



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**LITERATURA PARA A SOLIDARIEDADE: UMA PROPOSTA DE
RICHARD RORTY**

Saulo de Tasso Russo Barreto

João Pessoa

2013

SAULO DE TASSO RUSSO BARRETO

**LITERATURA PARA A SOLIDARIEDADE: UMA PROPOSTA DE
RICHARD RORTY**

Dissertação de Mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

João Pessoa

2013

B273l Barreto, Saulo de Tasso Russo.
Literatura para a solidariedade: uma proposta de Richard Rorty / Saulo de Tasso Russo Barreto.--João Pessoa, 2013.
110f.
Orientador: Narbal de Marsillac Fontes
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA
1. Rorty, Richard, 1931-2007 - crítica e interpretação.
2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Contingência da linguagem. 4. Literatura. 5. Redescrição. 6. Solidariedade

UFPB/BC

CDU: 1(043)

SAULO DE TASSO RUSSO BARRETO

**LITERATURA PARA A SOLIDARIEDADE: UMA PROPOSTA DE
RICHARD RORTY**

Dissertação de Mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Defesa: 17 de maio de 2013.

Conceito concedido: Aprovada com distinção

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

Orientador/UFPB

Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz

Membro/UFPB

Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno

Membro/ UFPB

Profa. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira

Membro Externo/UFRJ

*Aos meus pais, Saulo Guerra Barreto e Sônia Maria Russo Barreto, e meu irmão
Paulo André Russo Barreto.*

Também esqueci de dizer que o registro que em breve vai ter que começar – pois já não aguento a pressão dos fatos – o registro que em breve vai começar é escrito sob o patrocínio do refrigerante mais popular do mundo e que nem por isso me paga nada, refrigerante esse espalhado por todos os países. Aliás foi ele quem patrocinou o último terremoto da Guatemala. Apesar de ter gosto do cheiro de esmalte de unhas, de sabão Aristolino e plástico mastigado. Tudo isso não impede que todos o amem com servilidade. Também porque – e vou dizer agora uma coisa difícil que só eu entendo – porque essa bebida que tem coca é hoje. Ela é um meio da pessoa atualizar-se e pisar na hora presente. (Clarice Lispector – A Hora da Estrela)

AGRADECIMENTOS

Grato a minha família pelos valores transmitidos. Meu pai, Saulo Guerra Barreto, exemplo de disciplina, honestidade e alteridade. Minha mãe, Sônia Maria Russo Barreto, pela doçura, calma e amor incondicional. Paulo André Russo Barreto, meu “brother”, por ser simplesmente um ser humano lindo. As minhas avós, verdadeiras matriarcas símbolo de fé e esperança. Tios, tias, primos e primas por estarem presentes com muito bom humor na loucura do cotidiano.

Grato a todos meus amigos que construíram unidos uma história de risos, saber, projetos e paixão. Por terem me mostrado João Pessoa, com seu cheiro de maresia, nos encontros de risos e poesia. Em especial: Ana Paula, André Ricardo, André Feitosa, Leandro Ramon, Grimbergue Morais, o casal Alexandre e Marcelo, Tiago Lira, Gabriela Carreiro, Elton Bruno e Rodrigo Costa.

Grato aos amigos de pós-graduação que dividiram os percalços e por serem figuras essenciais na minha trajetória acadêmica. Em especial: Marcela Cássia, Ângela Calou, Eugênia e Marta.

Grato a duas grandes mulheres: Jeane Vanessa e Máisa Martorano. A primeira, suas “garras de felina me marcaram o coração”. E a segunda “me falou que o mal é bom e o bem cruel”. Juntas, provaram que a “tigresa pode mais que um leão”.

Grato ao mestre e amigo Giovanni da Silva Queiroz por ter me proporcionado momentos de reflexão, alegria e carinho. Seu coração maior que o mundo e sua mente que desafia a lógica. Ficará na memória o dia em que na sala 506 do PPGFIL, colocou Quine ao lado de Chico Buarque de Holanda.

Grato ao meu orientador Narbal de Marsillac Fontes por acreditar na pesquisa e pela paciência, simplicidade e perspicácia intelectual invejável, na qual me inspiro.

Grato ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba por ter viabilizado mais um frutífero encontro com o saber filosófico.

Grato a todos os funcionários do PPGFIL pela atenção prestada aos alunos.

Grato a Mangabeira, bairro de João Pessoa, por colocar humor e simplicidade no meu cotidiano.

Grato a Deus. O incompreensível artífice de tudo acima descrito.

RESUMO

Pela cisão do sujeito entre o idiossincrático e o público, e a impossibilidade de conciliação entre esses dois planos, o filósofo americano Richard Rorty inventa sua utopia de uma democracia liberal e ironista e defende uma alternativa para expansão da solidariedade humana. Tanto na ampliação da solidariedade, quanto para criar uma utopia, a ideia de contingência é central. Marcado pelo tempo e pelas tradições culturais de sua sociedade, o sujeito já não possui essências nem natureza, mas uma trama de episódios descritos por uma linguagem contingente. A contingência da linguagem e da identidade são ideias articuladas para tratar as descrições do mundo e de si como resultado da capacidade humana de imaginação. Rompendo com a ideia de uma objetividade capaz de acessar uma realidade independente das contingências e da linguagem, Rorty nomeia de redescrição o processo no qual reinventamos nossos vocabulários para resolver conflitos e seguir progredindo intelectual e moralmente. Tal progresso surge na ampliação dos espaços de conversação e na garantia privada dos indivíduos de se autocriarem. Pela imaginação e redescrição, a filosofia rortyana busca na literatura o instrumento capaz de aproximar os indivíduos, mostrar suas contingências e semelhanças, para expandir o senso de solidariedade numa comunidade. O objetivo central dessa dissertação é entender na filosofia de Richard Rorty como, a partir da contingência, a literatura age nas redescrições do vocabulário privado dos indivíduos e possibilita a ampliação do sentimento de solidariedade.

Palavras-chave: contingência; redescrição; literatura; solidariedade.

ABSTRACT

For the split of the subject between the idiosyncratic and the public, and the impossibility of reconciling these two planes, the American philosopher Richard Rorty invents his utopia of democracy and liberal ironist and defends an alternative to expansion of human solidarity. Both the expansion of solidarity, and to create a utopia, the idea of contingency is central. Marked by time and cultural traditions of their society, the subject no longer has essences or nature, but a plot of episodes described by a language quota. The contingency of language and identity are articulated ideas for dealing with descriptions of themselves and the world as a result of the capacity of human imagination. Breaking with the idea of objectivity able to access a reality independent of the contingencies and language, Rorty names of redescription reinvent the process in which our vocabularies to resolve conflicts and then progressing intellectually and morally. Such progress comes in the enlargement of the conversation and the guarantee of private individuals to autocriation. By imagination and redescription, philosophy Rorty literature search instrument capable of bringing individuals, showing their similarities and contingencies, to expand the sense of solidarity in a community. The central aim of this dissertation is to understand the philosophy of Richard Rorty as from the contingency literature redescription acts on the vocabulary of private individuals and enables the expansion of the feeling of solidarity.

Key words: contingency; redescription; literature; solidarity.

SUMÁRIO

1. Apresentação.....	10
2. Neopragmatismo: verdade e anti-representacionalismo.....	14
2.1. Contingência da linguagem.....	20
2.2. Vocabulários, metáforas e redefinições.....	29
3. Da racionalidade à ironia liberal.....	40
3.1. Racionalidade e cultura.....	42
3.2. Sobre a contingência da identidade.....	54
3.3. Rorty em defesa da comunidade liberal e ironista.....	60
4. Literatura e solidariedade: Romantismo e Liberalismo.....	75
4.1. Literatura para a solidariedade.....	82
5. Excursão.....	95
6. Conclusão.....	105
7. Referências Bibliográficas.....	108

1. APRESENTAÇÃO

Depois de um século marcado por conflitos com armas de destruição em massa, massacres étnicos, emergência de governos totalitários, bipolaridade ideológica e aumento das desigualdades econômicas entre nações, a maioria dos esforços ocidentais concentraram-se na tentativa de criar ferramentas fortalecedoras dos ideais democráticos. O século XX no Ocidente viu ao mesmo tempo a barbárie de Auschwitz e o nascimento da Declaração dos Direitos Humanos.

Esse percurso histórico fertilizou no campo filosófico discussões que problematizariam o status da filosofia na sociedade (grande parte dessa discussão fomentada pelo desenvolvimento das tecnologias pela ciência), bem como atacou a crença iluminista da racionalidade como garantia para o processo emancipatório da civilização. Afinal, não houve nada mais racional do que o nazismo e sua instrumentalidade capaz de manipular massas e eliminar milhões de seres humanos.

No plano político, os Direitos Humanos deveriam nortear Constituições das várias partes do mundo e os direitos lá positivados eram estendidos a todos os membros do planeta. A igualdade e liberdade, ecos fortes e necessários da Revolução Francesa, foram vocabulários usados por Estados para justificar e guiar suas políticas. Ao mesmo tempo, mulheres, negros, homossexuais e outros tantos grupos marginalizados ocuparam ruas expondo a violência e sofrimento vivenciado por eles e reivindicando os seus direitos.

Como se fosse da noite para o dia, o sono da sociedade branca, machista e heteronormativa fora perturbado por gritos mansos dos cabeludos do “paz e amor”, da queima dos sutiãs das feministas, do “eu tenho um sonho” do Martin Luther King e do “o mundo é gay” dos homossexuais de São Francisco.

Assim, uma não tão nova questão entra no cenário dos debates acadêmicos: como garantir e promover o respeito àqueles que são iguais juridicamente, mas diferentes em um emaranhado de crenças e desejos?

Richard Rorty foi um dos pensadores que dedicou sua trajetória intelectual na reflexão que articula política cultural e a realização da solidariedade humana. Herdeiro do pragmatismo de Peirce, James e Dewey, a organização de suas ideias gira em torno do

ataque a tradição filosófica, em especial ao platonismo e ao kantismo. Seu esforço é distanciar a filosofia de absolutos metafísicos e de qualquer discurso que denote universalidade e incondicionalidade. Contingência é uma das suas palavras-chave em que a produção intelectual e moral humana correspondem ao contexto social nas quais estão imersas.

Com formação analítica, Rorty furou a tendência exclusiva da epistemologia nos departamentos de filosofia americanos e dialogou com os pensadores continentais. As idéias de Hegel, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Heidegger, Michel Foucault, Derrida, Habermas aparecem constantemente nos escritos rortianos tentando conciliar a produção intelectual desses filósofos com seu projeto de comunidade solidária contingente.

Para compreender a estrutura de pensamento de Richard Rorty acerca da solidariedade é relevante discutir sua exposição em torno da linguagem que parte de uma interpretação própria de Heidegger e Donald Davidson. O neopragmatismo rortiano abandona a retórica realista e afasta a linguagem do representacionalismo. Rorty combina a noção de uso dos vocabulários (linguagem é instrumento de comunicação) do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* com a “teoria passageira” de Davidson mais algumas contribuições da psicanálise de Freud. Essa combinação permite ao filósofo americano propor o soterramento da verdade enquanto pauta principal da filosofia e sugerir sua utopia liberal das redescrições. Liberal no sentido de “pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos” como esclarece na introdução do seu livro *Contingência, ironia e solidariedade*.

Linguagem enquanto ferramenta de comunicação disposta aos seres humanos para criar e recriar suas descrições do mundo. Este é o ponto central para Rorty alinhar sua utopia na esteira do Romantismo. Se a história intelectual e moral do Ocidente foi marcada por vocabulários que suplantavam outros vocabulários então ineficazes (uma história progressista com influência de Hegel, Darwin e Thomas Khun), cabe à filosofia procurar andar de mãos dadas com a arte a fim de propor novas metáforas aptas para dissolver problemáticas desnecessárias e seguir adiante na marcha intelectual.

Assim, para concretização de uma comunidade democrática solidária é indispensável que essa mesma comunidade seja literária. Seguindo Dewey para o qual “os poetas são os verdadeiros legisladores do mundo”, poetas significando produtores de novas metáforas, Rorty enxergará na produção literária o espaço responsável pelas maiores conquistas éticas

do ocidente. Romances, cinema, jornalismo, etnografia, antropologia ou mesmo as telenovelas diárias foram veículos capazes de potencializar a solidariedade entre membros de comunidades.

Esse caleidoscópio intelectual se arranja através de outro pilar sustentador no pensamento rortiano. A efetivação da solidariedade (que é um construto social criado pelo homem para efetivar os valores democráticos, portanto está desassociada de qualquer valor intrínseco a natureza humana) perpassa uma reflexão dos significados de termos como racionalidade e imaginação. Racional deixa de ser faculdade de um *self* central que controla e organiza desejos e crenças e passa a ser ferramenta para um acordo intersubjetivo nas deliberações da vida comunitária e privada. A razão é responsável por tornar coerente a maior parte dessas crenças e desejos. Cabe a imaginação abrir as possibilidades lógicas de ação individual.

Rorty distancia-se do imperativo categórico kantiano no qual a razão prática dita nossos deveres e cede lugar para os sentimentos como mecanismo de sensibilização do indivíduo para redescrever suas condutas. A cultura literária teria sido responsável por uma educação sentimental capaz de fazer com que a dor e a humilhação do outro afetasse os indivíduos e a partir daí começasse um processo imaginativo no qual esse outro que sofre poderia ser um membro da comunidade com qual se tem laços afetivos. Alcançar a solidariedade com pessoas e grupos diferentes das pessoas e grupos nos quais temos uma identidade é uma tarefa de sensibilização, de estar afetado pela dor e humilhação alheia.

Linguagem, redescrições e cultura literária estão agrupadas no projeto ético de Rorty para realização da solidariedade. O foco deixa de estar na razão e desloca-se para vocabulários capazes de aproximar pessoas e grupos diferentes a partir da exposição das dores e humilhações vivenciadas por ambos os grupos. Esses vocabulários permitem a redescrição do próprio indivíduo com relação aos seus companheiros de comunidade.

O objetivo central dessa dissertação é compreender o caminho que leva Rorty a defender uma cultura literária como possibilidade da realização de comunidades solidárias, bem como entender como a individualidade, evidente na sua estrutura de pensamento, pode fortalecer valores indispensáveis ao bem comum, ou seja, a experiência em comunidade.

A dissertação estará dividida em três capítulos e um excursus. O segundo capítulo trata de compreender a discussão anti-representacionista e anti-essencialista da

linguagem. Para esclarecer o propósito de Rorty quanto à solidariedade, é de suma importância iniciar a discussão pela ideia de linguagem contingente, visto que tal discussão é um dos pilares da filosofia rortyana e é estruturante do para sua sugestão da literatura como agente de expansão da solidariedade. Esse mesmo capítulo também abordará a metáfora e o processo de descrição e redescrição dos vocabulários, outros temas caros a Rorty.

O terceiro capítulo pretende esclarecer como linguagem, contingência e redescrição articulam-se e formam um ponto de vista pragmatista acerca da racionalidade e cultura. A perspectiva neopragmática de racionalidade e cultura é importante tanto na delineação da utopia política de Rorty quanto para o reconhecimento da literatura como ferramenta de aproximação e cooperação social. Nesse capítulo, parte-se dos conceitos de cultura e racionalidade para a bipartição do sujeito em público e privado.

O quarto capítulo propõe discutir as ideias do capítulo dois e entender porque a literatura tornou-se um ingrediente fomentador da solidariedade. A literatura para a solidariedade, percebida por Rorty, é uma estratégia que se utiliza da imaginação e emoção para expansão dos valores democráticos.

Por fim, apresentaremos um excurso utilizando as ideias do neopragmatismo para uma interpretação do livro *A Hora da Estrela* de Clarice Lispector.

Capítulo 2

Neopragmatismo: anti-representacionalismo e verdade

Em 1979, ao publicar *Filosofia e o Espelho da Natureza*, Richard Rorty perfaz o caminho que levou da Filosofia Moderna à Filosofia do século XX partindo, sobretudo, da dicotomia mente e corpo e a consequente posição da filosofia como disciplina autorizada a oferecer fundamentos para o conhecimento.

O aparecimento do *cogito* cartesiano, a noção de “Teoria do Conhecimento” e os “processos mentais” com Locke e, no século XVIII, Kant intimando ao tribunal filosófico a razão pura, foram episódios sinalizadores do distanciamento gradativo pela filosofia da religião e sua aproximação cada vez mais do consolidado campo científico. Já no século XIX e início do XX, o processo de secularização da cultura ocidental posicionou a inquirição filosófica para uma arena obstinada a explicar, pelo método mais rigoroso e científico, a natureza do conhecimento e as condições que o tornam possível.

O nascimento da epistemologia, enquanto campo de investigação filosófica, se confundia, muitas das vezes, com a totalidade do estatuto filosófico. Para Rorty, o amadurecimento da epistemologia se deve a Locke com sua concepção de conhecimento como impressão dos objetos do mundo externo no espaço interno da mente. Rorty lembra que a concepção lockeana só foi possível porque Descartes inventou a própria ideia da mente como espaço interno responsável por engendrar as representações do mundo externo.

Dessa forma, o aparecimento do *cogito* cartesiano somada às confusões¹ conceituais de Locke e Kant foram os momentos pelos quais a filosofia foi levada a assumir a tarefa de encontrar e legitimar a base de sustentação da produção do conhecimento humano.

Assim, a filosofia como disciplina vê a si mesma como a tentativa de ratificar ou desbancar asserções de conhecimento feitas por ciência, moralidade, arte ou religião. A filosofia pode ser fundamental com respeito ao resto da cultura porque a cultura é a reunião das asserções do conhecimento e a filosofia adjudica tais asserções. Ela pode fazer isso porque compreende a fundamentação do

¹ A discussão sobre as confusões de Locke e Kant acerca do conhecimento encontram-se na parte II do livro *Filosofia e o Espelho da Natureza*, intitulado *Espelhamento*, nos tópicos 2 e 3 intitulados “A confusão de Locke entre explicação e justificação” e “A confusão de Kant entre predição e síntese”.

conhecimento e encontra esses fundamentos no estudo do homem – enquanto-conhecedor de “processos mentais” ou da “atividade de representação” os quais tornam o conhecimento possível. Conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações. (RORTY, 1994, p.19)

A confusão conceitual de Locke discutida por Rorty dirigiu-se ao trato mecanicista que foi capaz de negligenciar o elemento principal do conhecimento, a proposição, e assim alinhar as crenças como resultado de algum processo fisiológico mental. Conhecer seria imprimir os objetos do mundo na “tabula rasa” da mente. A hipótese rortyana quanto ao descuido em relação à justificação é que o empirismo de Locke levava em consideração o conhecimento como uma relação entre pessoas e objetos e não uma relação entre pessoas e proposições.

Locke e os escritores do século XVII em geral simplesmente não pensavam sobre o conhecimento como uma crença verdadeira justificada. Isso era porque não pensavam o conhecimento como uma relação entre uma pessoa e uma proposição. Nós achamos natural pensar em “o que S sabe” como a coleção de proposições completando colocações verdadeiras de S que começam com por “Eu sei que...”. Mas Locke não pensava em “conhecimento de que” como forma primária de conhecimento. (RORTY, 1994, p.149)

A principal consequência de imprimir na mente aquilo apreendido é saber se essa percepção visual é um ato gratuito (sem alguma instância mediadora) ou se existe algo na mente que julgue os objetos percebidos que serão representados no espaço interno. Locke não deixou claro como se realiza esse processo de perceber os objetos do mundo externo para assim representa-lo na mente. Seu posicionamento vacila entre a concepção aristotélica do conhecimento em identidade com objeto e conhecimento enquanto um julgamento verdadeiro acerca do objeto.

De todo modo, é a desconsideração do processo de justificação o principal equívoco visualizado em Locke por Rorty. O ato de conhecer equiparou-se ao de ver e assim o “Olho da Mente” figurava como uma instância primeira responsável por perceber os objetos a serem impressos na mente. A máxima platônica do conhecimento, enquanto crença verdadeira justificada, foi suprimida por um processo cuja relação central residiria entre um sujeito cognoscente e um mundo externo. O efeito dessa relação colocaria o

conhecimento muito próximo de ser resultado de um procedimento fisiológico mais atento em explicar as causas do conhecer do que simplesmente justificar as crenças conhecidas.

Immanuel Kant, empenhado em solucionar o problema de como sair do espaço interno para o espaço externo, teria percebido as confusões geradas tanto pelo racionalismo cartesiano quanto pelo empirismo de Locke e esteve próximo de saltar da casualidade e evitar cair nas malhas da representação. Rorty pontua que Kant esteve a um passo de soterrar definitivamente o conhecimento enquanto representações na mente, mas falhou quando se ateu à síntese entre conceito e intuição e manteve a confusão de Locke entre explicação causal e justificação.

Entrincheirado entre as ideias claras e distintas cartesiana e as impressões na tabula rasa da mente de Locke, Kant optou por uma saída que pudesse sintetizar ambas concepções e se aproximou ao máximo do conhecimento enquanto relação de proposições. Mas, ao compor o ego transcendental em que o sujeito é equipado pelas leis do pensamento e é responsável em constituir o conhecimento dos objetos do mundo externo, ele preservou a ideia da mente como um espaço interno de representações. Se com Descartes a busca era pelas representações claras e evidentes, o esforço kantiano estaria em entender as regras que a mente impôs a si mesma para o ato de conhecer.

Para uma pessoa, formar um julgamento predicativo significa chegar a acreditar em uma sentença como verdadeira. Para um ego transcendental kantiano, chegar a acreditar em uma sentença como verdadeira significa relacionar representações (*Vorstellungen*) entre si: dois tipos de representações radicalmente distintas, conceitos por um lado e intuições por outro. (RORTY, p.158, 1994)

Em Kant, as intuições (*Anschauung*), são representações singulares do objeto na mente; conceitos, por sua vez, são representações gerais (universais) do objeto. Ambos, conceitos e intuições, combinam-se e formam a díade necessária por prolongar a ideia de mente como espaço interno de representações com a essencial diferença de que os objetos se conformem ao conhecimento e não o contrário.

Todos os conhecimentos, quer dizer, todas as representações relacionadas a um objeto são ou intuições ou conceitos. A intuição é uma representação singular (*repraesentatio singularis*), o conceito uma representação universal (*repraesentatio per notas communes*), ou refletida (*repraesentatio discursiva*). (KANT, 1992, p.109)

Na coxia de toda essa discussão epistemológica, o que está latente é uma dualidade preciosa para a investigação filosófica: a sensação *versus* a intelecção. Tal dicotomia não é uma invenção notoriamente moderna pois suas raízes encontram-se na Atenas Antiga e esteve central no palco das discussões platônicas. A linha divisória entre o sensível e o inteligível carrega a preocupação concernente às verdades contingentes e as necessárias. Para transpor a ameaça do mutável e driblar o medo do erro, a separação entre percepção e intelecção foi erguida sobre a imposição do objeto às proposições concernentes ao próprio objeto. Ao invés de uma relação entre interlocutores dissertando sobre o mundo e adquirindo por consenso seu estatuto de verdade, grande parte da tradição filosófica visualizou o conhecer como descobrir uma realidade existente disposta a ser desvelada.

Se, entretanto, pensamos na “certeza racional” como uma questão mais de vitória na argumentação que de relação com um objeto conhecido, devemos olhar antes na direção de nossos interlocutores do que de nossas faculdades para explicação do fenômeno. [...] Nossa certeza será antes uma questão de conversação entre pessoas que uma questão de interação com uma realidade a-humana. Assim, não devemos ver uma diferença de tipo entre verdades “necessárias” e “contingentes”. No máximo devemos ver diferenças de grau de facilidade de objeção às nossas crenças. (RORTY, p.163, 1994)

A ideia de que conhecer é interlocução pode ser encontrada em Davidson que propõe o conhecimento como resultado do que ele chama “triangulação”²: conhecer um objeto (no mundo) é estabelecer uma relação entre minha fala, o objeto e a fala do outro. Eu e um outro, se somos capazes de nos entendermos sobre um objeto externo a nós, somos capazes de conhecê-lo.

Os entusiastas do platonismo associaram o conhecimento como o processo de levantar o véu das aparências para assim descobrir de fato a realidade. Essa concepção influencia toda uma geração de filósofos sedentos pela objetividade. Se, no início, foram os discursos de Sócrates, mais tarde, o sucesso e consolidação das ciências naturais abriram portas para a necessidade de investigar e descobrir aquilo que está escondido e permeia todos os indivíduos, independentemente de qual comunidade ele pertença e muito menos do período histórico em que vive.

² A concepção do conhecimento como resultado da triangulação da “minha fala”, do objeto e da “fala do outro” encontra-se no artigo Três variedades de conhecimento. [Three Varieties of Knowledge, in: Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001. p.p. 205-220].

A ideia de verdade como algo que persuade por sua própria causa, não por ser boa para nós, ou para uma comunidade real ou imaginária, é o tema central dessa tradição. Talvez a emergência desse ideal tenha sido pelo fato de os gregos estarem cada vez mais despertos para diversidade total das comunidades humanas. O medo do paroquialismo, de ser confinado no interior dos horizontes dos grupos em que acontece de ser nascido, a necessidade de ver com os olhos do estrangeiro, ajudou a produzir o tom irônico e cético característico de Eurípedes e Sócrates. (...) A combinação de alienação socrática e esperança platônica dá ensejo à ideia do intelectual como alguém que está em contato com a natureza das coisas; e isto não por intermédio das opiniões de sua comunidade, mas por uma via mais imediata. (RORTY, 1997, p.38)

A tradição à qual Rorty se refere concentrou esforços em dualismos como conhecimento e opinião, realidade e aparência, e assim buscou não só encontrar a natureza da Verdade (para entender a essência do Bem, do Belo, da Justiça), mas propor ferramentas de representação fundamentadas que atendessem critérios universais, incondicionais e trans-históricos.

Se, em Descartes, e mais tarde em Locke e Kant, viu-se o sujeito como responsável por acessar e representar na mente nosso conhecimento do mundo, posteriormente, a virada para linguagem não esteve imune de ser elaborada por uma linha de investigação ainda presa à representação. Os positivistas lógicos do início do século XX se contentaram em aproximar a filosofia da objetividade das ciências. Seus ataques à metafísica ao mesmo tempo em que continha uma promessa de colocar o pensamento filosófico na mira da objetividade, dos fundamentos e dos conceitos universais, ainda preservou em si o espectro cartesiano do sujeito dotado de estruturas capazes de ligar linguagem e mundo.

O ataque por Rorty às teorias de representação e essência justifica-se pelo seu pragmatismo. Para o filósofo americano, as teorias da representação não só foram incapazes de dar conta de suas propostas, mas levaram a filosofia para uma arena de debate confusa e sem utilidade. O utilitarismo rortyano não visa fornecer um novo conjunto de fundamentos para termos como verdade, bem, justiça. Antes, sugere um esquecimento de fundamentos últimos para tais questões em nome de um progresso intelectual e moral capaz de entender o presente histórico e assim inventar alternativas para garantia de uma comunidade livre e democrática.

Dizer que não existe natureza intrínseca é tal que melhor seria não utilizarmos: é uma expressão que mais tem causado problemas do que demonstrado valor.

Dizer que devemos abandonar a ideia da verdade como algo que está aí, à espera de ser descoberto, não é dizer que descobrimos que não existe verdade nenhuma. Equivale dizer que serviríamos melhor a nossos propósitos deixando de ver a verdade como uma questão profunda, um tema de interesse filosófico, ou de ver verdadeiro como um termo que justifica a análise. A “natureza da verdade” é um tema pouco proveitoso, que se assemelha, nesse aspecto, à “natureza do Homem” e à “natureza de Deus”, e difere da “natureza do pósitron” e “da natureza da fixação edipiana”. (RORTY, 2005, p.33)

Evitar a procura para respostas que combatam a verdade enquanto uma entidade anistórica disposta no mundo para ser encontrada é uma tática de Rorty para não aderir a uma teoria acabada e assim utilizar o mesmo vocabulário usado pela tradição representacionista. A tentação de desenvolver respostas para o tópico da verdade coloca o pragmatista no risco de repetir e alimentar a mesma estrutura de discurso que levou os debates filosóficos para um labirinto no qual filósofos reclamaram para si a descoberta de sua saída.

Uma atitude pragmatista para Rorty é deixar de lado essa discussão pela razão deles não trazerem benefícios concretos. Pensar quais as trilhas seguras para temas como verdade, bem ou racionalidade, não garante aos homens serem mais verdadeiros, bons ou racionais. A filosofia na óptica neopragmática seria um campo de constantes reinvenções de vocabulários capazes de atender as contingências. Filosofia tomada como gênero cultural reconduziria a atitude do filósofo da contemplação para práxis.

