



**DESMETAFORIZAÇÃO E O ESMAGAMENTO DA EXPERIÊNCIA
CONTEMPORÂNEA
DEMETAPHORIZATION AND COMPRESSING FROM CONTEPORANEOUS
EXPERIENCE**

Acácio Luiz Santos¹

RESUMO: Este artigo investiga a conexão entre a metáfora e as três modos antropológicos de relação do homem com a realidade. Ele também investiga a desmetaforização como princípio constitutivo da cultura moderna, num processo que identifica mística e política e que, assim, promove a aniquilação do homem.

Palavras-chave: metáfora; antropologia filosófica; desmetaforização.

ABSTRACT: This article investigates the connection between metaphor and the three anthropological modes of relation concerning man and reality. It also investigates demetaphorization as a constitutive principle of modern culture, in a process that identifies mysticism and politics; therefore, promoting the annihilation of man.

Keywords: metaphor; philosophical anthropology; demetaphorization.

Introdução

Meu propósito neste trabalho é demonstrar a profunda articulação da metáfora com as três esferas de relação do homem com a realidade, procurando, assim, demonstrar a sua pertinência nos termos da antropologia filosófica. Num passo seguinte, procurarei discutir a desmetaforização como chave privilegiada para a interpretação do homem contemporâneo, num processo que o leva ao esmagamento da experiência e, por conseguinte, ao aniquilamento do ser. Para levar a cabo tal proposta, investigo, em primeiro lugar, a conceituação aristotélica da metáfora, inserida esta num projeto ético/ estético; a seguir, trato da articulação deste conceito com as três esferas de relação do homem com a realidade; finalmente discuto, a partir da perda da noção antropológica maior deste conceito na cultura moderna, o apagamento da distinção entre metáfora e lógica e o conseqüente advento de um novo programa político em que a mescla radical de idealidade e realidade ameaça acrisolar o homem contemporâneo num universo

¹ Doutor em Literatura Comparada

Professor do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal Fluminense
e-mail: santosacacioluiz@yahoo.com.br



pensado aprioristicamente como ilógico, o que termina por facilitar a emergência de sistemas e ideologias hostis ao ser.

A conceituação aristotélica da metáfora e o projeto ético/ estético

A metáfora é um conceito fundamental na exposição da *Retórica* e da *Poética* aristotélicas. A razão por que esta “transposição do nome de uma coisa para outra, transposição do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, ou por via de analogia” (ARISTÓTELES, 1964, p.304) se torna essencial para a arte poética é óbvia; mas, para Aristóteles, ela também se reveste de importância primordial na elaboração do discurso retórico. Isto ocorrerá devido à própria falibilidade do homem, movido não apenas por princípios lógicos, como também por afecções, ou sentimentos. Por isso, como o Estagirita bem considera:

A falar a verdade, o assunto parece fútil. Mas, como por outro lado a Arte retórica preocupa-se unicamente com o que se refere à opinião, precisamos de concentrar a atenção neste ponto, dizendo-nos que, embora não justificável em si, é no entanto necessário. Em matéria de discurso, a justiça deveria consistir em procurar apenas não afligir nem alegrar o ouvinte; pois, em boa justiça, deveríamos combater o adversário só à base dos fatos; pelo que tudo o que vai além da demonstração é supérfluo. Contudo todos estes acessórios revestem grande poder, como dissemos, em razão da imperfeição dos ouvintes. (ARISTÓTELES, 1964, p.187)

É natural que a metáfora, recurso supremo da arte poética para despertar paixões violentas no público, seja útil ao discurso retórico, no particular afã deste de demonstrar comovendo. Por isso, ela é especialmente recomendada por Aristóteles como digna de consideração pelo orador:

O orador deve aplicar-se tanto mais em procurar metáforas quanto o discurso dispõe de menores recursos que os versos. A metáfora é o meio que mais contribui para dar ao pensamento, clareza, agrado e o ar estrangeiro de que falamos; nem é possível tomá-la de outrem. (ARISTÓTELES, 1964, p.190)

