

Singularidade: metáfora e a possibilidade do conhecimento sensível

Singularidad: metáfora y posibilidad de conocimiento sensible

Singularity: metaphor and the possibility of sensitive knowledge

Aldo Litaiff^a 

^aDoutor em Antropologia Cultural pela Université de Montréal, Canadá com estágio pós-doutoral pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França. E-mail: lialdo58@gmail.com

Resumo: Este artigo se inicia com uma breve história, que remete à cena inaugural da cultura ocidental. Essa epopeia começa com o projeto de Platão de manter a unidade da polis helênica submetendo o indivíduo ao coletivo. Diferente de outras culturas da época, os antigos Gregos buscavam as causas dos fenômenos físicos não nas divindades, mas nos próprios eventos da natureza. Entretanto, as “ilusões dos sentidos” enfraqueceriam nossa confiança na cognição baseada na experiência individual. Esta concepção está na base da epistemologia proposta séculos depois por Kant. Segundo ele, somente o pensamento independente de toda experiência sensível, isto é, a razão pura, poderia nos familiarizar com a “realidade externa”, resgatando a necessária confiança no processo cognitivo. Segundo Maffesoli, o fim da modernidade aponta sinais que mostram o advento de um racionalismo abstrato, que não mais se baseia na representação, mas na razão sensível. Fica então a questão: é possível o conhecimento sensível?

Palavras-chave: Conhecimento sensível; metáfora; verdade.

Resumen: Este artículo comienza con una breve historia, que se refiere a la escena inaugural de la cultura occidental. Esta epopeya comienza con el proyecto de Platón de mantener la unidad de la polis helénica sometiendo al individuo al colectivo. A diferencia de otras culturas de la época, los antiguos griegos buscaban las causas de los fenómenos físicos no en las deidades sino en los mismos acontecimientos de la naturaleza. Sin embargo, las “ilusiones sensoriales” debilitarían nuestra confianza en la cognición basada en la experiencia individual. Esta concepción subyace a la epistemología propuesta siglos después por Kant. Según él, solo pensar independientemente de toda experiencia sensible, es decir, pura razón, podría familiarizarnos con la “realidad externa”, rescatando la confianza necesaria en el proceso cognitivo. Según Maffesoli, el fin de la modernidad apunta a signos que muestran el advenimiento de un racionalismo abstracto, que ya no se basa en la representación sino en una razón sensata. La pregunta entonces es: ¿es posible el conocimiento sensible?

Palabras clave: conocimiento sensible; metáfora; verdad.

Abstract: This article begins with a brief history, which refers to the inaugural scene of Western culture. This epic begins with Plato's project of maintaining the unity of the Hellenic polis by subjecting the individual to the collective. Unlike other cultures

Como citar o artigo: LITAIFF A. Singularidade: metáfora e a possibilidade do conhecimento sensível. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 53, 2019 DOI: 10.5007/2178-4582.2019.e59315



Direito autoral e licença de uso: Este artigo está licenciado sob uma [Licença Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra, forneça um link para a licença, e indicar se foram feitas alterações.

of the time, the ancient Greeks sought the causes of physical phenomena not in the deities but in the very events of nature. However, the “illusions of the senses” would weaken our confidence in cognition based on individual experience. This conception underlies the epistemology proposed centuries later by Kant. According to him, only thought independent of all sensible experience, that is, pure reason, could familiarize us with “external reality”, rescuing the necessary confidence in the cognitive process. According to Maffesoli, the end of modernity points to signs that show the advent of an abstract rationalism, which is no longer based on representation, but on sensible reason. The question then becomes: is sensitive knowledge possible?

Keywords: Sensitive knowledge; metaphor; truth.

