



Sem limites -- a imaginação antes da razão

Por Susana de Castro¹

Richard Rorty (2007, p. 105) equipara o movimento romântico, cuja tese principal seria a prioridade da imaginação sobre a razão, ao pragmatismo, cuja tese principal seria a recusa à teoria correspondentista da verdade e a recusa à ideia de que crenças verdadeiras seriam representações acuradas da realidade. Ambos os movimentos seriam reações contra a ideia de que haja algo não humano ao qual o ser humano deve entrar em contato. Teóricos e poetas do romantismo como Shelley, Emerson e Schiller afirmavam a importância da imaginação e da poesia para o progresso moral. Segundo Shelley, a poesia seria “de uma vez centro e circunferência do conhecimento” (apud Rorty, 2007, p. 105). Talvez seja correto afirmar que o que distingue Richard Rorty dos pragmatistas clássicos, seja essa aproximação entre filosofia e poesia. Em comum, porém, o antropocentrismo e a compreensão da filosofia como política cultural. Meu objetivo aqui será o de explicar a aproximação rortyana entre filosofia e poesia, refletida no conceito rortyano central de ‘redescrição’. Minha hipótese, fundamentada na leitura de seus artigos, é a de que o romantismo, a filosofia de Nietzsche, de Davidson e de outros filósofos pragmatistas da linguagem, forneceram-lhe as bases para essa aproximação.

É relativamente comum a desqualificação filosófica do pragmatismo como uma corrente de pensamento insignificante, presa às questões ordinárias, típicas de um pensamento pequeno burguês, incapaz de elevar o espírito humano às altas paragens do ser e da

¹ Professora de filosofia da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ. Co-organizou o livro *Richard Rorty: filósofo da cultura*, Curitiba: Champagnat, 2007.

existência. Contra argumentamos afirmando, com Rorty, que os que criticam a suposta vulgaridade do pragmatismo em nome da grandeza do espírito, não percebem que a secularização da sociedade e o materialismo vigentes, tornam culturalmente inviável, e desinteressante, qualquer discurso de ascendência ao universal através do pensamento. Essa inviabilidade, porém, não é marca de decadência, mas sim de progresso moral, pois representa a humanização do pensamento, a crença de que a filosofia, assim como qualquer produção cultural, é fruto do presente, das circunstâncias históricas e geográficas. Rorty defende exatamente esse *aburguesamento* da filosofia.

O filósofo sempre ocupou um papel importante em momentos de crise e de transição. Assim, na Grécia antiga, quando o pensamento mitológico entrou em crise, Platão e Aristóteles criaram estratégias para atualizar as velhas crenças religiosas redescrivendo os mitos através de um novo vocabulário, o filosófico. *Ao longo da história da filosofia, diversos foram os momentos em que esse trabalho de atualização de visões transcendentais de valores segundo as demandas do presente e do futuro foram sendo feitas.* Hoje, porém, a alta cultura (high culture) ocidental abriu mão de visões de mundo transcendentais e totalizantes. Na medida em que a alta cultura foi se secularizando, as classes educadas da Europa e das Américas, diz Rorty, “foram ficando complacentemente materialistas no seu entendimento de como as coisas funcionam.” (2007, p.73). Na batalha entre deuses e gigantes, venceram os gigantes.

Esse estado complacente das classes educadas colocou a filosofia à margem da cultura. As questões que instigam o estudante de filosofia e seus professores, tais como as diferenças entre fato e valor, determinismo e livre arbítrio, mente e cérebro etc., não seduzem a sociedade de uma maneira geral e fazem da filosofia uma disciplina de gabinete, desprovida de ela público.

