

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Flora Muniz Tucci de Azevedo**

**“A Concepção de Contingência em Richard Rorty”**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho

Rio de Janeiro  
Março de 2007



**Flora Muniz Tucci de Azevedo**

**“A Concepção de Contingência em Richard Rorty”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho**

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Eduardo Jardim de Moraes**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Profa. Rosa Maria Dias**

Departamento de Filosofia – UERJ

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**

Coordenador Setorial do Centro  
de Teologia e Ciências Humanas – PUC - Rio

Rio de Janeiro, 23 de março de 2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, do orientador e da universidade.

### **Flora Muniz Tucci de Azevedo**

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2004.

#### Ficha Catalográfica

Azevedo, Flora Muniz Tucci de

“A Concepção de Contingência em Richard Rorty” / Flora Muniz Tucci de Azevedo ; orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. – 2007.

106 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Pragmatismo. 3. Rorty, Richard. 4. Contingência. 5. Filosofia. I. Souza Filho, Danilo Marcondes de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

## **Agradecimentos**

Ao meu orientador, Professor Danilo Marcondes, por toda ajuda que me deu ao longo desta trajetória

A Khalid Salomão pelas longas leituras e constante apoio

À PUC-Rio e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelos auxílios concedidos, que me possibilitaram fazer este trabalho

Aos meus pais, pelo companheirismo em todos meus empreendimentos

## **RESUMO**

Azevedo, Flora Muniz Tucci de; Souza Filho, Danilo Marcondes de. "A Concepção de Contingência em Richard Rorty". Rio de Janeiro, 2007. 106p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação "A Concepção de Contingência em Richard Rorty" pretende apresentar a concepção de contingência no pensamento de Richard Rorty, que é especialmente desenvolvida em seu livro "Contingência, Ironia e Solidariedade" (1989). O primeiro capítulo será sobre a contingência da linguagem; o segundo, sobre a contingência do indivíduo, e o terceiro, sobre a contingência de uma comunidade liberal. Partindo desse estudo, o quarto capítulo será constituído pela apresentação de algumas reflexões e críticas em relação à compreensão sobre a contingência, com o objetivo de traçar um diálogo com o autor, buscando trazer maior esclarecimento sobre o tema. As questões estarão relacionadas aos valores defendidos pelo autor em sua comunidade liberal utópica, ao questionar se de fato podem ser deduzidos da sua compreensão de contingência da linguagem e de indivíduo.

### **Palavras-chave**

Filosofia; Pragmatismo; Rorty, Richard; Contingência

## **ABSTRACT**

Azevedo, Flora Muniz Tucci de; Souza Filho, Danilo Marcondes de. "The Conception of Contingency in Richard Rorty". Rio de Janeiro, 2007. 106p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation "The conception of contingency in Richard Rorty" intends to present the conception of contingency in Richard Rorty's thought, which is especially developed in his book "Contingency, Irony and Solidarity" (1989). The first chapter will discuss the contingency of language, the second, the contingency of selfhood, and the third, the contingency of a liberal community. From this point, the fourth chapter will comprise the presentation of some reflections and criticisms concerning the comprehension of contingency. Our goal is to outline a discussion with the author to lead to a better understanding on the issue. Thus the questions will be related to the values defended by Rorty in his liberal utopia, and analyze if we can in fact deduce them from the comprehension of contingency of language and selfhood.

## **Keywords**

Philosophy; Pragmatism; Rorty, Richard; Contingency

## SUMÁRIO

1. Introdução	09
2. A contingência da linguagem	19
2.1) Introdução a concepção de Rorty sobre a Contingência da Linguagem	19
2.2) A natureza da metáfora em Donald Davidson	21
2.3) A contingência da linguagem em Richard Rorty	29
3. A contingência do indivíduo	37
3.1) Introdução ao conceito de contingência do indivíduo em Richard Rorty	37
3.2) “Uma dificuldade no caminho da Psicanálise ”	38
3.3) “Freud e a reflexão moral”	43
3.4) A contingência do indivíduo em Richard Rorty	48
4. A contingência de uma comunidade liberal	51
4.1) Trotsky e as orquídeas selvagens - uma introdução ao pensamento político de Richard Rorty	51
4.2) “Ética sem obrigações universais: uma reflexão sobre os direitos humanos”	54
4.3) Distinção entre a esfera plúbica e a esfera privada: uma contribuição para o entendimento sobre a solidariedade	57
4.4) A contingência de uma comunidade liberal em Richard Rorty	59
5. Uma análise sobre a utopia liberal de Rorty	66
5.1) A utopia liberal de Rorty e a figura do ironista liberal	66
5.2) Apresentação de algumas críticas ao pensamento político de Rorty	73

5.2.1) Richard Bernstein	74
5.2.2) Daniel Conway	77
5.2.3) John Horton	79
5.2.4) Richard Shusterman	81
5.3) Algumas considerações sobre a relevância e as limitações sobre o pensamento de Rorty	83
6. Conclusão	97
7. Referências Bibliográficas	102



## 1. Introdução

Na introdução de *“Filosofia e o espelho da natureza”* (1994), Rorty afirma que a filosofia tradicionalmente busca tratar de problemas eternos, perenes. Em alguns casos, tenta resolver essas questões através de distinções entre mente e corpo. E em outros casos, trata de tentativas de requerer para si a função de deter os fundamentos do conhecimento. Essa compreensão do fundamento do conhecimento dá-se através de estudos do homem-enquanto-conhecedor de “processos mentais” ou da “atividade de representação”, que tornam o conhecimento possível.

