privada, como recursos relevantes para “ajudar em nossa própria auto-remodelagem como indivíduos” (CALDER, 2006, p. 45).

Da mesma forma que o mundo pode ser redescrito por novas narrativas, os indivíduos também podem. Isso porque, não temos redes de crenças e desejos, mas *somos redes de crenças e desejos*. Tudo é maleável, contingente e passível de redescrição, independentemente da terminologia usada para designar aquilo que atualmente somos: *eu, mente, linguagem, subjetividade* (RORTY, 1998a). Nesse processo, o importante é não se submeter às descrições impostas por outras pessoas. Nos dizeres do neopragmatista, num exercício de imaginação, é quase possível ler Dewey como se ele tivesse nos dado o seguinte conselho:

Se você se considera um escravo, não aceite as descrições de seu ‘mestre’ sobre o real; não trabalhe dentro dos limites do universo moral dele. Em vez disso, tente inventar uma realidade própria, selecionando aspectos do mundo que sirvam de apoio para o *seu* juízo sobre uma vida digna (RORTY, 1998b, p. 216, *tradução nossa*).

Deste modo, Rorty afirma que devemos “pensar nas sentenças metafóricas como precursoras de novos usos da linguagem, usos que podem eclipsar e apagar velhos usos” (RORTY, 1995, p. 14). Para os pragmatistas, a importância ou futilidade das ideias de um pensador que se considera como alguém que está “servindo à comunidade” reside na capacidade ou não das mesmas de acarretar “uma reformulação da rede de crenças dessa comunidade” (RORTY, 1995, p. 16). O filósofo afirma ainda que esta ideia é uma “esperança de que toda nova metáfora tenha a chance de auto-sacrificar-se”; isto é, que toda nova ideia, expressa sob a forma de vocábulos ou descrições inéditas, tenha a chance de ser considerada à luz de outras ideias; a chance de competir com as mesmas (e não ser descartadas logo de início) para poder se tornar um componente literal de algum vocabulário (RORTY, 1995, p. 18-19). Em outras palavras, ele conclui que esta esperança é a ideia de que a “cola social que mantém unida a nossa comunidade – a linguagem na qual manifestamos nossas crenças e desejos que compartilhamos – seja tão flexível quanto possível” (RORTY, 1995, p. 18).

2. Considerações finais

Embora não haja uma condição prévia para o surgimento de metáforas e tampouco para a sua utilização; podemos afirmar que o princípio de tudo está na ideia de propiciar uma ruptura com aquilo (vocabulário, crença, instituição, situação, descrição) que já está estabelecido (e com o qual não concordamos plenamente ou, embora concordemos, acreditamos que precisa ser modificado de *alguma forma*). É por isso que as metáforas, em contato com contextos estabelecidos (cujo conteúdo é considerado literal), possibilitam às pessoas (ainda que, em muitos casos, sob contrariedade) situações inéditas através das quais possam reavaliar e reformular seus vocabulários e suas crenças.

Assim, Rorty espera que os filósofos sejam não auxiliares do físico que, supostamente, descobre a representação correta de como o mundo é em si mesmo; mas do poeta, que cria linguagens novas e, conseqüentemente, possibilita a imaginação de identidades morais e mundos novos. A realização de encontros etnocêntricos (imediatos

ou imaginários) entre pessoas de uma mesma cultura ou de culturas diferentes, é o que permite a ampliação de nossa imaginação e, posteriormente, a mudança de antigas práticas linguísticas por outras, novas e alternativas. A longo prazo, tal medida pode vir a resultar, inclusive, na alteração (manutenção, aperfeiçoamento, extinção ou invenção) de hábitos de ação, identidades e instituições sociais e políticas.

Aquilo que chamamos de comportamento irracional, nada mais é do que um comportamento que desaprovamos enfaticamente, baseados nas diferenças atualmente existentes entre o nosso sistema de crenças e desejos e o das pessoas com quem divergimos. Alternativamente, é preferível ensinar às gerações mais jovens que as pessoas que apresentam comportamentos morais considerados inadequados para o provisório padrão vigente da comunidade na qual estão inseridas, não devem ser estigmatizadas como destituídas de *verdade* ou *conhecimento moral*.