Em outros termos, a metáfora permite quebrar a natural frieza do discurso lógico introduzindo habilmente práticas sensibilizadoras do ouvinte, que assim, tenderá a mostrar-se favorável ao mesmo. Ela, além disso, assinala a singularidade do emissor, responsável por



encontrar as figuras mais adequadas à sua exposição, que devem fugir ao lugar-comum. Ela permite, assim, particularizar o discurso, dando-lhe um “ar estrangeiro”, isto é, não afeito às práticas corriqueiras, e uma disposição original, “não tomada de outrem”. Mesmo no âmbito retórico, a metáfora, pois, deve ser *inaugural* para surpreender o público e levá-lo à empatia. Para entretanto harmonizar-se com o âmbito ético, é necessário que a metáfora não agrida a conveniência: sua escolha não deve presumir uma inferência desabonadora ou embaraçosa que terminaria por desautorizar o discurso junto ao público ouvinte.

Devemos portanto selecionar os epítetos e as metáforas que se adaptam ao assunto, para o que guiar-nos-emos pela analogia; sem isso, correremos o risco de desagradar por falta de conveniência, uma vez que os contrários são particularmente sensíveis quando postos em paralelo. Mas urge estar atento e, se dizemos que uma veste de púrpura assenta bem a um jovem, será preciso determinar o que convém a um ancião, porque o mesmo vestido não fica bem a um e a outro. (ARISTÓTELES, 1964, p.190-1)

Neste sentido, a metáfora enquadrar-se-á num sistema ético de referências. Embora procedimento poético, ela não deve perder o foco do discurso e não deve presumir discriminações embaraçosas. Para o orador saber avaliar a pertinência ou não das metáforas escolhidas, ele deverá fazer um apelo à noção transcendental de *bem*:

Queremos ornar o assunto? Tiraremos a metáfora do que no gênero há de melhor. Queremos rebaixá-lo? Tiraremos a metáfora do que há de pior. Eis um exemplo, para especificar: como no mesmo gênero há contrários, dizemos que mendigar é orar e que aquele que ora mendiga, porque em ambos os casos há súplica, faremos então o que acabamos de indicar. Assim Ifícrates chamava Calias pedinchão de Cibele, e não porta-archote; ao que Calias ripostava, chamando Ifícrates não-iniciado. Pois de outro modo, não o chamaria pedinchão de Cibele, mas porta-archote. Ambos os termos aplicam-se bem ao culto da deusa; mas um é honorífico, o outro não. (ARISTÓTELES, 1964, p.191)

A imagem poética pode levar a uma identificação ou a um afastamento emotivo com seu objeto. O exemplo apontado neste passo tem matiz não por acaso político, já que mostra a aplicação sedutora da imagem em referência a um influente sacerdote de Cibele, ora no sentido positivo (“porta-archote”, ou o sacerdote encarregado de portar a tocha sagrada), ora no sentido negativo (“pedinchão de Cibele”, implicando em uma postura servil e desprezível de um mendicante). Aristóteles, portanto, tem plena consciência do poder persuasivo da imagem e de



sua aplicação na esfera política; tal consciência o motiva, aliás, em sua crítica às práticas sofistas, que tendiam a esvaziar o foco do discurso e a reduzir a argumentação, no caso, o essencial do discurso retórico, a mero acidente do mesmo. A metáfora, destarte, justifica-se somente como apoio a um discurso ordenado para o bem. Por isso:

A elocução mantém-se nobre e evita a vulgaridade, usando vocábulos peregrinos (chamo peregrinos aos termos dialetais), a metáfora, os alongamentos, em suma tudo o que se afasta da linguagem corrente. (..) Evitar-se-á a vulgaridade e a trivialidade por meio do termo dialetal, da metáfora, do vocábulo ornamental e das demais formas anteriormente indicadas; mas o termo próprio é o que dá a clareza. (ARISTÓTELES, 1964, p.307)