Por isso, *“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”* (...), e portanto, (...) *“a preocupação central da filosofia é ser uma teoria geral da representação, uma teoria que dividirá a cultura nas áreas que representem bem a realidade, aquelas que não representem tão bem e aquelas que não a representam de modo algum (apesar da pretensão de fazê-lo)”* (Rorty, 1994:19-20). Sob esse ponto de vista, a filosofia desempenha uma função fundamental em relação ao resto da cultura, tendo um caráter onibrangente, legitimador e basilar.

Nestes moldes, a filosofia desempenhava o papel de falar dos fundamentos, de possuir a fonte de explicação e justificação para todas as atividades intelectuais e para qualquer busca de sentido de nossas vidas. Para Rorty, exemplos de autores que fizeram parte desta tradição foram Locke, Descartes e Kant; autores pertencentes ao século XVII e XVIII, momento de grande êxito da ciência natural.

Contudo, no século XIX, uma nova forma de cultura apareceu: “a cultura do homem das letras”, dos poemas e romances, que se apresentava como vanguarda de seu tempo, o que contribuiu para que a imagem do cientista fosse se tornando obsoleta e remota.

Em conseqüência, a imagem da filosofia associada ao “rigor” científico foi também tornando-se algo cada vez mais distante do resto da cultura que a cercava. Uma das tentativas de superar esse momento paradigmático na filosofia, consistiu na virada lingüística proposta pela filosofia analítica. Uma das críticas centrais de Rorty em *“Filosofia e o espelho da natureza”* (1994) é a de que a filosofia

analítica é mais uma tentativa de ver a filosofia como a parte da cultura que trata dos fundamentos. A ênfase dada à linguagem não supera ou transforma os problemas nos quais a filosofia tradicional (Descartes, Locke e Kant) está pautada.

Neste livro, Rorty indica que a filosofia da linguagem surge como uma tentativa de ruptura com esta concepção tradicional, ao defender uma mudança da compreensão da mente como fundamento para o conhecimento para uma concepção onde a filosofia deveria realizar-se pela análise da linguagem:

*“A virada lingüística foi uma segunda tentativa de encontrar um domínio que abarcasse os domínios dos outros professores. Essa segunda tentativa tornou-se necessária porque, no curso do século XIX, a biologia evolucionista e a psicologia empírica tinham começado a naturalizar as noções de “consciência” e “experiência”. A “linguagem” foi o substituto que os filósofos do século XX encontraram para “experiência” por duas razões. Em primeiro lugar, os dois termos possuem um escopo igualmente amplo - ambos delimitam todo o domínio da investigação humana, dos tópicos acessíveis ao estudo humano. Em segundo lugar, as noções de “linguagem” e “significado” pareciam, no início do século, imunes ao processo de naturalização.” (Rorty, 1999: 78).*

Historicamente, Rorty acredita que o primeiro autor a tratar desta questão foi Wittgenstein em *Tractatus*, sendo Michael Dummet o primeiro autor a defender explicitamente que a filosofia da linguagem, com base no argumento apresentado no parágrafo anterior, era a filosofia primeira. A filosofia da linguagem desenvolveria condições de descritibilidade, que abarcaria as condições para qualquer área de estudo. *“Se alguém pudesse dar as condições a priori da atividade de descrever, então ele estaria capacitado a oferecer verdades apodíticas”* . (Rorty, 1999:79)

Rorty, porém, afirma que, inicialmente, essa tentativa de romper com o pensamento tradicional não se realiza de forma completa e radical, já que, neste pensamento, o caráter fundacional é mantido, por não se abandonar a busca por pressuposições *a priori* que possibilitariam a formação de toda a nossa cultura. O que ocorre, somente, é a apresentação de uma variante de uma mesma idéia, colocando a linguagem no lugar da mente, enquanto algo que se encontra sobre e em contraposição à realidade. *“Assim, a discussão deslocou-se da pergunta sobre se a realidade material é “dependente da mente” para a questão sobre que tipos de asserções verdadeiras, se alguma houver, encontram-se em relações representacionais para com itens não-lingüísticos”* (Rorty, 1991: 2).

A linguagem parecia ser um substituto perfeito para o papel antes desempenhado pela “mente” ou “consciência” na filosofia, por ser um elemento que estaria imune à relativização histórica.

Contudo, Rorty acredita que a linguagem também está submetida a um problema auto-referencial de sua própria possibilidade: “*o problema de como as entidades designadas para explicar o conhecimento são conhecidas*” (Rorty, 1999: 79).