Esta história, a nossa, que se inicia com um grande projeto, o projeto de um filósofo da antiga Grécia, Platão (1996) – o de submeter o indivíduo, ou melhor, a individualidade, ao coletivo – remete ao momento que inaugura o pensamento ocidental. Após um longo retorno à causalidade divina durante o período medieval, René Descartes, em seu *O discurso do método* (1973), rompe com a escolástica e esculpe a mente como espaço interno, estabelecendo os principais problemas filosóficos e o programa das atividades dos pensadores seus sucessores. Posteriormente, o filósofo prussiano, Immanuel Kant (1974), em sua “Crítica da Razão Pura”, centra a Filosofia na Epistemologia. Assim, podemos vislumbrar a seguinte imagem: Platão nos prendeu em uma caverna, Descartes trancou a saída e Kant descreveu a cena. Quando se definiu a fisionomia do pensamento ocidental, através da renúncia do sensível em benefício do inteligível, o conhecimento passou a necessitar de uma teoria, que, supostamente, remete a uma questão central: como é possível o conhecimento? Assim, este chamado corte epistemológico, que divide definitivamente pensamento-mundo, inteligível-sensível, tornando-os polaridades irreduzíveis, cria uma série de dicotomias decorrentes justamente deste afastamento, como o subjetivo-objetivo, alma-corpo, cultura-natureza etc. Uma *episteme* que busca A Verdade, que desqualifica o individual, o singular, a subjetividade, os sentidos, os sentimentos, em prol do coletivo, do social, do objetivo, do geral, do abstrato. Assim, este projeto abole o indivíduo, o singular, que doravante será substituído pelo geral, pelo coletivo, pelo objetivo, pelo individualISMO, e suas respectivas macroideologias: o socialismo, o marxismo, o capitalismo, o freudismo, o racionalismo, o empirismo etc. O saber sensível, estritamente individual, o conhecimento de um mundo singular, composto por objetos singulares, mas, numa visão holista, necessariamente, interligados, momentos inéditos, seres e pessoas únicas, todos estão submetidos, eclipsados pelo conhecimento pautado pela generalização, pela sequência racional do pensamento lógico aristotélico, pela sucessão linear e cronológica dos fatos, ou seja, o tempo¹. O indivíduo passa então a lidar com o mundo através da lente generalizadora do pensamento racional, que substitui os sentidos, responsáveis pela relação com o mundo, ou melhor, pelo estar no mundo. Doravante, a única forma de relação entre os dois lados do mundo dividido pelo corte epistemológico será o pensamento lógico racional e suas conseqüentes – e dadas como necessárias – mediações (entre sensível e inteligível), representações, apresentações, como as linguagens, o texto, o esquema conceitual (Lévi-Strauss, 1962ano) ou o signo (Peirce, 1977ano). Desta forma, o mundo é apreendido quase que exclusivamente pela racionalidade lógica, pois os sentidos foram desqualificados, circunscritos aos rompantes idiossincráticos ou às manifestações artísticas. Desse momento em diante, o único contato com o mundo, o legitimado, ocorrerá através da mediação de uma representação ontológica, que é uma generalização, um afastamento do mundo, uma entidade meio inteligível, meio sensível (diferente da representação linguística, ou seja, a substituição de objetos, eventos e estados por signos). Assim os seres humanos, animais domésticos, urbanos, tiveram seus sentidos atrofiados².

1 Ver A ilusão biográfica, em Pierre Bourdieu, 1994.

2 Isso, ao contrário dos povos denominados não ocidentais, como os indígenas do Brasil, que valorizam o conhecimento sensível (LITAIFF, 1996; 1999). Durante a minha experiência como professor da Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina, meus alunos Guarani afirmaram categoricamente que qualquer estudo que vise o pensamento e as práticas indígenas, como a antropologia, deve, necessariamente, contemplar o saber sensível, não como objeto, mas como meio.

O paradigma – no sentido atribuído por Kuhn (1991) – do conhecimento, mais ainda, da visão de mundo dividido (cultura e natureza) tem o mesmo fundamento do cristianismo: representacionista, teleológico, maniqueísta. Princípios organizadores, fundamento polarizador do que é sensível, natural, de um lado; e do que é inteligível, conceitual, de outro, como no estruturalismo de Lévi-Strauss (1964). A partir dessa descontinuidade injetada pela cultura através das instituições, o indivíduo é obrigado a se relacionar com a chamada realidade (espaço de objetos e eventos singulares e inéditos, necessariamente inter-relacionados) pelo meio de uma mediação. Por exemplo: com o poder por meio de representantes políticos; com o sagrado por meio de sacerdotes ou padres etc.; com o conhecimento científico por meio de professores; com a sociedade por meio dos sistemas institucionais; com a informação por meio das mídias³; com a arte, a estética, por meio do crítico de arte, curador; consigo mesmo por meio de médicos, psicólogos e psiquiatras etc. Assim nos tornamos afastados, distantes, alienados, irresponsáveis pelo que acontece no mundo concreto, pois não podemos acessá-lo diretamente; somente, e sempre, de forma indireta, nos tornando fantasmas em nosso próprio mundo. Dessa maneira, esse princípio dualista e de mediação inerentes à filosofia centrada na metafísica estaria em consonância com o poder de uma determinada elite conservadora, detentores do dito verdadeiro conhecimento dos autênticos meios, sendo estes os únicos capazes de estabelecer e avaliar esquemas mediadores, necessários, então, para se restabelecer a relação entre homem e mundo. Em sua República, Platão (1996) faz referências implícitas e, em alguns pontos, explícitas, à necessidade da *polis* Grega ser governada por reis-filósofos! Em suma, por detrás desse representacionismo existiria um ressentimento e a necessidade de controle social, ou seja, de poder. Todavia, na visão de Nietzsche (1987), a vontade de potência nada tem a ver com domínio, preponderância, poder, mas sim com o ato criativo⁴.