Há, porém, duas questões filosóficas que escapam, segundo Rorty, dos muros acadêmicos e ganham os ares públicos, as antigas disputas platônicas entre filósofos e poetas e entre filósofos e sofistas. Em ação estão os neo-platônicos contemporâneos, que defendem a noção de que a filosofia permite o acesso ao verdadeiramente real (really real), e de que é possível alcançar um discurso com validade universal, a-temporal e a-histórico. Opondo-se aos neo-platônicos, Rorty se apresenta como um *neo-sofista* que defende a inexorabilidade da tese Protágoras, segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas. O

reconhecimento das bases antropomórficas do conhecimento desqualificam a busca neo-platônica por um espaço puro, não humano, no qual a verdadeira identidade de todas as coisas seria conhecida. Hoje, o espaço antes ocupado pela religião é ocupado pela física-matemática. Para alguns, tais como Quine, as descobertas da física subatômica determinariam a última realidade da matéria, os primeiros princípios metafísicos. Acreditam que essas descobertas nos dizem como o real é verdadeiramente (really real). Problemas filosóficos da linguagem, da semântica e da mente estariam assim subordinados ao comportamento das partículas subatômicas. Surgem daí as epistemologias e semânticas “naturais”. Rorty (2007, p. 75) não vê, porém, nas descobertas da mecânica quântica e da física-matemática a descrição de como o real é verdadeiramente, apenas mostram como as coisas funcionam. A nova física expressa aquilo que Thomas Kuhn disse a respeito das ciências em geral, não a descrição da realidade última, da matéria última, mas uma ferramenta para resolver problemas humanos. Suas metas de predição e controle dos fenômenos naturais servem aos interesses de ampliar o bem estar no mundo industrializado e tecnológico. Não irei tratar aqui desta primeira questão, a disputa entre neo-platônicos, como Quine, e neo-sofistas como Rorty. Para o tema da minha fala, interessa-me a segunda questão relevante da filosofia contemporânea, a tensão entre neo-platônicos, como Habermas, e neo-hegelianos, como Rorty, pois é aqui que a temática da imaginação e a relação entre filosofia e poesia aparecem. Essa questão divide-se em duas, primeiro o tipo de consenso possível na esfera pública, e, por fim, a centralidade da imaginação na construção de novos ‘mundos’.

Rorty concorda com a crítica habermasiana à centralidade do sujeito na modernidade e a sua defesa da impossibilidade de qualquer projeto a priori de conhecimento fundado na razão, mas na medida em que Habermas defende um universalismo a posteriori fundado na ‘racionalidade comunicativa’, acaba, acredita Rorty, repetindo o projeto metafísico platônico de busca a-histórica pelos primeiros princípios. Habermas defende premissas pragmatistas, tais como a ideia de que a verdade é fruto do consenso social e dos jogos lingüísticos, mas acredita que através de uma comunicação desimpedida é possível chegarmos através da racionalidade a um tipo universal de consenso. Do modo como Rorty lê Habermas, este temeria que ao abrir mão da razão e da universalidade, abrisse espaço para formas de investigação que não vejam necessidade em justificar suas posições para outras pessoas. Argumentos não justificados tais como os argumentos de fé, místicos, ou mesmo baseados puramente na imaginação, não seriam apropriados a uma sociedade

democrática que preza a possibilidade de justificação pela comunicação. Ideias que não podem ser comunicadas e justificadas não seriam úteis à democracia.

O resgate por Habermas de posições universais na ética mesmo que a posteriori é rejeitado pela convicção liberal, expressa por vários autores, acerca da incomensurabilidade total dos bens. Em outras palavras, não há nada que garanta a possibilidade do consenso absoluto. Ao final e ao cabo perduram sempre discordâncias e alguém se sentirá prejudicado com o acordo. O desgosto da parte prejudicada não significa que estava errada, mas sim que sua posição foi suplantada por outra que dada à sorte e às circunstâncias históricas acabou prevalecendo. Assim, para citar apenas um caso entre os milhares fornecidos pela literatura e história, tanto Antígona quanto Creonte defendiam posições legítimas, porém a consecução do bem de um atrapalhava a consecução do bem do outro, eram bens incompatíveis.

