



Redescrição e Indeterminação do Passado

Ronie Alexsandro Teles da Silveira¹

O conceito rortiano de “redescrição” implica em uma permanente abertura de resignificação. Com ele se abre a possibilidade poética de que o indivíduo torne-se plenamente sujeito de sua própria existência de tal maneira que possa constituir um novo sentido para ela. Isso implica em não apenas que o futuro, mas também que o passado esteja indeterminado. Com efeito, se a redescrição funciona como um corolário da liberdade individual - na medida em que o sentido da vida torna-se não mais algo dado pela tradição ou pelas instituições sociais, mas estabelecido pelo próprio indivíduo – ele também se liberta do seu próprio passado. O eu poético que é capaz de tal exercício criativo é um eu livre no mais alto grau. Para ele não há nenhum tipo de constrangimento, nem mesmo do tempo. Esse estado de indeterminação pura é muito semelhante ao do eu da filosofia idealista de Fichte. Embora se trate de um ambiente filosófico distinto em que a linguagem ocupa a primeira cena, a noção rortyana da redescrição não estaria retomando a linha de pensamento do idealismo alemão?

Rorty; Redescrição; Indeterminação do Passado; Idealismo Alemão

A idéia de *redescrever* é decorrência do conjunto de críticas ao realismo e sua noção de estabelecer uma ligação que explique a origem da linguagem a partir dos dados originários da percepção. Redescrevemos porque sabemos que o conhecimento não possui uma ligação especial com a realidade e nem um ponto de apoio que assegure vantagens epistemológicas.

Se a linguagem está, desde sua origem, desconectada da realidade, isso significa que ela é um instrumento do qual lançamos mão para resolver problemas e criar um mundo habitável para os seres humanos. Ou seja, a linguagem é um instrumento que nos permite dar sentido e agir. Esse é o aspecto eminentemente pragmatista do pensamento de Rorty. Essa noção torna o trabalho intelectual muito próximo de qualquer ação na medida em que

¹ Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB.

em ambos os casos fazemos a mesma coisa: lançamos mão de instrumentos artificiais para tornar o pensamento e a ação melhores. E o que é *melhor* aqui não pode ser algo desconectado dos objetivos que visamos em circunstâncias específicas. Podemos redescrever uma situação de tal forma que ela adquira novos significados e é precisamente essa atividade que nos permite formular novos problemas e, a partir disso, novas soluções.

A redescrição abre uma permanente possibilidade para a constituição de novos sentidos e para a criatividade. Isso vale não apenas em um sentido público, por exemplo, para quando estamos inseridos em uma comunidade de filósofos que compartilha uma determinada história de conceitos acumulados ou para quando somos membros de uma comunidade científica, que está razoavelmente de acordo sobre o que são os problemas relevantes. Isso vale também para nossa vida privada e para quando nos tomamos como objetos de nossa própria narrativa com o objetivo de produzirmos uma auto-redescrição.

Sabemos que o futuro está potencialmente aberto e que só será determinado em função de nossas opções no presente. O fato do futuro ser indeterminado e não estarmos subjugados pelo destino é uma idéia comum para a elite intelectual do mundo ocidental. Entretanto, a liberdade introduzida pela noção rortyana de redescrição é alargada pelo fato de que o passado também passa a ser seu objeto. Com efeito, se considero meu próprio passado como objeto de redescrição assumo, que não há um sentido unívoco que seria a referência objetiva de minha vida pregressa. O sentido do meu passado é um objeto de redescrição, assim como o é o conjunto de conceitos acumulados pela História da Filosofia. Parece razoável pensar então que meu passado está, assim como meu futuro, inteiramente aberto à minha frente.

Obviamente, estou supondo aqui que esse sujeito possui condições de lidar poeticamente com sua própria vida no sentido de estar apto para forjar novos significados para um conjunto de eventos mais ou menos bem recordados (Rorty, 1989). Ou seja, isso é válido para um sujeito contemporâneo ocidental educado que domina os usos padrões da linguagem a tal ponto que pode ser criativo e alargar esse uso para além dos seus limites usuais. Ele não vale para analfabetos funcionais de países subdesenvolvidos. A necessidade de ampliarmos a democracia no sentido de incorporar os sujeitos excluídos do uso social da linguagem é uma urgência. Porém, não é meu objetivo tratar disso aqui.