Filósofos como Martin Heidegger, assim como o seu mais ilustre discípulo, Jacques Derrida, proclamaram a impossibilidade de se evitar e/ou sair do discurso metafísico (RORTY, 1999). Todavia, numa visão de homem como unidade psicofísica – não reducionista ou maniqueísta – o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1975) vê a língua como um instrumento contextual humano, que nos auxilia no lidar com o mundo, e não um acesso a ele. Seguindo Wittgenstein, o filósofo norte-americano Richard Rorty (1979) nega a existência da divisão, do corte epistemológico, em prol de uma visão holista, de continuidade entre mente e mundo, inteligível e sensível. Desta forma, desaparecem as bifurcações ontológicas e a necessidade de mediações como as representações ou apresentações. Os esquemas conceituais, o texto, os signos adquirem outro status cultural, o de serem instrumentos de ampliação e aprimoramento da conversação⁵. Observando a história da filosofia ocidental encontramos algumas tentativas visando eliminar essa suposta descontinuidade primordial, oriunda do corte epistemológico, por meio da aplicação de elementos mediadores, pontes entre inteligível e sensível, que reúnem em si estas duas últimas categorias, como a representação (social, mental, linguística etc.), signos e estruturas ou esquemas conceituais (como em Lévi-Strauss, 1958 e 1962). Entretanto, todas essas tentativas se mostraram impotentes, pois implicam na afirmação do corte⁶. Um exemplo foi o pensador norte-americano Charles Sanders Peirce, criador da Semiótica e do Pragmatismo, que procurou cancelar essa suposta divisão ontológica através de sua teoria do sinequismo, ou seja, da

3 Em seu interessante livro *Sobrevivência dos vaga-lume*, o filósofo Georges Didi-Huberman (2011) nos alerta que a mídia veicula não só a ideologia, mas também a sua forma, marcando o controle das ideias, das práticas, assim como das estéticas.

4 Sobre estas questões e o problema da autonomia do indivíduo ou emancipação das inteligências, ver *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*, de Jacques Rancière (2011).

5 Refiro-me à hermenêutica na definição dada por Hans Gadamer (1997) em *Verdade e Método*, assim como o sentido atribuído por Donald Davidson (1994a) em sua teoria da triangulação.

6 Muitos racionalistas franceses do século XVIII, ao contrário de seus antecessores, pensavam a razão como uma potência necessariamente ligada à experiência sensível, cuja atividade depende de um desenvolvimento concomitante a esta última. A chamada “Escola sensualista”, representada por Étienne B. Condillac, sacerdote da Igreja Romana, e pelo semiótico Joseph-Marie Degérando, influenciada pelos iluministas e pelas ideias de Locke e Newton, é um exemplo dessas tentativas inócuas (OS PENSADORES, 1989).

continuidade entre mente e mundo⁷. Grande estudioso da lógica medieval aristotélica, leitor assíduo da *Crítica da razão pura* (KANT, 1974), Peirce (1977) tinha como objetivo principal desvendar a natureza do conhecimento, assim como dissolver falsas querelas metafísicas, que, segundo ele, implicam necessariamente a atitude que, em função do dever ser, não vê aquilo que é. Assim, o objetivo central de seu Pragmatismo é demonstrar que o pensamento racional lógico é um instrumento da experiência humana para lidar com o mundo⁸.

Em sua Semiótica, também denominada lógica pelo autor, Peirce (1977) preconiza a existência de três possibilidades ou categorias do pensamento e da experiência: a primeiridade, definida como caos e acaso, contendo todos os sentidos e sensações individuais; a segundidade, chamada pelo autor de existência, contendo os fatos, ocorrências imediatas, experiências únicas do indivíduo em suas relações com objetos e eventos ou qualidades singulares, sendo, assim, uma parada no fluxo do tempo e o momento de afirmação do *ego*; e a terceiridade, a constatação da repetição de uma ocorrência ou da reincidência da primeiridade na segundidade. A repetição é generalizada através do hábito de relacionar as ocorrências passadas com as possibilidades de repetições futuras e de ler fatos passados, tornando-se, então, abstração, conhecimento racional. O hábito, conceito chave do Pragmatismo e da Semiótica, seria a fixação, no indivíduo, de um princípio norteador de experiências ou práticas efetivas (guardada algumas diferenças, o conceito de Peirce é semelhante ao de *habitus* em Pierre Bourdieu (1994)).

A primeiridade está contida na segundidade, que, por sua vez, está necessariamente inclusa na terceiridade. Este é um dos aspectos mais interessantes da obra peirceana, pois, partindo deste princípio, se a primeiridade está contida na segundidade e esta na terceiridade, logicamente a primeiridade também está contida na terceiridade. Para Peirce (1977), todos os objetos e eventos que compõem a realidade, assim como todo o pensamento, estão necessariamente interligados, sem corte epistemológico, formando uma continuidade holista; conseqüentemente, nada do ser, nenhum atomismo, nenhuma essência do mundo estático de Parmênides, nenhuma coisa-em-si kantiana, nenhuma dicotomia metafísica os fraciona. Dessa forma não teríamos um todo, como no estruturalismo moderno, mas singularidades interligadas; objetividade torna-se intersubjetividade, todavia, imunizada de todo tipo de individualismo. Algumas evidentes hipóteses decorrem do que foi visto: a primeiridade torna a segundidade imprevisível, acaso, única, singular. Por sua vez, estando a segundidade contida na terceiridade, a generalização da segundidade, caracterizada pelo hábito adquirido ou a constatação da reincidência de uma ocorrência ou evento singular, a primeiridade está necessariamente contida na terceiridade. Desta forma, a primeiridade é a fonte de novos hábitos, pois, transformando ou recontextualizando a terceiridade, ela é a única fonte de evolução do conhecimento racional, em outras palavras, os sentidos e sentimentos individuais são responsáveis pelas mudanças que ocorrem no âmbito do conhecimento, do pensamento, da terceiridade! Esta impactante inferência constitui uma das maiores contribuições do pensamento de Peirce para a filosofia e as ciências.