Este problema leva a Rorty se questionar porque devemos pensar na filosofia como buscando falar das condições de possibilidades de nossas práticas sociais, de nossa linguagem.

O projeto filosófico de Richard Rorty desenvolve-se através de uma concepção anti-representacionista, ao tentar romper com a idéia de que a filosofia tem um papel fundacional, ao procurar refletir porque não poderíamos pensar na filosofia sob um ponto de vista anti-representacionista.

A virada que Rorty nos propõe diz respeito ao fato de nos questionarmos se realmente precisamos pensar na filosofia como algo sempre relacionado a fundamentos, à idéia de que nossas práticas sociais, políticas, culturais, nossas linguagens, tudo, são representações de uma realidade permanente, imutável. Será que elas não podem ser vistas sob um ângulo que permaneça nas contingências, nas construções sociais, e nada além disso?

Talvez uma virada realmente interessante seria aquela que não procurasse substitutos para mente, para linguagem, buscando encontrar uma entidade que fique livre de qualquer tipo de contextualização, mas que nos ajudasse a compreender que a filosofia pode ainda ter o que refletir se superar este tipo de vocabulário e buscar trabalhar sobre um outro ponto de vista.

Portanto, a postura anti-representacionista defendida por Rorty está ligada mais a um segundo momento, o que seria uma proposta de segunda ruptura com a filosofia tradicional. Essa ruptura dá-se quando se abandona a idéia de buscar condições necessárias de possibilidade de uma representação lingüística; quando se coloca de lado a concepção de representação acurada da realidade. Rompe-se, portanto, com o pensamento que vê a mente ou a linguagem como contendo representações da realidade, substituindo-o por uma idéia de linguagem como fruto de encontros livres, abertos, ao acaso, entre os seres humanos. Nesse segundo momento, é abandonado o objetivo de se ter a filosofia como uma

disciplina fundamental, que serve como base para os outros tipos de conhecimento; sendo a detentora do saber quanto à origem de todo e qualquer tipo de conhecimento existente no mundo.

Para Rorty, a crença de que o mundo possui uma natureza intrínseca, uma essência, é conseqüência de se tentar privilegiar uma linguagem frente a outras linguagens. No entanto, *“quando consideramos exemplos de jogos de linguagem alternativos - o vocabulário da política ateniense antiga contra o de Jefferson, o vocabulário moral de S. Paulo contra o de Freud, o jargão de Newton contra o de Aristóteles, a linguagem de Blake contra a de Dryden - é difícil pensar que o mundo torna um deles melhor do que o outro ou que o mundo decide entre eles”*(Rorty, 1989:5).

Deste modo, para superarmos a idéia de que há uma verdade a ser descoberta e de que há uma linguagem privilegiada é preciso abandonar a noção de “adequação ao mundo”. Desta maneira, deve haver um desvencilhamento da idéia de que o mundo é identificável independente da linguagem, ou seja, de que ele é conhecido inicialmente através de um tipo de encontro pré-linguístico, existindo, conseqüentemente, um vocabulário a espera de ser descoberto. Assim, o mundo não pode nos propor uma linguagem a ser falada, só os seres humanos podem fazer isso.

Desta forma, as linguagens que surgem no mundo não podem ser mais avaliadas a partir de um critério que se desenvolva por uma avaliação da qualidade representacional, mas sim pelo valor redescricional, que ofereça novos instrumentos para as relações humanas, proporcionando novas e mais interessantes questões.

Essa é uma postura que oferece o abandono da “natureza intrínseca” a ser descoberta pela linguagem, por uma vontade de enfrentar a contingência da linguagem que utilizamos.

Sob esse ponto de vista, as nossas crenças e desejos não serão mais apreciados de forma a buscarmos sua correspondência com a realidade, e se eles são, ou não, contraditórios em relação à mesma, porém, serão estimados pela sua eficácia. Desse modo, novas linguagens surgem como novos instrumentos que vêm substituir o lugar dos velhos: *“é um instrumento para fazer algo que não poderia ter sido pensado anteriormente ao desenvolvimento de um conjunto*

*particular de descrições, aquelas que ele próprio ajuda a proporcionar”* (Rorty, 1989:13).

A linguagem perde a sua função fixa de tentar representar uma realidade, passando a desempenhar o papel de nos oferecer instrumentos para lidarmos com os diversos segmentos de nossa vida, tornando-se, então, uma ferramenta que nos possibilita fazer coisas que nunca poderiam sequer ter sido vislumbradas antes de tal ferramenta estar disponível.

Essa perspectiva busca dissolver questões herdadas pela filosofia tradicional, que crê em uma natureza de entidades pré-existentes, superiores aos seres humanos, que serve como critério para avaliarmos nossas linguagens.

Rorty defende que só podemos ter como critério de avaliação a comparação entre linguagens, nada além delas, pois o nosso conhecimento do mundo só pode se dar a partir das descrições humanas, nunca por uma busca de algo anterior ou fora delas. Por isso, não se pode dar significado a uma linguagem confrontando-a com algo não lingüístico, pois *“as metáforas são usos não familiares de palavras velhas, mas tais usos só são possíveis contra o fundo de outras palavras velhas utilizadas de maneiras familiares e velhas”* (Rorty, 1989:41).