A ideia é que, por se saber mais acerca da Verdade ou do Bem ou da Racionalidade, se acredite em mais verdades, ou se pratique mais o bem ou se seja mais racional. (...) Verdade, Bem e Racionalidade são noções platônicas interligadas. O que os pragmatistas estão a dizer é que a maior esperança para filosofia é não fazer Filosofia. Pensam que pensar sobre a Verdade não ajuda a dizer algo verdadeiro, nem pensar sobre o Bem ajuda a agir bem, nem pensar sobre a Racionalidade ajuda a ser racional. (RORTY, 1982, p. 15)

Se o pragmatista deve evitar conduzir suas discussões acerca da verdade e o que lhe está interligada, qual seja racionalidade e bem, com o vocabulário da tradição que iniciou esse debate, ainda assim ele vê-se diante de esclarecer (ou redescrever, como propõe a filosofia rortyana) como tratar desses temas próprios e relevantes para cultura ocidental. A seguir, será exposta a redescrição de Rorty sobre verdade ancorada nas contribuições de Wittgenstein, Heidegger e, principalmente, Donald Davidson na sua filosofia da linguagem. Verdade, linguagem, utilitarismo e contingência serão constantes no discurso

neopragmático para propor uma alternativa aos labirintos transcendentais e metafísicos construídos pelos crentes na possibilidade de um contato direto e verdadeiro com a realidade. A proposta alternativa do neopragmatismo sugere evitar entrar nesse labirinto intelectual, simplificando e reelaborando o significado dos termos importantes à filosofia e assim voltar às atenções para a esfera do prático.

2.1. Contingência da Linguagem

Quando Rorty busca uma compreensão da linguagem para inferir que verdade não é a representação do mundo na mente, ou linguagem não é um meio entre fatos e o *cogito*, ele não está, com isso, fundamentando a verdade pela linguagem. Tentar buscar estruturas responsáveis por ligar palavras e mundo foi uma tentativa positivista de filósofos ainda indispostos a romper com o fundacionalismo. Para Rorty, fundamentar é, antes de tudo, o desejo de eternizar no tempo um determinado vocabulário.

Rorty está longe de qualquer entidade fixa, imutável e universal. A linguagem será prática social localizada contextualmente e historicamente numa comunidade. Não existe um ponto arquimediano (ou um “olho de Deus” como sugere Putnam) capaz de determinar estruturas neutras. Para determinar tais estruturas neutras o sujeito deveria conseguir o impossível: escapar da linguagem. Vista como prática social, o entendimento da linguagem será conduzido para esclarecer o seu próprio funcionamento. Além de buscar uma relação linguagem-realidade, a questão centra-se nos usos das falas.

O Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* vai ser um dos pontos de partida do filósofo americano para esclarecer seu pragmatismo. Mais precisamente as noções de “uso” e “jogos de linguagem”. O significado das palavras não é estabelecido por uma conexão rígida com o mundo, mas sim, pelo uso feito dessas palavras.

23. Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de “signo”, “palavras”, “frases”. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (Uma imagem aproximada disto pode nos dar as modificações da matemática). (WITTGENSTEIN, 1999, p.35)

Determinar o significado não requer um elo entre o que falamos e o mundo. Nesse caso, não há uma dimensão ontológica, e sim o *emprego* de “signos”, “palavras” ou “frases” nos jogos de linguagem. Essa abordagem semântico-pragmática será o mote necessário por Rorty para tratar a linguagem enquanto prática contextualmente situada.

Outra conveniência para o neopragmatismo rortiano é a metáfora dos “jogos de linguagem”. Rompendo com o caráter pictórico representacionista do *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein tratará a linguagem como uma atividade plural impossível de delimitar regras “fixas”. Assim como os jogos são de uma variedade infinda, tendo, para cada jogo, suas regras específicas, falar implica uma pluralidade de regras (ou gramáticas) podendo ser delimitadas dentro do próprio contexto de fala. Com esse contextualismo já é possível visualizar que a pergunta “o que é linguagem?” será substituída por uma investigação dos modos, dos usos da linguagem.

Essa nova concepção de uso é totalmente contrária à concepção essencialista da linguagem. Uma vez que a significação é construída pelo uso, modificando-se a cada uso que delas fazemos, ela não traz em si uma essência invariável. Dessa forma, Wittgenstein repudia toda e qualquer concepção que pretenda atribuir ao conceito de significação uma espécie de fundamentação ontológica que permaneça atrelada a ele. Não existem, segundo as *Investigações*, essências que transcendam os signos. (CONDÉ, 1998, p.90)

Richard Rorty também recorre às contribuições filosóficas de Donald Davidson para romper com a ideia de linguagem enquanto representação. Em Davidson, supor a existência de uma mediação entre o eu e a realidade acarreta no mesmo dilema de entender que se tem uma essência do eu e uma essência da realidade e por meio da linguagem se consegue fazer uma correspondência eficaz. Linguagem não é meio de representação. Tratá-la, desse modo, recairia no modelo sujeito-objeto e o que falamos é um espelho do mundo.

Na interpretação de Davidson por Rorty se tem o seguinte argumento: para considerar a linguagem como *medium* entre o eu e o mundo, deve-se levar em consideração que existe um campo não linguístico para o eu, o significado, e outro campo não linguístico para o mundo chamado fatos. Desse modo, a língua se revelaria como uma entidade fixa capaz de unificar significados e fatos.

Para contrapor esse modelo esquema-conteúdo, Davidson segue para uma análise naturalizada atenta nas linguagens naturais (conjunto de signos que têm ou tiveram uso em uma comunidade que partilha uma língua). Concentrando-se nas línguas, chega-se à conclusão que em uma comunicação não é possível estabelecer uma previsão exata do vocabulário que um emissor envia a outro. Na compreensão das falas, os comunicadores conseguem convergirem para um entendimento a partir da relação estabelecida com as próprias falas, ou seja, com a capacidade de interação (comunicação interpessoal) capaz de considerar não só as construções linguísticas, mas também os marcadores argumentativos inesperados, tais como metáforas, resmungos, tiques, espasmos etc. O entendimento eficiente de um diálogo consiste principalmente na maior probabilidade de prevermos o comportamento linguístico do outro. Ou seja, mais que a “exata” significação das palavras emitidas por alguém, uma conversação eficaz realiza-se mediante um comportamento, uma interação entre falantes.

Significação e interpretação andam de mãos dadas no projeto davidsoniano. A compreensão dos vocabulários parte da pressuposição que a ação linguística articula verdade, pensamento, linguagem, crenças, desejos e um mundo partilhado por interlocutores de uma comunidade linguística. Donald Davidson não toma separadamente cada elemento desses. Os falantes chegam ao entendimento por um processo coletivo de “interpretação radical” em que: a) a linguagem é compartilhada dentro de um contexto específico de comunicação; b) agir, pensar e falar são capacidades desenvolvidas conjuntamente e gradualmente; c) interpretar um falante exige a pressuposição de que é verdadeiro tudo o que está sendo dito.

O último ponto é conhecido por *Princípio da Caridade*. Esse princípio parte do pressuposto que na interpretação das falas é necessário o reconhecimento de uma capacidade de entendimento entre falante e intérprete. Assim, a interpretação exige do intérprete considerar como verdadeiras a maioria das crenças proferidas pelo falante. Isso não impede que crenças possam se revelar falsas, mas o erro é uma exceção. Tanto Davidson como Rorty consideram holisticamente o processo de interpretação: uma crença pertence a um sistema estruturado de crenças e no julgamento de uma determinada crença particular já se supõe como verdadeiras outras crenças desse sistema.

Ao abandonar a ideia da linguagem como meio, abandona-se também a concepção dela como tendo uma finalidade específica e delimitada. Considerada como ferramenta de

comunicação, a linguagem estará sempre num processo de desenvolvimento, transformação, implicando a própria transformação dos modos de falar entre seres humanos e sua descrição do mundo.

Esta maneira davidsoniana de olhar para linguagem permite-nos evitar a hipostasiação da Linguagem do modo como a tradição epistemológica cartesiana, e em particular a tradição idealista que se edificou sobre Kant, hipostasiaram o Pensamento. Porque nos permite ver a linguagem não como um *tertium quid* entre Sujeito e Objeto, nem como um *médium* no qual tentamos formar representações da realidade, mas como parte do comportamento dos seres humanos. Nesta maneira de ver, a atividade de proferir frases é uma das coisas que as pessoas fazem para enfrentar o seu ambiente (RORTY, 1982, p.18)

As consequências dessa interpretação têm impacto não só na discussão sobre a linguagem, como também do próprio estatuto da filosofia. A ausência de fundamentos, de essências, afasta o pensamento filosófico de conceber qualquer tipo de conhecimento como base para os demais. Há uma ruptura radical com a proposta de investigar condições de possibilidade do conhecimento responsáveis por sustentar (fundamentar) os demais campos de inquirição.

A linguagem estaria atrelada a um processo de comunicação livre no qual a concordância em determinadas crenças dá-se por um acordo intersubjetivo, num determinado momento histórico e em uma dada comunidade. Dessa forma, não existe um código de regras universais apontando qual a linguagem verdadeira capaz de descrever fidedignamente o mundo. A ciência não seria uma representação exata do mundo, pois a própria ideia de exatidão prenuncia uma segura correspondência entre a linguagem científica e as falas. Ao invés disso, Rorty infere que o discurso científico é só mais uma descrição com finalidade própria. O discurso científico seria um jogo de linguagem dividindo espaço com a arte, política utópica, moral, entre outros.

A leitura de Rorty dos filósofos continentais lhe permitiu abrir possibilidades na análise da representação. A filosofia heideggeriana foi uma das principais fontes usadas por ele para o empreendimento de uma crítica à “metafísica subjetivista”. Nas suas reflexões, Heidegger percebeu como a Modernidade ainda não se havia desvencilhado de uma estrutura de pensamento metafísico no qual o pensamento, ou a linguagem, estaria num ponto fixo localizado entre um “eu” e o “mundo”. O sujeito moderno continua a assumir o posicionamento de Locke da ideia da mente como um lugar privilegiado capaz de capturar

os objetos do mundo. Caberia, então, a missão de desenvolver um conjunto de ferramentas capazes de deixar nossas representações mais límpidas possíveis. Paulo Ghiraldelli dá uma interessante interpretação de Heidegger pelo viés rortiano:

Heidegger diz que nós modernos, ao contrário dos antigos, saímos da condição em que tudo que há no mundo se *apresenta*, ou seja, se faz presente, e entramos para uma situação em que tudo é *re-presentado*, mostra-se como parte de um duplo. Na visão heideggeriana, essa transição poderia ser muito bem notada na filosofia de Descartes – na entrada da modernidade. (...) a preocupação da filosofia passa a ser sobre a *representação* do mundo, a “imagem do mundo” é fiel ou não ao próprio mundo. Desse modo, à filosofia não importaria mais questões efetivas sobre existência, e sim sobre condições de verdade das representações dos entes existentes e sobre como podemos ou não ter crenças verdadeiras com alguma justificação – o que é a fórmula de Platão para definir conhecimento. (GHIRALDELLI, 2008, p.78)

No ensaio intitulado *Heidegger, contingência e pragmatismo*, Richard Rorty faz uma leitura audaz do filósofo alemão conciliando o Heidegger de *Ser e Tempo* com o pragmatismo. A meta rortiana é identificar na filosofia heideggeriana uma proposta de rompimento com a representação.

Pela interpretação de Rorty, Heidegger percebeu que, na tradição ontoteleológica iniciada com Platão e Aristóteles, ter-se-ia atribuído à *aletheia*, desvelamento, uma relação de poder. Trazer ao visível aquilo outrora oculto implicava em apreender os princípios (*archai*) para ser capaz de deixar claro e evidente a investigação. Pensar estaria interligado, nas palavras de Dewey, às “demandas de certeza”. A relação de poder instaurada nessa perspectiva é a possibilidade de construir uma ponte de contato objetivo com uma ordem subjacente para tê-la sob controle.

Uma maneira habitual de ver Platão como um fanático de poder – como um exemplo do que Dewey chama falocentrismo é pôr em evidência a sua convicção de que a demonstração matemática é o paradigma da interrogação, a sua admiração relativamente à capacidade dos geômetras em fornecer argumentos arrasadores. Mas outra maneira de vê-lo convencido que todos os seres humanos têm a verdade dentro deles, que já têm em seu poder a chave para os segredos mais profundos – que apenas necessitam de se conhecer a si próprios de maneira a atingir seu objetivo. Esta é a suposição básica do que Kierkegaard, nos seus *Fragmentos Filosóficos* chama socratismo. Fazer esta suposição é acreditar que temos uma afinidade incorporada com a verdade, uma maneira incorporada de seguir assim que a avistamos, uma tendência incorporada de nos envolvermos na relação certa com o Outro. Em Platão esta suposição foi expressa como na doutrina em que a alma é ela própria uma espécie de *arché* porque está de certa forma ligada congenitamente às Formas. (RORTY, 1991, p.59)

A principal consequência de tornar o pensamento técnico é instituir entre o Ser e o *Dasein* uma relação de subordinação do segundo ao primeiro. Como o *Dasein* se expressa pela linguagem e é “o fundamento para o fenômeno primordial da verdade”, a tradição ontoteleológica acreditou em deixar o pensamento exato e assim ficar segura de que só existiria um único modo para desvelar o Ser. Heidegger, por Rorty, entende que não é uma relação de dominação entre Ser e *Dasein*, mas, entre ambos, a tentativa é de manter uma relação de co-dependência no qual o Ser não está acima do *Dasein*, mas se relacionam mutuamente. Nessa tentativa de relação mútua, o Ser se mostra pela linguagem. A interpretação técnica do pensamento conduziu a pergunta *O que é o Ser?* para respostas que tomaram os entes enquanto Ser. Mas o *Dasein* é impossibilitado de determinar o que o Ser é apesar dele se apresentar na linguagem.

O entendimento do Ser dirige-se para o que os vocabulários se referem. E tal entendimento não pressupõe uma adequação entre o referido e o Ser. Tudo o que se tem são entendimentos e isso implica não ter algo autorizando que um entendimento é mais verdadeiro do que outro, pois “não existe nenhum acesso não linguístico ao Ser”.

O pensador metafísico considera que se conseguirmos acertar no entendimento correto do Ser – aquele que define bem o Ser – então estamos em casa. Heidegger pensa que a noção do entendimento correto do Ser é uma confusão do Ser com os entes. Podemos relacionar os entes com outros entes (por exemplo, pontos no espaço com outros pontos no espaço) de maneiras mais ou menos úteis – de fato, o *Dasein* consiste nessas relações. Mas não podemos relacionar alguns entes – e, particularmente, algumas palavras – com o Ser mais do que aquilo que eles já estão relacionados pela impotente e fraca relação de correlação. Em particular, o Ser não é o tipo de coisa que possamos dominar, ou que nos domine. Não está relacionado pelas relações de poder, pelas relações meios-fim, que relacionam os entes uns com os outros. (RORTY, 1991, p.70)

Assim, o eixo desliza da finalidade de tocar a verdadeira realidade para concentrar-se no entendimento do que é dito, sabendo que o entendimento não é um único movimento capaz de capturar tecnicamente uma realidade já existente. Rorty vê na proposta heideggeriana uma possibilidade de ruptura com a representação.

A empreitada metafísica colocou em escanteio as linguagens alternativas em detrimento de uma única linguagem possível ao acesso às realidades ocultadas; assim poder-se-ia tatear a verdade sempre disposta no mundo. Além disso, a crença na dicotomia

aparência-realidade tomou como apenas aparente tudo que se apresentava transitório. Certezas eternas estavam escondidas atrás do mundo esperando um filósofo para fazê-las aparecer e brilhar para qualquer ser humano, independente da língua falada e das tradições comunitárias adotadas. O pensamento técnico favorecia um salto para além do tempo com as crenças indubitáveis e eternas, agrupando todos os seres humanos em uma unidade de fala e tornando a Filosofia uma casca de noz resistente na maré das contingências³.

Um ponto destacado por Rorty é quando Heidegger coloca a liberdade como essência reveladora da verdade capaz de “deixar os seres ser”. A interpretação pragmatista rortyana associa ao “deixar os seres ser” uma liberdade responsável pela pluralidade tanto das falas já disponíveis no mundo, quanto das que ainda poderão surgir ou as nunca proferidas. Assim, quando linguagens alternativas, novas e inúmeras formas de falas, são vistas como tão desimportantes ao ponto de tratá-las como desnecessárias para lidar com o mundo, esquece-se a “abertura” do Ser. Esquece-se da liberdade que, ao mesmo tempo em que é condição para verdade, também é reveladora do Ser pela linguagem. Não um único modo de linguagem, infalível e objetivada, mas todas as linguagens pronunciadas.

Mas o que é que é esquecido quando esquecemos a abertura dos seres? A resposta conhecida e inútil de Heidegger é o Ser. Uma resposta ligeiramente mais complexa e útil é que foi o fato do *Dasein* usar a linguagem que deixou os seres ser em primeiro lugar. Quanto maior é a facilidade com que usamos essa linguagem, menos capazes somos de escutar as palavras dessa linguagem e, por isso, menos capazes somos de pensar na linguagem como tal. Pensar na linguagem como tal é, neste sentido, pensar no fato de que nenhuma linguagem está fadada ou é indispensável. Por isso, esquecer a abertura dos seres é esquecermo-nos da possibilidade de linguagens alternativas, e consequentemente de seres alternativos àqueles que conhecemos. (RORTY, 1991, p.81)

Heidegger, na interpretação de Rorty, teria mostrado como a tradição Platão-Descartes-Hegel e os positivistas condenaram à verdade para um único acesso crível, através de uma única linguagem responsável por imprimir na mente uma realidade antes escamoteada. O discurso literal trincou sobre as demais possibilidades de fala. Associou as linguagens alternativas e contingentes a um projeto humano meramente frágil e falível. O conhecimento seria crença verdadeira e justificada por uma linguagem capaz de abrir caminho direto com a realidade.

³ Referência a metáfora utilizada por Jürgen Habermas na introdução do livro *O discurso filosófico da Modernidade*. [HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Rorty vê na infalibilidade das crenças um dos motivos que levaram os filósofos a arquitetar estruturas conceituais amarradas à representação. A reflexão filosófica concentrou-se em encontrar as condições legítimas para produção do conhecimento. Assim, acreditava-se em descobrir crenças verdadeiras eternas imunes às contingências culturais. Associou-se verdade com universalidade e eternidade. Rorty pontua que não há nada disposto nesse mundo com o poder de assegurar a infalibilidade das crenças descobertas. Saber se uma determinada crença é definitivamente correta só seria possível caso se pudessem fincar os pés num terreno neutro para além da linguagem. A posição rortyana é: quando se acredita que uma determinada crença é verdadeira, o que se tem são apenas justificações suficientes para crê. Mas tais justificações não são absolutas, ou seja, não estão imunes de serem invalidadas pela própria dinâmica histórica ou mesmo por novas crenças disponíveis. A garantia da posse de verdades anistóricas é impossibilitada pela contingência humana.

A filosofia neopragmática não está disposta a oferecer uma teoria da verdade. Tal empreendimento carrega o risco de cair no essencialismo e na representação. Antes, atenta para os usos feitos quando se profere que algo é verdadeiro. Existe uma dimensão tanto semântica como pragmática nesse posicionamento. A dimensão semântica foca nos significados atribuídos ao termo verdade. A dimensão pragmática investiga como e quando se usa tal termo.

Nesse ponto, Rorty mais uma vez recorre a Donald Davidson. Ambos concordam tanto no projeto de desinflar o máximo possível o conceito da verdade como veem a tentativa de oferecer uma “teoria da verdade” um tópico pouco produtivo. A condição de contingência dos vocabulários não autoriza legitimar se uma determinada linguagem está mais próxima ou distante de uma Verdade suprema. A proposta é hipostasiar o adjetivo verdadeiro no termo verdade e assim observar o comportamento linguístico dos falantes quando proferem “verdadeiro!” para suas crenças.

Como Davidson diz: “A verdade de um proferimento depende apenas de duas coisas: do que as palavras faladas significam e de como o mundo é arrumado” (DAVIDSON, 2001, p.139). Ao invés de uma correspondência segura entre linguagem e realidade, bastaria investigar nos comportamentos linguísticos o conteúdo semântico das palavras e o modo como são relacionadas essas palavras com pedaços do mundo. Essa investigação é

um processo interpretativo dos jogos de linguagem utilizados pela interação entre os indivíduos que falam e sua ambiência.

Rorty, concordando com Davidson, expõe as três maneiras usuais para o termo verdadeiro:

Num artigo sobre Donald Davidson, publicado em 1986, sugeri que o interpretássemos tanto como um tipo de pragmatista quanto como um tipo de minimalista – alguém que, como James, pensava haver menos a ser dito sobre a verdade do que os filósofos costumavam acreditar. Mais especificamente, traduzi o que Davidson havia dito como: o uso da palavra “verdadeiro” não tem caráter explicativo, mais meramente descitacional, elogioso e o que chamei de uso “preventivo”. Este último uso é o mesmo que aparece em expressões do tipo “plenamente justificado, mas talvez não seja verdadeiro”. Sugeri que existe menos a ser dito sobre a verdade do que alguém poderia imaginar porque termos utilizados para elogiar ou advertir, como “muito bem!”, “certo!”, “verdadeiro!”, “falso!”, “vá em frente!” e “preste atenção!”, não precisam de muita explicação ou definição filosófica. (RORTY, 2005, p.7)

Nesse ponto é central a concepção de que tudo que se teria à disposição da afirmação ou negação de crenças enquanto verdadeiras são as justificações. Ou seja, ao afirmar que uma determinada crença seja verdadeira é ter dado justificações suficientes e convincentes para os envolvidos no processo de comunicação. O significado de verdade não seria nada mais do que um acordo entre interlocutores para crenças justificadas. O uso “preventivo” do verdadeiro seria uma alerta para determinadas crenças que possuem boas justificações, mas, no entanto, poderão mostrar-se falsas.

O movimento rortiano de alinhar verdade e justificação faz parte de seu esforço de lembrar a contingência humana. Deve ser considerado que quando num acordo intersubjetivo têm-se provas suficientes para determinar a veracidade de uma crença, esse acordo foi estabelecido num determinado público em um determinado momento histórico. Nada impede que em outros públicos, maiores ou mais exigentes, tais justificativas não sejam satisfatórias. Ou, as circunstâncias de um dinâmico decurso histórico pode invalidar aquilo que hodiernamente se afirma como verdadeiro. O uso acautelatório do termo “verdadeiro” é um lembrete essencial na filosofia do Rorty, pois é a partir dele que o filósofo americano pode articular tanto a ideia de linguagem contingente quanto o etnocentrismo e assim propor sua utopia liberal, ironista e democrática.

A sugestão de Rorty é de abandonar as investigações que tentam tonar crenças verdadeiras universais e incondicionais, admitir as contingências e partir para realizar os desejos individuais e comunitários. O que uma comunidade ocidental democrática e secularizada quer para si mesma? Qual o desejo de um estudante de filosofia residente em João Pessoa? Certos os desejos, tanto no domínio público quanto na vida privada, indivíduo e sociedade começariam a traçar os planos práticos para sua realização.

A verdade não seria mais um nome de algo com potência suficiente para desconsiderar as particularidades culturais das sociedades. Verdade seria o nome dado para determinadas crenças partilhadas num acordo intersubjetivo. A proposta pragmática de Rorty é alargar ao máximo possível os campos de fala para que a diversidade de crenças seja colocada em pauta num processo de comunicação livre cuja força física não pudesse estar presente, mas sim o poder da persuasão.

2.2 Vocabulários, metáforas e redescrições

Ao considerar a linguagem como ferramenta de comunicação disposta nos seres humanos para descrever o mundo e suas relações com ele, Richard Rorty assume uma concepção secular no qual as falas são um produto de todo humano. Portanto, a forma utilizada pelo homem para falar do mundo não pressupõe uma ordem anterior à sua existência com força suficiente em autorizar uma linguagem específica hábil na captura da realidade.

As linguagens seriam criações desenvolvidas pelos homens para lidarem uns com os outros e com sua ambiência. Isso implica, primeiramente, no caráter contingente dos vocabulários. Os jogos de linguagem utilizados por um indivíduo são ferramentas criadas num dado contexto histórico e estão comprometidos com os valores culturais nos quais foram desenvolvidos. Ou seja, os diversos vocabulários presentes numa comunidade não têm um domínio universal e anistórico.

Segundo, a própria contingência da linguagem possibilita a dinâmica transformadora dos vocabulários. Um vocabulário é substituído por outro quando não apresenta mais utilidade na prática social. Dessa forma, a substituição de um vocabulário corresponderia a

um movimento evolucionista responsável por transformar a linguagem e conciliá-la com as exigências práticas do decurso histórico.

[...] os avanços revolucionários nas ciências e no pensamento político e moral ocorrem, tipicamente, quando alguém se apercebe de que dois ou mais de nossos vocabulários estão interferindo uns nos outros, e trata de inventar um novo vocabulário que os substitua. Por exemplo, o vocabulário aristotélico tradicional atrapalhava o vocabulário matematizado que vinha sendo desenvolvido no século XVI pelos estudiosos da mecânica. Do mesmo modo, jovens estudantes alemães de teologia do fim do século XVIII – como Hegel e Hölderlin – constataram que o vocabulário com que cultuavam Jesus estava atrapalhando com o vocabulário que cultuavam os gregos. (RORTY, p.39, 2007)

Rorty esclarece que a troca de um vocabulário por outro não depende de um ato de vontade ou mesmo de uma ação arbitrária. Antes, a prática conversacional no qual elementos do(s) novo(s) vocabulário(s) chocam-se com o antigo é o que permite a própria mudança nas práticas linguísticas. Os vocabulários inúteis cedem espaço para o novo a partir da comunicação incessante entre membros de uma comunidade. É no interior do processo de comunicação que as novas formas de falar do mundo aparecem e surrupiam o lugar do velho.

O mundo não fala. Só nós o fazemos. O mundo, depois de nos programarmos com uma linguagem, pode fazer-nos sustentar convicções, mas não pode propor uma linguagem para falarmos. Somente outros seres humanos são capazes de fazê-lo. Todavia, o reconhecimento de que o mundo não nos diz que jogos linguísticos fazer não deve levar-nos a dizer que ela é a expressão de algo profundo em nós. A moral não determina que os critérios objetivos de escolha vocabular devam ser substituídos por critérios subjetivos, ou que a razão deva ser substituída pela vontade ou pelo sentimento. Antes, as ideias de critério e escolha (inclusive a escolha arbitrária) já não vêm ao caso quando se trata de mudanças de um jogo de linguagem para outro. A Europa não *resolveu* aceitar o idioma da poesia romântica, da política socialista ou da mecânica de Galileu. Esse tipo de mudança teve tão pouco de ato de vontade quanto resultou da argumentação. Ao contrário, a Europa perdeu aos poucos o hábito de usar certas palavras, e aos poucos adquiriu o hábito de usar outras. (RORTY, 2007, p.30)

Rorty não pretende encontrar um tipo ideal de vocabulário que sirva como critério para justificar a escolha gradual (nunca arbitrária ou mesmo pré-reflexiva) de um vocabulário para outro. Sua argumentação sustenta-se no abandono de encontrar uma essência humana capaz de dar suporte para o vocabulário verdadeiro que represente a realidade. Sua tentativa é de romper com a visão essencialista para lembrar que toda

descrição de uma realidade, todo e qualquer vocabulário adotado, faz parte da linguagem, que por sua vez, é um processo criativo do próprio ser humano contingente. Não há nada no mundo como ele se apresenta capaz de indicar quais são os critérios universalmente válidos responsáveis pela adoção de um vocabulário em detrimento de outro.

Portanto, cabe a cada geração de indivíduos entender sua contingência histórica e linguística, observar os paradigmas anteriores, o que funciona ou não e seguir em frente desenvolvendo novas maneiras de descrever o mundo. Quando um vocabulário não satisfaz os anseios de uma comunidade, ou mesmo que ele venha mostrar-se sem utilidade, a proposta é redescrever.

O processo criativo de redescritção dos vocabulários não supõe um encaixe adequado entre o novo vocabulário com o antigo. Para Rorty, o processo de invenção das falas não surge como resultado de uma inferência de uma ou mais maneiras antigas de falar. Ele recorre novamente ao “segundo” Wittgenstein para comparar vocabulários com ferramentas. Um novo vocabulário é uma ferramenta alternativa dentro do ilimitado espaço linguístico. Esse vocabulário alternativo provoca uma ruptura com as formas tradicionais de falas e essa ruptura acontece para superar a tensão existente entre os usos de vocabulários conflitantes.

Visualizar vocabulários enquanto ferramentas não autoriza dizer que se sabe previamente a função deles antes mesmo de usá-los; que se pode planejar e desenvolver um novo vocabulário antecipando sua finalidade. Um vocabulário novo surge pelo conflito de dois ou mais vocabulários antigos e sua finalidade aparece pelo próprio uso do novo vocabulário. A linguagem não possui um domínio privado e é a partir do momento que se lança para prática comunicacional, ou seja, a partir do uso cotidiano dos vocabulários criados é possível formular sua finalidade.

John Dewey, filósofo que influencia boa parte dos pensamentos rortyanos, dá um exemplo no livro *Reconstrução da Filosofia* do que poderia ser na esteira do Rorty uma ruptura de vocabulários colidentes a partir de um vocabulário alternativo. Dewey lembra que o intercâmbio cultural proporcionado pela descoberta e aprimoramento dos meios de navegação acentuou no homem europeu um desejo de investigar o novo, o desconhecido. O contato com sociedades de costumes diferentes permitiu que o homem europeu repensasse suas crenças tradicionais e com isso criou novos sistemas de crenças diferentes do legado da tradição.