Tendo em vista essa incomensurabilidade dos bens, discutida na modernidade pelos filósofos liberais, os românticos defendiam a importância de o indivíduo afirmar a sua inexpugnabilidade e autenticidade, mantendo heroicamente a singularidade de sua posição, não sujeita a acordo. Na falta da possibilidade de acordo a posição mais honrosa seria não dar o braço a torcer e defender sua posição mesmo que isso leve a morte. Apesar de concordar com a anterioridade da imaginação frente à razão, como veremos mais adiante, Rorty não partilha dessas convicções românticas acerca da defesa heróica de posições na esfera pública. Na esfera privada, sim, justifica-se a busca pela redenção, pela singularidade e autenticidade, mas na pública o pragmatismo sempre defenderá a possibilidade de que através de uma redefinição do problema dado seja possível às partes opostas chegar a uma maneira em que ninguém sairá perdendo totalmente. Assim, para um pragmatista a solução honrosa para o conflito entre Creonte e Antígona não é a morte de uma das partes conflitantes, mas sim a continuação do diálogo entre as partes até que seja possível chegar a uma forma tolerável de convivência sem que nenhuma das partes seja obrigada a mudar completamente suas convicções. Essa busca pela solução pacífica do conflito através do diálogo e da redefinição através da imaginação da situação conflitante não significa a defesa da possibilidade de acordo total, outro termo para a universalidade a posteriori de Habermas. As partes serão obrigadas a *ceder*, mas isso não implica que deixem de lado suas discrepâncias quanto à interpretação que dão a um mesmo

acontecimento. Assim, uma das tarefas da filosofia hoje seria a de ajudar a encontrarmos o consenso público parcial, não total.

Vejamos agora a segunda questão presente no debate Rorty-Habermas, o valor do papel da imaginação na construção de ‘mundos’. Para Rorty a descrição de Habermas acerca das condições necessárias para a ‘racionalidade comunicativa’ é prejudicada pelo seu entendimento reducionista da imaginação. Rorty deixa claro em seus ensaios que a imaginação é mais do que a capacidade de produzir imagens mentais fantasiosas, é a habilidade de mudar práticas sociais propondo “novos usos vantajosos de marcas e barulhos”. Ser imaginativo, ao invés de ser meramente fantasioso, significa que além de fazer algo novo, tem-se também a sorte de ter a sua novidade adotada por seus companheiros (2007, p. 107). A linguagem é fruto da imaginação, pois esta teria a habilidade de transformar ruídos em palavras. A forma como esses ruídos foram se transformando em palavras dependeu da apropriação coletiva de determinado sentido para determinado ruído. Às vezes ocorre, porém, que a apropriação pública de determinado vocabulário novo, só é feita nas futuras gerações, como ocorreu com Sócrates e Nietzsche.

Quando nossos antepassados remotos descobriram que através desses ruídos poderiam trocar a força pela persuasão, deram o passo mais importante rumo ao progresso infinito da espécie. Hoje, o que filósofos da linguagem, como Davidson, Wittgenstein e outros, nos fizeram ver, foi que o significado da palavra não é dado pela sua correspondência a um objeto, mas sim pela sua relação com outros termos lingüísticos. Além disso, Davidson mostrou-nos de que forma a verdade de uma crença deriva de seu compartilhamento comum e não da existência de algum fato que lhe corresponda.

O caráter não correspondentista, mas imaginativo da linguagem é a razão principal pela qual podemos dizer que filosofia e poesia possuem a capacidade de auxiliar na atividade infinita do progresso moral. Somos seres finitos, mas nossa marca em quanto espécie animal é essa habilidade infinita de redescrevermos sempre nossos mundos e nossos valores, abrindo espaço para que as gerações futuras continuem a criar novas formas de ver o mundo, tornando-se ‘versões melhores de nós mesmos’. Porém, contrariamente ao que a defendiam os românticos, não há nada de *especial* ou *extraordinário* na imaginação, que fizesse com que através da poesia, e da arte de maneira geral, atingíssemos as *profundezas incomunicáveis do ser*. A imaginação serve primordialmente a essa capacidade banal de