Contemporâneo de Peirce, partindo destas questões, Nietzsche (1987, p. 33) alude que: “Acreditamos saber algo das ‘coisas mesmas’, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”. Mas, quando e como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula? **Quando a cultura ocidental decidiu (tacitamente ou não) evadir-se para o interior da mente esculpida por Descartes?**

7 Este autor tem sido muito mal interpretado, provavelmente, em função de traduções fragmentadas (em português), de seu perfil intelectual nada convencional e de sua formação (químico, físico, matemático e astrônomo). Seus Textos Coligidos (*Collected Papers*) formam um sistema de ideias extremamente complexo e sofisticado.

8 Segundo Peirce (1977), o pensamento abduutivo, ou seja, a adoção provisória de hipóteses, seria a base do processo cognitivo, pois parte de problemas práticos para testar ideias gerais. O autor sintetizou as duas principais vertentes da filosofia moderna, o empirismo (e seu método indutivo) e o racionalismo (caracterizado pela dedução), também frutos do corte epistemológico, eliminando de suas premissas as conseqüências mais radicais.

(Rorty, 1979) A resposta aparentemente contraditória de Nietzsche (1987) é que o desencantamento do mundo ocorreu justamente no momento em que o mundo sensível se tornou intangível e foi descartado como mera realidade, coisa-em-si, tornando-se ininteligível. Glorificando o pai Parmênides, através de sua Alegoria da Caverna, Platão (República VII, 1996), propõe então a necessidade de um fundamento metafísico, centrado no corte epistemológico, para todo conhecimento. Platão hipostasia qualidades, aspectos de coisas ou eventos, transformando-os em substantivos abstratos, reificando conceitos efêmeros, metáforas. Descontextualizando-os, criam-se as essências tão procuradas pelos filósofos pré-socráticos. Entretanto, essa operação demanda necessariamente um apelo a fundamentos. O fundacionismo torna-se então o princípio da necessidade de busca por uma prova suplementar para as nossas proposições linguísticas afirmativas, uma garantia além de todo e qualquer contexto de enunciação, sendo elas representações ou apresentações ontológicas.

Aristóteles afirmou que conhecimento é generalização, entretanto, segundo Nietzsche (1987, p. 56):

Todo o conceito nasce por igualação do não igual. [...] por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo que fosse 'folha', uma espécie de folha primordial [...]. A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito [...].

O conceito é uma simplificação da realidade, ou seja, redução das diferenças e maximização das semelhanças. Desta forma, toda e qualquer classe ou classificação de objetos da realidade é fruto da relação estabelecida entre características ou qualidades em comum e do desprezo às diferenças, às qualidades específicas, à primeiridade peirceana, à singularidade de objetos reais e eventos. Um dia, abolimos o mundo verdadeiro, o que restou? A ideia, o inteligível, surge então oferecendo consolo à inconfortável dúvida, à ausência da confortável Verdade, à instabilidade do mundo verdadeiro, o mundo da mudança, compensando o nosso medo da morte. A transcendência é então oferecida aos homens como moeda de troca por filósofos, políticos e religiosos, os sistematizadores de ofuscantes véus, não nos permitindo ver que a vida só existe porque a dúvida e a morte têm nela seu papel, pois são os alimentos da vida, sendo esta a presença tranquilizante da natureza. Entretanto, podemos questionar: qual será o futuro da humanidade, ou qual futuro a humanidade escolheu, está escolhendo? O futuro não está pronto, mas, como afirmou Willian James (1989), continuamente aguardando que completemos a sua fisionomia. Entretanto, construímos um mundo pleno de ilusões metafísicas e religiosas, que provocam um aparente conforto, um perpétuo niilismo, eterno retorno, através da visão oriunda do Cristianismo, com sua teleologia e ambiguidades: O ressentimento dos metafísicos com o mundo real gerou um ato fundador, mito criador do pensamento ocidental, a Alegoria da caverna, assim falou Nietzsche (1987).

O conceito pode ser considerado um retrato de uma época, ou seja, a procura por um projeto de busca da Verdade, remontando aos antigos Gregos, retornando, como vimos, com Descartes (1973) e, posteriormente, com Kant (1974). O conceito está diretamente relacionado à questão da Verdade. Entretanto, segundo Wittgenstein (1975), a Verdade é uma tentativa de se eternizar certos jogos de linguagem. Para Nietzsche (1987) a Verdade pode ser vista como metáforas datadas, ou seja, frutos de um tempo e de uma dada cultura que se pretende eternizar. Entretanto, para esse autor: “[...] não há fatos eternos: assim como não há verdades absolutas. Portanto, o filosofar histórico é necessário [...] O que nos separa de Kant, assim como de Platão..., é que só acreditamos no vir-a-ser [...] O modo de pensar de Heráclito e Empédocles foi revivido”, salvando a unidade e a pluralidade dos seres particulares, singulares. Isto pode soar como contradição, todavia, lembremo-nos que esse é o mundo concreto, real, a realidade dinâmica de Heráclito, contra a concepção de um mundo estático, realidade das essências monistas de Parmênides, cernes operando como “remédios para o medo da morte” (Nietzsche, 1987). O *Pharmakon*, *Tetrapharmakon* de Epicuro: “Não há o que temer dos deuses, não há o que temer da morte, é possível a felicidade, é possível suportar a dor”.