A real aventura das viagens e das explorações expeliu da mente o medo do estranho e do desconhecido: à medida que se desvendaram novos territórios, para falarmos em termos de geografia e de comércio, também se desvendava o espírito humano. Novos contextos excitavam o desejo de mais e mais contatos, e o apetite do novo crescia com a própria descoberta. A fidelidade conservadora sobre velhas crenças e métodos sofria o atrito constante de viagens a regiões desconhecidas e dos relatos de costumes e tradições estrangeiros. A mente humana acostumou-se à investigação e à descoberta, deleitou-se, curiosa e interessada, com as revelações do novo e do exótico, ao mesmo tempo em que o velho e o usual perdiam o encanto e o atrativo. De mais a mais, o próprio ato de explorar, de excursionar, de lançar-se a viagens e aventuras em remotas regiões, constituía a alegria e excitação característica da época. (DEWEY, 2011, p.59)

Quando homens do início do que se convencionou a Idade Moderna depararam-se com experiências capazes de abalar as crenças legadas de uma tradição e perceberam nas falas dessa tradição uma colisão com os novos interesses de compreender e lidar com o mundo, o homem moderno se viu diante de um modo inédito de vocabulários. Como se fosse da noite para o dia, os novos vocabulários surgiram com “som e fúria” capazes de minar os antigos discursos para assim modificar a maneira como se falava do mundo e engendrar uma nova dinâmica discursiva tão fértil e inovadora como tinham sido seus antecessores. O mesmo aconteceu, por exemplo, com o aparecimento da psicanálise no fim do século XIX e início do XX. O vocabulário do ego, superego, id e inconsciente aparece nos vocabulários dos interlocutores do século XX com tamanha força capaz de sistematizar um campo novo de investigação.

O aparecimento de novas crenças que abalem crenças e desejos antigos coloca o indivíduo diante de reestruturar ou tecer novamente um determinado conjunto de crenças e desejos. Rorty afirma serem três as maneiras de reestruturar crenças e desejos: percepção, inferência e metáfora. A percepção é uma forma de acrescentar uma nova crença na rede de crenças já existentes. O exemplo dado por Rorty é quando se vê um amigo fazendo algo chocante. Nesse caso, uma nova crença surge sobre ele responsável por modificar a percepção anteriormente tida desse amigo. Muda-se não apenas as crenças, mas se repensa qual a relação que dali por diante será adotada com esse amigo: se permanece a amizade ou se a abandona.

Já na inferência, uma nova crença aparece e compromete uma determinada crença já existente forçando a deliberar em assumir ou não essa nova crença. Ao descobrir que um amigo é um assassino essa descoberta não só modifica as crenças antigas que levava em

consideração ele não ser um criminoso. A inferência coloca na mesma saia justa de decidir qual comportamento vai ser adotado consequente dessa nova crença inferida.

As duas maneiras acima compartilham a característica de não modificarem radicalmente a linguagem:

Tanto a percepção como a inferência deixam a nossa linguagem, a nossa maneira de dividir o domínio da possibilidade, inalterada. Alteram o valor de verdade das frases, mas não o nosso repertório de frases. Admitir que a percepção a inferência são as únicas maneiras pelas quais as crenças deveriam ser modificadas é adotar a atitude que Heidegger identificou como a atitude matemática. É pretender que a linguagem que atualmente utilizamos é, tal como era, a única que existe e a única que necessitaremos. (RORTY, p.30, 1991)

Se a inferência e a percepção não alteram a linguagem, a terceira maneira identificada por Rorty na reestruturação de crenças e desejos, as metáforas, permitem uma modificação nas práticas linguísticas. Inferência e percepção são responsáveis por alterar os valores de verdade das sentenças com vocabulários já disponíveis, mas não implicam no alargamento do espaço lógico de possibilidades das falas.

A metáfora estaria na condição de inventar outros usos possíveis da linguagem e de transformar ou aniquilar vocabulários da tradição. Nesse ponto, é importante ressaltar a íntima relação entre progresso e metáforas dentro do pensamento rortyano. A história intelectual e moral da humanidade corresponderiam a consecutivas evoluções das práticas linguísticas. Progredir é corolário de adotar novos vocabulários. No livro *Verdade e Progresso*, Rorty expõe a necessidade de redescrever as falas para transformação das crenças:

Portanto, as injustiças não podem ser percebidas como injustiças, nem mesmo por quem as sofre, enquanto alguém não inventa um papel não desempenhado antes. Somente quando alguém tem um sonho, e uma voz para descrevê-lo, o que pareceria natureza passa a parecer cultura, o que pareceria destino passa a parecer abominação moral. Enquanto isso não acontece, apenas a linguagem do opressor encontra-se disponível, e a maioria dos opressores tem a habilidade de ensinar ao oprimido uma linguagem na qual este último parece louco – até mesmo a si próprio – caso descreva-se como oprimido. (RORTY, 2005, p.247)

O trecho acima foi retirado do artigo intitulado *Feminismo e Pragmatismo*. Nele, Rorty propõe os ganhos por uma abordagem pragmatista do feminismo nos Estados

Unidos. O cerne da discussão está quando mulheres unem-se por uma autoridade semântica destinada a romper com o separatismo de gênero e assim conseguir a sonhada igualdade entre homens e mulheres. A autoridade semântica se refere ao desempenho dos movimentos feministas de romper uma estrutura discursiva machista (e por que não heteronormativa) enraizada nos vocabulários já existentes.

O avanço intelectual e moral só são possíveis quando grupos de pessoas se unem para ferir uma estrutura linguística historicamente construída e desnecessária ao desenvolvimento individual e social. O sujeito não é considerado como possuindo um núcleo rígido de crenças. O ser humano é linguisticamente marcado e sua rede de crenças está à disposição para ser retecida, ou redescrita. Se a redescrição só é possível no alargamento das possibilidades de falas, a metáfora é o fermento disponível para reelaborar os vocabulários.

Rorty se inspira em Donald Davidson para colocar a metáfora como um dos tópicos centrais de sua filosofia. Em *What Metaphors Mean*, Davidson especula a natureza da metáfora e desconstrói algumas características nela atribuída. Primeiramente, o olhar davidsoniano para a metáfora se destina para a relação do significado com o falante e intérprete. Davidson observa que o significado das palavras em uma sentença metafórica não difere ou se estende ao sentido literal. Ou seja, numa metáfora, geralmente, as palavras proferidas não estão além do significado habitual atribuídas no vocabulário cotidiano. Metáfora não tem a capacidade de alterar o significado dos termos de uma sentença.

A partir dessa constatação, Davidson mina outra característica atribuída a metáfora: que ela é responsável por uma ambiguidade capaz de confundir os significados das palavras. A metáfora não é ambígua porque as palavras nela contida, geralmente, não colocam em xeque o significado das palavras. O intérprete sabe o significado das palavras e apenas reconhece quando está empregada metaforicamente ou literalmente. Assim, não é o significado das palavras que possibilita a dúvida, mas a pluralidade de interpretações de uma sentença metafórica.

A estrutura figurativa das metáforas também não corresponde aos termos equivalentes de um contexto literal. Muitas das metáforas provocam não só dúvidas na interpretação como também são responsáveis por colocar barreiras ou dificuldades na interpretação. Nem todas as metáforas podem ser reescritas para um contexto literal. A dimensão imaginativa de uma sentença metafórica coloca o intérprete na condição de

decodifica-la no próprio contexto metafórico e não num contexto literal. Caso pudesse haver a possibilidade de símile da metáfora para o literal deveria existir valores de verdade para a metáfora (assim como para o literal). Tal concepção parece absurda a Davidson visto que se no literal se pode afirmar a veracidade ou falsidade de uma sentença, a metáfora sempre se apresentaria como falsa enquanto seu correspondente símile pode ser ou não verdadeira.

Já se pode compreender que Davidson concentra sua atenção para o uso da metáfora. Esse uso não é meramente ornamental, mas sim, performativo. Lançar uma sentença metafórica está próximo das intenções do falante ao intérprete. Ao contrário da mentira que se propõe a lançar uma sentença falsa, a metáfora propõe-se a incitar um efeito no intérprete. Se a metáfora não modifica radicalmente o significado das palavras, ela é responsável por provocar no ouvinte um conflito interpretativo diante de termos literais rearranjados criativamente.

Rorty, corroborando Davidson, acredita que o caráter performático da metáfora não a coloca na situação de ser eternamente performativa. A metáfora pode se literalizar e assim ganhar valores de verdade:

Davidson nos permite pensar na história da linguagem e, portanto, da cultura, tal como Darwin nos ensinou a pensar na história de um recife de coral. As velhas metáforas morrem constantemente na literalidade e depois servem de plataforma e contraste para novas metáforas. Essa analogia nos permite pensar em “em nossa língua” – isto é, a linguagem da ciência e da cultura da Europa do século XX – como algo que ganhou forma como resultado de um grande número de meras contingências. (RORTY, 2007, p.46)

Assim, o vocabulário pronunciado atualmente não passa de metáforas mortas que se incorporaram ao discurso literal e ganharam valores de verdade. Tal processo de literalização não acontece unicamente dentro do texto poético. Ciência, política e ética também são campos de falas com suas metáforas mortas. Os cientistas que inicialmente proclamavam que “a Terra gira em torno do sol” foram tomados como loucos. Quando um intelectual alemão mostrou a estrutura do modo de produção capitalista e propôs a revolução nos meios que polarizam pessoas em opressores e oprimidos, foi interpretado como subversivo. E por fim, quando um judeu colocou a lei do amor e perdão como bens importantes para a vida na Terra, foi tomado como louco subversivo e condenado à morte.

A loucura de todos esses levaram a humanidade a apropriar-se de novas formas de falas e a reinventar as relações uns com os outros e com o mundo.

Mas, a metáfora para adentrar as práticas linguísticas literais conta com o acaso e as circunstâncias históricas. Não à toa que as pessoas modificam sua linguagem. Antes, é preciso que as contingências históricas estejam favoráveis as metáforas à deriva. Gideon Calder escreve que metáforas são saltos no escuro. Enquanto “saltos no escuro”, a metáfora pode pairar feito névoa no espaço das possibilidades da linguagem ou se por como tatuagem de rena na pele fina das falas. Ambos os destinos estão à mercê das encruzilhadas dos acontecimentos históricos.

Existe uma sincronia entre o discurso literal e metafórico com a temporalidade. As práticas linguísticas literais foram no passado metáforas que ganharam gradativamente espaço nos vocabulários. A metáfora é uma promessa para o futuro. Se no presente se deita metáforas mortas que outrora estavam vivas, as metáforas atuais são possibilidades para novas formas de falar literalmente no futuro. Rorty, como leitor atento de Nietzsche, absorve a ideia da literalidade enquanto metáforas “gastas” despidas de seu “poder sensual”.

Enunciar uma frase sem lugar fixo num jogo de linguagem é, como disseram com acerto os positivistas, enunciar algo que não é verdadeiro nem falso – algo que não é, nos termos de Ian Hacking, um “candidato ao valor de verdade”. Isso porque ela é uma frase que não se pode nem confirmar nem infirmar, nem defender nem refutar. Pode-se apenas saboreá-la ou cuspi-la, mas isso não significa que, com o tempo, ela não possa tornar-se uma candidata ao valor de verdade. Se for saboreada, e não cuspidada, a frase pode ser repetida, captada, circulada. Então, exigirá aos poucos um uso habitual, um lugar conhecido no jogo de linguagem. Com isso deixará de ser metáfora – ou, se preferirem, ter-se-á transformado no que é a maioria das frases de nossa linguagem: uma metáfora morta. Será apenas mais uma frase da língua, literalmente verdadeira ou literalmente falsa. (RORTY, 2007, p.50)

Por essa abordagem vida-morte da metáfora, naturalista e evolucionista, é que Rorty abre seu pensamento para a contingência da linguagem. Redescrição é o processo narrativo no qual a humanidade assume a tarefa de vencer as turbulências da história para prosseguir com sua marcha. Esse processo de redescrição está à mão de mentes engenhosas capazes de reconhecer a inutilidade de tradicionais vocabulários e a necessidade de transformação. A inutilidade desses vocabulários é percebida quando essas mesmas mentes são capazes de transpor as dificuldades do presente e sonhar com alternativas julgadas melhores. Mas só a

concretização dessas linguagens alternativas dirá o sucesso do que foi imaginado. O importante é detectar de que forma os problemas são apresentados para tentar superá-los. Isso não permite dizer que determinadas descrições do mundo são melhores ou que as linguagens alternativas resolverão em um golpe linguístico só todos os problemas. Novos empecilhos virão e novas redescições serão clamadas para solucionar-los.

Superar o vocabulário da tradição⁴ significa adiantar o progresso intelectual e moral da sociedade. Para responder os problemas de cada tempo histórico não é necessário lidar com a linguagem da tradição. Os problemas podem ser solucionados abrindo o espaço lógico de possibilidades de falas ou mesmo ignorando determinados problemas que perturbam o sono dos pensadores há séculos.

O desejo de Rorty era que a inquirição filosófica se distanciasse do projeto de encontrar um único vocabulário que servisse como base legítima para todas as nossas descrições do mundo e de nós mesmos. Dessa forma, a filosofia deveria ser capaz de reinventar seu vocabulário atendendo as zonas limítrofes da contingência histórica e criando novas e inesperadas formas de avançar no mundo. Rorty denomina de filosofia edificante:

A tentativa de edificar (a nós mesmos ou aos outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer conexões entre a nossa própria cultura e alguma cultura ou período histórico exótico, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir alvos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode em vez disso consistir na atividade “poética” de cogitar esses novos alvos, novas palavras ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretar nossas cercanias familiares nos termos não-familiares de nossas novas invenções. Em qualquer caso, a atividade é (apesar da relação etimológica entre as duas palavras) edificante sem ser construtiva – ao menos que “construtivo” signifique o tipo de cooperação na realização de programas de pesquisa que tem lugar no discurso normal. Pois o discurso edificante é suposto ser anormal, tirar-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres. (RORTY, 1994, p.354)

A filosofia edificante aparece pelas experimentações dos vocabulários e rompe com qualquer pretensão de continuidade no curso do pensamento filosófico. Os sistemas filosóficos, criados por mentes engenhosas e seguidos pelos pesquisadores, são

⁴ Nessa dissertação a tradição, assim como os novos vocabulários, deve ser entendida a partir das ideias de Thomas Khun sobre paradigma, ciência normal e ciência revolucionária presente no livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*. A tradição referida no texto, assim como nas ideias de Richard Rorty, são paradigmas de pesquisa na qual os novos vocabulários, devido ao próprio desenvolvimento da linguagem do discurso normal, modificam e fazem surgir paulatinamente novos paradigmas de pesquisa.

redescrições que apareceram no fluxo da conversação filosófica. Isso não significa que essas redescrições fazem parte de um processo linear que caminha para revelar a essência humana ou a natureza da verdade. Na ausência de essências, não há nenhum vocabulário que sirva como modelo para as demais descrições existentes ou as que possam aparecer.

A filosofia edificante de Rorty é uma proposta para deixarmos de buscar uma plataforma epistêmica para o qual todas as descrições da realidade se apoiarão. Nessa proposta, está a recusa de colocar a filosofia na responsabilidade de oferecer um conjunto privilegiado de descrições. Uma recusa em descobrir um discurso comensurável universal e trans-histórico. A edificação tem como preocupação maior garantir a conversação e assim abrir espaço para outras descrições.

A edificação encerra o livro *A Filosofia e o Espelho da Natureza* propondo para filosofia uma modificação de sua auto-imagem. Além de uma disciplina empenhada em descobrir objetivamente as estruturas de conceitos como verdade e racionalidade, para com isso adequar nossos vocabulários a uma realidade logicamente determinada, Rorty prefere limpar do campo filosófico qualquer debate que se eleja central e essencial na conversação dos filósofos. Pelas noções de contingência e anti-representacionalismo, a crítica rortyana à epistemologia é um modo de vermos a tradição filosófica como uma sucessão criativa de gênios com habilidades para abrir na nossa linguagem outras possibilidades de se falar do mundo e da existência do homem no mundo.

A missão da filosofia edificante é garantir liberdade para fluência da conversação e o nascimento de novas metáforas que podem modificar nossas práticas sociais em direção do aperfeiçoamento intelectual e moral. A meta do aperfeiçoamento moral é o alargamento dos círculos de pessoas nas quais depositamos nossa lealdade. A expansão de uma comunidade solidária realiza-se quando estamos em contato com as particularidades das mais variadas culturas existentes. Como não há uma única e objetiva forma de falar do mundo e da existência, cabe-nos observar, apreciar ou não, a variedade de crenças, hábitos e desejos de pessoas que não partilham as mesmas crenças, hábitos e desejos que possuímos. Mas essa observação deve ser feita pressupondo a não existência de uma cultura específica em que suas práticas estejam adequadas as essenciais programadas antes mesmo do surgimento de indivíduos falantes no planeta.

A comunidade solidária não busca encontrar práticas sociais coerentes com uma realidade regulada por forças a-humanas. Alargar nossos horizontes e confiar nos nossos

vizinhos de crenças, hábitos e desejos diferentes é crer na existência humana como marcada pela inventividade e acaso. Como não há nada a-humano sinalizando como devemos viver, a pluralidade de vozes na interação entre indivíduos e grupos estimula novas invenções que, por sua vez, garante nossa sobrevivência e preenche nossas vidas com os mais multifacetados sentidos.

Capítulo 3

Da racionalidade a ironia liberal

No último capítulo do livro *O Iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant* intitulado *Ulisses e a Razão Insuficiente: Geometria e Melancolia*, Olgária Matos recorre às análises de Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, sobre os caminhos da racionalidade do Mito ao Iluminismo. Valendo-se da epopeia homérica de Ulisses, os frankfurtianos compreenderam como mito e filosofia são movimentos que buscam a necessidade humana de auto-conservação e sobrevivência pelo tolhimento do medo. No Iluminismo, temendo não ser senhor de si, de perder-se nos infortúnios do destino e dos ditames da natureza, o sujeito recolhe-se para si mesmo. Se no mito a relação entre homem e natureza se enreda para uma antropomorfização desta, ainda assim assegurando uma comunicação entre ambos, na ciência, o homem objetiva a natureza impondo-lhe dominação e controle.

A supremacia do *ego*, enquanto instância disciplinadora para a sobrevivência, atribui à racionalidade o domínio para manutenção da ordem. O herói grego Ulisses, aproximando-se do perigo do canto das sereias, ordena seus companheiros para remar com os ouvidos tapados de cera enquanto ele estaria com os ouvidos destampados, mas com as mãos atadas no mastro para não sucumbir ao canto sedutor. A “astúcia da razão” de Ulisses lhe permite sanar sua curiosidade e garantir a sobrevivência de toda tripulação. Ulisses, atado, não se entrega aos riscos que o canto poderia suscitar-lo. Aos seus companheiros, a experiência com o alumbramento fora impedida.

Assim é que a racionalidade dominadora aprisiona o sujeito e o outro. Uma racionalidade que reconhece sua fragilidade, mas que lhe imputa regras eficazes comprometidas em não ceder aos caprichos traiçoeiros dos desejos. Uma vigília da razão sobre o *pathos* que está na condição de se insurgir a qualquer átimo e assim perturbar a tranquilidade da racionalidade.

A viagem de Ulisses a Itaca é, segundo Adorno e Horkheimer, o caminho da constituição do sujeito racional que deve rivalizar com as manifestações adversas da natureza exterior e interior, ele sempre fisicamente mais fraco em relação às forças contra as quais deve lutar para permanecer vivo. Ulisses não pode desafiar o poder das sereias diretamente: é impossível ouvir tal canto sem sucumbir. Para

Ulisses a liberdade “é idêntica ao controle da natureza, em nós e fora de nós, por intermédio da decisão racional.” (MATOS, 1999, p.158)

O sujeito racional, por meio do cálculo, sacrifica seus impulsos e instintos e assim separa-se das forças naturais que ameaçam sua autonomia. A ameaça de viver sob um estado de natureza custa ao sujeito a repressão das forças internas e externas. A passagem da natureza para cultura acontece pela negação do indivíduo de submeter-se aos desígnios das potências exteriores. O sujeito voltado para si, egocêntrico e temente à morte, “purifica-se da natureza no interior da própria humanidade”. E todo esse processo de sacrifício para o domínio revela o paradoxo basilar da constituição do *ego*: o controle da natureza é resultado do medo de por em risco sua sobrevivência e esse temor às forças naturais é dissimulado pelos sacrifícios ao seu corpo. Na tentativa de quebrar a sujeição à natureza, o homem escraviza-se.

Pelo menos desde Platão, a subordinação dos instintos é vista como elemento necessário da razão humana. A luta culmina em um sistema produtivo cuja manutenção requer que o corpo humano se submeta a suas necessidades. Ao dominar-se a natureza exterior, domina-se a interior. Em Ulisses convergem Iluminismo e Mito. (MATOS, 1999, p.162)

A passagem do Mito para as Luzes corresponde, na trajetória da civilização ocidental, ao movimento pelo qual o homem desencanta o mundo, munindo-se do saber científico, e tenta escapar do espectro do sobrenatural. Na separação entre o corpóreo e a consciência em Descartes está patente a lógica do autocontrole do sujeito e sua negativa em pertencer ao estado de natureza.

Mesmo após soterrar seus deuses e desencantar o mundo, o homem moderno, senhor do seu próprio destino, conserva pela racionalidade instrumental a ideia do mundo como logicamente estruturado. Bastariam métodos claros e distintos para revelar sua lógica. Se antes forças divinas programavam o mundo, o sujeito da sociedade desmitificada estaria com a missão de penetrar o mais profundo possível nos segredos da natureza, como se essa natureza possuísse no seu âmago um poder inato de regulamentação. Por um esforço imaginativo, se poderia visualizar o fim dessa epopeia com o homem de posse em suas mãos calejadas do livro da natureza.

Tanto na discussão concernente à verdade e à linguagem quanto ao seu projeto ético, Richard Rorty procura ampliar o significado da racionalidade tentando conciliar seu caráter instrumental com a utopia liberal de diminuição do sofrimento e crueldade humana e expansão de uma comunidade solidária. Tal alargamento ataca a ciência enquanto forma legítima de fala e do mundo como sendo programado por forças não humanas. Ainda apoiado pela contingência linguística, o neopragmatismo rortyano vai articular cultura e racionalidade. A compreensão da racionalidade também perpassa a compreensão de cultura, pois os significados de ambos os termos partem de vivências humanas situadas no tempo e espaço. Mais ainda, é necessário borrar a linha demarcatória entre razão e emoção, e com a ideia da racionalidade como o único atributo da emancipação humana. Se a racionalidade dominante comprime o *pathos*, Rorty visualizará um caminho no qual razão e paixões andam juntas, dispostas ao homem para realização do sonho da liberdade.

3.1. Racionalidade e Cultura

Adorno e Horkheimer deram uma importante contribuição ao alertar para o mundo racionalizado como contendo as condições necessárias para o aniquilamento da própria promessa iluminista de liberdade humana. A noção de razão instrumental denunciou como a vida administrada dispõe de armas ao alcance da massificação, dominação e violência. Rorty, ao mesmo tempo em que concorda com os frankfurtianos sobre o “caráter auto-destrutivo do Iluminismo”, não se esquivou em propor uma saída capaz de preservar os valores de uma sociedade liberal descartando o vocabulário do racionalismo iluminista.

Rorty, ao seu modo, reconheceu a contribuição de Adorno e Horkheimer a respeito da ideia de que muito da filosofia iluminista “continha as sementes de sua própria destruição” e, inclusive, avalia que Dewey também teria concordado com tal *insight* frankfurtiano. Todavia, programaticamente, Rorty se colocou no trabalho de retirar da maquinaria iluminista suas peças racionalistas, que ele tomou como os elementos causadores dos principais problemas denunciados por Adorno e Horkheimer, de modo a preservar o liberalismo interno ao Iluminismo. (GHUIRALDELLI, 2006, p.16)

Rorty reconhece a importância dos ideais iluministas para o surgimento de comunidades liberais, mas troca o racionalismo pelas metáforas e redescrições como

ferramentas úteis para continuação do progresso humano. Do século das Luzes ele preserva a esperança de uma comunidade secularizada; secular significando a ausência de divindades. Uma sociedade desdivinizada acarreta na negativa de qualquer força responsável por regular o mundo, seja o Deus cristão, Jeová, Alá ou o “eu” moderno. Na sociedade sonhada por Rorty, o sentido da vida humana seria construído entre humanos mortais com o atributo de falar vocabulários criados historicamente, portanto, contingentes.

Esse espírito jocoso é produto de sua capacidade comum de valorizar a força da redescrição, o poder da linguagem para tornar possíveis e importantes as coisas novas e diferentes – uma valorização que só se torna possível quando o objetivo que se tem torna-se um repertório em expansão de descrições alternativas, em vez da Única Descrição Correta. Tal mudança de objetivo só é possível na medida em que tanto o mundo quanto o eu são desdivinizados. Dizer que ambos são desdivinizados é dizer que já não pensamos em nenhum deles como dirigindo-se a nós, como tendo uma linguagem própria, como um poeta rival. Nenhum dos dois é uma quase pessoa, nenhum quer ser expresso ou representado de certa maneira. (RORTY, 2007, p.84)

No ensaio *Racionalidade e diversidade cultural em uma perspectiva pragmatista*, Rorty procura discutir a premissa de que determinadas culturas são mais racionais que outras. Para essa discussão, ele distingue três significados atribuídos aos termos racionalidade e cultura. Desse mapeamento semântico, é possível visualizar a crítica rortyana ao racionalismo iluminista e sua defesa de um ocidente liberal capaz de perpetuar conquistas relevantes à sua emancipação, como a defesa da liberdade, e substituir vocabulários que impedem a evolução intelectual e moral da humanidade por metáforas hábeis em abrir possibilidades na diminuição da crueldade.

Os três significados para racionalidade identificados por Rorty são:

Racionalidade-1 relaciona-se com a capacidade de sobrevivência dos seres vivos. Esse sentido de racionalidade se refere à capacidade técnica dos seres vivos de enfrentar a ambiência. Também denominada de razão técnica, ela seria eticamente neutra por não oferecer razões para deliberar qual espécie ou cultura seria melhor pertencer.

Racionalidade-2 difere da Racionalidade-1 por ter um caráter valorativo. Essa racionalidade seria “o nome de um ingrediente extra que os seres humanos têm e que falta aos brutos”. A Racionalidade-2 permite ao homem sua redescrição (atributo ausente nos

organismos não humanos) e possibilita a fixação de metas para seu desenvolvimento e do seu meio ambiente.

Racionalidade-3 é sinônima de tolerância. É a habilidade humana de redescrever seus hábitos e costumes criando novas maneiras de lidar com homens diferentes em crenças, valores e hábitos. Esse tipo de racionalidade funciona como uma virtude capaz de apostar na persuasão antes da força física. Por essa racionalidade é que se consegue viver pacificamente com pessoas e comunidades diferentes e é por ela que o conjunto de hábitos, crenças e valores podem se alterar para surgir novos modos de vida.

Rorty aponta que, pela confusão entre esses três significados de racionalidade, o homem ocidental foi capaz de presumir que quanto maior fosse o desenvolvimento da Racionalidade-1 maiores seriam as chances de se conseguir a Racionalidade-3, isso porque o homem é equipado pela Racionalidade-2. Ou seja, por um ingrediente extra existente nos seres humanos, a razão, é possível desenvolver aparatos responsáveis por garantir sua sobrevivência no mundo, superando os problemas de ordem da natureza e do convívio social. Sociedades que desenvolvessem a Racionalidade-1 por meio da Racionalidade-2 conseguiriam alargar seu espaço de tolerância com sociedades ainda deficientes em Racionalidade-1. O desenvolvimento técnico condicionaria o desenvolvimento de virtudes sociais e ideais morais.

Há razões filosóficas comuns tanto quanto razões políticas comuns para duvidar dessa assimilação e conseqüente sugestão. As razões filosóficas são aquelas compartilhadas pelos pragmatistas norte-americanos do passado, como Dewey, e pós-estruturalistas exóticos como Derrida, e consistem, principalmente, em atacar a ideia de Racionalidade-2. Essas razões são aquelas produzidas no curso do ataque familiar ao “racionalismo”, “falologocentrismo”, “metafísica da presença”, “platonismo”, e assim por diante. (RORTY, 2005, p. 79)

Descartar a Racionalidade-2 significa não aderir ao vocabulário racionalista responsável por atribuir a todos os seres humanos uma faculdade inata capaz de realizar desejos e criar tecnologias por a única razão de possuir essa faculdade. Rorty, defendendo o pragmatismo de Dewey, permanece com os significados de Racionalidade 1 e 3 porque somente eles demonstram-se úteis na criação de ferramentas pragmáticas para realização de uma sociedade livre, inventiva e solidária.

Depois de identificadas os três significados de racionalidade, Rorty expõe os três significados da palavra cultura. Cultura-1 é um conjunto de hábitos de ação partilhado por seres vivos. Nesse significado de cultura destaca-se a capacidade de seres vivos de compartilhar características capazes de desenvolverem comunidades. Tanto seres humanos quanto não-humanos estão inclusos nessa dimensão de cultura.

Cultura-2 seria uma virtude relacionada com a capacidade de ter o domínio e posse de conhecimentos e bens culturais, adquiridas por educação e típicas de sociedades ricas nos quais partes de seus membros desfrutam das oportunidades de estarem em contato com ideias, literatura, arte, música, ciência, pintura e todo um acervo de produtos humanos. É frequente a associação entre Cultura-2 com Racionalidade-3: a intelectualidade desenvolve a alteridade.