Ocupo-me em entender qual é efetivamente a situação de um poeta rortyano que pode viver não apenas a indeterminação do futuro como a indeterminação do passado.

Sabemos que é uma característica do mundo contemporâneo que o sujeito tenha se liberado da necessidade de meta-narrativas – como descreveu Lyotard (1997). Isto é, que

não investimos mais energia em articular nossa vida pessoal com uma outra dimensão da existência que garanta nossa continuidade pessoal, com uma narrativa histórica que forneça o contexto para nossa contribuição individual, com a idéia do progresso da humanidade ou do aperfeiçoamento da espécie. Com efeito, segundo Lipovetsky (2005) é uma característica do nosso modo de vida a redução da perspectiva para o plano individual - para atividades narcisistas e que visam atividades de curto prazo, para avaliações e escolhas de caráter imediato e frequentemente ligadas ao prazer pessoal.

A noção rortyana de *redescrição* me parece ser a explicitação filosófica desses valores na medida em que define o indivíduo e sua liberdade como o núcleo do estabelecimento do sentido.

Em Rorty, o poeta está liberado do constrangimento de um sentido intrínseco ao mundo exterior e esse indivíduo, a partir da auto-redescrição, adquire a capacidade de definir o sentido de sua própria vida. Para ele, não há nenhuma história dada, nenhuma pré-condição estabelecida que seja necessário considerar como substrato para essa redescrição. Esse poeta se caracteriza pela liberdade, sua vida não possui referências que não sejam aquelas que ele mesmo introduziu na sua auto-redescrição. Tal sujeito não vive sob a contingência do tempo, porque o tempo passa a ser uma referência colocada por ele mesmo na sua auto-redescrição. O tempo em que o poeta vive é um tempo posto por ele mesmo. A temporalidade só se apresenta como componente do sentido que ele optou por inscrever em sua vida. Na potencialidade que a auto-redescrição institui, enquanto pura capacidade de determinar-se, o sujeito está acima do tempo e das demais circunstâncias. Esse sujeito não está inscrito no presente tendo um passado vivido e um futuro a viver. Ele está em um instante indeterminado tendo à sua frente um passado e um futuro também indeterminados. Há um momento inicial em que o poeta é pura liberdade e pura indeterminação.

O sujeito que possui a capacidade da auto-redescrição pode fazer submergir o sentido de uma vida dada e instituir um novo. No intervalo entre essas duas vidas, ele se encontra no plano mais abstrato do exercício de sua liberdade, a liberdade da ausência de sentido – pelo menos enquanto não engendra um novo.

O psicólogo Oliver Sacks (1997) descreve um paciente, chamado Sr. Thompson, atingido por uma amnésia profunda – provavelmente vitimado pelo uso abusivo de álcool. O Sr. Thompson não era capaz de reter nenhuma informação por mais de alguns segundos. Sendo assim, não possuía uma identidade definida e se esforçava permanentemente por encontrar uma – como um naufrago se debatendo em alto-mar a procura de algum ponto fixo. O Sr. Thompson fabulava permanentemente à procura de uma narrativa que pudesse

tirá-lo da indeterminação em que se encontrava. Como nele nada era fixo, devido ao efeito impiedoso da amnésia, tentava ser alguém por meio de uma narrativa que permitisse identificar as pessoas a sua volta e a ele próprio. Sem essa narrativa, ele permanecia sem identidade. O problema é que suas narrativas eram permanentemente devoradas pelo esquecimento e ele tinha que recomeçar a partir do nada. Entre essas tentativas de figurar para si uma vida, o Sr. Thompson não era ninguém porque suas identidades se desfaziam tão logo eram criadas.

O sujeito rortiano que possui a capacidade de auto-redescrever-se parece ser muito semelhante ao Sr. Thompson: ele pode dar à sua vida um sentido ainda indeterminado, porém sem o aspecto negativo de ter esse significado destruído pelo esquecimento involuntário. Ele está sempre em condições de recomeçar a partir do nada e fazer sua vida novamente, porém como afirmação de sua liberdade e capacidade para criar novos sentidos e não como manifestação de alguma impotência. Esse sujeito é um sujeito sem passado, mas que está habilitado a construir um. A condição de um poeta rortiano é a de um demiurgo que cria sua própria história de vida.