O que é então a Verdade? Responde Nietzsche (1987, p. 34):

Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas e que, após longo uso, parecem a um povo, sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu de que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moeda que perdeu sua efigie e agora tem sua importância apenas como metal, não mais como moedas.

Através das metáforas, desses vocabulários ainda latentes, é possível vislumbrar novos modos de vida. A isto poderíamos chamar Pós-moderno, ou melhor, o fim da Modernidade, projeto iniciado no Iluminismo, que está a finalizar o seu ciclo. Segundo Maffesoli (2010b, p.59-60), a saturação é a marca de novos tempos, significando que o apogeu de um valor provoca o declínio do antigo, desgastado pela inoperância. É então “a consciência de que outro espírito do tempo está em gestação”, sendo causa e efeito de uma profunda transformação social detectada pela constante tônica posta no qualitativo da vida, necessitando assim de novos vocabulários que a expresse.

Uma visão holística significa a queda do corte epistemológico, a inversão platônica nietzschiana (DELEUZE, 1969), implicando necessariamente o fim da metafísica e todas as suas dicotomias platônicas decorrentes (ser - não ser): realismo-idealismo, racionalismo-empirismo ou behaviorismo, inteligível-sensível, homem-mundo, mente-corpo etc., todas tombam sem sentido. Sem o maniqueísmo, além do bem e do mal, elas desaparecem dando espaço à solidariedade, à abolição da procura por fundamentos. Holismo assistemático, construtivo, fruto do diálogo, sem confronto, sem defesas, sem demonstrações rigorosas, sem busca por poder, fruto da combinação da discordância tolerante com a concordância voluntária, liberdade e solidariedade, é contrário ao mundo moderno, que gera um ser humano dividido, esquizofrênico, fragmentado, que deve se reunificar, se reunir à vida (RORTY, 1979, DAVIDSON, 1994b e MAFFESOLI, 2010a). Todo o fruto do pensamento, todos os signos linguísticos, todas as palavras sempre estão invariavelmente contextualizadas. No apagar das luzes da modernidade, as macro ideologias estão sendo reduzidas a efêmeras microideologias, num movimento anti essencialista. Assim, A Verdade é reduzida a pequenas e contingentes verdades contextuais.

Donald Davidson (*apud* RORTY, 1997, p. 220-221) nos mostra a metáfora sobre o molde de sons e eventos inauditos do mundo concreto e simbólico, origem das mudanças de crenças e desejos. Desta forma, o filósofo da linguagem situa a metáfora fora dos debates sobre o horizonte semântico, visto que uma sentença metafórica não tem nenhum outro significado senão o literal. Elas podem ser expressões não sentenciais, por exemplo, fragmentos de poesias que nos causam espanto, palavras até então não sonhadas, vocabulários ainda não gerados, totalmente novos e surpreendentes, frases que morrem ou reverberam infindavelmente. Efeito pragmático linguístico de coisas vindas do nada, indo para o nada, do desconhecido, do incognoscível. Contudo, mesmo não existindo um significado metafórico, as metáforas não são meramente ornamentais, pois marcam temporariamente o uso literal da linguagem, pertencendo exclusivamente ao domínio da prática. Como afirma Rorty (1997), elas escapam para além da área clareada pelas proposições conceituais. Nossas reações às metáforas são limitadas como as nossas reações a quaisquer sons inauditos. Podemos interpretar sentenças metafóricas como interpretamos anomalias, mas elas nos apresentam novas coisas, novas ideias e fazem com que comecemos a buscar analogias e similaridades. Assim, a metáfora é a linguagem do novo, da mudança, do movimento, do sensível, da arte, das vanguardas, da contracultura.

Metáforas não possuem conteúdo cognitivo, mas são responsáveis por muitas cognições, pois são necessárias para a aquisição de conhecimento, mesmo que elas não expressem, enquanto metáforas vivas, nenhuma noção cognitiva. Assim como a primeiridade peirceana é responsável pelas mudanças da terceiridade, as metáforas são importantes instrumentos nas transformações dos conceitos. Entretanto,

metáforas desgastadas podem desaparecer tão repentinamente como surgiram. Quando são reificadas, cristalizadas, perdendo sua mobilidade, as metáforas morrem, transformando-se em conceitos. Chamamos de metáfora morta uma paráfrase amplamente acessível e aceita por uma comunidade, assim, novas metáforas morrem no interior da literalidade. Se o conceito é a metáfora morta, que perdeu a sua potência, o dicionário é o cemitério das metáforas. Para entender como operam as metáforas, teríamos de matá-las, pois seriam como as ilusões dos mágicos que, quando reveladas, se tornam miragens.