Cultura-3 é o reconhecimento do que é produzido pela Racionalidade-2. Esse conceito de cultura agrupa todos os seres humanos na meta de superação da irracionalidade. O desenvolvimento da Cultura-3 vincula-se à ideia de uma essência humana responsável por diferenciar a cultura dos seres humanos com as dos animais. Nesse sentido, está latente um *telos* do qual todas as comunidades, por fazerem parte do gênero humano, deveriam caminhar.

Rorty destrincha esses usos dos termos racionalidade e cultura para rebater a concepção de que determinadas comunidades são mais racionais que outras ou que determinadas sociedades possuem culturas melhores, mais desenvolvidas em relação a outras. Está na mira rortiana a adesão por partes de alguns intelectuais norte-americanos de esquerda da demonização do Ocidente. Este é visto como uma comunidade destrutiva responsável por desenvolver práticas aniquiladoras da vida no planeta.

O primeiro questionamento rortiano dirige-se a uma aparente “áurea” embutida em determinadas culturas. Rorty argumenta que nenhuma cultura, nem mesmo os dos seres vivos não-humanos, estão protegidos por uma carapaça sacrossanta capaz de eternizá-las no tempo. O mesmo Ocidente que criou armas de destruição em massa, nazismo, desequilíbrio ambiental, criou também ferramentas relevantes para vida humana: controle de epidemias, sistemas de comunicações de largo alcance, mobilidade intercontinental, educação, saúde e lazer.

O que está em questão não é a manutenção de uma determinada cultura por seus valores eleitos enquanto autênticos, mas a capacidade das sociedades de interagirem e criarem mutuamente mecanismos de desenvolvimento intelectual e moral. Totalitarismo, violência, máfia, *lobby* são todas formações culturais que se espera um dia não mais existir. Mosquito da dengue, cólera, HIV e outros tantos seres vivos ameaçadores a sobrevivência do homem também podem ser dizimados.

Herdado do pragmatismo de Dewey, Rorty tenta conjugar as criações desenvolvidas pelas culturas humanas, mantendo a Racionalidade-1, com o ideal de Racionalidade-3 e Cultura-2. Ou seja, criar sociedades ricas, diversas e tolerantes. Isso resulta em práticas que podem desaparecer do cotidiano e virar capítulo impresso nos livros de história. Ampliar a Racionalidade-1 e a Racionalidade-3 é desenvolver hábitos distintos dos ancestrais e que possivelmente serão extintos pelos descendentes. Assim, as produções humanas não estariam protegidas por um campo magnético no qual o novo fosse repellido e as práticas desenvolvidas até então fossem engessadas na temporalidade. O desejo rortiano é que todas as práticas surgidas pela Racionalidade-3 pudessem almejar a minimização do sofrimento humano e a maximização da solidariedade entre grupos humanos heterogêneos.

Para Dewey, havia uma conexão, mas não uma conexão necessária ou inquebrantável, entre a ampliação de racionalidade-1, que acompanha a ciência moderna e a tecnologia, e a racionalidade-3 – entre eficiência e tolerância. Conforme nos tornamos cada vez mais emancipados do hábito – cada vez mais motivados a agir de forma diferente de nossos ancestrais, para lidar com nosso ambiente de modo mais eficiente e bem-sucedido -, nós nos tornamos cada vez mais receptivos à opinião de que boas ideias podem vir de qualquer lugar, de que elas não são a prerrogativa de uma elite e que não estão associadas a qualquer lugar particular de autoridade. Especialmente a emergência da tecnologia ajuda a quebrar a distinção tradicional entre a “alta” sabedoria dos padres e teóricos e a “baixa” inteligência de artesãos, contribuindo para plausibilidade de um sistema democrático de governo. (RORTY, 2005, p.86)

Dessa forma, as engenhosidades humanas não são fruto de uma racionalidade imanente. Antes, pela adaptabilidade e flexibilidade das relações humanas foi possível desenvolver instituições e práticas sociais cada vez mais complexas em relação às formações originárias. Isso também não significa deixar de problematizar e criticar as invenções humanas. Rorty concorda com Dewey que a resolução dos problemas humanos surge concomitantemente com novos problemas. A flexibilidade proporcionada pela interação entre seres humanos falantes deu espaço para a invenção de instituições

democráticas e totalitárias, escolas e bancos, alfabetização em massa e racismo, olimpíadas e holocausto. A emancipação da Racionalidade-1, a razão técnica, por si só não oferece garantias à diminuição da crueldade.

Tanto a opressão quanto a tolerância são práticas criadas por seres humanos que interagem em comunidade. Na utopia rortyana, o que deve ser perseguido é a ruína de culturas opressoras e o triunfo de sociedades tolerantes e criativas. Tolerantes no sentido de comunidades capazes de dialogarem entre si e criativamente inventarem novas e inesperadas formas de viver no planeta. A filosofia rortyana está permeada pelo evolucionismo darwinista comum a Dewey no qual novas maneiras de viver enterram as antigas. Um inconveniente pode surgir dessa premissa pragmatista: como apostar no novo e mesmo assim preservar os ideais liberais originários no Iluminismo? Primeiro, ceder espaço para o novo não significa esquecer a tradição. Pela compreensão histórica, pela memória, é que sujeitos e sociedades desenvolvem e perpetuam seus conjuntos de crenças, hábitos e valores. Superar a tradição não supõe o esquecimento da experiência vivida, mas sim a transformação dessa experiência no intuito de destruir os escolhos que impedem o progresso. Rorty acredita na liberdade como força essencial para o desenvolvimento humano e, por isso, ele preserva esse vocabulário. E através da liberdade que se pode resignificar as experiências e construir novos modelos de vida.

Portanto, crenças, hábitos e valores não são figuras estáveis que permanecem eternas na história; elas estão desde o surgimento da humanidade se renovando, criando outros formatos de comunidade e, por consequência, criando novas problemáticas para serem ou não superadas. Vale lembrar que essa análise evolucionista de Rorty não culmina numa sociedade global homogênea culturalmente, mas sim com novas diferenças culturais surgidas pela própria dinâmica histórica.

Rorty retoma a concepção de história do pragmatismo de Dewey (que alinhou Hegel com Darwin) e une com as contribuições de Thomas Khun. A história não é considerada como um processo linear teleológico. Descontínuo, o tempo histórico significa uma sucessão de trocas de vocabulários propiciados pelo surgimento de novos questionamentos, ou novas formas de falas. Não é a busca por respostas para velhas questões que provoca reviravoltas nos vocabulários, mas novas metáforas responsáveis por reinventá-los. A razão deixa de ser o nome de um atributo destinado a descortinar um mundo logicamente

regulado e passa a ser uma rede intersubjetiva destinada a lançar inesperados e inventivos vocabulários.

Para sair das amarras da racionalidade técnica e partir para a intersubjetividade é necessário desvincular a racionalidade da aplicação de critérios e métodos herdada do cientificismo. No artigo *Ciência enquanto solidariedade*, Rorty alinha o significado de razão com a habilidade de conversação e de obedecer a regras. Ao invés de elaborar uma linha divisória entre o objetivo e o subjetivo, entre fato e valor, cuja objetividade estaria na criação antecipada de métodos claros capazes de explicar a realidade, racionalidade significaria uma virtude moral responsável por garantir um espaço de comunicação com vistas ao consenso.

Dessa forma, se algo deve ser absorvido como parâmetro da comunidade dos cientistas naturais pelos outros campos de investigação é a habilidade de desenvolver uma comunicação incessante entre tópicos que podem ou não atingir o consenso. Não é só por metodologias previamente definidas que se justifica o sucesso da ciência, mas antes, sua propensão a fortalecer o diálogo em espaços distantes da força física. Assim, racionalidade deixa de ser sinônimo de estipular previamente métodos de reflexão e passa a ser a atividade de obter concordância não forçada.

Outro sentido de “racional” é, de fato, obtível. Nesse sentido, a palavra significa algo como “sadio” ou “razoável”, mais do que metódico. Ela nomeia um conjunto de virtudes morais: tolerância, respeito pelas opiniões daqueles que estão à nossa volta, disposição para escutar, confiança na persuasão antes que na força. (...) Nessa construção, ser racional é simplesmente discutir qualquer tópico – religioso, literário ou científico – de um modo que evita o dogmatismo, o defensivismo e a indignação injusta. (RORTY, 1997, p.58)

Tratar a racionalidade dessa maneira é antes considerar o conhecimento humano como resultado de diferenças sociais, políticas e econômicas do que clarificar diretrizes epistêmicas para investigação. O desvio da epistemologia para a interação de indivíduos entre si e sua ambiência tem como principal consequência a consideração da produção do conhecimento como propiciado pela cultura. E por isso, a produção desse conhecimento no interior de uma comunidade compromete-se com valores, hábitos e crenças dessa comunidade. Não há a possibilidade de se esquivar dos valores culturais desenvolvidos numa sociedade marcada pelas contingências.

Não há a possibilidade de partir para um terreno neutro e observar se a investigação segue regras invariáveis culturalmente. Associar racionalidade como a capacidade de determinar os critérios previamente estabelecidos para investigação sustenta o vocabulário positivista da objetividade que Rorty deseja o abandono. Seu anti-representacionalismo pretende suplantar a ideia da existência de uma realidade independente da mente e da linguagem. Disso não se pode inferir a negativa de um mundo extrínseco ou do mundo como criação da mente humana. O momento criativo acontece quando se fala do mundo, quando se estabelece significados, ou seja, quando o ser humano contingente assume que as descrições de si e de sua ambiência partem de uma ferramenta (linguagem) aprimorada dentro de uma transação histórica.

E essa abordagem da racionalidade como um comportamento intersubjetivo situado historicamente só é possível porque o neopragmatismo rortyano permanece sustentando o conceito de crença e verdade de Pierce. Desse modo, crenças seriam “hábitos de ação” e a verdade “o que é bom para acreditarmos”. Por serem hábitos de ação, as crenças não são avaliadas por surgirem de uma racionalidade transcultural capaz de favorecer a correspondência dos objetos com o mundo. A sustentação de uma crença como verdadeira não passa de uma satisfação atingida por boas justificativas. O que é bom para acreditarmos equivale a ter razões satisfatórias para adotar uma crença. Mas a satisfação das justificativas de uma crença deve acompanhar a prerrogativa da possibilidade dessa mesma crença, futuramente, ser aperfeiçoada por novas evidências, hipóteses ou informações.

Ao sustentar a verdade como aquilo que é bom para (nós) acreditarmos, Rorty persiste na ideia de que essas crenças surgem e são sustentadas no interior de uma comunidade. Para colocar o conhecimento como resultado de uma prática intersubjetiva localizada, a filosofia rortyana precisa assumir e resignificar o etnocentrismo. O etnocentrismo não deve ser interpretado como uma barreira protecionista às crenças admitidas no interior de um grupo. Ele deve ser visto como o comprometimento de nossas crenças perante a nossa comunidade. O modo como sustentamos nossos posicionamentos do mundo está marcado pelas relações culturais nos quais estamos envoltos. As crenças se originam da capacidade de comunicação incessante entre membros de uma comunidade e, portanto, são marcadas por forças políticas, econômicas e sociais.

Isso acontece [o etnocentrismo] porque uma das consequências do anti-representacionalismo é o reconhecimento de que nenhuma das descrições do modo como as coisas são feitas a partir do ponto de vista do olhar de Deus, de que nenhum gancho celeste apropriado por alguma ciência contemporânea – ou ainda a ser desenvolvida – caminha para libertar-nos da contingência de termos sido aculturados como nós fomos. Nossa aculturação é o que torna viva, ou momentaneamente ou forçosamente, certas opções, conquanto deixa outras opções mortas, transformando-as em contingentes ou triviais. (RORTY, 1997, p. 27)

Assumir uma postura etnocêntrica é afirmar um “nós”. Para Rorty, esse “nós” se refere à comunidade dos intelectuais de um ocidente secularizado. Mas esse “nós” pode ser alargado. No artigo intitulado *Solidariedade ou Objetividade?*, a sugestão rortyana é reduzir a objetividade na solidariedade. Solidariedade compreendida como a defesa de virtudes como tolerância, respeito mútuo, disposição para escutar e confiança na persuasão antes da força. Através dessas virtudes é possível estender o “nós” numa comunidade etnocêntrica. Por esses atributos é possível escutar o pluralismo das falas para retecer crenças, redescrever e abrir possibilidades para o novo. Crenças sugeridas por outras culturas ganham a possibilidade de serem retecidas dentro do sistema de crenças da comunidade do qual o indivíduo participa. O alargamento do “nós”, a chance dada para uma maior e mais diversa oportunidade de fala, permite que a própria dinâmica cultural não se torne monolítica.

Relativismo é a acusação atribuída ao etnocentrismo rortiano. O argumento utilizado é de que se levarmos o etnocentrismo a sério; crenças opostas de culturas distintas possuiriam a mesma validade. Rorty sustenta que a sombra do relativismo só aparece se estivermos dispostos a manter o vocabulário fundacionalista do racionalismo iluminista. Só a partir da determinação dos fundamentos, das essências ou da natureza humana que se torna possível justificar crenças anistoricamente e universalmente. Rorty vê a empreitada dos fundamentos como destinada a falhar. Para ele, a questão pode ser resolvida como grupos que somos obrigados a justificar nossas crenças e os outros.

Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo – o seu *ethos* – compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera. Nesse sentido, todo mundo é etnocêntrico quando engajado em um debate atual, não importando quanto de retórica realista sobre objetividade venha se produzir em seu estudo. (RORTY, 1997, p.48)

A questão do relativismo só assombra as convicções de uma comunidade quando todos os seres humanos são vistos como detentores de um “eu” racional. Se a racionalidade for centralizada num núcleo rígido e universal, a busca por solos imutáveis que sustentem as crenças de um sujeito amorfo temporalmente e espacialmente é uma necessidade recorrente. Por não significar racionalidade com um ingrediente disposto nos seres humanos de todo o planeta, Rorty não teme que seu etnocentrismo sucumba a um relativismo cultural. A discussão está centrada no plano político e por isso ele não recorre a fundamentos absolutos para defender o que seria a principal característica do liberalismo: a disposição respeitosa para ouvir o máximo de opiniões proferidas numa sociedade. Além de fundamentos, o que se pode oferecer são justificativas circulares para comunidade liberal. Circular porque as justificativas se referem a outras experiências políticas existentes.

A justificação dos pragmáticos da tolerância, da investigação livre e da busca por uma comunicação não-distorcida só pode ter a forma de uma comparação entre sociedades que exemplificam esses hábitos e aquelas que não. Essa comparação prepara a sugestão de que ninguém que tenha experimentado ambas preferiria a segunda. (RORTY, 1997, p.46)

A proposta rortyana visa redescrever a racionalidade como uma prática política típica de sociedades herdeiras das liberdades garantidas com a Revolução Francesa. As justificativas para continuar com o vocabulário liberal reinventando suas práticas não partem de premissas anistóricas. Pela experiência adquirida nos espaços livres e amplos de discussão que a redescrição dos indivíduos e suas comunidades podem reinventar suas práticas e ceder espaço para o aparecimento do novo. Redescrever a racionalidade como prática intersubjetiva é um caminho visualizado por Rorty para propiciar ao sujeito e sua comunidade uma ampliação de sua auto-imagem. A individualidade e a socialização passam a ser consideradas como campos estéticos movidos pela imaginação.

Os próximos tópicos serão destinados a esclarecer, no interior do pensamento rortyano, o movimento de redescrição do sujeito perante suas idiossincrasias e diante de uma comunidade liberal e ironista. Liberal por considerar a crueldade como a pior coisa que fazemos e ironista no sentido de sempre desconfiar dos vocabulários finais que adotamos.

3.2 Sobre a Contingência da Identidade

Esse tópico pretende expor as ideias do Rorty acerca da ideia de uma identidade contingente. O segundo capítulo do livro *Ironia, Contingência e Solidariedade* intitulado *Contingência da Identidade* e o ensaio *Freud como reflexão moral*, do livro *Ensaio sobre Heidegger e outros*, serão os subsídios teóricos para essa exposição. Os dois textos apresentam as contribuições de Freud e Nietzsche para o movimento de descentralização do *self* individual e busca uma perspectiva estética para a formação de crenças e desejos.

Se, com Francis Bacon, a ciência foi tomada como um modo de predição e controle da natureza (vale salientar, com o propósito de facilitar a vida humana no planeta), Darwin teria completado um processo que mostrava a vida no planeta como a soma de episódios contingentes. O ser humano, longe de ser um organismo especial e predestinado na história da evolução, passa a ser visualizado como um organismo resultante de diversas modificações naturais. O aparecimento da vida humana se deu por uma série de episódios fortuitos dentro da evolução dos organismos. Essa descrição do surgimento e desenvolvimento da vida deu aos homens a possibilidade de encarar o mundo como uma máquina. Rorty atribui a Copérnico, Darwin e Newton a descrição de um mundo mecanizado. Essa mecanização acontece por observar os acontecimentos da evolução como resultado de casualidades e acaso. O mundo pareceria uma máquina no sentido de não possuir um centro criativo irradiador da vida. Antes disso, vida seria o resultado de combinações, interações temporárias dentro de um cosmo que se expande constantemente.

A ideia do mundo-máquina só é interessante porque retira qualquer figura candidata a pai da criação. Não existe homem nem Deus no centro causador das interações e combinações. O mundo-máquina é uma imagem que retira as reivindicações por autoridade e, no máximo, oferece uma descrição daquilo que foi. O evolucionismo, a genética de Mendel e as leis de Newton fazem uma descrição dos processos causais, mas em compensação não apontam para o que o indivíduo pode fazer de sua vida. Para os propósitos morais, de como um ser dotado de linguagem convive com outro e com seu meio (e forma sua auto-imagem), a compreensão da casualidade no mundo não tem muita utilidade.

Segundo Rorty, as contribuições de Freud não foram apenas por estender a ideia da mente como sem centro e determinada por interações causais (Hume também teve essa

intuição), mas porque ofereceu uma descrição do *self* múltiplo e assim permitiu ampliar os significados do que é viver num mundo-máquina. Freud teria percebido que não existiria um *self* central responsável por tornar coerentes desejos e crenças, mas vários conjuntos de crenças e desejos em interação causal uns com os outros.

[...] Freud não povoou o espaço interno com análogos dos corpúsculos booleanos, mas com análogos de pessoas – feixes de crenças e desejos internamente coerentes. Cada uma dessas quase-pessoas é, na imagem de Freud, uma parte de uma mesma rede *causal* unificada, mas não de uma pessoa única (desde que o critério para individuação de uma pessoa seja uma certa coerência mínima entre suas crenças e desejos). O conhecimento de todas essas pessoas é necessário para prever e controlar o comportamento de um ser humano (e, em particular seu comportamento “irracional”), mas somente uma dessas pessoas estará disponível (a qualquer momento) para introspecção. (RORTY, 1999, p.198)

Assim, Rorty vai ler o inconsciente freudiano não como o oposto ao consciente, ou o lugar onde as paixões se escondem e esperam solapar o consciente controlador. O sentido de inconsciente na leitura rortyana de Freud (vale lembrar que essa leitura também parte da interpretação de Donald Davidson) é um ou mais sistemas complexos de crenças e desejos tão consistentes quanto o agrupamento de crenças e desejos conscientes. A consciência de um indivíduo é apenas um agrupamento de crenças e desejos; outros agrupamentos encontram-se na coxia mental e se apresentam na linguagem das mais variadas formas possíveis: sonhos, memória, ato falho e as próprias metáforas.

Nessa interpretação da psicanálise freudiana, o eu, o *id* e o superego são três instâncias alternativas de crenças e desejos que interligam a experiência da infância com a experiência de um evento subsequente. Como os estímulos que provocam esses eventos na vida de qualquer pessoa são diversos e confusos, não há como apenas um conjunto de crenças e desejos manter os estímulos agrupados e coesos. Por isso, a sensação de o comportamento humano ser maleável às contingências históricas se justifica. A metáfora utilizada por Rorty é a presença de várias pessoas dentro de uma só pessoa. Essa perspectiva pluriforme da mente humana é ideal para a filosofia rortiana porque afasta a concepção da consciência como um núcleo coerente e rígido partilhado pelos homens. Afasta a ideia da racionalidade como o espaço por onde as crenças e desejos são controlados ou ajustados.

Então, se o *self* foi descentralizado (e mecanizado pelas interações causais), as várias respostas advindas desses *selves* para os estímulos da experiência são marcas dos eventos idiossincráticos da vida particular de cada um. A consciência é uma identificação pela memória das contingências históricas de uma pessoa. Como tanto a consciência como o inconsciente (esse enquanto agrupamento de crenças e desejos alternativos) são formados linguisticamente, a identificação consciente das contingências só é possível por uma rede de vocabulários que também são contingentes. A vida de uma pessoa só pode ser descrita retrospectivamente se levar em consideração que no vocabulário adotado por essa descrição está impresso uma série de eventos particulares históricos. A formação linguística dos conglomerados de crenças e desejos acontece já por uma linguagem podada pelos episódios vividos desde o nascimento.

Por ser toda descrição do passado feita pelo indivíduo um condicionamento dos eventos pelo qual esse indivíduo viveu, a tentativa de auto-compreensão só pode ocorrer se ele considerar que esses eventos idiossincráticos deram espaço para a formação de outros complexos de crenças e desejos e que o vocabulário utilizado no presente não é neutro o bastante para a narração desses eventos. Ao olhar para o passado a fim de narrá-lo o indivíduo não conta mais do que uma linguagem marcada pelo seu próprio passado. Além disso, a narração pode ser diversa pelas outras opções de *selves* que povoam uma pessoa. A descrição de si é uma descrição feita por um determinado agrupamento de crenças e desejos que foram formados contingencialmente. Com isso, a psicanálise freudiana permite ao indivíduo a chance de olhar para suas contingências do passado para poder criar outra narrativa para seu futuro.

Como não há um ponto neutro capaz de analisar os episódios do passado, o indivíduo não se sente tentado a procurar uma essência humana capaz de guiar suas deliberações morais. Ao invés de buscar uma essência, um *self* humano verdadeiro, ele busca redescrever o passado no presente para expandir suas possibilidades de ação no futuro. Rorty está utilizando a psicanálise para justificar sua cisão entre a moralidade pública e a privada. Moralidade pública vista como o tratamento justo de uma pessoa perante outra e a moralidade privada como o desenvolvimento do caráter. Rorty acredita que as teorias freudianas podem ajudar quanto à moralidade privada e tornam-se inúteis na tentativa de usá-la para fins públicos. A psicanálise, pela interpretação rortiana, é um instrumento para os indivíduos formarem seu caráter, logo, para se reconciliarem com eles mesmos.

Na busca por um caráter, as pessoas podem seguir dois caminhos distintos: o da auto-purificação e da auto-ampliação. O primeiro caso é a da vida ascética: a tentativa de encontrar algo límpido e transparente e que corresponda ao que é ser verdadeiramente humano. Para encontrar a essência humana é preciso retirar tudo que cheire a contingente, pois há algum ponto central moralmente capaz de se realizar humano (Rorty aponta essa busca por pureza, por um humano universal, a Platão). O contrário, o desejo de auto-ampliação, é se mover pela curiosidade para descobrir outras possibilidades, outras lentes para enxergar a si e o mundo. Na auto-ampliação o indivíduo não vai atrás de um ponto íntimo no qual se irradiam os raios para suas decisões. O indivíduo que deseja a auto-ampliação quer o maior número de pontos irradiadores possíveis, o maior número de perspectivas e, dessa maneira, ele não almeja se descobrir, mas se criar (Rorty identifica a auto-ampliação como uma proposta que originariamente surgiu com Nietzsche).

A vida ascética recomendada por Platão e criticada por Nietzsche é o paradigma da primeira forma [*busca por pureza*]. A vida “estética” criticada por Kierkegaard é o paradigma da segunda [*busca por auto-ampliação*]. O desejo de purificar a si mesmo é o desejo de minimizar, de expurgar tudo o que é acidental, de querer uma única coisa, de intensificar, de se tornar um ser mais simples e transparente. O desejo de ampliar a si mesmo é o desejo de abarcar mais e mais possibilidades, de estar constantemente aprendendo, de se entregar inteiramente à curiosidade, de acabar tendo considerado todas as possibilidades do passado e do futuro. Essa era meta compartilhada por, por exemplo, Sade, Byron e Hegel. Segundo o ponto de vista que estou apresentando, Freud é um apóstolo dessa vida estética, a vida da curiosidade infinda, a vida que procura expandir seus próprios limites, aos invés de tentar encontrar seu centro. (RORTY, 1999, p.204)

Sade ampliou-se pelas experimentações sexuais, Byron pelo engajamento político e Hegel pelo enriquecimento da linguagem. Rorty mais uma vez quer olhar para a história da humanidade como por sucessivas trocas de vocabulários proporcionadas por aqueles que se auto-ampliaram. Na esfera do caráter, da formação do indivíduo quanto a sua moralidade, a expansão da linguagem lhe permite construir modos mais ricos de formular seus desejos e esperanças. A invenção desses modos mais ricos de formular as crenças e os desejos acontece pela aquisição de novos vocabulários de reflexão moral. Vocabulários de reflexão moral devem ser entendidos pelos termos que o indivíduo julga o caráter dos outros e compara com os que têm. É comparando os diversos termos utilizados para determinar o caráter do outro que reconhecemos os nossos e podemos nos criar. Manejando os vocabulários morais disponíveis nas outras pessoas, o indivíduo coloca-se diante de reconhecer os que são comuns e podem decidir modificá-los ou não.

Com um vocabulário de reflexão moral quero dizer um conjunto de termos no qual nos comparamos com outros seres humanos. Tais vocabulários contém termos como magnânimo, um verdadeiro cristão, decente, covardemente, temente a Deus, hipócrita, auto-ilusório andrógino, autodestrutivo, frio, um romano antigo, um santo, um Julien Sorel, uma Becky Sharpe, um americano robusto, uma gazela tímida, uma hiena, um depressivo, um tipo de Bloomsbury, um homem de respeito, uma grande dama. Tais termos são respostas possíveis para a pergunta: Como é que ele ou ela é?, e, desta maneira, respostas possíveis para a pergunta Como eu sou?. Ao resumirem padrões de comportamento, temos ferramentas para criticar o caráter dos outros e para criarmos o nosso. São termos que usamos quando tentamos resolver dilemas morais perguntando “Que tipo de pessoa eu seria se fizesse isso?” (RORTY, 1991, p.242)

Se o imperativo categórico kantiano tratou de determinar um *self* moral existente separadamente do contexto histórico de qualquer indivíduo (um *self* moral incapaz de mudar, portanto, definitivo linguisticamente), a moralidade privada rortyana pretende ser um momento de transformação a partir dos episódios idiossincráticos. Rorty sabe muito bem que antes de buscar essa mudança, antes mesmo de perceber as contingências dos vocabulários morais, o indivíduo passou por um processo de socialização. No decorrer desse processo de socialização, no qual a linguagem utilizada é herança, as marcas da história (individual e da comunidade) estão impressas naquilo que o indivíduo reconhece como sendo seu caráter. Caráter, como vocabulários encarnados, forma-se como a linguagem. No momento em que se olha para o passado, em que se reconhecem esses instantes contingentes, a busca por uma auto-descrição passa a ser de auto-criação de sua auto-imagem. A invenção dessa auto-imagem leva o indivíduo a remodelar seu comportamento.

A dicotomia entre auto-ampliação no reconhecimento das contingências e a auto-purificação pela transcendência do contingente e aspiração do universal é a luta travada entre poesia e filosofia. Tal luta iniciou-se com Nietzsche e sua insistência em abandonar a investigação que encontre um contexto único que justifique as vidas humanas. Com Nietzsche, o poeta apresenta-se como aquele que rompe da tentativa de descobrir quem é e passa a criar-se. O processo é criativo porque, para se redescrever, o poeta não utiliza o discurso literal, pois o literal é a linguagem herdada, é a linguagem com que os outros o descreve. O poeta é diferente dos outros justamente porque não quer ser descrito com o vocabulário literal, pois se fosse assim as contingências não seriam reconhecidas. Reconhecer as contingências implica a invenção de novos vocabulários; uma recusa do poeta de aderir à tradição.

Mas por que o poeta recusa a tradição? Por que ele, perante as contingências, procura criar outras possibilidades de fala? Rorty e sua leitura de Nietzsche responde essa pergunta relacionando-o com a morte. O poeta teme ter sido só mais um experimento das contingências e por isso ele olha para sua vida e tenta criá-la, fazer de sua vida algo próprio e não herdado. O poeta olha para a vida como um “eu quis assim” quando olha para seu passado e o redescreve com seus próprios termos. Redescrever-se com seus próprios termos é construir seu próprio *eu*; é ter feito da sua subjetividade um rascunho de experimentações. Quando essa empreitada é conseguida, quando o poeta constrói seu *eu*, ele terá vencido a morte. Vencer a morte significa ter vivido num mundo criado por suas próprias palavras.

Freud, quando descentraliza o *self* e torna a moralidade privada como marcada pelos eventos contingentes da vida, possibilita que a preocupação nietzschiana de vencer a contingência seja realizada pela redescrição do historicamente condicionado. Freud oferece uma visão da moralidade como um processo estampado por acontecimentos ocorridos no decurso histórico tornando esse processo contínuo e inacabado.