Esse pensamento é denominado processo de desdivinização do mundo por tentar se desfazer da crença de uma esfera de conhecimento e significação que transcenda o humano. A linguagem, sob esse aspecto, passa a ser unicamente uma construção humana, conseqüência da nossa necessidade de nos comunicarmos e aprimorarmos nossos modos de vida.

Portanto, um mundo desdivinizado seria aquele em que se abriria mão da procura por fundamentos, abandonando a crença da existência de forças não-humanas como guia e base, que proporcionariam valores permanentes para as nossas vidas.

Esse raciocínio nos leva a perceber as nossas linguagens como criações humanas, que não podem estar fora de um contexto histórico particular. Conseqüentemente, passamos a pensar a história da linguagem marcada pelo acaso, numa seqüência onde velhas linguagens abrem caminho para as novas.

Assim, as linguagens tornam-se contingências históricas, não sendo mais tentativas de apreender a verdadeira forma do mundo, localizada numa

perspectiva supra-histórica. Perdendo, portanto, a sua função de revelar algo pré-existente ao ser humano.

Esta concepção anti-representacionista, é defendida por Rorty como parte de seu projeto de apresentar sua crítica ao pensamento que defende a filosofia como sendo a tentativa de tornar explícita uma matriz permanente e neutra de possibilidades, subjacente a todas as nossas investigações e práticas, onde existiria um espaço lógico de possibilidades fixo e permanente.

Esse processo, onde se abre mão de uma estrutura imutável, nos leva a abandonarmos o objetivo de encontrar fundamentos e, por isso, a filosofia deixa de ser uma disciplina fundacional. Abrir mão dessa característica, no entanto, não nos faz desistir da filosofia, significa somente tentar encontrar uma nova imagem para a mesma.

Na perspectiva de Rorty, o papel do filósofo na sociedade seria o de lidar com as constantes transformações do mundo, confrontando os velhos usos de linguagem com os novos, ao fazer uma mediação entre o passado e o futuro. Dessa maneira, a filosofia teria a função de mediar os períodos históricos, os processos de modificações sociais, onde velhos valores chocam-se com novas necessidades.

A filosofia, portanto, passa a desenvolver-se contingencialmente, através das interações entre os seres humanos, numa tentativa de ajustar velhas e novas linguagens. Como o nosso mundo encontra-se em constante transformação, o papel do filósofo na sociedade forma-se por um processo imprevisível, fruto do acaso e das construções humanas.

O presente trabalho será desenvolvido no intuito de mostrar que tanto a filosofia, a linguagem, o sujeito e nossos valores políticos são construções fruto do tempo e do acaso, ao abrir mão da crença de que existe alguma natureza intrínseca do mundo, ou até mesmo de nós, seres humanos. Mas essa afirmação nos permite continuar a pensar o homem como o único que possui um aspecto peculiar: o de estabelecer com outros objetos um conjunto de relações que nenhum outro objeto estabelece com o que quer que seja. Isso significa dizer que somos os únicos capazes de usar a linguagem, de descrever as coisas:

*“Plantas e outros animais podem interagir, mas o sucesso que eles têm nessas interações não se deve a terem encontrado formas cada vez mais frutíferas de redescrever uns aos outros. Nosso sucesso deve-se a termos encontrado tais redescrições (...) devemos pensar na linguagem não como*

*nomeando uma coisa que tem uma natureza intrínseca própria, mas como uma forma de abreviar os tipos de complexas interações com o resto do universo que são exclusivas aos antropóides superiores. Essas interações são marcadas pelo uso de sinais e ruídos complexos destinados a facilitar atividades grupais, instrumentos para coordenar a atividade dos indivíduos”* (Rorty, 1989:84-85).

Porém, esta visão anti-representacionista da linguagem (ou de qualquer outro aspecto de nossa reflexão) defendida por Rorty, não significa defender que esse é o jeito objetivamente mais verdadeiro de conceber esta questão. Aponta-se unicamente para o fato de que, no momento presente, essa perspectiva que se tem é útil, pois o seu papel é desenvolvido a partir da adaptação às transformações do mundo, mediando as formas antigas de falar - desenvolvidas para lidarmos com necessidades antigas - e novas maneiras de falar -desenvolvidas em resposta a novas demandas.

Portanto, o que diferencia uma visão representacionista de uma visão anti-representacionista, é que a primeira vê a linguagem (no caso, a crítica de Rorty está direcionada à filosofia analítica, por isso, fala-se especificamente da linguagem) como um meio de descoberta de algo que já existe no mundo, a espera de ser desvelado, existindo, assim, uma realidade fixa, imutável, que não pode ser modificada, independente do que aconteça no mundo. Já a segunda visão, que caracteriza um segundo momento de ruptura proposta por Rorty, defende a linguagem como um instrumento que o homem possui para redescrever a realidade que vive, para mudá-la, de acordo com suas necessidades, que surgem pelas contingências de suas relações no mundo. Essa perspectiva dá ao homem o poder de se redescrever e de transformar e modificar a realidade em que vive, responsabilizando-o completamente pelos usos que faz desse poder, não sendo mais um mero espectador, sem ter escolha de poder interferir na realidade que vive, já que seu objetivo principal seria o de desvelar e buscar um contexto permanente que determinasse todas as contingências de nossas vidas (linguagens, manifestações culturais etc).