Com a *redescrição* se abre a possibilidade poética de que o indivíduo torne-se plenamente sujeito de sua existência, de tal maneira que possa constituir um sentido inteiramente novo para ela. Essa situação parece evidenciar uma permanente abertura para a vida humana – já que o sentido da vida de cada um pode ser permanentemente alterado e redefinido. Ou seja, haveria sempre uma possibilidade de outra existência para cada um de nós, desde que estivéssemos aptos ao exercício de nos redescrevermos. Com efeito, se a *redescrição* funciona como um corolário da liberdade individual - na medida em que o sentido da vida torna-se não mais algo dado pela tradição ou pelas instituições sociais – o indivíduo também se liberta do seu próprio passado.

É inevitável cogitar sobre o significado geral do pensamento de Rorty tendo como pano de fundo um recorte particular da História da Filosofia que passo a esboçar agora. Consideramos que o pensamento de Aristóteles afirmava a possibilidade de um conhecimento total da realidade de tal maneira que essa apreensão completa refletiria a estrutura do cosmos. Seu projeto envolve, assim, um conhecimento que duplicaria a própria estrutura ontológica do mundo. Nessa duplicação existem ciências subordinadas relativas a objetos subordinados assim como ciências arquetônicas relativas a objetos arquetônicos, de tal forma que a estrutura epistemológica refletiria a estrutura do mundo. Dessa forma, o conhecimento consistiria na apreensão hierarquizada de uma realidade hierarquizada - típica do modo de pensar grego.

O *cogito* cartesiano, embora busque a apreensão da realidade, tem consciência de que a ordem pela qual apreende seus objetos, deduzidos por uma cadeia de raciocínios seguros, não é exatamente a mesma ordem ontológica do mundo. Há em Descartes (1992) uma decupagem entre a ordem que as coisas estão no mundo e a ordem de sua apreensão pela razão. Dessa maneira, embora Deus seja o ser mais elevado, o próprio *cogito* é o objeto que é mais rapidamente acessível ao conhecimento. Não há, portanto, uma correspondência entre a ordem do ser e a ordem do conhecer (Guérout, 1968) como aquela que verificamos em Aristóteles.

Em Kant (1997), essa decupagem assume contornos mais incisivos na medida em que o sujeito passa a ser responsável por duas funções ligadas à síntese do objeto de conhecimento. Ele contribui com as formas a priori da intuição sensível (espaço e tempo) no plano da percepção e com as categorias do entendimento (unidade, diversidade etc.) no plano da representação. Assim, ele colabora com os aspectos formais na constituição do próprio objeto da experiência. Além disso, o sujeito se torna responsável pela síntese dos aspectos formais e materiais a partir da unidade fornecida pela apercepção pura: a autoconsciência. Assim, podemos afirmar que se não há sujeito, não há objeto de conhecimento. Embora isso não possa ser entendido em um sentido material estrito, trata-se de uma afirmação perfeitamente compatível com o esquema de constituição epistemológica dos objetos da experiência segundo Kant.

Se enfileirarmos Aristóteles, Descartes e Kant notaremos que o sujeito caminha na direção de tornar-se um elemento mais e mais responsável pelo objeto de conhecimento, ao mesmo tempo em que se torna consciente de suas próprias limitações cognoscentes. Com efeito, é a consciência de que o conhecimento não é um processo automático e isento de erros que levou os filósofos modernos a redefinirem o papel da razão no conhecimento.

Com o idealismo alemão (Fichte, 1973), damos ainda um passo adiante na medida em que a consciência de que não há objeto sem sujeito se torna mais aguda. Com efeito, a noção de um sujeito absoluto indica que não há objeto que não seja pensado, portanto que tudo o que se apresenta é já uma determinação do próprio pensamento. Em outras palavras, que o sujeito e o objeto são o mesmo. O pensamento puro e indeterminado, ainda não se constitui como algo que possa ser pensado senão como pura identidade, daí a necessidade do objeto ou da determinação do pensamento. Assim, o conhecimento é a expressão do ato do pensamento aprender-se a si próprio enquanto determinado como um outro. Ou seja, quem conhece e quem é conhecido são o mesmo.