Ele [*Freud*] nos ensinou a interpretar o que fazemos ou pensamos fazer em termos, por exemplo, de nossa reação passada a certas figuras de autoridade, ou em termos de constelações de comportamentos que nos foram impingidas na primeira infância. Sugeri que enalteçamos a nós mesmos, tecendo narrativas idiossincráticas – relatos de casos, por assim dizer – de nosso sucesso na autocriação, de nossa capacidade de nos libertarmos de um passado idiossincrático. Freud sugere que devemos nos condenar se falharmos em nossa tentativa de nos libertarmos desse passado, e não por conseguirmos ficar à altura de padrões universais. (RORTY, 2007, p. 73)

Essa leitura de Freud feita por Rorty só serve para a esfera do privado. Freud não teria dado muita contribuição para um projeto de sociedade solidária, mas apenas forneceu os instrumentos necessários para olharmos nossa subjetividade como formada por múltiplas forças. Uma subjetividade formada por múltiplas formas também implica na sua transformação. Rorty acredita que a teoria freudiana só é útil para os propósitos de transformação do nosso caráter, de (re)construção da nossa identidade.

Uma observação deve ser feita. O poeta nietzschiano não é um paradigma do qual todas as pessoas devem se espelhar. O desejo de criar-se, de não vê sua vida como uma narrativa contada pelos outros é um desejo idiossincrático do poeta. Nem todos podem ter esse desejo e pelas ressalvas rortyanas, nem todos conseguem essa autonomia do poeta.

Como o ser humano é uma rede multiforme de crenças e desejos, qualquer figura que sirva como paradigmática cai na contradição de buscar um *eu* verdadeiro. O *eu* do poeta não é mais verdadeiro do que os outros, nem corresponde a um projeto autêntico de viver. O fato de o poeta buscar obsessivamente novos vocabulários que o traduzam só significa uma obsessão privada. Tal obsessão não deve ser tomada como padrão para todos os indivíduos. Rorty pretende preservar tanto a criação estética do *eu* nietzschiano quanto a razão prática kantiana.

O além-homem de Nietzsche e o imperativo categórico de Kant são instrumentos que servem para lidar com as contingências de dois modos possíveis. O homem cotidiano, indisposto a recriar seu próprio vocabulário, indiferente à morte, não sente a necessidade de vencer sua herança linguística e criar o novo. Ele segue Kant na medida em que confia nos cumprimentos dos seus deveres; que esses deveres são originários em alguma máxima incondicional: uma humanidade compartilhada com seus companheiros ou a crença num Deus que imputa regras morais para salvação. Essas pessoas anseiam serem justas, boas, honestas, porque possivelmente acreditam no respeito a alguma autoridade. Essas pessoas lidam com as contingências dessa forma e por isso aceitam a auto-imagem herdada pela tradição.

O poeta geralmente não aceita uma auto-imagem que não tenha sido criada por si, por isso busca ampliar seu rol de possibilidades linguísticas. Mesmo que essa habilidade de ampliar o rol de possibilidades linguísticas seja uma atividade louvável e digna de admiração por parte do Rorty, ele não pode inferir do poeta como paradigma. Tomar o poeta ou qualquer outra forma de lidar com as idiossincrasias como paradigma é achar que existe uma única maneira de lidar com as contingências e essa única maneira faz parte de algo como a natureza humana.

Outra observação é que Freud identificou no homem uma possibilidade variada de crenças e desejos que não necessariamente estão no plano da consciência. No interior de toda mente humana existe uma rede de crenças e desejos latentes, imperceptíveis à primeira vista e prontas para despontar por acaso devido a algum acontecimento particular.

Para Freud, ninguém é inteiramente obtuso, pois não existe inconsciente obtuso. O que torna Freud mais útil e mais plausível do que Nietzsche é que ele não relega a vasta maioria da humanidade à condição de animais agonizantes. Isso porque a descrição freudiana da fantasia inconsciente mostra-nos como ver toda a vida humana como um poema – ou, mais exatamente, toda a vida humana

como não tão destruída pela dor que não possa aprender uma linguagem, nem tão imersa num trabalho que não tenha tempo para gerar uma descrição de si mesma. Freud considera que cada vida é uma tentativa de se revestir de suas próprias metáforas. Como diz Philip Rieff, “Freud democratizou o talento, ao dar a todos um inconsciente criativo.” (RORTY, 2007, p.73)

Usando um exemplo do Rorty, a metáfora de ter várias pessoas dentro de uma única pode ser a chave para compreender como um policial da SS consegue ser um ótimo pai de família. O vocabulário de deliberação moral está ligado justamente por aspectos particulares da vida íntima de cada um. A psicanálise freudiana ajuda a explicar porque nossas identificações e indiferenças partem de aspectos tão peculiares que impossibilitam ver alguém como fechado em si mesmo e unificado por uma essência comum aos outros. A deliberação moral se torna pormenorizada e dependente de várias circunstâncias históricas que não há como deslocar o indivíduo para um único contexto de ação. A identidade de alguém é permeada por diversas relações que o impossibilita equiparar-se com outros indivíduos afetados por outras e diversas relações contingentes.

Um *eu* estético é justamente a capacidade de ver cada indivíduo como formado por caminhos diferentes, afetados por particularidades históricas e imerso num turbilhão de crenças e desejos, conscientes ou não. Por isso, Rorty vai tratar a contingência da identidade como um processo semelhante a uma narrativa. A vida humana vista sob um prisma de histórias que se acumularam num passado e que podem ganhar inúmeros desfechos quando resdescritos. Redescrever a identidade é um passo dado em direção à resposta do que nós queremos ser, para assim definir qual vocabulário moral o indivíduo deseja para lidar com as próprias contingências vividas. E nesse processo de definição do vocabulário moral, os gestos mais elementares, as marcas mais simples e corriqueiras influem na montagem da identidade. Não há para tanto a necessidade de buscar pontos universais porque os desejos, as crenças mais íntimas, os objetos idiossincráticos que marcam o vocabulário moral, são determinantes para auto-imagem que esse indivíduo deseja. Ao olhar para as possibilidades abertas na perseguição da realização dos seus desejos privados, as pessoas podem olhar para sua vida como o “eu quis assim” do poeta.

Mas o “eu quis assim” do poeta só pode ser levado em consideração como processo. As metáforas que o poeta cria só são metáforas porque se destacam da literalidade e os vocabulários que utiliza geralmente são rearranjos de palavras e vocabulários já herdados. O novo carrega consigo inevitavelmente a tradição. Não há como romper totalmente com a

linguagem herdada porque, do contrário, o poeta criaria uma linguagem privada, compreensível só para ele mesmo e inaudível para os demais. O poeta, como qualquer outro, não pode fugir totalmente das contingências que o marcam. O que ele pode é usar essas contingências para criar outras maneiras de viver no mundo, outras formas de descrever sua vida. Só se pode olhar para vida e dizer “eu quis assim” para justificar uma redescrição, mas sabendo que a redescrição é parasitária de vocabulários passados. Não há como apagar o que passou, mas é possível fazer do que ficou para trás instrumento para trilhar seu futuro.

Cabe ressaltar que a insistência de Rorty pela figura do poeta não é uma tentativa de divinizá-lo. Como qualquer um, o poeta não escapa das contingências que o marcam. Ele não só depende das palavras pronunciadas no passado para criar as suas como depende dos seus sucessores para reconhecê-lo como alguém que tomou as rédeas de sua vida. O poeta é uma figura que brilha aos olhos de Rorty porque ele se vale da imaginação para sua criação. E é na faculdade de imaginação que os indivíduos podem criar vocabulários morais que não escapem de suas marcas idiossincráticas. Imaginar é abrir ao futuro caminhos até então não pensados. Imaginar faz do homem uma criatura capaz de erguer catedrais para seus desejos íntimos.

Rorty foca sua atenção na moralidade privada porque nela é possível traçar novos planos para o comportamento do indivíduo. Na compreensão de um indivíduo inacabado, marcado pelo seu tempo, a redescrição se torna uma arma eficiente tanto para os propósitos privados quanto para o público. No plano privado, a possibilidade de montar sua auto-imagem e modificar seu comportamento e no plano público, a possibilidade de alargar seu senso de solidariedade, de aumentar um *nós* formado por inúmeras individualidades contingentes.

3.3. Rorty em defesa da comunidade liberal e ironista

Antes de expor a defesa de Rorty de uma sociedade liberal e ironista é preciso considerar uma palavra recorrente no seu vocabulário: utopia. A utopia significa a capacidade do sujeito e de sua comunidade de imaginar outras possibilidades de experiências no mundo. É um alerta para ver o indivíduo e sua sociedade num processo

incessante de criação. O *self* do sujeito e a organização política que ele vivencia são os resultados de um decurso histórico que combina as forças dos vocabulários inventivos e a mão do acaso. Retornar à concepção romântica da utopia (*Ou topos*) é olhar para o futuro como um espaço de novas experimentações. A utopia não significa uma fantasia irrealizável, mas a concepção de que as práticas humanas foram frutos de pessoas que buscaram outras formas de falar; de alargar a experiência linguística e dessa maneira resignificar um passado histórico. Perseguir uma utopia é acreditar que as formas de se viver no mundo não foram predeterminadas, mas antes, criadas.

É a partir de um pensamento utópico que Rorty irá alinhar a sociedade liberal e ironista com uma cultura poetizada. Uma cultura capaz de reconhecer a contingência das linguagens criadas para assim reinventá-las. Para Rorty, tanto o *self* do sujeito quanto a organização política de uma comunidade estão abertas para se transformarem e vivenciarem outras possibilidades, outros *selves* ou outras comunidades políticas. A partir daí, é possível entender porque o poeta e o revolucionário são figuras paradigmáticas para sociedade utópica rortiana. O poeta lança no cotidiano do discurso literal novas metáforas que abrem caminhos para outros vocabulários. A novidade está não apenas em criar novas palavras, mas utilizar o vocabulário da tradição em um rearranjo. Quanto ao revolucionário político, ele é o que utiliza a linguagem para alargar a solidariedade humana e diminuir a crueldade entre os membros de sua comunidade.

Para realização dessa utopia rortiana é necessário que o público e o privado não se misturem ou não sejam tomados numa totalidade capaz de unificar os desejos idiossincráticos com os interesses comuns. O sujeito é partido entre um *self* que persegue sua criação mais íntima e o outro responsável pelo comum. Uma tentativa de não suprimir a individualidade do sujeito e mesmo assim colocá-lo diante das responsabilidades de viver em sociedade. Uma tentativa de conciliar as aspirações privadas com a meta de não ferir nem humilhar o outro.

No final, o “nós” a que Rorty se dirige é um resultado de experimentos com as contingências. E esse reconhecimento das contingências e suas experimentações é o sentido para liberdade. A liberdade é o momento em que o ser humano reconhece que é marcado pelo tempo, que suas práticas linguísticas foram herdadas, que outras tantas práticas linguísticas anteriores morreram nas marés das circunstâncias históricas e outras

nem floresceram. A liberdade é o momento no qual o ser humano percebe que a finitude é sua sombra.

Por ser finito, os vocabulários pronunciados podem ser vislumbrados como sendo peças (re)colocadas no tecido da linguagem. Portanto, estão ao alcance de serem modificadas. Quando Rorty defende a sociedade liberal, sua defesa dirige-se aos espaços que proporcionam essa modificação da linguagem. Sua aposta é em criar mecanismos em que o diálogo, os encontros livres da força física e a predisposição de ouvir o outro sejam metas a serem expandidas.

Uma sociedade liberal é aquela cujos ideais podem ser realizados mais pela persuasão do que pela força, mais pela reforma do que pela revolução, pelos encontros livres e francos das práticas linguísticas e outras práticas atuais com sugestões de novas práticas. Entretanto, isso equivale a dizer que a sociedade liberal ideal é aquela que não tem nenhum objetivo senão a liberdade, nenhuma meta senão a disposição de ver como transcorrem esses encontros e se submeter a seu resultado. Não tem outro propósito senão tornar a vida mais fácil para os poetas e revolucionários, ao mesmo tempo que se certifica de que eles só dificultam a vida dos outros por palavras, e não por atos. Trata-se de uma sociedade cujos heróis são o poeta forte e o revolucionário, por reconhecer que ela é como é, tem a moral que tem e fala a língua que fala não por se aproximar da vontade de Deus ou da natureza do Homem, mas porque alguns poetas e revolucionários do passado falaram como falaram. (RORTY, 2007, p.116)

Os habitantes dessa comunidade ideal seriam aqueles que olhariam para o passado e identificariam as mentes engenhosas criadoras dos vocabulários existentes. Mas essas mentes engenhosas não devem ser vistas como sabendo de antemão a verdade sobre o mundo e a natureza humana. O poeta forte e o revolucionário perseguiram o desenvolvimento de metáforas que causaram uma modificação nas crenças, hábitos e valores da sociedade. Eles perseguiram suas metáforas no sentido de que se esforçaram para que elas se tornassem reconhecidas; utilizadas pelo resto da sociedade. O sucesso dessa perseguição acontece nos instantes em que, por acaso, as metáforas corresponderam “às necessidades vagamente sentidas do resto da sociedade”.

Uma das questões levantadas por Rorty no livro *Ironia, Contingência e Solidariedade*, no capítulo dedicado à contingência da sociedade liberal, é a defesa da liberdade como não sendo apenas um valor relativo que justifique a sociedade liberal. O que faz a liberdade ganhar um lugar privilegiado? Se a sociedade liberal é marcada por contingências, por que defender a todo custo suas práticas? A resposta de Rorty para essas

questões não giram em torno de fundamentos, mas de justificativas. Como estamos impossibilitados em elevarmos para acima de nossas crenças, de nossa linguagem, não temos como oferecer fundamentos que garantam a sociedade liberal. Para Rorty, o máximo que se pode fazer é dar justificativas circulares para defendê-las. Circulares porque o recurso utilizado é o comparativo com outras organizações políticas surgidas na história. Num balanço de prós e contras, a sociedade liberal busca menos formas de causar humilhação e dor do que Estados totalitaristas, monarquias e governos autoritários. As justificativas se assentam a partir das outras organizações políticas surgidas que estiveram mais próximas da crueldade do que uma sociedade pautada pela busca do diálogo incessante.

Outra justificativa para adotar a liberdade como valor principal dessa sociedade é retomar os argumentos de Davidson de que as metáforas *causam* as modificações das crenças, logo não são suas *razões*. Não há como atingir um ponto neutro que se possa examinar os valores de uma sociedade e, a partir da estipulação de critérios racionais, escolher qual desses valores são moralmente privilegiados. O indivíduo, apesar de não poder fugir de sua historicidade, pode provocar alterações em suas redes de vocabulários. Pela metáfora, essas alterações podem romper com a tradição linguística que o indivíduo herdou e, assim, abrir novas possibilidades de vocabulários. Rorty acredita que apenas uma organização política capaz de oferecer aos seus membros uma educação universal, ócio e espaços de discussões livres podem permitir essa abertura para o novo.

Dessa forma, a sociedade liberal rortyana tanto se propõe a abandonar a retórica dos fundamentos ,característica do racionalismo, como reforça a contingência das deliberações políticas e éticas de uma sociedade. Parece ser essa a maior insistência da filosofia de Rorty: parar de buscar fundamentos anistóricos para as ações públicas e privadas de um indivíduo. Estar situado historicamente é estar marcado por um conjunto plural de vozes que perpetuam crenças e valores. Mais que isso, essas crenças e valores herdados podem ser modificados, mas a mudança não é movida por critérios neutros aptos a apontar quais crenças e valores condizem com a realidade. No caso da sociedade liberal ideal, a mudança vem de um desejo de ampliar a capacidade das pessoas de auto-criação e diminuição da crueldade.

A ampliação da capacidade de auto-criação do indivíduo e a meta da diminuição da dor e humilhação da sociedade faz parte da separação entre os interesses íntimos e os

públicos. Nessa separação, é importante de antemão entender que um não é mais relevante que o outro. A individualidade e a socialização têm o mesmo grau de importância e, portanto, devem ser visualizadas como processos separados e co-dependentes na sociedade liberal. Co-dependentes não no sentido de uma equiparação entre interesses públicos e privados, mas no sentido da preservação e garantia dos interesses privados acompanhar a preservação e garantia dos interesses públicos.

O grande desafio dessa sociedade utópica de Rorty é não permitir que o interesse privado adentre as esferas de deliberação pública. Isso se estende ao campo da moral no momento em que o respeito ao exercício da individualidade de alguém deve acompanhar o respeito à comunidade que ele faz parte. Viver em comunidade exige a responsabilidade perante a individualidade de si e do próximo. Mas essa responsabilidade só é possível a partir da auto-imagem que uma comunidade se propõe a ter. Numa sociedade na qual a sua auto-imagem está ancorada pela liberdade, o compromisso de um cidadão perante o outro é preservar as condições para o exercício dessa liberdade, ou seja, o compromisso em desenvolver o diálogo, ao invés da força física, de apostar na persuasão e não na imposição.

Apostar na persuasão coloca o indivíduo na posição de justificar suas ações e escolhas. Como membro de uma comunidade que partilha uma mesma língua, o ato de justificar perante aos outros suas ações e escolhas está diretamente comprometido com os vocabulários morais e políticos dessa comunidade. Rorty lembra que os vocabulários utilizados para justificar atos e decisões são produtos da linguagem contingente de uma comunidade e, desse modo, está marcada pelos valores, práticas e instituições dessa comunidade. Portanto, a tentativa de buscar princípios universais para as deliberações morais e políticas esbarra no caráter histórico da linguagem, dos valores e crenças pronunciados, justificados pelos membros de uma comunidade. Mas a impossibilidade de estabelecer esses princípios universais para ação moral e política não impede tanto a compreensão histórica dos valores como o estabelecimento de transformações desses valores.

Segundo a exposição de Sellars, bem como a de Hegel, a filosofia moral assume a forma de uma resposta à pergunta “Quem somos nós, como vinhamos a ser o que somos e em que podemos nos transformar?”, e não uma resposta à pergunta “Que normas devem ditar meus atos?”. Em outras palavras, a filosofia moral

assume a forma de narração histórica e especulação utópica, em vez de busca de princípios gerais. (RORTY, 2007, p.114)

A exposição de Sellars que Rorty se refere nessa citação é o tratamento da moral pela questão das “intenções-do-nós”. Ou seja, que as deliberações morais se comprometem com a comunidade na qual o indivíduo participa. O “nós” são os membros de uma comunidade situada historicamente; são membros de uma comunidade de fala contingente. Pela visão rortyana não há uma tábua de regras gerais, neutras e prescritivas que guiem as deliberações morais. A moral enquanto artefato humano está localizada no interior de práticas linguísticas desenvolvidas historicamente.

Para o entendimento e a transformação da auto-imagem coletiva e individual é imprescindível colocar as duas questões mencionadas na citação acima: o que nos levou a sermos como somos e no que desejamos nos transformar. Aqui, entra mais uma vez o movimento da redescrição. Um movimento que vê o presente histórico como um somatório de experiências vividas e, a partir do entendimento dessas experiências, busca redescrever o passado de olho no futuro. A redescrição é um descontentamento com o presente e a esperança de um futuro melhor. Uma sociedade liberal é aquela que tem ciência de estar inacabada, que sente a necessidade de se recriar para abrir novas perspectivas.

Num instante de descontentamento e esperança, o poeta e o revolucionário são personagens que surgem para alavancar a história. Suas experimentações linguísticas anseiam alterar o rumo dos vocabulários já desgastados. O poeta e o revolucionário (por mais pessimistas que sejam, como foram muitos dos românticos e surrealistas) são aqueles que desconfiam quando alguém pronuncia que “o sonho acabou”. Certos sonhos podem até perecer, mas a capacidade de inventar outros sonhos, outras utopias, é a força que basta para resistir a um presente aparentemente sem futuro. Colocar como personagens a figura do poeta e do revolucionário na história da humanidade é acentuar a característica comum a ambos: observar o passado como uma narrativa e propor desfechos inimagináveis.

O sonho de Rorty era uma sociedade livre o bastante para escrever suas narrativas tanto no plano idiossincrático quanto no domínio público. Uma sociedade que pudesse perseguir a meta da realização da felicidade da maioria. Um mundo cuja dor e humilhação causados ao outro fosse o ato mais vergonhoso. Dessa utopia surge a “obrigação moral” dos habitantes de uma sociedade liberal: a expansão da solidariedade. Uma sociedade em

que a dor e a humilhação do outro possa afetar os vocabulários usuais para assim redescrevê-lo. O desejo de solidariedade humana é um artefato humano (portanto, longe de ser sua essência) capaz de expandir o *nós* de uma comunidade democrática. A fala do outro (diferente ou próximo da minha individualidade) deve ser ouvida. A utópica sociedade liberal rortyana almeja resolver os conflitos entre os vocabulários de pessoas e comunidades com a criação de vocabulários alternativos dentro de espaços dialógicos protegidos da violência.

Nesse alargamento do *nós*, da solidariedade humana, o poeta (poeta entendido como aqueles que criam novos vocabulários) exerce um relevante papel. Na literatura é possível dar voz àqueles que o sofrimento impede de alcançar uma autonomia linguística. Romance, jornalismo, antropologia, cinema, etnografia, são exemplos de gêneros literários no qual a exposição das dores possibilita uma mudança nas falas que ferem e estão alheias ao outro. O membro da sociedade liberal utópica é aquele que busca entrar em contato com o maior número de vocabulários possíveis porque ele desconfia que seu vocabulário atual pode humilhar e ferir alguém. Essa desconfiança com o vocabulário final que um indivíduo utiliza Rorty chama de ironia. O ironista liberal é aquele que desconfia de seu vocabulário e busca ouvir os vocabulários dos outros membros de sua comunidade.

Definirei o “ironista” como alguém que satisfaz três condições: (1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que a filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo. Os ironistas que se inclinam a filosofar veem a escolha entre vocabulários como uma escolha que não é feita dentro de um metavocabulário neutro e universal, nem tampouco por uma tentativa de lutar para superar as aparências e chegar ao real, mas simplesmente como um jogar o novo contra o velho. (RORTY, 2007, p.134)

O vocabulário final referido por Rorty são as narrativas de um indivíduo tanto em seu caráter retrospectivo quanto prospectivo. Ou seja, a narração do seu passado ou suas esperanças, planos, projetos para o futuro. Esse vocabulário é final porque é o máximo que sua linguagem alcança; que só há justificativas circulares para o uso desses vocabulários. A consciência de um vocabulário final é a consciência de que a experiência linguística atual de alguém é fruto de vocabulários que podem anteceder sua própria existência.

Por perceber que sua linguagem atual é um mosaico linguístico formado historicamente, o ironista lança dúvidas sobre seu próprio vocabulário. Ele carrega uma desconfiança de que podem existir outras palavras que possibilitam ou não uma ampliação no seu vocabulário. A figura do ironista está com um pé atrás quanto as suas próprias narrativas e suas dúvidas não podem ser acalantadas por um processo argumentativo porque não se tem a certeza indubitável de quando finda esse processo. Ele difere do cético simplesmente porque a desconfiança do seu vocabulário é movida por uma única certeza: seu vocabulário e o do outro não estão próximos de uma essência, de uma natureza humana ou de uma realidade preexistente. O ironista também se difere do metafísico porque este não põe em xeque seu próprio vocabulário, mas tenta resolver velhas questões com vocabulários já desgastados. O metafísico busca por essências; anseia que sua linguagem ganhe referencialidade ou no *eu* ou na natureza das coisas.

O ironista não busca essas referências fora da própria linguagem. O pronome *eu* só pode ser referenciado quando dito, pronunciado. Como o ironista não busca uma correspondência da sua linguagem com a realidade, ele não possui critérios para escolher um vocabulário em detrimento de outro e sua convicção da contingência da linguagem o leva para admitir a mudança, ou seja, ele está aberto para redescrição.

O vocabulário final de um ironista não representa sua convicção acerca do fim de uma investigação. Antes, ele assume uma postura nominalista e historicista. Nominalista porque aboliu as essências, porque os vocabulários que descrevem e redescrivem o mundo não possuem um ponto de contato com o mundo exterior. Seu comportamento historicista se dirige ao reconhecimento da linguagem como uma prática desenvolvida entre os humanos e o seu desenvolvimento aconteceu de modo inventivo. O ser humano não foi programado com uma linguagem capaz de falar do mundo e si de maneira exata, mas foi habilitado a falar do mundo e de si de várias maneiras possíveis. Ele também é historicista porque reconhece que seu vocabulário está marcado por um complexo de contingências temporais e espaciais; sua língua é marcada pela história de sua comunidade.

Para o ironista, as buscas de um vocabulário final não estão fadadas a convergir. Para ele, frases como “por natureza, todos os homens têm o desejo de conhecer” ou “a verdade independe da mente humana” são simples chavões usados para inculcar o vocabulário local, o senso comum do Ocidente. Ele só é ironista na medida em que seu próprio vocabulário final não contém essas ideias. Suas descrições do que faz, ao buscar um vocabulário final melhor do que aquele que utiliza atualmente, é dominada por metáforas de criação, e não de descoberta, de

diversificação e ineditismo, e não de convergência para o que estava presente antes. Ele pensa nos vocabulários finais como realizações poéticas, e não como frutos de uma investigação diligente, de acordo com critérios previamente formulados. (RORTY, 2007, p.139)

Nesse processo de estar constantemente buscando outros vocabulários para contrastar, alterar ou expandir o espaço lógico de sua fala, o ironista não busca por premissas neutras das quais irá extrair suas convicções, mas busca dialeticamente (re)construir seu vocabulário e, com isso, está em permanente sintonia com a mudança, considerando que os vocabulários finais dos outros podem alargar seu vocabulário final presente. Rorty esclarece que o termo dialética usado por ele está na sua leitura de Hegel. Segundo Rorty, Hegel não teria respondido as questões dos filósofos que o antecedeu, mas criou outras maneiras de falar e assim deixou obsoletos os vocabulários anteriores. Hegel teria colocado em colisão uns vocabulários contra os outros, e assim proporcionou modificações de terminologias. Esse também é o espírito do ironista: seu compromisso é numa redescrição com os vocabulários daqueles que o antecede. O ironista está mais empenhado em expandir a conversação do que encontrar uma verdade redentora que ponha um fim na investigação humana.

Nessa busca por ouvir o maior número de falas, de compreender os diversos vocabulários finais dos escritores, poetas, romancistas, filósofos, a figura do ironista pretende alcançar o desejo privado de alcançar uma redescrição do seu *eu* da melhor maneira possível. Como já foi dito, o alcance de uma redescrição melhor para um *eu* é interminável e, portanto, a própria noção de uma redescrição melhor só pode se voltar para um vocabulário anterior. Um *eu* melhor só é melhor em relação ao anterior e não com relação ao futuro. É simplesmente olhar para o vocabulário que se pronunciava anteriormente e perceber que ele se modificou para melhor e que poderá melhorar ainda mais.

Uma das personalidades que auxiliam o ironista para ampliar seu leque de leitura e, conseqüentemente, seu contato com outras narrativas é a do crítico literário. Rorty entende a figura do crítico como aquele capaz de colocar várias narrativas em contato com outras; de remeter um texto a outros textos e assim situar os livros no contexto de outros livros. No cruzamento entre textos, entre narrativas diversas, a identidade moral dos ironistas se expande conjuntamente com o vocabulário final presente. Já fica claro que para Rorty quanto mais estivermos envolvidos com leituras, com livros que descrevam pessoas,

comunidades, culturas diversas das nossas, mais será nossa capacidade de ampliar nosso senso moral. A literatura aparenta ser uma ferramenta de subjetivação e desubjetivação. O *eu* estetizado oscila entre aquilo que foi e o que será e assim sempre permanece inacabado. Afinal, sempre existirão outras narrativas capazes de remodelar esse *eu* estético.

Essa sobreposição de narrativas, de pessoas e comunidades (comunidades enquanto “vocabulários encarnados”), realizadas pelo crítico, estende a ideia de literatura para além dos romances e poesia. Qualquer livro, seja ele de filosofia, poesia ou antropologia, é considerado como literatura. Mesmo a tentativa de dividir os livros a partir de sua proposta (filosófica, científica, sociológica), o crítico literário não encontra barreiras para aproximar ou distanciar esses vários gêneros. Na perspectiva rortyana, a aproximação ou distanciamento das várias narrativas dos diversos gêneros literários não busca o reconhecimento dos dotes estéticos do escritor, mas procura encontrar a relevância moral dessas narrativas. O crítico literário é aquele que é capaz de oferecer ao ironista um leque de reflexões morais a partir das conexões com as várias narrativas dispostas.

Essa maneira de olhar para os diversos gêneros literários como formadores de crenças e desejos em um *eu* coloca Rorty na posição de cindir a própria literatura entre o público e o privado. A própria filosofia sofrerá dessa separação. Filósofos como Nietzsche, Heidegger e Foucault são vistos como ironistas responsáveis por retecer as crenças e desejos no plano privado e Marx, Mill e Habermas como aqueles que dirigem suas filosofias para as questões políticas, do público. Assim, a literatura tanto serve para propósitos de aperfeiçoamento íntimo como para aperfeiçoamento do público. Para Rorty não há como unificar a filosofia em torno das questões políticas. Não há uma agenda filosófica prévia que determine quais tópicos devem ser discutidos com prioridade. Nem a filosofia política nem a filosofia de tradição analítica devem sugerir prioridade uma em detrimento das outras. Nem devem supor que a filosofia é uma disciplina com “problemas nucleares” e com uma função social definida.