Por isso, o anti-representacionismo de Rorty busca substituir noções como *realidade*, *natureza intrínseca*, pela noção de um futuro melhor. Porém, a noção de futuro não deve ser tida como algo certo e previsível, mas sim como algo surpreendente. Rorty defende que a filosofia tradicional tem como principal defeito conceder ao passado, através da força da tradição, o caráter de eternidade.

O foco dos nossos estudos deve, assim, mudar da eternidade para a questão do futuro, fazendo da filosofia um instrumento de mudança e não de conservação de velhos valores, que na maioria das vezes, podem já não estar de acordo com a realidade social.

A filosofia de Rorty substitui os dualismos gregos e kantianos da permanência *versus* mudança pela distinção entre passado e futuro, mostrando que a tarefa da filosofia não é o de encontrar uma estrutura imutável, mas sim procurar um futuro mais satisfatório que o presente. Por isso, a realidade não possui uma natureza intrínseca, sendo representada por uma verdade absoluta.

Deve ser abdicada a busca pela certeza, substituindo-a pela imaginação, criação, que nos auxiliará a abandonar velhas descrições e linguagens e inventar outras novas, em contínuo movimento frente às realidades em que vivemos.

A busca por uma realidade imutável é a necessidade de se obter um conhecimento antecipado do futuro. Muitas vezes, isso é fruto do medo pelo desconhecido; o homem, porém, deve se desprender desse medo, pois a realidade é algo que a todo momento se transforma, e, por isso, a criação de novas linguagens que se ajustam as mudanças nos tornam mais preparados para lidar com o desconhecido.

Rorty busca abandonar a idéia de que a investigação filosófica da sociedade e da cultura deve ser feita sob um ponto de vista exterior que busca uma verdade indiscutível e imutável, como, por exemplo, os projetos kantianos de descobrir condições a-históricas de possibilidade dos fenômenos temporais.

Uma nova auto-imagem da filosofia poderia ser a de tecer uma trama que envolve crenças velhas e novas, de tal forma que elas possam cooperar umas com as outras, ao invés de interferir umas nas outras, tentando competir ao defenderem, cada uma, que a sua linguagem é aquela que melhor representa a realidade.

A filosofia não pode escapar do tempo, ou seja, não pode escapar da idéia de transformação, tentando encontrar uma linguagem que perdure independentemente das modificações ocorridas no mundo. Ela deve, portanto, substituir uma linguagem humana tornada obsoleta em decorrência das mudanças sociais e culturais, por uma nova linguagem que se adapte melhor às mudanças.

Essa concepção defende o trabalho da filosofia como algo completamente temporalizado, ao renunciar a necessidade de encontrar verdades a-históricas e



incondicionais, não podendo ser uma disciplina que funcione independentemente das mudanças sociais e culturais.

A função da filosofia é de contribuir para que o futuro traga novas construções que ofereçam à sociedade uma melhor possibilidade de desenvolvimento, tentando preservar o que o passado contribuiu para esse desenvolvimento, e desfazendo-se daquilo que ele oferece como obstáculo para o futuro. Deve-se tentar, portanto, resolver as situações nas quais a linguagem do passado está em conflito com as necessidades do futuro.

Nessa perspectiva, a filosofia é algo que surge ao tentar se desfazer do que já se tornou ultrapassado e manter o que ainda pode ser útil, de um conflito entre instituições herdadas e tendências contemporâneas incompatíveis. Ela não deve ser uma disciplina que tem seu fundamento existente independentemente das transformações sociais. Ao contrário, ela surge da necessidade dos indivíduos de encontrar novas formas de adaptação em decorrência das mudanças ocorridas no mundo, por meio de um processo que não se desenvolve de forma a encontrar respostas fixas, mas ao tentar lidar com o fluxo freqüente de modificações.

Com o objetivo de mostrar como Rorty desenvolve suas idéias sobre uma nova auto-imagem da filosofia, buscarei, no presente estudo, trabalhar o conceito de Contingência desenvolvido pelo autor, que é primordialmente apresentado em seu livro *“Contingência, Ironia e Solidariedade”* (1989), sendo dividido em três partes: “A contingência da linguagem”, “A contingência da individualidade” e “A contingência de uma comunidade liberal”.

A Contingência, desde Platão, foi uma questão bastante suscitada pela filosofia, sendo comumente contrastada pela tradição com o universal, necessário e essencial. Contudo, para Rorty, como aponta Richard Bernstein, *“não há nada que é necessário, nada que escape ao tempo e ao caso, nenhuma natureza essencial do que nós realmente somos”* (Bernstein, 1991: 267). Sob este ponto de vista, Rorty apresenta o conceito de contingência a partir de uma nova compreensão do tema, como parte de seu projeto de oferecer uma nova imagem para a filosofia, de forma a superar questões tradicionais, fundacionais, e representacionais, como já apontadas acima.