Fica então uma grande questão residual: o conhecimento ou saber sensível é realmente possível? Fernando Pessoa (2006), como Alberto Caieiro, o poeta do sensível e da singularidade, nos brinda com a belíssima réplica:

IX - Sou um Guardador de Rebanhos

Sou um guardador de rebanhos.
O rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la
E comer um fruto é saber-lhe o sentido.

Por isso quando num dia de calor
Me sinto triste de gozá-lo tanto.
E me deito ao comprido na erva,
E fecho os olhos quentes,

Sinto todo o meu corpo deitado na realidade,
Sei a verdade e sou feliz (PESSOA, 2006).

Sobre o olhar, ele afirma: “[...] sinto-me nascido a cada momento para a eterna novidade do mundo [...]” (II – O meu olhar). Segue o poeta afirmando que, “Pensar é estar doente dos olhos”, pois, “Eu não tenho filosofia: tenho sentidos” e, como criticando a Alegoria da Caverna, questiona:

V - Há Metafísica Bastante em Não Pensar em Nada

Há metafísica bastante em não pensar em nada.
O que penso eu do mundo?
Sei lá o que penso do mundo!
Se eu adoecesse pensaria nisso.
Que ideia tenho eu das cousas?
Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma
E sobre a criação do Mundo?

Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos
E não pensar. É correr as cortinas
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).

O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
Quem está ao sol e fecha os olhos,
Começa a não saber o que é o sol

E a pensar muitas cousas cheias de calor.
 Mas abre os olhos e vê o sol,
 E já não pode pensar em nada,
 Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos
 De todos os filósofos e de todos os poetas.
 A luz do sol não sabe o que faz
 E por isso não erra e é comum e boa.

Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores?
 A de serem verdes e copadas e de terem ramos
 E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar,
 [...]

E por isso eu obedeço-lhe,
 (Que mais sei eu de Deus que Deus de si próprio?).
 Obedeço-lhe a viver, espontaneamente,
 Como quem abre os olhos e vê,
 E chamo-lhe luar e sol e flores e árvores e montes,
 E amo-o sem pensar nele,
 E penso-o vendo e ouvindo,
 E ando com ele a toda a hora.
 (PESSOA, 2006).

Não necessitamos do maniqueísmo metodológico, de antropomorfismos fictícios, hipostasias e reificações logocêntricas, que ainda fazem parte do imaginário e do horizonte humano ocidental. Estas são as doenças de toda uma cultura, do comum ao intelectual, pois não mais sabemos distinguir invenção de descoberta, imaginação de coisas reais, palavra-pensamento do mundo das coisas reais. Vimos que a cultura da divisão, a nossa cultura, criou a necessidade de instâncias mediadoras (religião, sacerdotes, o sistema, representações, esquemas conceituais, signos, linguagem, intelectuais, estruturas etc.), que supostamente estabelecem o contato entre os dois lados do mundo dividido. Assim foi criado o hábito (ou *habitus*) da irresponsabilidade, pois, como só temos acesso indireto ao mundo, não somos responsáveis pelo sistema, pelas questões político-sociais, pelos desígnios de Deus, pelos problemas da natureza etc. Entretanto, podemos ver palavras, linguagens, teorias, representações, religiões, leis, éticas, estéticas e outros não como acessos ao mundo, mas como ferramentas que nos auxiliam a lidar com ele (WITTGENSTEIN, 1975). Segundo Davidson (1994b), renunciando ao dualismo esquema-mundo não abandonamos o mundo, mas estabelecemos um contato sem mediação com os objetos que nos são familiares. Um parágrafo tomado de Rorty (1999, p. 41), se referindo à obra do filósofo John Dewey, sintetiza as principais ideias aqui expostas:

Dewey teve sorte. Sua geração pode ter sido a última a se sentir confiante em um futuro no qual a raça humana produziria seu destino sem a necessidade dos mitos religiosos e científicos que a confortaram no passado – um futuro no qual a liberdade humana estaria confiada a metáforas até então não sonhadas, a vocabulários ainda não gerados. Na medida em que o século se obscureceu, nós achamos cada vez mais difícil imaginar uma saída para nossa atual cilada que nos projete para um futuro assim. Mas Dewey também estava certo. Se algum dia tivermos a coragem de abandonar o modelo cientificista de filosofia, sem retornarmos a um desejo por sacralidade (como o fez Heidegger), então, não importando quão obscuro os tempos, não nos voltaremos mais para os filósofos em busca de ajuda, como nossos ancestrais se voltaram para os padres. Nós nos voltaremos para os poetas e os engenheiros, para as pessoas que produzem novos e surpreendentes projetos para a realização da maior felicidade para o maior número possível.