Também seria melhor evitar a ideia de que a reflexão filosófica tem um ponto de partida natural – a ideia de que uma de suas sub-áreas, em alguma ordem natural de justificação, tem prioridade sobre as outras. Isso porque, na visão que venho oferecendo do ironista, não existe uma ordem “natural” de justificação das crenças ou dos desejos. Também não há motivo para usar as distinções entre lógica e retórica, ou entre filosofia e literatura, ou entre métodos racionais e não racionais de fazer os outros mudarem de ideia. Se não existe um centro do eu, há apenas maneiras diferentes de entretecer novos candidatos a crenças e desejos

com redes previamente existentes de crenças e desejos. A única distinção política importante nessa área é a que se faz entre o uso da força e o uso da persuasão. (RORTY, 2007, p.150)

Nesse sentido, a sociedade liberal e ironista têm como desafio de encontrar uma maneira de proporcionar a seus cidadãos liberdades individuais e coletivas que garantam riqueza, paz e tempo suficiente para os indivíduos criarem a si próprios e sua comunidade. Uma ressalva importante é colocada por Rorty nessa sociedade liberal e ironista: o fato de a ironia, a capacidade de desconfiar dos vocabulários finais, não se realizar na retórica pública. Isso porque seria impossível que os vocabulários públicos fossem colocados em dúvidas incessantemente. Se alguém pode desconfiar do vocabulário que utiliza transformando-os a partir da ampliação de sua carga de leitura, a situação se torna diferente quanto aos vocabulários utilizados para garantir as instituições políticas. Essa ressalva feita por Rorty parece ser uma estratégia para defender a permanência das instituições democráticas: escolas, universidades, mídias ou o próprio sistema político americano (provavelmente seu etnocentrismo não lhe permita desconfiar dessas mesmas instituições em países no qual a democracia se burocratiza de outras maneiras).

A sociedade liberal e ironista de Rorty seria aquela que garantiria espaço para auto-criação privada e tornaria a retórica pública historicista e nominalista. Uma retórica pública historicista e nominalista é aquela que não busca princípios absolutos para justificar suas práticas. Assim, a diminuição da crueldade e a expansão do *nós* (solidariedade) para alcançar a meta da felicidade da maioria não são justificadas por princípios éticos universais e anistóricos. O desejo de não humilhar o outro, de não sermos cruéis, de evitar a dor, é um desejo que parte de uma ameaça comum. O ironista liberal sabe que a humilhação amputada a alguém poderia ser com ele. Sabe que a dor lhe espreita na esquina, que aquele que sofre lhe atinge porque poderia ser ele (ou um ente querido próximo). O desejo de ouvir os vários vocabulários dispostos a fim de alargar seu *eu* carrega o medo de que seu próprio vocabulário seja vítima de uma chacota, da indiferença ou de um olhar de soslaio.

O metafísico liberal quer que *nossos desejos de sermos bons* seja fomentado por um argumento, um argumento que implique uma auto-redescrição que destaque uma essência humana comum, uma essência que seja algo mais do que nossa capacidade compartilhada de sofrer humilhações. O ironista liberal quer apenas que nossas *probabilidades de sermos bons*, de evitarmos humilhar o outro, sejam

ampliadas pela redescrição. Ele acha que o reconhecimento de uma susceptibilidade comum à humilhação é o *único* vínculo social necessário. Enquanto o metafísico considera que o aspecto moralmente relevante dos outros seres humanos é sua relação com poder comum maior – a racionalidade, Deus, a verdade ou a história, por exemplo –, o ironista considera que a definição moralmente relevante de uma pessoa, de um sujeito moral, é ser “algo passível de ser humilhado”. Seu senso de solidariedade humana baseia-se no sentimento de um perigo comum, e não de uma posse comum ou de um poder compartilhado. (RORTY, 2007, p.162)

Outra consideração acerca dessa sociedade utópica é que nem todos os seus cidadãos devem ter uma obrigação moral da redescrição. Essa sociedade deve abrir caminhos e permitir que seus indivíduos se redescrivam, mas isso não é uma imposição a todos. Algumas pessoas podem se recusar a se redescreverem. Nem todas podem estar dispostas a analisar e alterar seus vocabulários finais. Muitas dessas pessoas podem se contentar com a herança de vocabulários que herdou. Por isso, a figura do ironista assemelha-se com a do intelectual contemporâneo. Esse intelectual faz da sua vida privada uma procura por vocabulários até então desconhecidos. Ele se lança num conglomerado de livros (de todos os tipos) para alterar suas próprias descrições do mundo e de si. O intelectual ironista é movido por uma curiosidade que o coloca perante o medo do seu vocabulário final ter deixado escapar outras possibilidades de vocabulários. Ele está preocupado em aumentar as prateleiras de sua biblioteca. Ele quer ler, ouvir tantos relatos, testemunhos, reflexões possíveis para modificar sua linguagem. Mas essa curiosidade movente não acontece por ele ter um desejo comum a qualquer um de seus semelhantes. A literatura que ele escolhe (e a que despreza) é resultado de acontecimentos particulares de sua vida (a solidão é um exemplo). A figura do intelectual ironista é a vestimenta perfeita para Rorty. Em algumas de suas entrevistas ele declara de sua dificuldade de socialização quando criança. Essa dificuldade o pode ter levado a criar esse personagem dessa sociedade liberal: um personagem que busca os livros (ou orquídeas) para lidar com sua solidão. O intelectual ironista pode ser alguém que se refugia numa cultura livresca para escapar da dor de não ter sido ouvido, de ter sofrido alguma forma de humilhação. Mas essa é só uma possível causa para ser um ironista. O ironista se torna assim por indetermináveis fatores, mas ele só pode tornar-se assim se sua sociedade (a liberal) garantir meios para explorar as bibliotecas existentes.

E num espaço onde convivem o ironista e aquele que não anseia modificar seu vocabulário, a redescrição pode ser uma prática que leve o ironista a escorregar num erro

desagradável: o de humilhar o vocabulário alheio. O ironista está numa linha muito tênue entre respeitar o vocabulário final do outro e o de feri-lo com sua desconfiança dos vocabulários finais daqueles que não estão muito preocupados em sua redescrição. Transpor essa linha só é possível se esse ironista ainda estiver crente que a redescrição é uma prática capaz de atingir a verdade, que ela faz parte de uma essência humana, ou um desejo humano de se libertar das aparências, do engano, do Gênio Maligno.

O ironista não tem essa certeza. Ele não tem garantias para crer na redescrição como uma prática libertadora. Ele não pensa que seu contato com uma literatura mais vasta o livre da maré das contingências; que o livre de algo como ignorância e o leve para o porto do verdadeiramente real. O ironista acredita que a liberdade e a igualdade se conquista pela luta política e pelo acaso. O ironismo não consola no sentido de que não oferece muitas garantias para vencer as forças que suprimem a liberdade e igualdade. Mas, se a redescrição não lhe proporciona esse conforto, ela pode oferecer a esperança. A esperança e a imaginação são as ferramentas para redescrição. A imaginação possibilita criar outras maneiras de viver no mundo e a esperança permite que essas outras maneiras imaginadas possam acontecer de fato.

O ironista é um utópico. Ele não olha para existência como um acontecimento com começo, meio e fim já determinado. Tanto o seu *eu* quanto sua comunidade são invenções resultantes da história e do acaso. Sua própria existência mais se assemelha a uma narrativa escrita por diversas mãos (inclusive as suas) e que só tem final com a morte (quando já não há mais vocabulários; quando a linguagem emudece). Mas até o momento de sua morte ele busca realizar seus desejos. Ele crê que há outras opções de falas e, portanto, reconhece a fragilidade da linguagem que o limita.

Nessa tarefa de alterar seus vocabulários finais o ironista não pode deixar de perceber que esses mesmos vocabulários, a língua que fala, a literatura que maneja, não são um produto inteiramente seu. Ele não pode negar o outro que partilha um mundo comum. Impossibilitar a fala do outro, ou se fechar aos outros vocabulários é separar, isolar, esquecer seus companheiros de língua. Agindo dessa forma, ele considera o vocabulário final dos companheiros pequenos demais para o seu e, assim, ele os humilha. O ironista ouve as demais falas porque também quer ser ouvido. Ele respeita as narrativas alheias porque não quer se sentir debochado com sua própria narrativa. Assim, o intelectual ironista concilia seu íntimo com o público.

Para meus objetivos privados, posso redescrever você e todas as outras pessoas em termos que nada têm a ver com minha postura perante seu sofrimento real ou possível. Meus objetivos privados e a parte do meu vocabulário final que não é pertinente a meus atos públicos não são da sua conta, mas, como sou liberal, a parte do meu vocabulário final que é pertinente a esses atos exige que eu me conscientize de todas as várias maneiras em que outros seres humanos sobre os quais eu aja podem ser humilhados. Portanto, o ironista liberal precisa de toda a familiaridade imaginativa possível com vocabulários finais alternativos, não só para sua própria edificação, mas para compreender a humilhação real e potencial das pessoas que usam esses vocabulários finais alternativos. (RORTY, 2007, p.163)

Se há algo que une todos os seres humanos é a predisposição de todos para o sofrimento. Rorty coloca que a humilhação é um tipo de dor característica do ser humano. Só o homem pode causar sofrimento ao outro humilhando. Humilhar é negar a fala do membro de sua comunidade. O desejo de solidariedade, de ouvir o máximo de vozes, é um desejo que também parte de ser ouvido.

Na utopia rortyana, as sociedades liberais devem perseguir a expansão desse desejo de solidariedade. Expandir a solidariedade é buscar incluir nos nossos vocabulários outras e maiores redes de vocabulários. Quando essa expansão ocorre, quando o *nós* é alargado, as possibilidades de imputar a humilhação a alguém são diminuídas. Rorty é enfático que a maior abertura do *nós* não é resultado de uma filosofia ironista, ou qualquer outra. A literatura num ocidente secularizado e de cultura livresca proporcionou desenvolver a solidariedade. Pela literatura, o sofrimento vindo da humilhação é exposto. As vozes daqueles que não possuem muitas forças para ganhar suas autonomias linguísticas, para se auto-criarem, são testemunhadas pelas palavras de um escritor. A literatura contribui para nos sensibilizar perante o sofrimento alheio e para alertar da nossa crueldade em potencial.

Pela perspectiva de Rorty, os romances, documentários, reportagens aparentam funcionar como um testemunho da dor alheia. Esses gêneros literários nos alerta para um perigo comum: o sofrimento. Assemelha-se a um testemunho porque a dor é não linguística. O escritor surge como uma figura que mostra os vários momentos no qual a crueldade parece ser prática corriqueira. Rorty não procura oferecer uma lista dos deveres e obrigações morais para os cidadãos conviverem uns com os outros. Ele aposta na literatura, como um lugar onde a imaginação não tem limites, capaz de alterar nossas crenças, hábitos e desejos. Se antes a filosofia era vista como disciplina apta para nos ofertar os princípios

que resolvessem os impasses morais, na sociedade liberal e irônica os livros exercem essa função e a filosofia serve mais para as redescritções privadas.

Capítulo 4

Literatura e solidariedade: Romantismo e Liberalismo

Antes de prosseguirmos em direção da compreensão da literatura como instrumento para solidariedade na filosofia de Rorty, faz-se necessária uma menção a um tópico relevante nas ideias desse autor. O tópico em questão é a importância dada por Rorty ao Romantismo. Voltar-se para esse movimento não apenas estético do século XIX, mas originariamente político, permite ao neopragmatismo rortiano fortalecer sua filosofia da redescritção.

Michael Löwy e Robert Sayre no livro intitulado *Romantismo e Política* discutem a relação do movimento romântico com seu tempo histórico (século XIX) e o seu consequente desencadeamento ético, político e estético. A organização societária desse período foi marcada tanto pelos desdobramentos da Revolução Francesa quanto pelo desenvolvimento do sistema econômico capitalista. A queda dos regimes monárquicos, a ascensão da burguesia ao controle do poder político e o processo acelerado de industrialização na Europa levaram inúmeros intelectuais a repensarem e questionarem o mundo em que viviam. Se esses intelectuais foram levados a repensarem e questionarem as relações sociais marcadas pela soberania do Estado burguês e sua estreita aliança com as formas de produção capitalista, foi por um descontentamento e pessimismo em relação a uma sociedade cada vez mais determinada pelo cálculo racional e o valor de troca das mercadorias.

O Romantismo, como percebeu Löwy e Sayre, foi um movimento de recusa a um presente histórico capitalista e aconteceu por várias perspectivas diferentes. O que une as diferentes perspectivas dos diversos intelectuais é o sentimento de que algo se perdeu, de que o presente capitalista e burguês deteriorou valores importantes para as relações sociais. As diferentes perspectivas que tornam o Romantismo plural dentro de uma unidade de sentimento se dão na tentativa de recuperar o que foi perdido. Se alguns escritores optaram por uma nostalgia ao passado monárquico, outros buscavam um retorno ao passado pré-capitalista. Se alguns escritores buscavam na nostalgia pela vida bucólica como uma recusa a cidade e suas novas chaminés, outros olhavam para o futuro como a redescoberta do paraíso perdido. Todos eles, sem exceção, olhavam para o passado como o lugar onde

algo de muito precioso fora esquecido. Se uns se entregaram ao pessimismo, outros acreditavam reestabelecer o Éden no futuro próximo.

Com um peito carregado de saudades do passado e insatisfação com o presente, os românticos olhavam para o futuro como uma tela pintada pelas tonalidades de um ontem pré-capitalista. No centro do Romantismo está a esperança de um futuro que retorne com valores que foram surrupiados no presente. Assim, o Romantismo articula crítica ao capitalismo e utopia, rejeita o mundo racionalizado, adere à imaginação e propõe-se a encantar novamente o mundo então desencantado.

O que o presente perdeu existia antes, num passado mais ou menos longínquo. A característica determinante desse passado é sua diferença com o presente: é o período em que as alienações do presente ainda não existiam. Já que essas alienações provinham do capitalismo tal como o percebem e concebem os românticos, trata-se de uma nostalgia por um passado pré-capitalista, ou, ao menos, por um passado em que o sistema capitalista era menos desenvolvido do que no presente. [...] A visão romântica toma um momento do passado real em que não havia características negativas do capitalismo, ou estas eram atenuadas, quando características humanas sufocadas pelo capitalismo ainda existiam, e o transforma em utopia, molda-o como encarnação das aspirações e das esperanças românticas. (LÖWY; SAYRE, 1993, p.22-23)

Por uma postura de negação ao presente, os românticos buscaram pela imaginação uma idealização do futuro como resgate de valores perdidos. Valores esses comprometidos com uma sociedade menos hierárquica, burocrática, tecnocrata e individualista. Esse deslocamento espaço-temporal só é possível pelas utopias e a consequente ruptura com a estrutura burguesa-capitalista. Dessa maneira, o movimento romântico projetou no amanhã as esperanças de outro mundo possível que fosse capaz de ressurgir com uma organização societária compromissada com relações sociais mais próximas da coletividade e distante do individualismo. E é justamente nesse ponto que se polariza duas características do Romantismo: quando os românticos rompem com o presente que individualiza o homem e o separa do seu todo social, esse rompimento acontece por uma subjetividade individualista (Modernidade) incapaz de realizar suas aspirações, fantasias e desejos. O capitalismo tem a habilidade de individualizar, de isolar os seres humanos uns dos outros. Mas quando esses mesmos indivíduos, a partir de suas subjetividades individuais, percebem que seus desejos entram em choque com um mundo logicamente mecanizado, racionalmente calculado e marcado pelo valor de troca de mercadorias, já não há mais a possibilidade de realizar suas fantasias individualmente.

Quando percebem que a realização de suas aspirações íntimas é dificultada por uma sociedade determinada pela técnica (controle), os românticos viram as costas para razão e acolhem a imaginação como recurso tanto para romper com o presente capitalista, quanto para abrir espaço para outra possibilidade de organização social. Assim, pela angústia do *eu* não realizado, a imaginação oferece alento para um futuro sem repressões e capaz de proporcionar uma harmonia entre o homem e o universo. Não à toa os românticos recorrem ao bucólico, ao folclórico e o mito como recurso estético. A relação homem-natureza é imaginada numa sociedade que não explorasse e destruísse suas forças naturais e que não permitisse o isolamento dos homens uns com os outros. A utopia romântica busca a harmonia com o todo num presente de dominação e desigualdade.

A recusa romântica de relações sociais egoístas, determinada pela concorrência entre indivíduos, buscou no onírico uma saída para suas afetações. E para recorrer ao onírico, a linguagem dos românticos não podia sustentar o vocabulário técnico, racional e realista. A poesia se apresenta como recurso para furar os bloqueios colocados pela linguagem técnica, do calculável, sintoma do dinheiro que medeia as trocas de mercadorias. A recriação do futuro pela imaginação acontece pela poetização ou estetização do vocabulário presente. As utopias românticas inventam por um vocabulário poetizado outro mundo capaz de reconciliar o homem consigo próprio e a natureza.

Nessa tentativa de reconciliação, três tendências se diferenciam no Romantismo. A primeira delas é projetar o passado no futuro criando uma utopia de resgate de um mundo que já existiu. A segunda delas é buscar no real esse mundo de outrora. Essa segunda tendência pode ser observada em românticos que reconheciam em sociedades ainda distantes da propriedade privada, existentes em outras partes do mundo, o lugar para realização de suas utopias. E a terceira tendência é usar o passado como arma para lutar por um futuro diferente do que se foi e é (os surrealistas do século XX foram hábeis em unir essa terceira tendência romântica com a psicanálise).

Agora voltemos a Richard Rorty. Já é possível perceber porque a filosofia rortiana vai buscar alguns aspectos do Romantismo do século XIX. Poesia, imaginação, utopia são palavras recorrentes no seu vocabulário e vão ser peças-chave na sua proposta de redescrição e na sua idealização política. Basta lembrar que a figura do intelectual ironista e liberal exposto no capítulo anterior elenca muitas dessas características românticas. A primeira dessas características é a recusa do presente. A insatisfação rortiana se dirige a

crença de conseguirmos um contato com uma realidade, que independe de nossa linguagem, a partir da noção de objetividade. Essa crença desencadeia a noção de que um acesso a uma verdadeira realidade nos ofereceria condições para descobrirmos como realmente somos, nossa natureza, e junto a isso, as diretrizes que nos apontam como viver no mundo seriam reveladas independentemente das contingências históricas. A descrição do mundo seria escrita por uma única via que é capaz de acessar uma estrutura escamoteada pelo transitório. Rorty não deseja que a noção de objetividade obscureça a ideia das várias descrições que foram inventadas e estão disponíveis para lidarmos com nossos propósitos. Essas descrições, longe de acessarem uma realidade não linguística, fazem parte dos meios que conquistamos para vivermos e estão comprometidas com os valores e práticas sociais das quais pertencemos.

Rorty, assim como os românticos, vê na poesia um vocabulário capaz de romper a técnica, o racional, ou uma correspondência entre vocabulários e realidade. A poesia coloca o que é velho e desbotado de lado e cria o novo, novas formas de viver no mundo. O termo poesia utilizado por Rorty recorre a ideia de Percy Bysshe Shelley que, por sua vez, alargou o conceito de poesia ao coloca-la como expressão da imaginação. Imaginação entendida como a capacidade humana de mudar práticas sociais pela invenção de “novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos” (RORTY, 2009).

Shelley, em sua “Defence of poetry” (Defesa da Poesia), deliberada e explicitamente ampliou o significado do termo “poesia”. Essa palavra, disse ele, “pode ser definida como a expressão da imaginação”. Em seu sentido mais amplo, continua Shelley, a poesia é “inerente à origem do homem” e é a influência que não é movida, mas move. (RORTY, 2009, p.186)

O Romantismo que Rorty persegue é o de Shelley e do jovem Nietzsche. Na sua interpretação, Nietzsche teria radicalizado a ideia de uma realidade que independa da linguagem. Nessa perspectiva, filosofia e poesia se confundem porque o mundo com suas inúmeras relações são descritos por uma linguagem inventada. O homem que fala é o homem que preenche o mundo de tantos significados possíveis. Realidade não se desassocia das formas como a descrevemos. A imaginação é a condição indispensável para recriação e transformação da linguagem. Mais que isso, a imaginação é a fonte da linguagem e, portanto, do pensamento.

Deveríamos pensar a imaginação não como uma faculdade que gera imagens mentais, mas como uma capacidade de mudar prática sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos. Para sermos imaginativos, e não meramente fantasiosos, necessitamos tanto de fazer algo novo quanto de termos sorte suficiente para que nossa novidade seja adotada por nossos camaradas – incorporada em suas maneiras de fazer as coisas. A distinção entre fantasia e imaginação é a distinção entre novidades que não são assimiladas por nossos camaradas e as que o são. É por isso que pessoas como Sócrates e Nietzsche frequentemente pareciam lunáticas para alguns dos seus contemporâneos e heróis para outros. (RORTY, 2009, p.183)

A linguagem, considerada como prática social, foi uma das grandes invenções dos homínídeos. Quando os ancestrais do *homo sapiens sapiens* começaram a utilizar sinais e ruídos uns com os outros para se referirem ao mundo que o cercava, eles começaram a utilizar a persuasão. Os nossos ancestrais desenvolveram lentamente e gradualmente a habilidade de convencer uns aos outros, de conversar por marcas e ruídos originais e de nomear tudo que pudesse estar no seu campo de visão. Mas, como alerta Rorty, nomear os elementos do mundo não se deu por um momento de reflexão prévio no qual por um estabelecimento de critérios pudesse atribuir ao vocábulo Lua um círculo branco na noite escura. Não houve uma reflexão prévia de qual melhor vocábulo usar. Os nomes surgem pela invenção, experimentação e persuasão de indivíduos falantes. Desse jogo linguístico, a informação, o conhecimento e a própria consciência se desenvolvem concomitantemente com a linguagem. Um momento imaginativo inventou a linguagem que, por sua vez, criou e ampliou os sentidos dos vocabulários que falam da existência do homem no mundo.

Antes que houvesse intercâmbios conversacionais, sob essa abordagem, não havia nem conceitos, nem crenças, nem conhecimento. Pois dizer que um cão conhece seu dono, ou um bebê sua mãe, é dizer que uma fechadura sabe quando a chave certa foi inserida, ou que um computador sabe quando a senha correta foi digitada. Dizer que os olhos do sapo dizem algo ao cérebro do sapo é como dizer que uma chave de fenda diz alguma coisa ao parafuso. A linha divisória entre um mecanismo e algo categoricamente distinto de um mecanismo surge quando organismos desenvolvem práticas sociais que permitem que esses organismos considerem as vantagens e desvantagens relativas das descrições alternativas das coisas. O mecanismo para, e a liberdade tem início, no ponto em que nos tornamos metalinguísticos – o ponto em que podemos discutir quais palavras melhor descrevem uma dada situação. O conhecimento e a liberdade são coetâneos. (RORTY, 2009, p.192-193)

A abordagem referida na citação acima é o anti-empirismo de Sellars que rejeita a ideia dos sentidos como fornecendo informações sobre o mundo ao homem. O

desenvolvimento da linguagem acontece pela capacidade humana de familiarização e uso das expressões linguísticas criadas e aprimoradas ao longo do tempo. Assim, as palavras inventadas pelos primeiros usuários da linguagem não foi o resultado de um planejamento prévio, mas antes, pelo uso dessas mesmas palavras. Por essa perspectiva, o desenvolvimento da linguagem é corolário a capacidade de imaginar.

Não é que primeiro tenhamos falado uma linguagem que simplesmente relatava o que estava acontecendo em torno de nós e depois a ampliamos através da redescrição imaginativa. Pelo contrário, a imaginatividade remonta inteiramente ao início. Os conceitos de vermelhidão e redondez são criações tão imaginativas quanto a de Deus, a do pósitron e da democracia constitucional. Conseguir que a palavra “vermelho” entrasse em circulação foi um feito equiparável ao de Newton persuadindo as pessoas a começarem a usar o termo “gravidade”. Pois ninguém sabia o que era vermelhidão antes que alguns dos primeiros hominídeos começassem a falar sobre as diferenças entre as cores das coisas, assim como ninguém sabia o que era gravidade antes que Newton começasse a descrever uma força oculta que ajudava a explicar tanto as trajetórias balísticas quanto as órbitas planetárias. Foi necessário um gênio imaginativo para sugerir que todos fizessem o mesmo ruído quando vissem sangue, ou certas folhas de bordo no outono, ou o céu do oeste no crepúsculo. Foi apenas quando essas sugestões foram levadas a sério e colocadas em prática que os hominídeos começaram a possuir mente. (RORTY, 2009, p.193)

Dos primeiros ruídos e marcas às catedrais do conhecimento, o progresso humano caminha inventando novas descrições do mundo. Progresso não entendido como um processo que almeja atingir uma finalidade antecedente, mas como a criação de formas melhores e mais eficazes de viver. O presente histórico, na perspectiva rortyana, pode ser o tempo em que o passado é abandonado e o futuro se descortina com novos vocabulários hábeis em propor outras práticas sociais melhores e mais desenvolvidas do que o ontem. As artes e as ciências são exemplos dessas práticas que expandiram a vida humana para uma existência mais rica e plena.

O poeta, enquanto aquele que inventa, é uma figura central na visão pragmatista e romântica de Rorty. A poesia não está preocupada em alcançar o verdadeiramente real. Seu desempenho está justamente em alargar as maneiras de falar do mundo. Assim, a própria ciência natural é encarada esteticamente. Suas finalidades, por mais que expliquem as estruturas da natureza, não podem escapar do fato de estarem imbuídas de uma linguagem inventada. As fronteiras entre arte, ciência, filosofia, política e ética se erguem por suas utilidades e não por falarem adequadamente o real. Nenhuma é mais importante que a outra. Também nenhuma delas atinge a verdade escondida pelos véus da aparência. A

busca pela verdade não é uma busca por algo que preexiste a linguagem humana, antes, é um procedimento que visa o consenso entre descrições de mundo possivelmente conflitantes.

[...] a tentativa se amar a Verdade, de pensá-la como Una, capaz de medir e avaliar as necessidades humanas, é uma visão secular da esperança religiosa tradicional de que a lealdade para com algo grande, poderoso e não humano persuadirá esse ser poderoso a ficar do nosso lado em nossa luta contra outras pessoas. Nietzsche desprezava quaisquer esperanças similares como sinal de fraqueza. Os pragmatistas que também são democratas têm uma diferente objeção contra tal esperança com o poder. Eles consideram como traição do ideal de fraternidade humana que a democracia herdou da tradição judaico-cristã. Esse ideal encontra sua melhor expressão na doutrina, comum a James e Mill, de que cada necessidade humana deveria ser satisfeita a menos que isso cause a insatisfação de muitas outras necessidades humanas. (RORTY, 2009, p.70)

Rorty não está muito preocupado em definir e garantir as condições para alcançar a verdade. Verdade no neopragmatismo é um termo utilizado para o final de um procedimento. Procedimento esse que resulta de elencar as melhores e mais convincentes justificativas para se adotar uma crença como verdadeira. A atenção está direcionada para comunicação entre pessoas que dissertam sobre o mundo e buscam um consenso. Ciência e política são aptas nesse procedimento conversacional. Ambas, estão empenhadas num projeto de cooperação social, portanto, apresentam-se como facetas da vida pública de uma sociedade. A arte romântica, ao contrário, oferece condições para o auto-desenvolvimento do indivíduo no plano privado.

A democracia idealizada por Rorty seria aquela capaz de preservar as condições para auto-realização privada sem que essa crie problemas com as deliberações públicas. O cidadão dessa democracia estaria bipartido entre a realização de suas idiossincrasias e sua faceta pública, destinada à vida em coletividade.

As críticas de Rorty ao representacionalismo da linguagem, suas saídas para racionalidade técnica e a identificação da dor e humilhação como algo que todos não querem vivenciar é o que faz do neopragmatismo rortiano genial (talvez Rorty viesse a simpatizar com esse predicado). A figura do ironista também é. Imaginar um personagem que está em contato com uma gama literária vasta capaz de reter suas crenças sempre que essas estejam em conflito é um ideal que aparentemente traz mais benefícios do que malefícios. E o mais relevante para essa dissertação é sua reflexão acerca da literatura como ferramenta para solidariedade. A engenhosidade de Rorty em ver na produção

literária um caminho para ampliar o *nós* de uma comunidade condiz com a utopia de um mundo mais igualitário. A seguir será discutida sua visão de solidariedade e como essa se realiza a partir do contato com a literatura.

4.1. Literatura para a solidariedade

A bipartição do sujeito entre relações privadas (do indivíduo com ele mesmo) e o público (indivíduo e os outros) também provocará distinções nas prateleiras das bibliotecas dos leitores. Determinados livros poderão ser etiquetados para fins de autonomia privada e outros compromissados com a vida em sociedade. Rorty recomenda o jovem Hegel, Nietzsche, Heidegger e Proust como escritores que perseguiram sua auto-realização. Nabokov e Orwell escreveram para alertar da crueldade praticada entre instituições e idiosincrasias e, portanto, tem fins públicos. Entre esses dois grupos (ou tipos) de escritores encontram-se subdivisões. O jovem Hegel, Nietzsche, Heidegger e Derrida são teóricos ironistas, enquanto Proust só ironista. Nabokov (em *Lolita*) escreveu sobre a crueldade que uma pessoa causa a outra e Orwell (em *A Revolução dos Bichos*) sobre a dor e humilhação provocadas por instituições sociais.