O presente trabalho será dividido em quatro capítulos. Os três primeiros capítulos seguirão a ordem estabelecida no livro *“Ironia, Contingência e Solidariedade”* (1989): o primeiro capítulo será sobre a contingência da

linguagem; o segundo sobre a contingência do indivíduo; e o terceiro sobre a contingência de uma comunidade liberal. O quarto capítulo será uma tentativa de diálogo com autor sobre as principais questões suscitadas neste seu trabalho.

Os dois primeiros capítulos consistem num processo de formulação do que Rorty defende como contingência, a partir de conceitos filosóficos de linguagem e individualidade, e na maneira que sua concepção pode influenciar em uma nova compreensão dos mesmos. O terceiro capítulo consiste na defesa de Rorty de que as instituições e a cultura da sociedade liberal seriam mais bem servidas por um vocabulário que abarcasse sua compreensão de contingência e dos vocabulários tratados nas duas partes anteriores.

Em continuação ao estudo, o quarto capítulo se constituirá de algumas reflexões e críticas em relação à compreensão sobre contingência, com o objetivo de traçar um diálogo com o autor, buscando trazer um maior esclarecimento sobre o tema. As questões que pretendo levantar estão relacionadas principalmente aos valores defendidos pelo autor em sua comunidade liberal utópica, desenvolvida na parte da contingência de uma comunidade liberal, ao questionar se de fato podem ser deduzidos da sua compreensão de contingência da linguagem e de individualidade.

## 2. A contingência da linguagem

### 2.1) Introdução a concepção de Rorty sobre a Contingência da Linguagem

A idéia de Rorty acerca da contingência da linguagem é apresentada, principalmente, em seu livro “*Contingência, Ironia e Solidariedade*” (1989), no intuito de desfazer-se da tentativa de tomar a linguagem como um tópico transcendental, independente da relativização histórica. Esse é um trabalho que desenvolve e retoma concepções, como, por exemplo, do segundo Wittgenstein e de Donald Davidson, que defendem que não há nenhuma entidade lingüística que exista intrinsecamente sem relação alguma, não havendo uma palavra que, mesmo apesar de não ter nenhum espaço em uma prática social, possua um significado, isto é, não existe um elemento que tenha um significado que seja anterior à linguagem humana.

Essa é uma visão que busca escapar à idéia de que a função da filosofia da linguagem seria a de produzir condições de descritibilidade, ou seja, de oferecer as condições *a priori* da atividade de descrever ao defender a existência de uma “forma inalterável” do mundo, que nos possibilitaria construir imagens, descrições do mundo. Por isso, essa é uma tentativa de desvencilhamento do projeto de encontrar condições não-empíricas para a possibilidade da descrição lingüística.

Como já apontado na introdução, essa postura é denominada por Rorty de anti-representacionista, que defende a concepção de que nunca teremos condições de apreender uma realidade que não seja mediada por uma descrição lingüística, ou seja, defende que todo o conhecimento só pode ser uma descrição, e não uma representação da natureza intrínseca da realidade.

Isso significa uma tentativa de superação da idéia de que talvez nunca conheçamos a realidade, por haver um véu entre nós e a realidade, que nos impede de conhecer a natureza intrínseca das coisas.

Muitos filósofos acreditam que essa barreira é formada pela linguagem, que impõe aos objetos características que podem não ser intrínsecas a eles. Rorty, porém, defende a idéia de que não existe uma característica intrínseca das coisas. A linguagem, dessa maneira, não poderia produzir distorções da realidade, pois ela não seria um meio de representar os objetos, mas sim um intercâmbio de sinais

e ruídos executados com o fim de alcançar um determinado objetivo, por exemplo, a tentativa de se comunicar.

A partir do exposto, a concepção de contingência da linguagem desenvolvida por Rorty será apresentada no intuito mostrar de que forma Rorty busca apontar para a concepção de linguagem como uma ferramenta, e não mais como imagem ou representação de uma realidade *a priori* do mundo, ao definir a contingência da linguagem como o fato de não podermos encontrar um metavocabulário, que de alguma maneira, abarque e envolva todos os vocabulários e maneiras de julgar possíveis no nosso mundo.

Rorty afirma que o trabalho de Donald Davidson sobre a metáfora desempenha um papel central no desenvolvimento de sua concepção sobre a contingência da linguagem, e, desta maneira, como parte importante da reflexão de Rorty sobre o tema, a seção seguinte trabalhará a concepção de Donald Davidson sobre a metáfora.

## 2.2) A natureza da metáfora em Donald Davidson

No Artigo “*Filosofia como ciência, como metáfora e como política*” (Rorty, 1999), na seção 2 intitulada “*A metáfora como ponto de crescimento da linguagem*”, Rorty inicia fazendo o que chama de uma afirmação curta e dogmática: “*há três maneiras através das quais novas crenças podem ser adicionadas a nossas crenças anteriores, forçando-nos conseqüentemente a reformular a trama de nossas crenças e desejos, a saber: percepção, inferência e metáfora* (Rorty, 1999: 26).