A respeito disso, enquanto a posição dos fundacionistas implica em considerar que pessoas consideradas más são destituídas de verdade, conhecimento moral e razão (ou, que são detentoras desses elementos, porém, em menor grau, se comparadas com as pessoas consideradas boas); por sua vez, os pragmatistas pensam que entre pessoas boas e más não há tal diferença *essencial*, mas tão-somente uma diferença circunstancial, contingente e histórica em suas respectivas formações. Em termos práticos, trata-se da constatação do resultado que uma sociedade pode obter mediante o oferecimento de uma boa *educação sentimental* que, ao proporcionar *segurança* e *compaixão* para que os indivíduos possam se dedicar a projetos de autocriação, melhora exponencialmente suas chances de contribuir para o surgimento de comunidades mais inclusivas. Por outro lado, em sociedades totalitárias ou mesmo em democracias economicamente fragilizadas e politicamente vulneráveis, nas quais os membros de suas comunidades são expostos à inúmeros perigos, sofrem violências diversas, padecem de medo e são assolados diariamente pela desesperadora luta por sobrevivência, as possibilidades de vicejar os resultados de uma educação sentimental são escassas. O tempo e o esforço necessários a serem dispendidos nessa autocriação estética, no exercício imaginativo e empático de nos colocarmos no lugar de pessoas conhecidas ou estranhas com quem não nos identificamos, é proporcionalmente menor em tais contextos. Não podemos exigir o respeito pela alteridade de pessoas que não usufruíram dos benefícios mínimos requeridos para a educação sentimental. O que podemos fazer é usar as estratégias redescritoras da imaginação, da linguagem e das práticas sociais para tentar proporcionar àqueles que são considerados estranhos, anormais ou diferentes, narrativas inspiradoras e condições concretas. Isto porque, não existe um modelo paradigmático de humanidade, mas apenas pessoas reais.

Referências

CALDER, Gideon. *Rorty e a redescricao*. Trad. Luiz H. A. Dutra. São Paulo: EDUNESP, 2006.

COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício*. 3.ed. Relume-Dumará. Rio de Janeiro, 1992.

DAVIDSON, Donald. On the very idea of a conceptual scheme. In: *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 183-98.

_____. The social aspect of language. In: *Truth, language, and history*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 109-125.

DESCARTES, René. *Meditações*. In: *Discurso do Método e outros textos*. 3.ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 73-142.

HAACK, Susan. "We, pragmatists...": Peirce and Rorty in Conversation. In: *Partisan Review*, Boston: Boston University, vol. LXIV, n. 1, p. 91-107, 1997.

MURPHY, John. *O pragmatismo – de Peirce a Davidson*. Trad. Jorge Costa. Porto: ASA, 1993.

PRADO JR, Bento. O relativismo como contraponto. In: CÍCERO, Antonio; SALOMÃO, Waly. *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994. p. 71-102.

QUINE, Willard, Van Orman. Dois dogmas do empirismo. In: *Relatividade ontológica e outros ensaios*. Trad. Andrea Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 237-254.

RORTY, Richard. Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor. In: *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p.162-164.

_____. Philosophy as science, as metaphor, and as politics. In: *Essays on Heidegger and others – philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 9-26.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.

_____. Relativism: Finding and Making. In: NIZNICK, Józef; SANDERS, John T. (Eds.). *Debating the state of philosophy - Habermas, Rorty and Kolakowski*. London: Praeger, 1996. p. 31-47.

_____. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In: *Truth and Progress – philosophical papers 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a. p.167-185.

_____. Feminism and Pragmatism. In: *Truth and Progress – philosophical papers 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998b. p. 202-227.

_____. Filosofia analítica e filosofia transformadora. Trad. Heraldo A. Silva. In: *Ensaio Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a. p. 49-73.

_____. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. Trad. Heraldo A. Silva. In: *Ensaio Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006b. p. 77-103.

_____. *Philosophy as Cultural Politics – philosophical papers 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: RioGráfica, 1986.

Doutor em Filosofia (UFSCAR, 2008)
Professor do PPG Filosofia/UFPI
Docente do DEFE/CCE
E-mail: heraldokf@yahoo.com.br