Podemos então nos questionar: um novo paradigma nos termos de Kuhn (1991) está em construção? Isto marca o surgimento do pós-moderno - termo inadequado - visto aqui como o fim da

modernidade? São diversificações ou variações no ambiente criativo, estético, novas organizações político-sociais, novas microideologias? Estaremos nós diante do fim de um período de nossa história e, concomitantemente, na alvorada de um novo tempo, cuja fisionomia estamos, neste momento, tecendo? A crítica radical nietzschiana em alguns momentos incide sobre o pensamento ecológico atual, pois, falando da atmosfera humana, Nietzsche (1987), em seus Pensamentos intempestivos (II § I), viu no poder das ideias uma faculdade igual a das forças físicas e, não raro, ao contrário de Peirce (1977), uma continuação dessas forças. O antropólogo canadense Robert Crépeau (2005), buscando uma atitude holística, se questiona se uma ecologia do conhecimento poderá um dia substituir a teoria do conhecimento. Inspirado em Davidson, o pesquisador afirma que:

[...] uma verdadeira ecologia do conhecimento emerge das proposições, notadamente daquelas que apontam que nosso conhecimento do mundo esteja ligado ao contexto social e histórico de sua aquisição. Nosso conhecimento do meio — concebido indistintamente aqui como natural e cultural — resulta desta história causal [...].
Na perspectiva esboçada acima, o contato humano com o meio é preservado considerando-o, a partir de agora, sob uma nova descrição: a de conexões causais não representacionistas. Essas ligações de causalidade 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 linguísticos humanos (CRÉPEAU, 2005, p. 26).

As consequências do que precede para as ciências humanas permitem uma reformulação plenamente social da teoria do conhecimento proposta por um dos fundadores da sociologia, Émile Durkheim (2004). Para Crépeau (2005, p. 26), “do ponto de vista darwiniano, é possível conceber uma antropologia ecológica livre dos entraves do representacionismo”. Podemos então corroborar que este viés, pautado na comunicação, implica na construção social de verdades interindividuais constatadas a partir de um tipo particular de triangulação (Davidson, 1994a): um triângulo formado por no mínimo dois indivíduos (um em cada ângulo) conversando (não se enfrentando), trocando proposições consideradas, em princípio, verdadeiras, versando sobre estados, objetos e eventos (ocupando o terceiro ângulo), tendo como consequência esta ecologia do conhecimento, sendo então o ambiente doravante indistintamente natural e cultural a referência de todo e qualquer conhecimento ou saber, o que inclui os diversos contextos (social, biográfico, político etc.), sem necessidades de mediações, representações, teorias do conhecimento ou fundamentos, somente de seres humanos conversando sobre o mundo compartilhado num contexto plenamente social de negociação das verdades a respeito de suas proposições, pois somente estas últimas podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, não o mundo.

Segundo Michel Maffesoli (2010b), estão bem visíveis os sinais que mostram o advento de um racionalismo abstrato invertendo-se em razão sensível, que se baseia não mais na representação, mas sim na imaginação criadora, cerne da solidariedade orgânica própria da sensibilidade ecológica. Para o eminente sociólogo francês (2010b, p. 36-39):

[...] ecologia. *Domus, oikos*, palavras que designam a moradia comum que convém proteger da devastação a que fomos acostumados pela modernidade. As maquinações deste homem, ‘senhor e possuidor da natureza’ segundo a expressão de Descartes, levaram à devastação que se conhece. [...]
[...] toda crítica negativa, originada do medo diante de tudo aquilo que existe, é uma forma de preguiça que corre o risco de custar caro. [...] De fato, não se consegue resolver os problemas eliminando-os por um passe de mágica ou negando sua existência.
[...] Reduzir tudo à unidade foi a característica da organização social da modernidade. Expelir as diferenças. Homogeneizar os modos de ser. A expressão de A. Comte — *reductio ad unum* — resume muito bem esse ideal, o de uma República una e indivisível.

Todavia, segue Maffesoli (2010b, p.37-38), uma sociologia compreensiva (observação fenomenológica, que dá primazia aos fatos diante dos modelos teóricos) nos leva a constatar:

[...] que a heterogeneidade está de volta [...] reafirmação das diferenças, dos diversos localismos, das especificidades das línguas e das culturas [...]. Tudo serve para celebrar um estar junto cujo fundamento é menos a razão universal do que a emoção compartilhada, o sentimento de fazer parte. É assim que o corpo social se fragmenta em pequenos corpos tribais.

Essa nova razão, afirma o autor, se enriquece com a experiência dos sentidos, gerando novas formas de organização social marcadas pela solidariedade, no sentido que vai ao encontro do princípio da boa vontade (ou da caridade), central na triangulação proposta por Davidson (1994a).

Uma das soluções sugeridas por Rorty (1997), na esteira lançada por Dewey, é ver o conhecimento como sentenças que justificamos socialmente como crença, de onde emerge a noção de verdades, não de uma Verdade absoluta. Vimos que Wittgenstein (1975) pensa a linguagem antes como instrumento do que como um espelho, considerando que o vocabulário herdado de nossos ancestrais gregos e perpetuado por Descartes (1973) e Kant (1974) está repleto de metáforas visuais (por exemplo, a mente como espelho do mundo), que, segundo Rorty (1979; 1999), são combatidas por Heidegger em sua obra máxima, *Ser e tempo*, na qual propõe metáforas auditivas como alternativas às encanecidas e desgastadas metáforas visuais. Desta forma, não iremos procurar por condições necessárias de possibilidade de uma representação linguística ou de metáforas ocasionais. Vimos também que Rorty (1979) pretende demonstrar a contingência das tentativas de eternizar certos jogos de linguagem e práticas sociais, colocando as noções de mente, conhecimento e filosofia em perspectiva histórica. Desta forma, se juntando a Dewey e a Davidson, o filósofo afirma que compreendemos o processo de conhecimento quando compreendemos a justificação social⁹ das crenças e que podemos abandonar a noção de mente como espaço de representações. Para tanto, devemos substituir os esquemas dualistas frutos da tradição filosófica platônica, cartesiana e kantiana (como o de uma estrutura transcendente e de um conteúdo imanente) por uma nova visão de relações multicausais não representacionistas. Podemos trocar as divisões diádicas pelas triádicas, entendendo que em toda relação entre seres humanos sempre existe, implicitamente ou não, um terceiro componente relacional (DESCOMBES, 1996). Devemos também substituir a concepção de conhecimento como uma questão metodológica de representar acuradamente o mundo sensível no espelho da mente pelo de conhecimento como uma questão de comunicação e prática social.