No caso da percepção, há uma alteração das nossas crenças ao introduzir uma outra nova, sendo por isso, um novo elemento a ser acrescentado e adaptado à rede de crenças anteriores. Se, por exemplo, notarmos uma pessoa amiga fazendo alguma coisa que não esperávamos que fosse capaz de fazer, deveremos repensar e readaptar nossas crenças referentes a tal pessoa.

Na inferência, podemos compreender como se dá a modificação das nossas crenças através do exemplo de um raciocínio lógico que nos leva a uma conclusão que não esperávamos chegar. Isso nos leva a repensar as crenças que foram premissas para tal raciocínio lógico ou, então, buscamos adaptar essa inesperada conclusão à nossa rede de crenças.

Para Rorty, nesses dois casos, o da percepção e o da inferência, não há uma alteração na linguagem quanto ao domínio de possibilidades. Os elementos que foram alterados na nossa rede de crenças já estavam presentes em nossa linguagem, pois eles somente alteraram os valores de verdade das sentenças, mas não o nosso repertório de sentenças. Admitir que essas duas são as únicas maneiras que nos permitem alterar nossa rede de crenças e desejos é admitir, para Rorty, que toda linguagem que temos hoje é a linguagem que sempre precisaremos.

Em contrapartida, considerar a metáfora como também sendo uma fonte de nossas crenças e desejos, é considerar que a linguagem, sob a perspectiva do domínio de possibilidades, é infinda. Sob esse ponto de vista, o uso metafórico da linguagem pode expandir o espaço lógico de possibilidades, ao ser possível modificar a linguagem através de novas invenções. As metáforas, para Rorty, não possuem uma função unicamente “ornamental” ou são exclusivas às construções

poéticas, mas são sentenças precursoras de novos usos da linguagem, usos esses que podem transformar e eliminar velhos usos.

A maioria das metáforas quando criadas tomam forma de sentenças que inicialmente parecem falsas, mas podemos observar que algumas delas, como, por exemplo, “A terra se move em torno do sol”, com o passar do tempo foram se tornando sentenças candidatas a verdade. Isso ocorre porque nesse espaço de tempo, vamos ampliando o domínio de possibilidade de nossas crenças para que essas afirmações, que inicialmente parecem absurdas, possam se tornar literais.

Essa perspectiva rompe com a visão de que a filosofia é somente buscar tornar explícito o que está implícito, e de que a linguagem já está completa, pronta e por isso, cabendo-nos somente compreender cada vez mais a estrutura lingüística sem crer na sua modificação ou ampliação, onde haveria *“um esquema, uma matriz permanente e neutra de possibilidades, que subjaz a todas as nossas investigações e práticas”* (Rorty, 1999: 28).

Isso significa, mais especificamente, que ao considerarmos a metáfora juntamente com a percepção e a inferência como um instrumento para termos nossos usos de crenças e desejos, ou seja, como uma fonte de novas crenças e desejos, é pensar na linguagem como algo que não está pronto, a espera de ser descoberto, mas ao contrário, que vai sendo feita ao longo de nossa história como fruto da contingência das nossas necessidades e desejos.

Neste contexto e sob o ponto de vista neopragmático de Richard Rorty, o papel do filósofo é o de um pensador que está a serviço de sua comunidade, desenvolvendo instrumentos que gerem o progresso social; tornando de alguma maneira as coisas mais fáceis para sua sociedade. O papel do filósofo, portanto, é o de reformular a trama de crenças e desejos, sendo um processo de literalização das metáforas criadas pelo pensador.

O processo permanente de literalização das metáforas tem como consequência uma flexibilidade nas crenças e desejos compartilhadas, assim como na linguagem na qual a estabelecemos. *“Isso significa admitir que os termos nos quais nós estabelecemos nossas convicções e esperanças comuns estão fadados à obsolescência, que nós sempre precisaremos de novas metáforas, novos espaços lógicos, novos jargões, que nunca haverá um lugar de repouso final para o pensamento, nem uma filosofia social que seja uma ciência rigorosa ( strenge Wissenschaft)”* (Rorty, 1999 :33-34).

A metáfora tem um papel central na concepção de Rorty sobre a contingência da linguagem, e o tema em grande parte é resultado de uma análise e de uma interpretação do pensamento de Donald Davidson acerca da metáfora, por isso, inicio o trabalho neste primeiro capítulo apresentando a concepção de Davidson sobre a metáfora, onde tenho como principal referência seu artigo “*What Metaphors mean*” (Davidson, 1985), no intuito de ter uma melhor compreensão sobre o trabalho de Rorty referente a esta questão.