Aqui encontra-se sintetizado o princípio que afasta Aristóteles dos sofistas: a metáfora, no discurso demonstrativo retórico, é um auxiliar recurso de comoção, sujeito às normas éticas que afirmarão a ação humana correta, voltada para o bem comum. A clareza argumentativa, entretanto, é o postulado essencial de tal discurso, já que ele é demonstrativo; ela, por sua vez, só poderá ser assegurada pelo “termo próprio”, isto é, denotativo, sem o que o discurso obscurecer-se-ia. Em outros termos, a metáfora posta ao serviço do discurso argumentativo retórico não deverá ceder ao gratuito capricho da fantasia, sob pena de obscurecimento do objeto do discurso e, em conseqüência, de apagamento da noção correta do bem norteador das ações capazes de assegurar o bom funcionamento do sistema ético da pólis. Este é, assim, o significado maior da metáfora retórica no sistema aristotélico, como viabilizadora do ético. Cabe agora investigar sua profunda relação com as três esferas de relação do homem com a realidade.

A dimensão antropológica da metáfora

Insisti acima no valor da metáfora como processo significativo de conhecimento do homem, no âmbito da antropologia filosófica. Cabe agora detalhar este valor tratando, antes de mais nada, de sua pertinência. Ora, se a metáfora tem relevância nos termos da antropologia filosófica, ela deve abarcar significativamente as categorias essenciais definidoras do homem: corpo próprio, psiquismo, espírito. São estas, por sua vez, que asseguram o reconhecimento da realidade pelo homem:

(..) convém notar que existe uma homologia ou correspondência entre a diferenciação categorial da estrutura antropológica e a diferenciação ôntica da realidade com a qual o



homem se relaciona. Essa última diferenciação se apresenta na forma das três grandes regiões do ser que configuram a situação fundamental do homem: o mundo, os outros e o Transcendente. Elas determinam três esferas de relação do homem com a realidade: as esferas da relação de *objetividade*, da relação de *intersubjetividade* e da relação de *transcendência*. Ora, em cada uma dessas esferas observa-se a primazia de uma das estruturas que integram a totalidade do ser-homem: na relação de *objetividade* a primazia é dada ao corpo próprio, na relação de *intersubjetividade* a primazia é dada ao psiquismo, e na relação de *transcendência* a primazia é dada ao espírito. Mundo, História, Absoluto são os três termos das relações constitutivas da abertura do homem à realidade, vem a ser, da sua *situação* fundamental. (VAZ, 2001, p.14)

Retomando o sistema aristotélico, não é difícil antever a relevância da metáfora no que se refere às três categorias da estrutura antropológica: ela possui um componente sonoro ineludível que sensibiliza o corpo próprio; possui uma carga simbólica capaz de despertar as mais diversas paixões no psiquismo; e, para usar uma colocação mais moderna, sua gratuidade aponta intrinsecamente para uma ausência que mobiliza o espírito (embora a razão desta mobilização seja comumente de difícil tradução em termos corriqueiros). Por sua vez, no sistema aristotélico, ela permite, graças a seu poder de representar identificação/ estranhamento em relação a seu objeto, operacionalizar a trágica experiência da finitude do eu humano que se descobre um outro em relação ao mundo objetivo. Ela permite também conduzir a bom termo a tensa relação com os outros, redimensionando-a em termos da negociação graças ao convencimento retórico. Finalmente, voltada para o bem comum, finalidade primordial do discurso argumentativo retórico no sistema aristotélico, a metáfora afirma o bem e, portanto, viabiliza a transcendência do ser. A metáfora, assim, possui relevância antropológica no sistema aristotélico, sendo o recurso por excelência para harmonizar o lógico, o retórico, o poético e o ético. Embora redimensionada durante o período medieval, esta concepção geral se manterá até o advento do mundo moderno, quando a cultura, sob a coerção da ruptura dos dois grandes âmbitos discursivos, a razão e a emoção, finalmente promoverá a erosão da unidade clássica que tornava a metáfora um signo da harmonia do mundo humano, com as conseqüências drásticas e terríveis que somente hoje em dia começamos a entrever. Com a abordagem deste problema, deverei chegar, portanto, ao fim de minha exposição aqui.