Partindo das questões e críticas abordadas acima, e entendendo o conhecimento, assim como as crenças, como hábitos de ação (PEIRCE, 1977), pode-se inferir que não existem verdades *a priori* ou absolutas, nem a necessidade de um entendimento semântico prévio, não necessariamente anterior ao ato comunicativo, mas sim emergindo da intenção dos locutores de se fazerem entender, num processo de negociação social (ou interindividual), e validação do sentido de estados, coisas e eventos do mundo, viabilizada pela relação intencional entre indivíduos (ou seja, interindividual). Partindo de seu modelo de triangulação, Davidson (1994b) propõe que o sentido de uma proposição é sempre outra proposição, pois, numa visão holista, somente o complexo pode gerar o complexo. Enfim, destaco que esta triangulação não se efetua entre sujeito e mundo, mas entre locutor e interlocutor, o que, de acordo com Crépeau (2005), como vimos acima, implica que o nosso conhecimento do mundo está necessariamente vinculado ao contexto sociocultural e histórico da produção de nossas proposições, assim o espelho da natureza poderá finalmente ser destruído.

⁹ Sobre a questão entre Locke e Kant a respeito das características e diferenças entre explicação causal e justificação social, ver Rorty (1979).

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. **Raisons pratiques**: sur la théorie de l'action. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- CRÉPEAU, Robert R. Uma ecologia do conhecimento é possível? **Ilha – Revista de Antropologia**, Vol.7, números 1 e 2; tradução Aldo Litaiff, Florianópolis, 2005.
- DAVIDSON, Donald. The social aspect of language. In: McGUINNESS, Brian; OLIVIERI, Gianluigi (Ed.). **The philosophy of Michael Dummett**. Boston: Dordrecht, 1994a.
- DAVIDSON, Donald. La mesure du mental. In: BILGRAMI, Akeel; ENGELS, Pascal. **Lire Davidson**: interpretation et holisme. Paris: Éditions de L'Éclat, 1994b.
- DELEUZE, Gilles. Platon et le simulacre. In: DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Editions de Minuit, 1969.
- DESCARTES, René. **O discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).
- DESCOMBES, Vincent. **Les institutions du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1996.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vagalumes**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.
- DURKHEIM, Émile. **Pragmatismo e sociologia**. Trad. Aldo Litaiff. Tubarão, SC: Unisul; Florianópolis: UFSC, 2004.
- GADAMER, Hans-George. **Verdade e Método** – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- JAMES, William. **Pragmatismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Col. Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale**. Paris: Librairie Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **La pensée sauvage**. Paris: Librairie Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mythologiques I**: le cru et le cuit. Paris: Librairie Plon, 1964.
- LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras**: representações étnicas dos Mbya-guarani do Rio de Janeiro. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.
- LITAIFF, Aldo. **Les fils du soleil**: mythes et pratiques des indiens Mbya-guarani du littoral du Brésil. Montréal, QC, 1999. Tese (Ph.D. em Antropologia). Université de Montréal.
- MAFFESOLI, Michel. **Qui êtes-vous?** Entretiens avec Christophe Bourseiller, Paris: Bourin Éditeur, 2010a.
- MAFFESOLI, Michel. **Saturação**. São Paulo: Iluminuras, 2010b.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**: vol. 1 e 2. São Paulo: Nova Cultura, 1987 (Col. Os Pensadores).
- OS PENSADORES. **Condillac e Degèrando**: textos escolhidos, São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- PEIRCE, Charles S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- PESSOA, Fernando. **Poemas completos de Alberto Caeiro**. São Paulo: Martin Claret, 2006. Disponível em: <<http://www.ft.org.br/site/livros/html/fpessoa.html>> Acesso em: 10 set. 2014.
- PLATÃO. **A República**. Brasília: Universidade de Brasília, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante** – cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

RORTY, Richard. **Philosophy and the mirror of nature**. Princeton, USA: Princeton University Press, 1979.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos I. Rio de Janeiro: Relume & Dumará, 1997.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros**: escritos filosóficos II. Rio de Janeiro: Relume & Dumará, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Col. Os Pensadores).

| | |
|----------------------|---|
| Histórico | Recebido em: 21/09/2018 Revisado em: 01/08/2019 Aceito em: 01/08/2019 |
| Financiamento | Não houve financiamento |