Do grupo dos que se preocupam em superar suas contingências e criar um vocabulário todo seu, a separação entre teórico ironista e ironista é determinada pela relação desses escritores com o tempo, ou, mais precisamente, com a morte. O teórico ironista (Hegel, Nietzsche, Heidegger e Derrida) olha para os vocabulários passados e tenta superá-los inventando os próprios. Proust, apenas ironista, também faz o mesmo. O que os diferencia é que os teóricos ironistas temem serem redescritos. A busca pelo sublime e inefável desses teóricos é resultado de uma busca obsessiva para criar um vocabulário único e insuperável. Hegel, Nietzsche, Heidegger e Derrida redescreveram seus antecessores, mas temiam serem redescritos pela próxima geração de teóricos. Ambos desconfiaram dos vocabulários finais de seus mestres, mas desejavam atingir uma redescrição plena capaz de provocar nos sucessores um esquecimento de todo o vocabulário desenvolvido antes deles.

Proust redescreveu suas contingências através dos contatos com outras pessoas que teve em vida. Derrida, Heidegger, Nietzsche e o jovem Hegel se propuseram a redescrever vocabulários inteiros de pessoas que só conheciam pelo cânone filosófico. O projeto proustiano é pequeno em relação à megalomania desses quatro. Proust no livro *Em busca do tempo perdido* perseguiu sua realização privada redescrevendo os fatos e as pessoas que marcaram sua vida, que determinaram suas idiossincrasias. Os teóricos ironistas alçaram velas para planos mais audaciosos: fizeram de suas obsessões privadas um projeto de superação de toda uma cultura, de suplantar toda uma rede de vocabulários até então existentes. Os teóricos ironistas classificados por Rorty almejavam mudar a cultura, Proust modificou a relação entre ele e aqueles que o cercou.

Querem [os teóricos ironistas] um modo de ver seu passado que seja incomensurável com todas as maneiras pelas quais o passado se descreveu. Em contrates, os romancistas ironistas não estão interessados na incomensurabilidade. Contentam-se com a mera diferença. Pode-se conquistar a autonomia privada redescrevendo o próprio passado de um modo que não tenha ocorrido ao passado. Ela não requer a novidade apocalíptica do tipo exigido pela teoria ironista. O ironista que não é teórico não se incomoda com a ideia de que suas redescritões do passado constituam matéria para redescritões de seus sucessores; sua atitude para com esses sucessores é, simplesmente, “boa sorte para todos eles”. O teórico ironista, porém, não pode imaginar nenhum sucessor, pois é o profeta de uma nova era, uma era em que nenhum termo empregado no passado terá aplicação. (RORTY, 2007, p.178)

Se o ironista liberal rortiano almeja uma superação dele mesmo, o teórico ironista anseia uma superação muito maior que si. O teórico lança-se para modificar a totalidade dos vocabulários existentes e, como exímios profetas, desejam atravessar os demais para um tipo de vida nunca existente. O passado emudece perante a grandiosa novidade dos vocabulários desses profetas. Eles se distinguem dos metafísicos porque esses não enxergam as contingências. Os metafísicos ainda procuram um vocabulário que totalize o privado e o público. Na procura desse vocabulário totalizante, o metafísico comporta-se como se pudesse se distanciar do mundo, da linguagem que fala, para inferir uma teoria fundamentada em terrenos neutros e atemporais. Os teóricos ironistas sabem que não podem distanciar-se da linguagem que falam para deduzir uma complexa teoria totalizante. A mudança total do teórico ironista é um rompimento com o passado. Sua justificativa para essa transformação total e radical não é porque ele se elevou do resto da cultura e encontrou algo como a Verdade, mas porque ele mirou a finitude e quer que os demais também mirem.

Tanto o teórico ironista como o ironista liberal não querem ser subordinados ao poder de outro. Eles levantam dúvidas perante qualquer descrição uniforme do mundo, qualquer descrição que não seja deles mesmos. O ironista rortyano não se submete ao vocabulário de terceiros, porque o juiz dos seus vocabulários é ele mesmo. Agindo assim, ele terá tomado rédeas da sua vida e teria feito de sua existência uma narrativa escrita pelos próprios punhos.

A tarefa genérica do ironista é aquela que Coleridge recomendou ao poeta que é grande e original: criar o gosto pelo qual ele será julgado, mas o juiz que o ironista terá em mente é ele mesmo. Ele quer poder resumir sua vida em seus próprios termos. A vida perfeita será aquela que se encerra na certeza de que o último de seus vocabulários finais, pelo menos, terá sido realmente todo seu. (RORTY, 2007, p.171)

Curiosa é a certeza do ironista do seu vocabulário ser todo seu. Sendo ironista ou não, a confiança em um vocabulário novo, engenhoso e totalmente límpido da tradição só pode ser dada por um olhar estrangeiro, alguém que possa comparar o antigo e o novo. O ironista só consegue o certificado de garantia de que seu vocabulário é realmente seu se ele comunicar a alguém. O novo só é novo se por trás existir em contraste o velho, e esse contraste só é identificável quando partilhado.

Mesmo que se trate de uma redescrição privada, a originalidade do teórico ironista ou só do ironista é reconhecida quando dita. Rorty, pelo menos nesse ponto, parece deixar de lado as lições de Wittgenstein e Davidson acerca da linguagem como instrumento de comunicação. Hegel, Nietzsche, Heidegger e Derrida só podem ser encarados como os vencedores das suas contingências, como poetas que escreveram suas próprias falas, porque palestraram, publicaram livros, deram aulas. Eles convenceram seus sucessores que seus vocabulários tinham algo inédito. O mesmo vale para as redescrções com fins públicos.

O intuito de Rorty em colocar na mesma cesta Nietzsche e Heidegger como teóricos ironistas que cumpriram suas tarefas de ampliarem a si próprios, e devem ser lidos como poetas sagazes na originalidade privada, é porque ambos não foram muito simpáticos com os ideais democráticos. São exemplos para redescrição privada, mas para o público (leia-se: democracia liberal) não são proveitosos. As ideias políticas desses personagens da filosofia não estão em harmonia com o liberalismo deweyano que Rorty tanto protege

(nunca é demais lembrar que Heidegger, aquele que conseguiu se redescrever originalmente, morreu sem nenhuma retratação com seu nazismo). Pela proposta rortyana, Nietzsche e Heidegger são teóricos ironistas que devem ser lidos como superadores de suas contingências idiossincráticas. Não propuseram nada muito produtivo para democracia liberal.

Do lado oposto da biblioteca neopragmática estão os livros úteis no combate à crueldade. Nabokov e George Orwell são escritores que concentraram seus esforços para expor a dor e a humilhação. São contribuintes na emancipação do *nós* e expositores da dor e humilhação provocadas pelas instituições sociais e pelas idiossincrasias. Esses tipos de livro não têm o objetivo de modificar totalmente ou radicalmente o vocabulário de uma comunidade inteira. Antes, eles devem ser lidos como peças literárias aptas em revelar nossa crueldade em potencial e fazer-nos desconfiar do nosso vocabulário final.

Liberal para Rorty é aquele que considera a crueldade como aquilo que há de pior. Imputar dor e humilhação para quem quer que seja é uma prática de pessoas incapazes de questionarem seus próprios vocabulários. Não questionam porque não imaginam que existem outras possibilidades de falas, de redescrição de seus conjuntos de crenças. Não imaginam que a dor e humilhação que causam podiam ser com eles mesmos. Livros que detalhem a dor e humilhação de certas pessoas, ou grupos sociais, têm o potencial de modificar o vocabulário final de alguém. A crença rortyana na literatura como arma para ampliação da solidariedade assenta-se na crença do sujeito de se imaginar na pele do outro. O *eu* quando estetizado possibilita a transformação das crenças. Ninguém é rígido o bastante que não possa se modificar.

O desejo por solidariedade, de expandir o número de pessoas dignas de nosso respeito, não é justificado por um compromisso com uma humanidade essencial. Não há um ponto íntimo que exija solidariedade para com o outro diferente em hábitos, costumes ou preferências. Rorty foge de essências. Ele encara a solidariedade como mais um artefato humano criado para fortalecer a democracia e diminuir o sofrimento alheio. Nessa visão, o que todo ser humano compartilha é a propensão em ser humilhado. Não só estamos inclinados a sofrer como também a causar sofrimento.

Como a nossa humilhação pode se fazer presente em qualquer chacota, qualquer desprezo e indiferença, é necessário olhar para os outros com mais cautela. Posso ser vítima de escárnio das minhas próprias idiossincrasias. A solidariedade rortyana sugere nos

colocarmos na pele dos que sofrem porque o sofrimento deles poderiam ser os meus. A dor alheia poderia ser a minha dor, da minha mãe ou de alguém com a qual tenho relações afetivas. A literatura teria a habilidade de descrever dores e humilhações e a sua leitura poderia provocar no leitor uma desconfiança quanto ao seu vocabulário final.

Alargar a solidariedade é alargar o senso de comunidade. É permitir que as falas das pessoas diferentes possam ser ouvidas e sentidas. Existe um rompimento com a polarização entre o *nós* e o *eles*. Nós, companheiros de hábitos, crenças e valores em contraste com *eles* que possuem outro sistema diferente de hábitos, crenças e valores. Adotar uma atitude solidária é justamente parar para ouvir o outro. Identificar as similitudes e diferenças dos comportamentos. Assim, somos levados a imaginar que a dor e humilhação alheia poderiam ser para o grupo social que vivo e mantenho relações de confiança.

A possibilidade de colocar-se no lugar do outro através da imaginação tem a sua gênese com o interacionismo simbólico e o pragmatismo de Herbert Mead. Contemporâneo e amigo de John Dewey, Mead concentrou suas investigações ao processo de individuação e socialização. Na leitura meadiana, a formação da consciência de um *self* individual acontece pela internalização de normas sociais construídas historicamente. O indivíduo, através da linguagem, internaliza as regras de um conjunto de práticas sociais do qual participa. Assim, o desenvolvimento do *self* individual só é possível pela existência de uma comunidade linguística. No processo de internalização na mente das normas sociais, o indivíduo utiliza a linguagem já disponível e, dessa maneira, coloca-se na posição daquele que fala. As condições sociais responsáveis por formar a consciência individual não impedem a modificação desse conjunto de normas adquiridos. A luta do *eu* para romper com a reprodução de valores e símbolos culturais acontece quando a autoconsciência (o *self* colocado como objeto para reflexão) atinge um estágio de maturação que permite sua modificação. Mas mesmo a capacidade criativa do indivíduo de romper com os símbolos herdados perpassa um posicionamento do seu *eu* perante o outro, nem que seja para negá-lo. Com isso, Mead polariza o “*I*” (eu) com o “*me*” (me). Enquanto o segundo é uma reprodução da linguagem herdada (identificação com sua comunidade), o “*eu*” se configura pelo rompimento com a tradição e a conseqüente auto-afirmação.

A literatura abre o potencial individual de colocar-se diante da fragilidade do outro que também é sua. A humilhação, enquanto um tipo de dor causado entre seres humanos

pela linguagem, é exposta por narrativas hábeis em denunciar a crueldade entre membros de uma comunidade de fala. A exposição dessas narrativas afeta seus leitores quando esses assumem o papel das vítimas. A construção do ironista na filosofia de Rorty assenta-se nesses dois pressupostos: da humilhação comum e da capacidade do indivíduo de se posicionar na situação alheia. A humilhação do outro afeta o indivíduo quando esse desloca esse tipo de dor para si. Tal deslocamento da humilhação ocorre tanto para o indivíduo quanto para aqueles no qual ele tem relações próximas: sua mãe, amigo, namorada, vizinho etc. Em todo caso, a referência dirige-se para o “eu”: “essa chacota poderia ser *comigo*, com *minha* namorada ou com *meu* amigo”.

A ideia desenvolvida por Rorty acerca da humilhação está em sintonia com um texto em particular do Freud intitulado *O mal estar da civilização*. Nesse texto, Freud explana como a passagem do estado de natureza para civilização implicou na repressão de instintos nos seres humanos em nome da organização da vida em sociedade. Para obter segurança quanto aos ditames da natureza e do próprio convívio entre seres humanos, a coesão na organização social acontece por coerções dos impulsos individuais. O indivíduo abre mão da realização de seus desejos em troca do bem estar e segurança proporcionada por uma vida coletiva organizada. A reflexão freudiana insiste em quanto mais se evoluiu nas práticas que ordenavam essa sociedade, e assim desenvolvia-se a civilização, mais os desejos individuais eram recalçados, o que implica um sentimento de infelicidade. Se a dor biológica, característica da perenidade do corpo físico submetido ao tempo, podia no máximo ser controlada pelas ciências naturais (não podendo evitar mesmo assim a morte), a dor ocasionada pelas relações sociais esbarravam na complexa estrutura da civilização. O desafio da sociedade era criar mecanismos que garantissem a coesão social ao mesmo tempo em que isso não impedisse a realização dos prazeres individuais e a consequente felicidade dos integrantes da civilização.

Durante as últimas gerações, a humanidade efetuou um progresso extraordinário nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, estabelecendo o controle sobre a natureza de maneira jamais imaginada. As etapas isoladas desse progresso são do conhecimento comum, sendo desnecessário enumerá-las. Os homens se orgulham de suas realizações e têm todo direito de se orgulharem. Contudo, parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes. (FREUD, 1978, p.149)

A busca pela felicidade (desejo da vida de todos segundo as constatações de Freud) implica na relação entre ausência de sofrimento e experiência do prazer. O princípio do prazer seria o responsável por regular o aparelho psíquico do homem desde sua origem. Assim, felicidade seria o mesmo que fatos episódicos intensos capazes de potencializar a sensação de prazer. Seria episódica porque caso se mantivesse estável e prolongada essa sensação produziria apenas um “contentamento tênue”. A manutenção da vida grupal implica o controle da consumação de determinados prazeres individuais gerando um “mal estar” nos participantes da civilização. Civilização entendida como as realizações feitas pelo homem para proteger-se do sofrimento.

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro. Tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito, embora ele não possa ser menos faticamente inevitável do que o sofrimento oriundo de outras fontes. (FREUD, 1978, p.141)

O trato freudiano para as questões da civilização e sofrimento inspiraram Rorty tanto para constatação da predisposição dos seres humanos para humilhar e ser humilhado quanto para sua utopia da ironia privada. Como foi explanada anteriormente, a cisão entre o público e o privado na filosofia rortiana marca as fronteiras entre as realizações dos desejos idiossincráticos e as deliberações no público. Caberia à democracia liberal respeitar e garantir auto-realização íntima sem que essa perturbe as questões de fórum social.

A solidariedade sob a perspectiva de uma prática surgida para solucionar as tensões entre as diferentes individualidades e organizações sociais se justifica na medida em que os contrastes entre indivíduos e sociedades não devem ser utilizados para provocar sofrimento. Antes, tais contrastes denunciam as marcas das contingências culturais que, por sua vez, colocam em suspeita o vocabulário final de um indivíduo.

A visão que ofereço diz que existe um progresso moral e que esse progresso se dá, de fato, em direção à maior solidariedade humana, mas essa solidariedade não é vista como reconhecimento de um eu nuclear – a essência humana – em todos os seres humanos. É vista, antes, como a capacidade de considerar sem

importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas extremamente diferentes de nós como incluídas na gama do “nós”. (RORTY, 2007, p.316)

O que torna os seres humanos semelhantes entre si é a propensão à dor e humilhação. Se Rorty pretende virar as costas para qualquer princípio universal, pelo menos tem de reconhecer essa propensão como partilhada por todos, indistintamente. A expansão do “nós” numa comunidade democrática requer um olhar atento para as similitudes dos sofrimentos vivenciados pelos membros diversos dessa comunidade. O olhar não está para aquilo que distingue os homens, mas para aquilo que os aproxima e a aposta rortyana para propiciar esse reconhecimento do sofrimento está na comunidade literária.

A arte literária teria a capacidade de detalhar as práticas sociais e idiossincráticas responsáveis por imputar a infelicidade alheia. A arte literária é entendida como qualquer gênero literário capaz de denunciar a humilhação e assim alargar o “nós” de uma comunidade democrática. A literatura é uma fonte responsável por ampliar a sensibilidade do *eu* com o *outro* que, apesar de suas diferenças, faz parte da meta democrática acolhe-lo como membro de uma comunidade formada por indivíduos susceptíveis à dor. Reconhecida a dor alheia, enquanto dor que poderia ser sua, o indivíduo arranca as paredes que os diferencia e se disponibiliza a considerar aquele que é diferente como companheiro das dores e delícias da existência humana.

O sentimento não é outro senão o de companheirismo. A solidariedade tem como meta a cooperação social entre partícipes das contingências da vida humana. Por meio de uma gama vasta de leituras, do contato com diversos tipos contingentes de vocabulários, a sensibilidade para contingência é sentida e nos coloca na posição de refletir o nosso vocabulário final. Coloca-nos na condição de repensar as práticas adotadas tradicionalmente para, se necessário, mudá-las. E a mudança caminha para proporcionar tanto a *minha* felicidade, quanto dos demais.

Rorty percebe a capacidade com que a cultura literária tem de aproximar as pessoas. Para ele, a comunidade livresca ampliou os espaços para reconhecermos nas diferenças de outros indivíduos e comunidades nossas similitudes. Mais do que teorias, a literatura e sua ampliação da sensibilidade ajudou a alargar nossa percepção dos sentimentos partilhados mesmo diante de pessoas e comunidades diferentes. Assim, realiza-se uma troca entre o

argumento kantiano da racionalidade como princípio comum e base para deliberações morais com a identificação e afetação diante a dor e humilhação.

Kant, agindo com base nos melhores motivos possíveis, fez a filosofia moral desviar-se por uma direção que dificultou aos filósofos morais a percepção da importância, para o progresso moral, dessas descrições empíricas pormenorizadas. Kant quis facilitar os tipos de desenvolvimento que de fato o correram desde sua época – o maior desenvolvimento das instituições democráticas e de sua consciência política cosmopolita – mas julgou que a maneira de fazê-lo era enfatizar não a comiseração pela dor e o remorso pela crueldade, e sim a racionalidade e a obrigação – especificamente, a obrigação moral. Ele via o respeito à razão, núcleo comum da humanidade, como o único motivo que não era “meramente empírico” – não dependente dos acidentes da atenção ou da história. Ao contrastar o “respeito à razão” com os sentimentos de piedade e benevolência, fez com que estes últimos parecessem motivos duvidosos e de segunda categoria para não sermos cruéis. Fez da “moral” uma coisa distinta da capacidade de notarmos e nos identificarmos com a dor e humilhação. (RORTY, 2007, p.317)

O progresso moral da Modernidade deve seus créditos a figuras como romancistas, etnógrafos, antropólogos, documentaristas, jornalistas que ofereceram para seus leitores descrições detalhadas das inúmeras maneiras particulares de dor e humilhação. O desenvolvimento da solidariedade através da literatura só foi possível por mostrar os seres humanos diferentes entre si como mais parecidos do que se imaginavam. Se o argumento kantiano para as nossas decisões morais se justificaria numa racionalidade universal compartilhada pelo homem, Rorty subverte essa retórica por considera-la inapta com o progresso de uma cultura literária. Por isso ele não justifica a solidariedade como uma obrigação moral universal entre seres humanos racionais. A própria ideia de racionalidade como foi debatida anteriormente se constrói como capacidade de seguir regras, virtude, disposição dos indivíduos de cooperarem entre si através da linguagem.

A crença da solidariedade também não é a crença em uma disposição natural dos seres humanos para bem viver. Ela é ferramenta inventada e se Rorty defende sua expansão é por ela estar coadunada com o fortalecimento dos ideais democráticos. Mas, ao contrário de Kant que teria menosprezado as contingências e os sentimentos, as ideias rortyanas começam por uma sintonia entre afeto e localidade. A universalidade é, pelo menos no ponto inicial, substituída pela proximidade das relações entre indivíduos. Imaginar a dor e o sofrimento de comunidades distantes da do indivíduo só surtirá efeito caso ele transponha (pela imaginação) essa dor e sofrimento para as relações locais do qual participa. Por que devo ser solidário com pessoas de comportamentos e desejos diferentes

do meu? Porque poderia ser comigo, ou porque poderia ser com alguém que tenho muito apreço, ou porque eles poderiam ser integrantes da minha rua, igreja ou comunidade da qual pertença. Enfim, as justificativas não giram em torno de algo como “porque ele é racional e possui direitos naturais inalienáveis”, mas pela dor e humilhação deslocada para relações locais.

O desafio da democracia é expandir ao máximo o sentimento de que somos mais parecidos do que diferentes. Romper com as diferenças que separam e reconhecer que somos iguais perante nossas contingências e na capacidade de provocar e sofreremos uma humilhação. A comunidade literária, enquanto comunidade da imaginação, convida-nos a recriar nossas práticas para aumentar o círculo de pessoas das quais somos leais. Aqui cabe um esclarecimento: ler muitos livros, assistir muitos filmes, ir a teatros e exposições, pode modificar o vocabulário final de um indivíduo. Esse, quando sensibilizado, pode redescrever crenças já solidificadas para considerar pessoas e grupos que ele não considerava como parte integrante do rol de pessoas dignas de respeito. A mudança que a literatura proporciona é individual. O investimento que a democracia liberal deve fazer é proteger os espaços para liberdade de criação e fortalecer o contato dos seus cidadãos com a comunidade literária.

Desde a época de Hegel, os intelectuais foram perdendo a fé na filosofia, na ideia de que a redenção pode vir na forma de crenças verdadeiras. Na cultura literária que tem emergido durante os últimos duzentos anos, a questão “É verdade?” tem cedido lugar de honra à questão “O que há de novo?”. (...) No relato que estou oferecendo, porém, essa mudança é um avanço. Representa uma substituição desejáveis de questões ruins como “O que é o Ser?”, “O que é o realmente real?” e “O que é o homem?” pela questão sensata “Alguém tem quaisquer ideias novas acerca do que nós seres humanos poderíamos fazer de nós mesmos?” (RORTY, 2006, p.79-80)

A cultura literária rortiana é o rompimento com qualquer relação entre seres humanos contingentes com qualquer realidade não-humana. Deus para religião e “verdade redentora” para filosofia são os nomes dessas realidades que o intelectual agora deve romper. O intelectual literário de Rorty é aquele que enxerga na imaginação a capacidade humana central de oferecer ideias melhores para sua existência. Esse intelectual procura obsessivamente novidades que garantam e consolem nossas vidas finitas.

Antes de finalizar, a título de ilustração, recorreremos a célebre conferência de Antônio Cândido intitulada “*Direito à Literatura*”. A pergunta central que Cândido coloca em pauta é se a literatura é um bem indispensável a ponto de torná-la um direito humano. Faz sentido colocar a literatura juntamente com a moradia, trabalho, alimentação, e tantos outros direitos que garantam justiça social, como indispensável a nossa vida?

Cândido inicia seu texto lembrando o desenvolvimento da racionalidade técnica e sua consequente possibilidade de resolver conflitos como, por exemplo, a distribuição de alimentos em larga escala. Ao mesmo tempo em que o progresso técnico-científico alargou as chances de resolução de conflitos materiais, a exclusão de grande parte das pessoas ao acesso aos bens que garante a vida não diminuiu. Além do problema da igualdade, a mesma ciência que criou instrumentos para nossa sobrevivência também criou armas de destruição em massa. Ao mesmo tempo em que lutamos por uma sociedade que equipare o acesso aos bens materiais, também temos que lutar pela ameaça cotidiana da indústria bélica capaz, por exemplo, de aniquilar a vida humana com suas armas nucleares.

Partindo do princípio que a literatura, entendida como qualquer gênero narrativo construído pela fabulação, perpassa todas as culturas em qualquer período histórico (portanto, universal), Cândido chama a atenção para o desempenho e a importância dessas fabulações na vida em sociedade. O desempenho da literatura estaria em tornar as experiências inexpressas em narrativas que possuem uma organização estrutural. A inter-relação entre o conteúdo e forma das narrativas possui uma coerência estrutural que forma a organização mental dos seus leitores.

De fato, quanto elaboram uma estrutura, o poeta ou o narrador nos propõem um modelo de coerência, gerado pela força da palavra organizada. Se fosse possível abstrair o sentido e pensar nas palavras como tijolos de uma construção, eu diria que esses tijolos representam um modo de organizar a matéria, e que enquanto organização eles exercem papel ordenador sobre a nossa mente. Quer percebamos claramente ou não, o caráter de coisa organizada da obra literária torna-se um fator que nos deixa mais capazes de ordenar a nossa própria mente e sentimentos; e em consequência, mais capazes de organizar a visão que temos do mundo. (CÂNDIDO, 1995, p. 245)

Assim, a literatura não é apenas um gênero para entretenimento, mas também fonte de conhecimento, memória, formação da identidade e, principalmente, veículo para humanização.

Entendo aqui por humanização (já que tenha falado tanto nela) o processo que confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor. A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante. (CÂNDIDO, 1995, p249)

A literatura é um bem indispensável numa comunidade porque ela propicia tanto uma transformação individual (reflexão, aquisição de saber, afinamento das emoções, humor e percepção da complexidade do mundo e dos seres), quanto influencia nossa forma de conviver com outras pessoas. A literatura abre nossas perspectivas em relação ao contato com nossos semelhantes, nossa sociedade e a natureza. Apontando esse poder de humanização, Antônio Cândido parte para tornar a literatura como um bem essencial para a vida do espírito. Em princípio, ela é responsável tanto por ordenar, como também modificar, a percepção de nós mesmo, do outro e do mundo. Depois dessa influência individual, a literatura contribui para ordenação e modificação da própria sociedade.

A organização da palavra comunica-se ao nosso espírito e o leva, primeiro, a se organizar; e, seguida, a organizar o mundo. Isto ocorre desde as formas mais simples, como a quadrinha, o provérbio, a história de bichos, que sintetizam a experiência e a reduzem a sugestão, norma, conselho ou simples espetáculo mental (CÂNDIDO, 1995, p. 246).

Para finalizar, podemos esquematizar da seguinte forma os argumentos acima expostos:

- (a) Imaginação como habilidade humana apta em modificar crenças, hábitos e desejos.

Por isso Rorty,

- (b) Aposta na comunidade literária, enquanto gêneros que estimulam a imaginação, como mecanismo de sensibilização para com o outro.

Já que,

- (c) Imaginar a dor e o sofrimento do outro é capaz de ampliar o sentimento de solidariedade para assim estender nossos laços de confiança além do círculo de pessoas que convivemos.
- (d) Pois através das narrativas somos levados a conhecer nossas diferenças e semelhanças e, mais que isso, formar e transformar nossa identidade moral.

Por fim:

- (e) A literatura apresenta-se como um bem humanizador no sentido que amplia nossa percepção e conhecimento do mundo, nos torna sensíveis ao próximo e nos abre a perspectiva de imaginar outras possibilidades, outras descrições, hábeis em tornar nossa existência melhor.

Excurso

Richard Rorty em A Hora da Estrela

No artigo intitulado *A Trajetória do Pragmatista*, Rorty oferece sua interpretação do livro de Umberto Eco, *O Pêndulo de Foucault*, e a usa para abolir a separação entre interpretar um texto e usá-lo. Esse artigo encontra-se no livro *Interpretação e Superinterpretação* de Umberto Eco. Na perspectiva rortyana, toda interpretação depende dos propósitos do leitor e, desse modo, configura-se como um uso por parte do leitor para atingir determinados propósitos.

Segundo nossa visão [*o pragmatismo de Rorty*], tudo o que alguém faz com alguma coisa é usá-la. Interpretar alguma coisa, conhecer alguma coisa, penetrar em sua essência, e assim por diante, tudo isso são apenas diversas formas de descrever um processo para fazê-las funcionar. (RORTY, 1993, p.110)

Nesse excurso usaremos o livro *A Hora da Estrela* de Clarice Lispector no intuito de interpretá-lo à luz das ideias neopragmáticas de Richard Rorty. Mais precisamente as ideias de contingência, autocriação privada e da literatura como mecanismo de sensibilização para a dor e a humilhação do outro.

Ler textos é uma questão de lê-los à luz de outros textos, pessoas, obsessões, informações, ou o que for, e depois ver o que acontece. O que acontece pode ser algo fantástico e idiossincrático demais para nos preocupar – como é provavelmente o meu caso de minha leitura de *O pêndulo de Foucault*. Ou pode ser estimulante e convincente, como quando Derrida justapõe Freud e Heidegger, ou quando Kermode justapõe Empson e Heidegger. Pode ser tão estimulante e convincente que se tem a ilusão de que se está vendo agora do que realmente trata um determinado texto. Mas o que estimula e convence é uma função das necessidades e propósitos daqueles que são estimulados e convencidos. Por isso me parece mais simples descartar a distinção entre uso e interpretação, e distinguir apenas os usos feitos por diferentes pessoas para diferentes propósitos. (RORTY, 1993, p.124)

O propósito de juntar Rorty e Clarice é, antes de tudo, um experimento idiossincrático de quem escreveu essa dissertação. A interpretação do livro não passa de um experimento, como sugere Rorty, para aproximar vocabulários e observar do que isso resulta.