A desmetaforização como chave da cultura contemporânea

Entre o advento do chamado mundo moderno, após o período medieval, por um lado, e a cultura contemporânea, por outro lado, encontra um ponto de ruptura essencial, responsável



pelas principais feições e diretrizes tomadas por esta: o século XVIII e sua gravitação em torno da luciferina estrela iluminista. Sem ter condições de apontar aqui, sequer esquematicamente, as principais mudanças e deslocamentos incidentes provocados pela era das luzes e seus reflexos sobre a cultura posterior, limitar-me-ei a levantar a questão da doutrina da linguagem como natureza e, dentro desta visão, a da linguagem como metáfora, citando um especialista na matéria, Nicola Abbagnano:

A terceira forma da doutrina da naturalidade da L. [linguagem] considera-a como metáfora. As teses características em que se expressa essa doutrina são as seguintes: 1ª. a L. não é imitação, mas criação (o que distingue esta teoria da onomatopaica); 2ª. a criação lingüística não leva a conceitos ou a termos gerais, mas a imagens, que são sempre individuais ou particulares; 3ª. o que a criação lingüística expressa não é um fato objetivo ou racional, mas subjetivo ou sentimental; e este é propriamente o objeto da linguagem. Com tais características, essa teoria foi expressa pela primeira vez por Vico, para quem “o primeiro falar” não foi “um falar segundo a natureza das coisas”, mas “um falar fantástico para substâncias animadas, na maior parte imaginadas divinas” (*Scienza nuova, II, Da lógica poética*). (ABBAGNANO, 2000, p.619b, verbete “linguagem”)

A fatal colocação da linguagem como metáfora, na visão viqueana, acarreta, destarte, três terríveis conseqüências que apagarão posteriormente, na cultura do Ocidente, o legado aristotélico. Em primeiro lugar, a linguagem vista exclusivamente como criação inferirá a inalienável arbitrariedade desta e, por conseguinte, a impossibilidade última de negociação por argumento. Em segundo lugar, o dito pela linguagem será sempre uma imagem, jamais um conceito: cada criador terá então sua própria e incomunicável verdade, restando, em substituição à antiga arte da argumentação, tão somente a tácita aceitação (ou tolerância) das diferenças. Em terceiro lugar, o âmbito fundamental da linguagem é o emocional, sendo o racional apenas uma ilusão consentida. Este aparente contrassenso em plena era das luzes se resolve se, pensado no contexto do setecentos, compreendermos o sentido maior das luzes enquanto dissolução dos sistemas clássicos de pensamento. Assim, em vários dos autores mais influentes do iluminismo, a figura paradigmática clássica do sábio será substituída insidiosamente pela do iluminado, aquele que compreende o mais profundo de si e de todos não pela prática argumentativa, mas pela exibição ostensiva de sua sentimentalidade. Ao poeta, neste novo sistema, cabe o papel de gênio, de perscrutador inaugural de zonas virgens da sensibilidade. A metáfora, agora posta fora do alcance comum, privativa dos gênios, abrirá, nos discursos ideológicos, uma nova fenda: o



apagamento da argumentação trará como correlato a exibição eufórica de discursos sobre o impossível, de que são exemplos as novas práticas econômicas, como as finanças internacionais, que subordinam a economia à política. Neste sentido, as teorias iluministas e as finanças internacionais (ou, sob outros termos, o capitalismo voraz) igualam-se enquanto as duas faces terríveis que ameaçam cercear, para sempre, a liberdade humana na pólis moderna. Como bem lembra Orlandi:

Essa materialidade própria da cidade tem, segundo o que tenho afirmado, uma ancoragem simbólico-política na *quantidade*. Isso quer dizer que a quantidade é constitutiva do processo de significação da cidade e da cidadania: a cidade supõe muitos do mesmo no mesmo lugar. Isso significa que não é possível pensar a cidade socialmente sem o “comum” (lugar comum, espaço comum, bem comum). Essa ancoragem simbólico-política da cidade se metaforiza nos diferentes gestos de interpretação da cidade, em seus diferentes modos de significar-se nos sujeitos e na história. (ORLANDI, 2004, p.64)

Um outro correlato terrível é a redução epistemológica da capacidade de *simbolizar*, diante do fetichismo que assolou progressivamente, desde o romantismo, a cultura moderna:

A materialidade simbólica da cidade é contida na/ pela urbanização. Há, assim, uma redução significativa da cidade e do social ao urbanizado. A imagem que o sujeito-cidadino tem da cidade é atravessada pela discursividade urbanista que não deixa trabalharem muitos dos sentidos que materializam política e simbolicamente a cidade. Nessa perspectiva, em que a cidade é representada pela organização urbana, o investimento de sentido na cidade tropeça na quantidade que não se metaforiza como devia: o tempo é o da urgência e o espaço urbano é atulhado. O que é conflito real e constitutivo do processo de produção de sentidos e das múltiplas formas de existência da cidade deriva para a violência. Estreita-se o sentido da cidadania. (ORLANDI, 2004, p.64-5)

Talvez, entretanto, o aspecto em que a triste condição existencial contemporânea revela seu esfacelamento é a redução da mística, tradicional viabilizadora da transcendência, à política. Se a linguagem é vivida exclusivamente como criação, ela é, por definição, incomunicável, e a possibilidade de argumentar e negociar o melhor e o mais conveniente se esvai para sempre:

Com efeito, é preciso admitir uma distância intransponível entre a exigência absoluta do dom de si, que move a autêntica experiência mística, e os direitos e deveres que nos ligam aos fins relativos da convivência humana, onde a arte



política, à luz da virtude intelectual da prudência, empenha-se na difícil e delicada tarefa de conciliar o possível e o melhor. A pretensão de se eliminar essa distância, que se declara como absolutização do político, configura exatamente a perversão mística denunciada por Péguy. Como não descobrir em semelhante perversão a raiz de todos os totalitarismos que se abateram sobre o nosso tempo? (VAZ, 2000, p.83)

Não está ausente desta problemática a absolutização da história, especialmente no séquito de seguidores deturpadores do legado hegeliano. O espírito humano, em verdade, desce exclusivamente ao plano sintagmático, numa horizontalidade do vivido que é sentida hoje em dia como natural:

Como quer que seja, a idéia de unir os pólos extremos do êxtase místico e da ação política absolutizada obedece a uma lógica profunda, e é sob esse aspecto que convém analisá-la. Semelhante lógica é a que rege justamente a absolutização do político e, mais abrangentemente, a absolutização do social e do histórico. (VAZ, 2000, p.83)

Esta terrível caricatura de sensibilidade incomunicável e relativização universal do bem, associada às pressões reais da sociedade moderna quantificadora, tornam compreensível a rápida ascensão de um novo paradigma antropológico na cultura contemporânea, o homem revolucionário (na economia, na política, nas artes), senhor do mundo futuro e ávido de consumação apocalíptica do presente:

No cumprimento desse programa é levado a cabo o desígnio que inspirou a vertente titânica do Romantismo alemão, qual seja, o de dirigir para a imanência do tempo e da história – ou para a Natureza como Absoluto – as torrentes de aspiração mística abertas no mais profundo da alma humana pelo dom sobrenatural da graça. Nesse caso a salvação e o êxtase místico são procurados na ação política e, sobretudo, na sua forma paroxística que é a ação revolucionária. (VAZ, 2000, p.84)

Paradoxalmente, haverá ainda a necessidade de dar um sustentáculo discursivo à cultura moderna, qualquer que ela seja. Este, no entanto, será veiculado menos por conceitos que por axiomas, habilmente elusivos à argumentação pública. Como quer Vaz, o lema que reduz a mística, e, portanto, a antiga possibilidade de transcendência, à política, será axiomático:



Dos veículos mais eficazes (..) dos princípios fundamentais da modernidade representada pela sua deriva atéia e anticristã, e que traziam em seu bojo, entre outras conseqüências, a absorção da mística pela política, é o pretenso axioma, difundido e repetido como evidente e indiscutível como todo bom axioma, de que *tudo é político*. (VAZ, 2000, p.84)

Mesmo em um tal horizonte desolador, o homem continua ainda se afirmando no âmbito estético. No entanto, não deixa de ser curioso, embora, visto sob este ângulo, natural, que a ideologia estética que encerrará o segundo milênio como dominante seja o surrealismo. Neste movimento de vanguarda (e revolucionário, portanto, isto é, com um afã grandioso, pantagruélico, de destruição), já em seu manifesto inaugural, de André Breton, a atitude materialista é, apesar do iconoclastismo surrealista, louvada:

Le procès de l'attitude réaliste demande à être instruit, après le procès de l'attitude matérialiste. Celle-ci, plus poétique, d'ailleurs, que la précédente, implique de la part de l'homme un orgueil, certes, monstrueux, mais non une nouvelle et plus complète déchéance. Il convient d'y voir, avant tout, une heureuse réaction contre quelques tendances dérisoires du spiritualisme. Enfin, elle n'est pas incompatible avec une certaine élévation de pensée. (BRETON, s.d.)

A tônica da valorização materialista enquanto uma “certa elevação do pensamento” é assim correlacionada a uma “louvável reação contra certas tendências derrisórias de espiritualismo”. Não surpreende que o escape final à realidade se dê, no pensamento bretoniano, ícone central do movimento, por uma mescla:

Je crois à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, em une sorte de réalité absolue, de surréalité, si l'on peut ainsi dire. C'est à sa conquête que je vais, certain de n'y pas parvenir mais trop insoucieux de ma mort pour ne pas supputer un peu les joies d'une telle possession. (BRETON, s.d.)

A mescla de sonho e realidade equivale ao exercício da sensibilidade fora de parâmetros realistas, com a predominância, é claro, do primeiro dos pólos. Como técnica privilegiada, o acúmulo de frases incongruentes e metáforas gratuitas preconizado no manifesto tende, no final, a uma desmetaforização do discurso, antecipada no urinol e na roda de bicicleta deslocados por Duchamp para um pedestal. A desmetaforização como prática dominante da arte experimental



significa, assim, para a cultura contemporânea, uma fuga e uma repetição obsessiva de uma antiga anedota, o dadaísmo, que já é quase centenário. Mas, do ponto de vista do antigo sistema aristotélico, ela aponta para um cenário ainda mais desolador: a persistência da fragmentação da unidade do homem, cerceado em sua incomunicabilidade, sem perspectiva de recuperar o bem, que se desvanece no horizonte cada vez mais cinzento da consciência de cada um e de toda uma sociedade.

Conclusões

Do que foi exposto acima, posso concluir, recapitulando, que: a) o sistema aristotélico integrava os vários âmbitos essenciais do homem, viabilizados pela prática metafórica; b) tal prática justificava-se por ser a metáfora um conceito relevante no âmbito da filosofia antropológica; c) desde o período das luzes, a metáfora perde seu papel relevante antropológico como decorrência das novas visões de linguagem dominantes; d) a estética surrealista, enquanto prática continuada e obsessiva de desmetaforização, se ergue como a expressão mais influente da arte no século vinte, mesmo em autores desvinculados formalmente do grupo surrealista; e) socialmente, a desmetaforização atua como um eficaz propagador de ideologias radicalmente imanentes, como as que legitimam as finanças internacionais; e f) neste contexto, não espanta que as visões predominantes do homem nos âmbitos ético e estético se pautem pelo pessimismo; crença cega no futuro sem negociação prévia no presente; e apagamento do pensamento lógico causal, o que, junto à massificação de informação contemporânea, torna quase impossível um debate público sobre as grandes questões sociais sem o apelo a slogans de fácil consumo porém acríticos. Cabe, portanto, iniciar um urgente resgate da metáfora em sua dimensão maior, como forma emergencial de reintegrar um sistema afirmador do ser, aberto à argumentação e à franca análise causal, sem o qual a cultura do Ocidente se desintegrará muito mais rápido do que as mais pessimistas previsões ousam afirmar.

Referências bibliográficas:

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARISTÓTELES. **Arte retórica. Arte poética**. São Paulo: DIFEL – Difusão Européia do Livro, 1964.



BRETON, André. **Manifeste du surréalisme.** In:

http://wikilivres.info/wiki/Manifeste_du_surr%C3%A9alisme Acesso em 08/01/2009.

ORLANDI, Eni P. **Cidade dos sentidos.** Campinas: Pontes, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Antropologia Filosófica, II.** 3ed. São Paulo: Loyola, 2001.