criarmos através dela, palavras e, assim, com a possibilidade que a linguagem nos dá de comunicarmo-nos uns com os outros, temos então o mundo. Não há nada no mundo humano que não seja comunicável, que não tenha sido produzido por essa habilidade imaginativa de transformar ruídos em palavras. Nietzsche foi o primeiro filósofo a reivindicar a centralidade na vida humana da imaginação e a colocá-la não no pedestal romântico das profundezas do ser, mas na esfera mortal e horizontal da cultura. Motor da cultura, a imaginação produz as mudanças através da criação de novas formas de ver o mundo e interpretar os fatos, criando novos vocabulários. Foi preciso Newton criar o termo ‘gravidade’ e uma narrativa que a explicasse para que desde então toda sociedade educada adotasse-o ao explicar a força que impulsiona os corpos para baixo. A rigor não podemos falar que essa força *existia* antes de Newton nomeá-la.

A forma com a qual a humanidade vem criando cada vez mais novos vocabulários, tais como ‘direitos humanos’, ‘democracia constitucional’, ‘genoma’, ‘quark’ etc. aumenta as chances de que as futuras gerações se tornem versões melhoradas de nós mesmos. Na medida em que criamos cada vez mais novos vocabulários novas frentes se abrem para novas possibilidades de redescrição desses vocabulários à luz dos problemas que vão surgindo. Hegelianamente falando, descrições novas para narrativas e vocabulários passados produzem sempre novos problemas (seu oposto/negativo na dialética do movimento histórico da cultura) que demandam novas descrições. ⁱ “Jamais escaparemos ao que Hegel chamou de “a luta e trabalho do negativo”, mas isso equivale a dizer meramente que permaneceremos criaturas finitas, os filhos e filhas de períodos e locais específicos”. (2007, 82).

Não precisamos cair na rede de oposições metafísicas e idealistas, entre ‘realidade e ilusão’, ‘a coisa em si e a coisa fenomênica’, quando descrevemos o modo como usamos a nossa habilidade lingüística para descrever relações lingüísticas, pois não *temos nenhum acesso cognitivo pré-conceitual possível aos objetos ao qual pudéssemos opor ou comparar ao nosso*. Nosso único acesso a coisas como gravidade, crocodilos, vermelho etc. é através de expressões tais como “gravidade”, “crocodilo”, “vermelho” etc.

Para Rorty o ser humano é vocabulário encarnado (1989), assim um novo vocabulário pode ser tão edificante quanto como um bom novo poema, se for bom e as pessoas o adotarem, possuirá a capacidade de ampliar o círculo de nosso modo de nos descrever e isso

representa o nosso progresso moral, a capacidade de mudar práticas sociais. É preciso que primeiro através da imaginação os cientistas-poetas ou os filósofos-poetas criem novas narrativas para que, então, a razão, entendida com “a prática social de compelir normas sociais ao uso de marcas e barulhos” (Rorty, 2007, p. 107), aja como habilidade normativa. Subordinada à imaginação a razão deixa de ser descrita como *locus* da verdade eterna divinizada, e passa a ser a unificadora das práticas sociais. Ser racional é simplesmente se conformar a essas normas sociais. Como as normas são o espelho da cultura, o que é racional, em uma cultura, não necessariamente será em outra, tanto sincrônica quanto a-sincrônicamente falando.

Referências bibliográficas:

- RORTY, Richard. Parte II “Philosophy’s place in culture”. In: Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers IV. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . “Grandeur, profundity, and finitude”. Parte II “Philosophy’s place in culture”. In: Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers IV. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . “Pragmatism and romanticism”. Parte II “Philosophy’s place in culture”. In: Philosophy as cultural politics. Philosophical Papers IV. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ⁱ Dentre as muitas descrições que Rorty faz de si próprio (neo-sofista, pragmatista etc.), está também a de 'holista neo-hegeliano' (2007, p. 129).