Essa pequena síntese histórica nos fornece um quadro a partir do qual podemos pensar a idéia da redescrição de Rorty. Enquanto o poeta se coloca como potência capaz de dotar sua própria vida de um outro significado, ele não está criando uma nova vida? Suponha que a nossa resposta seja negativa ao pensarmos que o que está em questão é somente o significado e não os próprios acontecimentos ou objetos no sentido material. Assim, posso me recordar de algo do meu passado que originalmente me parecia ser uma experiência de sofrimento. Com o tempo, entretanto, passo a entendê-la como uma experiência necessária para o meu desenvolvimento pessoal. O que se alterou aqui foi apenas o sentido da narrativa que construí em torno do evento, mas não o próprio evento. Dessa forma, a redescrição de Rorty não envolveria a constituição de um objeto inteiramente novo e sim algo mais restrito – o significado desse objeto.

Na verdade, não há nenhuma diferença entre dispor de um conteúdo conhecido dentro de uma nova perspectiva e obter um novo significado. Nada que seja conhecido mantém seu significado dentro de um novo enquadramento. Novas estruturas narrativas alteram o sentido dado ou original e essa mudança é tudo o que é relevante. Na experiência que citei como exemplo, tudo depende justamente do sentido que atribuo ao que ocorreu, justamente aquilo que depende da narrativa que construo e não do próprio evento (Rorty, 1989). Se posso entender um mesmo evento do meu passado de duas formas diferentes, isso significa que o que é essencial é justamente o ponto de vista do qual emergem os dois sentidos e não a própria materialidade do evento.

Um argumento decisivo a esse respeito é a constatação de que não há um componente material extrínseco à linguagem para Rorty. Ou seja, tudo o de que dispomos é sempre lingüístico, tudo o que há é o sentido. Portanto, não há nenhum elemento extralingüístico ao qual pudéssemos fazer referência. Isso seria ainda pensar em termos realistas e apostar na possibilidade de transpormos o canal entre uma realidade exterior – mesmo que opaca - e a linguagem.

Mas, se tudo o que há é a linguagem, se tudo resulta da atividade de um sujeito que cria uma narrativa e com ela institui um sentido - não seria correto afirmar que Rorty está retomando a linha de pensamento do idealismo alemão?

Uma diferença óbvia que dificulta essa aproximação é o fato de que em Rorty tratamos do âmbito da linguagem e no idealismo estaríamos no plano onto-epistemológico – por assim dizer. Entretanto, se abstrairmos essa diferença, a estrutura da relação do sujeito com o que resulta de sua atividade (o pensar determinado ou a narrativa determinada) parece ser exatamente a mesma. Temos um sujeito que se coloca em um

ponto de indeterminação máxima – indeterminação inclusive de seu próprio passado – um sujeito absolutamente livre na medida em que as restrições da linguagem são removidas pelo uso poético que ele pode fazer dela. Um sujeito que é pura potência narrativa e cuja atividade resulta em algo que é lingüístico. Não há aqui apenas um sujeito que se determina enquanto produz narrativas? Essas narrativas não são exatamente o mesmo que aquelas determinações do eu espírito absoluto, sem as quais o sujeito permanece indeterminado? Não é essa exatamente a estrutura fundamental que do pensamento idealista alemão conduziu de Fichte a Schelling e, depois, a Hegel?

Não entendo essa linha de pensamento nem como uma crítica a Rorty, nem como um elogio. Parece-me importante que possamos constatar que a redescrição parece implicar em um tipo de forma de pensar semelhante àquela do idealismo alemão. Indiquei em outra parte o que considero ser algumas das limitações do entendimento de Rorty a respeito de Hegel (Silveira, 2005) e penso que esse ainda é um campo de investigação fértil. Não tenho interesse em forçar Rorty a se parecer com filósofos do passado. Para mim, nesse momento, essa aproximação ainda é uma interrogação.

Referências Bibliográficas

ARITÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 1982.

DESCARTES, R. **Méditations métaphysiques**. Paris: Flammarion, 1992.

FICHTE, J. G. **sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GUÉROULT, M. **Descartes selon l'ordre des raisons**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

LIPOVETSKY, G. **L'ère du vide: essais sur l'individualism contemporain**. Paris: Gallimard, 2005.

LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

RORTY, R. **Contingency, irony, and solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

RORTY, R. **Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

RORTY, R. **Consequences of pragmatism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

SACKS, O. **O homem que confundiu sua mulher com um chapéu**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVEIRA, R. A. T. Aqui dentro e lá fora: Rorty e Hegel. **Fragmentos de Cultura**, v. 15, n. 11, p. 1639-1651.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994.