O excurso está dividido em duas partes. A primeira coloca em primeiro plano o narrador fictício, Rodrigo S.M., criado por Clarice para narrar a história do livro. A segunda parte coloca em destaque a personagem fictícia de Rodrigo S.M. (que, por sua vez, é uma invenção de Clarice), Macabéa.

Parte I

Rodrigo S.M., um experimento de Clarice

Num mundo de contingências, o acaso não pode ser considerado desimportante. Na profusão dos acontecimentos, os gestos articulados, as palavras programadas e os sentimentos previsíveis dividem espaço com instantes de surpresa, com a voz que embarga e os momentos de sorte (ou azar). A água que acaba no meio do banho, a figura achada no pacote de salgadinhos e que faltava ao álbum do colecionador, Jan Val Jan cruzando o caminho de Fantine⁵, a bala perdida, o desejo inesperado nos olhos de David enquanto Giovanni o servia uma coca-cola⁶... Assim começa *A Hora da Estrela*:

Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e o sim. Sempre houve. Não sei o quê, mas sei que o universo jamais começou. (LISPECTOR, 1998, p.11)

Clarice Lispector delega sua voz a um narrador denominado Rodrigo S.M. Por acaso, quando andava por alguma rua do Rio de Janeiro, Rodrigo, que é um escritor, fitou os olhos de uma mulher que a reconheceu como sendo nordestina. Através do olhar “perdido” da nordestina, o narrador passa, pelo menos, nas vinte e duas primeiras páginas do livro refletindo como dará vida a uma mulher que apenas lhe encarou. *A Hora da Estrela*, publicado em 1977, foi o último dos livros de Clarice, finalizado quando já estava doente e escrito sob severas críticas que a condenavam por escrever histórias existencialistas, ignorando, assim, os problemas sociais do país. Os devaneios e reflexões de Rodrigo no início da narrativa revelam o processo de experimentação de Clarice ao compor um livro etiquetado como social, mas que de longe cai na pretensão do realismo de espelhar a realidade. A trajetória da personagem foi criada a partir de um encontro de olhares. Não

⁵ Referência ao romance *Os Miseráveis* do escritor francês Victor Hugo.

⁶ Referência ao romance *Giovanni's Room* do escritor norte-americano James Baldwin.

existe nenhuma relação entre a estória contada e a realidade da nordestina que fitou o narrador.

Transgredir, porém, os meus próprios limites me fascinou de repente. E foi quando pensei em escrever sobre a realidade, já que essa me ultrapassa. Qualquer que seja o que quer dizer “realidade”. O que narrarei está meloso? Tem tendência mas então agora mesmo seco e endureço tudo. E pelo menos o que escrevo não pede favor a ninguém e não implora socorro: aguenta-se na sua chamada dor com uma dignidade de barão. (LISPECTOR, 1998, p.17)

Mais adiante escreve:

De uma coisa tenho certeza: essa narrativa mexerá com uma coisa delicada: a criação de uma pessoa inteira que na certa está tão viva quanto eu. Cuidai dela porque meu poder é só mostrá-la para que vós a reconheçais na rua, andando de leve por causa da esvoaçada magreza. E se for triste a minha narrativa? Depois na certa escreverei algo alegre, embora alegre por quê? Porque também sou um homem de hosanas e um dia, quem sabe, cantarei loas que não as dificuldades da nordestina. Por enquanto quero andar nu ou em farrapos, quero experimentar pelo menos uma vez a falta de gosto que dizem ter a hóstia. Comer a hóstia será sentir o insosso do mundo e banhar-se no não. Isso será coragem minha, a de abandonar sentimentos antigos já confortáveis. (LISPECTOR, 1998, p.19)

Assim, Rodrigo (Clarice) lança-se para experimentar outra narrativa diferente de tudo que já havia escrito. A narrativa tem ordem cronológica, o que não se verifica nos livros anteriores de Clarice, e o narrador deixa claro que a estória será escrita com palavras simples, como a sua personagem. Ele deixa sua barba crescer, anda nu ou em farrapos, adquire orelhas por dormir pouco e torna-se um “trabalhador manual”. De escritor que “tem mais dinheiro que os que têm fome” para trabalhador manual, o narrador entra na mesma sintonia da personagem miserável que irá escrever. Dessa forma, ele começa um processo de recriação do seu próprio vocabulário e brinca com as possibilidades que isso traz. Clarice cria um narrador homem que, no decorrer da trama, confia que a narrativa seria “piegas” e “lacrimejosa” caso fosse escrita por uma mulher. Por isso ele endurece a linguagem. A estória será escrita com palavras simples, pela simplicidade da personagem, e endurecida, por ser um narrador homem. Simplicidade e endurecimento não são características da escrita lispectoriana até *A Hora da Estrela*.

Por que esse narrador deseja escrever sobre a vida de uma nordestina, retirante e miserável? Dois trechos são elucidativos:

O que escrevo é mais do que invenção, é minha obrigação contar sobre essa moça entre milhares delas. E dever meu, nem que seja de pouca arte, o de revelar-lhe a vida.

Porque há o direito ao grito.

Então eu grito. (LISPECTOR, 1998, p.13)

Por que escrevo? Antes de tudo porque captei o espírito da língua e assim às vezes a forma é que faz conteúdo. Escrevo portanto não por causa da nordestina mas por motivo grave de “força maior”, como diz nos requerimentos oficiais, “por força da lei”. (LISPECTOR, 1998, p.18)

Se no segundo trecho a motivação para escrever vem por um contato pessoal com o “espírito da língua”, no primeiro, o flagelo de mulheres retirantes ganhará uma voz, um protesto, um grito. O desejo de realização por meio da escrita compartilha espaço com o desejo de gritar por aqueles em que o direito ao grito fora negado. Essa é uma das necessidades da literatura que Rorty avista e usa para expansão da solidariedade humana: dar voz aos que não tem força para gritar.

A literatura tem a capacidade de descrever o sofrimento de milhares de pessoas que a dor impossibilita de gritar. A personagem de Rodrigo S.M., Macabéa, é uma nordestina faminta. O único grito, o da fome, é o do desespero e não da luta por direitos. É por isso que Richard Rorty vai apostar na comunidade literária como arma para solidariedade humana. A dor do outro nos afeta. A dor do outro que poderia ser minha. Assim como Clarice redescreve seu vocabulário imaginando-se de outra forma (homem, inclusive), nós, leitores, somos capazes de imaginar e nos colocar na vida daqueles que sofrem. Já narrando a vida de Macabéa, Rodrigo escreve:

Uma vez por outra tinha a sorte de ouvir de madrugada um galo cantar a vida e ela [*Macabéa*] se lembrava nostálgica do sertão. Onde caberia um galo a cocoricar naquelas paragens ressequidas de artigos por atacado de exportação e importação? (Se o leitor possui alguma riqueza e vida bem acomodada, sairá de si para ver como é às vezes o outro. Se é pobre, não estará me lendo porque ler-me é supérfluo para quem tem uma leve fome permanente. Faço aqui o papel de vossa válvula de escape e da vida massacrante da média burguesia. Bem sei que é assustador sair de si mesmo, mas tudo que é novo assusta. Embora a moça anônima da história seja tão antiga que poderia ser uma figura bíblica. Ela era subterrânea e nunca tinha floração. Minto: ela era capim.) (LISPECTOR, 1998, p.31)

Em outra passagem:

É que lhe faltava gordura e seu organismo estava seco que nem saco meio vazio de torrada esfarelada. Tornara-se com o tempo apenas matéria vivente em sua forma primária. Talvez fosse assim para se defender da grande tentação de ser infeliz de uma vez e ter pena de si. (Quando penso que eu podia ter nascido ela – e por que não? – estremeço. E parece-me covarde fuga de eu não ser, sinto culpa como disse num dos títulos). (LISPECTOR, 1998, p.38-39)

Dessa forma, Clarice compõe seu livro reinventando seu vocabulário em que a forma, o estilo da narrativa, comunica-se com o conteúdo narrado. O texto linear, de palavras simples, mas próximo do lirismo, e desfecho quase previsível está em sincronia com a construção da personagem Macabéa, retirante pobre, feia, sozinha no mundo, com poucas ou nenhuma ambições, mas ao mesmo tempo terna, doce, ingênua e incapaz oferecer perigo a alguém (diferentemente de Olímpico que, encontrando-se na mesma situação de pobreza de Macabéa, é capaz de tudo para sair-se bem das situações).

Parte II

Macabéa não pode dizer “eu quis assim”

Em *A Hora da Estrela*, nos deparamos com uma narrativa no qual quem conta a história reflete a potencialidade de tornar vivo um enredo que nunca existiu e provavelmente nunca existirá. Clarice encarou o olhar perdido de uma nordestina imigrante, sentou para escrever e deu àquela mulher um passado e um futuro bordado de lirismo. E ela está ciente de que o que ela escreve salta para além de uma mera ficção que aparentemente não tem nenhum efeito:

Sim, mas não esquecer que para escrever não importe o quê o meu material básico é a palavra. Assim é que esta história será feita de palavras que se agrupam em frases e destas se envola um sentido secreto que ultrapassa palavras e frases. É claro que, como todo escritor, tenho a tentação de usar termos suculentos: conheço adjetivos esplendorosos, carnudos substantivos e verbos tão esguios que atravessam agudos o ar em vias de ação, já que palavra é ação, concordais? (LISPECTOR, 1998, p.14-15)

Palavra é ação. Esse é um dos princípios daqueles que como Rorty vêm na linguagem a engrenagem responsável pelo nosso entendimento do mundo. Depois do trecho acima, Clarice irá continuar a expor sobre a relação das coisas do mundo e as palavras. Lembremos que entender a contingência da linguagem é entender que a realidade que vivenciamos só pode ser compreendida por uma ferramenta de todo humano. Pela linguagem é que falamos do mundo e de nós. Vejamos o que mais Clarice nos tem a dizer:

Será mesmo que a ação ultrapassa a palavra? Mas que ao escrever – que o nome real seja dado às coisas. Cada coisa é uma palavra. E quando não a se tem, inventa-se. Esse vosso Deus que mandou inventar (LISPECTOR, 1998, p.18).

Depois das reflexões do narrador acerca do ofício de escrever, ele parte para contar a história de Macabéa. Essa datilógrafa pobre, natural do Alagoas e que é “tão jovem e já possui ferrugem” é o retrato de quaisquer das milhares de pessoas que vivem sua vida sem estar no controle de sua própria história; seguem sua trajetória a mercê das determinações de diversas forças e acasos. No Capítulo do *Ironia, Contigência e Solidariedade* sob o título *Contingência da Identidade*, Rorty fala da capacidade que os poetas possuem de serem donos de seu próprio destino, ou mesmo de olhar para suas vidas e dizer “eu quis assim”. Os poetas são aqueles que trabalham com as palavras e assim descreve e redescreve o mundo e suas coisas sob mil e uma possibilidades. Não é o caso de Macabéa.

Macabéa é uma mulher alheia a si e ao mundo. É feliz porque alguém disse que todos deveriam ser felizes. Nunca se perguntou quem ela era pelo simples medo do que poderia descobrir. Além de feia, raquítica, sempre com problemas no estômago e fétida, tinha o estranho hábito de escutar o rádio-relógio anunciando as horas e vez por outra apresentando curiosidades. Tão boba, viu numa revista a propaganda de um creme e pensou que se tivesse dinheiro jamais colocaria aquilo no corpo e sim comeria. Ingênua e sem um mínimo de ambição, acreditou estar namorando Olímpico, no qual travava diálogos monossilábicos carregados de ofensas que ele lhe soltava. Mesmo ofendida pedia desculpas. Mesmo vendo Glória, a companheira de trabalho, namorando Olímpico, que acreditava sem certeza ser sua paixão, ela se conformou e soltou uma gargalhada incompreensível.

Sei que há moças que vendem o corpo, única posse real, em troca de um bom jantar em vez de um sanduíche de mortadela. Mas a pessoa de quem falarei mal tem corpo para vender, ninguém a quer, ela é virgem e inócua, não faz falta a ninguém. (LISPECTOR, 1998, p.14)

Essa é a mulher que perturba o narrador. Essa é a mulher recortada da realidade e transposta para metáforas que deflagram um ser humano que não poderá voltar-se para sua vida e dizer “eu quis assim”; eu fiz minha própria história. Nas palavras da própria Clarice: “Essa moça não sabia que ela era o que era, assim como um cachorro não sabe que é um cachorro”.

Como a nordestina, há milhares de moças espalhadas por cortiços, vagas de cama num quarto, atrás de balcões trabalhando até a estafa. Não notam sequer que são facilmente substituíveis e que tanto existiriam como não existiriam. Poucas se queixam e ao que eu saiba nenhuma reclama por não saber a quem. Esse quem será que existe? (LISPECTOR, 1998, p.14)

Quando o narrador aos poucos apresenta Macabéa e passamos a descobrir seu passado de maus tratos pela tia (ao ponto dessa tia fazer com que Macabéa esquecesse os nomes dos pais), as agressões e privações que ela sofreu, passamos a entender essa vida de inércia e completa falta de autonomia. O enredo nos proporciona não só o envolvimento com esse personagem fictício, mas também a lembrarmos de como muitas vezes somos Macabéa e como muitas delas passam no nosso cotidiano. Não é difícil encontrar, por exemplo, um faminto assim como esse personagem. Também não é preciso muito para sentir quando o outro de nossa comunidade tem as marcas da miséria. Mais que isso, não tem como não sentir uma pontada mínima de angústia ao ler:

O céu é para cima ou para baixo? Pensava a nordestina. Deitada, não sabia. Às vezes antes de dormir sentia fome e ficava meio alucinada pensando em coxa de vaca. O remédio então era mastigar papel bem mastigadinho e engolir. (LISPECTOR, 1998, p.32)

Com o pouco que possamos saber de Macabéa já é possível reconhecer a dura vida de muitos dos nossos companheiros de comunidade. Em diversas situações somos postos de frente a tragédias sociais que nos provocam o sentimento de ação para com o outro. Chamamos isso de solidariedade. Cabe lembrar, que para o neopragmatismo de Rorty, não se pode acreditar que algo que está dentro de nós, como se tivéssemos um “eu nuclear” com alguma partícula responsável pela solidariedade. Antes disso, solidariedade é resultada de uma série de contingências históricas em que colocamos a prova nossa íris estendida ao outro; aquele que pertence ou poderia pertencer a minha comunidade. Quantas vezes saímos nas ruas e estamos condicionados pelas nossas rotinas que somos incapazes de nos

sensibilizar com os miseráveis que percorrem nossas avenidas? Basta algo mais, uma simples leitura de um romance, por exemplo, para quebrar esse cabresto. É por essa estratégia que Rorty acredita mudarmos nossas práticas para que sejamos menos cruéis.

Tenho insistido, neste livro, em que procuremos não querer algo que se erga além da história e das instituições. A premissa fundamental do livro é que uma crença pode continuar a regular uma ação, poder continuar a ser considerada algo pelo qual vale a pena morrer, entre pessoas plenamente cômicas de que essa crença não é causada por nada mais profundo do que as circunstâncias históricas contingentes (RORTY, 2007, p.312).

Outra passagem curiosa do livro é quando Rodrigo S.M. narra a vida mecanizada de Macabéa. Sua vida sem autonomia, à mercê da sorte e das circunstâncias da sua história mostra uma personagem incapaz de compreender sua condição num mundo industrial, tecnizado e marcado pelos abismos das diferenças sociais.

Pois que vida é assim: aperta-se o botão e a vida acende. Só que ela [*Macabéa*] não sabia qual era o botão de acender. Nem se dava conta de que vivia numa sociedade técnica onde ela era um parafuso dispensável. Mas uma coisa descobriu inquieta: já não sabia mais ter tido pai e mãe, tinha esquecido o sabor. E, se pensava melhor, dir-se-ia que havia brotado da terra do sertão em cogumelo logo morfado. Ela falava, sim, mas era extremamente muda. Uma palavra dela eu às vezes consigo mas ela me foge por entre os dedos. (LISPECTOR, 1998, p.29)

O que Rorty insiste em chamar a atenção é para compreensão contingente da solidariedade humana, essa enquanto ferramenta útil para os propósitos liberais. Diferente da moral kantiana que compreendia uma categoria universal chamada ser humano em que a razão prática regia nossas deliberações morais, Rorty sustenta que ser solidário aplica-se aos indivíduos que partilham laços de confiança. A proposta é criar mecanismos para aumentar o número de pessoas que somos leais, que podem fazer parte da minha comunidade, ou, nos termos de Rorty, expandir o *nós*. A expansão desse *nós*, da comunidade liberal e ironista, tem surtido maior desempenho na habilidade de imaginar outras possibilidades. O esforço para estimular a comunidade literária é uma maneira de colocar os indivíduos se imaginando em outras situações. E que essa relação também leva consigo sentimentos como piedade e benevolência.

Kant, agindo com bases nos melhores motivos possíveis, fez a filosofia moral desviar-se por uma direção que dificultou aos filósofos morais a importância, para o progresso moral, dessas descrições empíricas pormenorizadas. (...) Ele via

o respeito à razão, “núcleo” comum da humanidade, como o único motivo que não era “meramente empírico” – não dependentes da atenção ou da história. Ao contrastar o “respeito à razão” com os sentimentos de piedade e benevolência, fez com que estes últimos parecessem motivos duvidosos e de segunda categoria para não sermos cruéis (RORTY, 2007, p.317).

Outro ponto que Rorty pretende esclarecer é que essa obrigação moral entre os indivíduos faz parte de sua “faceta pública”. Isso quer dizer que a solidariedade humana divide espaço com nossas ironias privadas que são nossas afeições individuais e, nas palavras do próprio Rorty, “nossas tentativas privadas de auto-criação”. Para completar, por estar em seu caráter público e não privado isso não significa que a solidariedade tem prioridade em relação as nossas idiossincrasias. Não se trata de qual tem maior relevância na vida comunitária e pessoal. Trata-se da consciência que uma sociedade que almeja o mínimo de crueldade e o máximo de justiça é, antes de tudo, aquela que distingue o público do privado e que não valoriza um desses espaços em detrimento do outro.

O final do livro é Macabéa procurando uma cartomante, por sugestão de sua amiga Glória. A cartomante de atitudes suspeitas atende Macabéa depois de outra moça que sai aos prantos do consultório da “Madama Carlota”. Para a moça que sai aos prantos, a cartomante informa que ela irá morrer em breve. Já para Macabéa um casamento com um gringo rico e de olhos verdes. Ao sair da consulta, Macabéa ao atravessar a rua, um pouco atordoada pelas palavras da cartomante, é atropelada por um carro importado que a lança no chão batendo com a cabeça. Depois disso, sangue, seu olhar perdido, transeuntes, um sorriso lateral, as palavras incompreensíveis para as testemunhas do acidente: “Quanto ao futuro...” e o grito feliz para a morte

Rorty buscou Nabokov para ilustrar como a literatura é um instrumento de rescrição e de contribuição para uma comunidade de práticas menos cruéis. Outros tantos escritores existem que poderiam ocupar o lugar de Nabokov. Inclusive Clarice Lispector. Em *A Hora da Estrela*, a escritora ucraniana naturalizada brasileira permite-nos encarar não só a figura da alienação humana em Macabéa, bem como sua miséria, mas também como acontece a auto-criação de Clarice através da construção da narrativa. Clarice outorga a história a um narrador que desde o princípio busca entender as particularidades de se contar uma história fictícia. Bordando cada palavra escrita, cada imagem proposta, esse narrador dimensiona para outra óptica situações que batem a nossa porta diariamente. E assim ela constrói um personagem tão vivamente que não deixamos de nos sensibilizar com o desfecho dessa história. Um fim no qual percebemos que somos produtos de nossas narrações e que estamos envolvidos num complexo sistema histórico. Sem esquecer que estamos expostos à mira do acaso e que esse pode em apenas um sopro nos convidar a ser uma estrela.

5. Conclusão

O objetivo principal dessa dissertação foi compreender o que levou Richard Rorty a defender a cultura literária como principal instrumento que o ocidente criou para expansão da solidariedade. Expandir a solidariedade significa ampliar ao máximo o número de pessoas das quais podemos constituir um vínculo de confiança.

No segundo capítulo, a exposição da crítica á epistemologia (tema central do livro *A Filosofia e o Espelho da Natureza*), a abordagem anti-representacionista e anti-essencialista da linguagem, bem como a importância dada por Rorty à metáfora (pilar para sua filosofia da redescrição) termina com a sugestão neopragmática de colocar a filosofia como um campo de reinvenções constantes. Distante de tornar a filosofia habilitada em fornecer as condições necessárias para nosso conhecimento, a filosofia edificante de Rorty é um lembrete para que o debate filosófico não se reconheça como caminhando para algo chamado Verdade, se Verdade for entendida como algo que independa das nossas descrições do mundo. A sugestão é manter a comunicação fluente e aproximar vocabulários aparentemente incomensuráveis para, com isso, abrir espaço a vocabulários novos. Não á toa, Rorty coloca no mesmo barco vocabulários separados por um oceano: Heidegger e Davidson, Dewey e Habermas, Nietzsche e Shelley, etc. Além da aproximação entre filosofia americana e continental, ousou (para deleite de uns e afronta para outros) em apresentar uma interpretação própria do pragmatismo de James e Pierce.

De todo modo, a filosofia edificante é aquela que abandonou a procura por um único vocabulário que acesse o real. A realidade é resultado da nossa linguagem, inventiva e contingente, capaz de oferecer descrições do mundo e da existência de tantas maneiras possíveis. Tais descrições só são possíveis pela capacidade humana de imaginar.

O terceiro capítulo traz o esforço de entender o lugar da imaginação na formação da identidade humana e nas realizações públicas. Rorty une psicanálise, Romantismo e liberalismo para tais propósitos. O indivíduo, cindido entre o público e o privado, vê-se diante da impossibilidade de conciliar esses dois campos. O desejo por auto-realização de um lado e as responsabilidades públicas do outro. Tal separação só se justifica pela defesa de uma comunidade democrática e liberal. Os indivíduos livres para se auto-criarem, com espaço suficiente para realizar suas idiossincrasias, juntamente com a responsabilidade

dessa realização não provocar dor e humilhação ao outro. Enquanto campos irreconciliáveis, o particular não se reduz ao público, nem o público reduz-se ao privado.

Nesse caso, a imaginação entra em cena como habilidade para criarmos nós mesmos (assim como os poetas) e criarmos outras possibilidades para sociedade (utopia). Recorrer à poesia e a utopia é um esforço de Rorty para seu lembrete de que indivíduos e sociedade não estão determinados. Ambos estão em processo de mudança. Cabe ao intelectual conduzir esse processo cuidando de fortalecer os valores democráticos da liberdade, igualdade e solidariedade.

O quarto capítulo parte da ideia da imaginação como indispensável para solidariedade. Nesse momento entra em cena a comunidade literária, hábil em colocar o indivíduo em contato com existências diferentes da sua. Mas a ênfase não são para as diferenças. A cultura literária nos disponibilizou um variado acervo com descrições de nossas semelhanças. A maior dessas semelhanças é a nossa propensão em provocar dor e humilhação ao outro, diferente em idiosincrasias e cultura. A literatura, com a descrição de nossas práticas, tem a possibilidade de nos colocar na pele dos que sofrem. Imaginação e emoções estão juntas como estratégias para ampliar o senso de solidariedade. O sofrimento do outro que poderia ser o meu, ou do membro de uma comunidade em que mantenho vínculos de confiança. Essa ampliação tem como objetivo expandir a felicidade para maioria das pessoas e diminuir práticas cruéis do nosso cotidiano. Para tanto, é de suma importância oferecer a todos os membros de nossa comunidade o acesso para esses bens culturais. O uso do texto “Direito à Literatura” do Antônio Cândido no final do capítulo quatro tem o intuito de reforçar a ideia da literatura como um patrimônio indispensável ao indivíduo e sociedade.

A literatura, com seu poder humanizador, não só possibilita uma sensibilização perante o outro, como também está a serviço da nossa identidade moral, da nossa memória e da formação do nosso conhecimento do mundo. Ao romper com a tradição filosófica platônica, Rorty propõe que tentemos outras formas de redescrever nossas práticas. Essa redescritção parte de sua constatação dos efeitos provocados pela cultura literária nos últimos séculos.

A cultura literária é responsável por estimular nossa imaginação. Imaginar outras possibilidades para descrever o mundo e nossa existência. A literatura para a solidariedade

é uma dessas estratégias que deve ser estimulada para fortalecer e criar práticas de cooperação social.

A filosofia, abandonando o fundacionalismo, funciona como mediação entre os discursos da tradição e as exigências de um novo decurso histórico. O estímulo a estarmos atentos aos novos vocabulários é uma maneira de conciliar as tensões entre os vocabulários atuais e as novas formas sociais, culturais e políticas que surgem no decorrer da história. As modificações nas relações sociais propicia o aparecimento das descrições e é estímulo para redescrever os vocabulários até então utilizados.

Alargar as possibilidades de fala é, antes de tudo, abrir espaço para imaginar outras formas de uma melhor existência no planeta. A redescrição é um momento tanto de reestruturação do nosso vocabulário atual, como também sugere o que até então era inimaginável, como, por exemplo, a criação de novos direitos a serem incorporados aos já disponíveis. Apostar na literatura como bem indispensável à vida humana ganha importância na medida em que visualizamos indivíduo e sociedade como inacabados, como construindo e reinventando suas práticas.

O excuro dessa dissertação mostrou uma forma de redescrição com o livro *A Hora da Estrela* de Clarice Lispector. Clarice modificou seu vocabulário, acatou a sugestão de seus críticos em abordar questões de relevância social e, ao mesmo em tempo que transforma sua narrativa, convida a olharmos para nós e para os demais companheiros de sociedade com mais cautela e sensibilidade. Clarice fez da sua escrita uma experiência e convida-nos a observar e experimentar outras palavras, olhares e sensações.

Muito ainda pode ser discutido acerca da proposta rortyana. Desde sua defesa ao liberalismo americano até sua percepção da crueldade. Essa dissertação preocupou-se em enfatizar a linguagem como prática social estetizada. Vê a linguagem como um processo criativo afasta-nos da noção de que o mundo está programado com leis que nos capacite em viver bem. Essas leis existem como artefatos criados para diminuir e sanar nossos conflitos. Mas as sugestões até agora propostas não devem impedir a invenção de outros instrumentos que visem a igualdade entre homens, justiça social e a liberdade.

6. Referências Bibliográficas

- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. **Vários escritos**. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1995.
- CALDER, Gildeon. **Rorty e a redescrição**. Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- CARVALHO, Aldir. Sensibilidade, solidariedade, autocriação privada. Rorty e a literatura. **Revista Redescrções**, 2009. Disponível em: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/02/5Matteo.pdf>
- CASTRO, Susana; ARAÚJO, Inês Lacerda. **Richard Rorty: filósofo da cultura**. Curitiba, PR: Champagnat, 2008.
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein: linguagem e mundo**. São Paulo: Annablume, 1998.
- DAVIDSON, Donald. **A Coherence Theory of Truth and Knowledge**, in: Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- DAZZANI, Maria Virgínia Machado. **Rorty e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DEWEY, Jhon. **Reconstrução em Filosofia**. Trad. Marsely de Marco Martins Dantas. São Paulo: Ícone, 2011.
- DEWEY, Jhon. **Experiência e Natureza**. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Leme. (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974. p.162-210.
- Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas/** José Crisóstomo de Souza, organizador. – São Paulo: UNESP, 2005.
- FREIRE, Jurandir. **Razões públicas e emoções privadas**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- FREIRE, Jurandir. **A Ética e o espelho da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- FREUD, Sigmund. **O mal estar da civilização**. (Os pensadores). Trad. Durval Marcondes. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.132-194.
- FONTENELE, Edinalva Melo. O conceito rortiano de crueldade por meio de uma leitura redescritiva 1984. **Revista Redescrções**, 2009. Disponível em: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/02/3Fontenele.pdf>
- GUIRALDELLI, Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Trad. Gottlob Benjamin Jásche de Guido de Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 10.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LISPECTOR, Clarice. **A Hora da Estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Romantismo e Política**. Trad. Eloísa de Oliveira Araújo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LÖWY, Michael. **Romantismo e Messianismo**. Trad. Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MATOS, Olgária. **O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MATTEO, Vincenzo Di. A leitura de Rorty da reflexão moral de Freud: uma avaliação. **Revista Redescições**, 2009. Disponível em: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescicoes/redescicoes/02/5Matteo.pdf>

RAMBERG, B. **Richard Rorty**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>, 2001. Acesso em: 20.05.2012.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Consequências do pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Contra os padrões, contra as oligarquias – uma conversa com Richard Rorty/ Richard Rorty, Derek Nystrom e Kent Puckett**. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e Outros**. Trad. Eugênia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. **O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia**. Organização: Santiago Zabala. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.

_____. **Pragmatismo e Política**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Uma Ética Laica**. Trad. Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Verdade e Progresso**. Trad. Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005.

_____. **The Rorty Reader**. Organização: Chistopher J. Voparil e Richard J. Bernstein. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

RORTY, Richard. GHIRALDELLI, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&M, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.