Em seu artigo “*What Metaphors mean*” (Davidson, 1985), Davidson afirma que a metáfora é o “*dreamwork*” (trabalho do sonho) da linguagem, e por isso, a interpretação de uma metáfora recai tanto no intérprete quanto no seu criador. Assim, como nos sonhos, o trabalho de se compreender uma metáfora é um ato da imaginação, um esforço criativo, que não pode ser descrito por regras.

Contudo, esse tipo de observação não traz nenhum elemento que distingue a metáfora de outras transações lingüísticas rotineiras, isto é, o que diferencia o alcance de uma metáfora de outras construções lingüísticas comuns não são os recursos semânticos, e isso tem como consequência a afirmação de Davidson de “*que as metáforas significam o que as palavras, em sua interpretação mais literal, significam e nada mais*” (Davidson, 1985: 245).

Esta afirmação busca se contrapor à idéia de que a metáfora tem outro sentido ou significado, em adição ao seu sentido ou significado literal. Contudo, Davidson defende que sua perspectiva não está de acordo com um pensamento mais tradicional que vê a metáfora não pertencendo a nenhum conteúdo cognitivo adicional ao literal, mas que, no entanto, tem um caráter confuso, inapropriado ao discurso mais sério, científico ou até mesmo filosófico. Ao contrário, a perspectiva de Davidson defende que a metáfora é um mecanismo legítimo não somente para literatura, mas para ciência, filosofia, direito etc...

Como o que Davidson pensa sobre a metáfora se opõe de uma maneira geral às opiniões contemporâneas, o seu trabalho acerca do tema desenvolve-se através de um exame de algumas concepções que considera falsas acerca da natureza da metáfora e de uma diálogo de contraposição e introdução de suas alegações positivas. No entanto, antecipa que a questão central que permeará suas formulações consiste na distinção entre o que as palavras significam e para o quê elas são usadas, defendendo que a metáfora pertence exclusivamente ao domínio do uso. A metáfora está relacionada ao emprego imaginativo das palavras e

sentenças; e isso depende inteiramente dos significados ordinários dessas palavras e sentenças.

A primeira concepção apresentada é aquela que tem como base a percepção de que *“uma metáfora nos faz notar certa semelhança, freqüentemente uma semelhança nova ou surpreendente entre duas ou mais coisas”* (Davidson, 1985: 247). Suponhamos: “O espírito de Deus moveu-se na face das águas”; ao apreciarmos a palavra “face” nesse contexto, notamos que está aplicada a “águas”, assumindo, sob o ponto de vista apresentado, um significado novo ou estendido, pois, neste exemplo, a palavra “face” se aplica a faces comuns e, além disso, a águas.

Considerando que a palavra “face” possa ter um novo significado nesta metáfora, e, por isso, passa a se aplicar direta e corretamente a águas, nota-se que a força da metáfora se esvai: a tensão que o sentido original da palavra exerce no contexto metafórico é desfeita quando o significado é estendido para abranger o novo uso. Ademais, se pensarmos nas metáforas como significados estendidos, não haverá distinção entre a introdução de um novo termo no nosso vocabulário e uma metáfora. Portanto, o sentido original da palavra deve permanecer ativo no cenário metafórico. Por isso, desconsidera-se a metáfora como tendo a função de inserir um significado novo.

Então, podemos pensar na metáfora como um tipo de ambigüidade. Essa perspectiva será a segunda concepção possível que Davidson busca analisar, apresentada sobre a natureza da metáfora. A ambigüidade se daria no contexto metafórico através da dúvida entre o significado original e o novo significado (figurativo), e a força da metáfora consistiria nessa incerteza oscilante entre os dois significados. Davidson acredita que esse pensamento é incorreto, pois no contexto metafórico na maioria das vezes não ocorre a dúvida quanto ao significado da palavra; nós não hesitamos em reconhecer que uma palavra está sendo usada metaforicamente. Raramente ficamos em dúvida se uma palavra está sendo utilizada metaforicamente ou não: nós hesitamos mais comumente quanto a decidir entre as diversas interpretações que temos da metáfora, sendo que este tipo de hesitação não afeta na eficácia da mesma.

Porém, podemos pensar em outro tipo de ambigüidade: uma palavra pode ao mesmo tempo apresentar dois significados diferentes, ou melhor, o que aparenta ser uma única palavra é de fato duas. Em uma frase, por exemplo, onde manga é



utilizada ao mesmo tempo como fruta e como parte de uma roupa; isto pode ser considerado um trocadilho, um jogo de significado, onde duas palavras são usadas ao mesmo tempo produzindo uma ambigüidade, que será resolvida e compreendida se encontrarmos os devidos significados. Na metáfora, contudo, não acontece o mesmo: não é uma situação onde se apresenta uma ambigüidade de significados, pois o sentido da palavra, quando compreendido, se mantém ao decorrer da leitura da passagem metafórica sem necessitar de reiteração.

Uma variação possível desse tipo de ambigüidade é se considerarmos a(s) palavra(as)-chave de uma metáfora contendo ambos o significado original e o figurativo (metafórico) concomitantemente, sendo que o original permaneceria latente e o figurativo estaria diretamente manifesto no contexto da metáfora, havendo uma regra que conectaria esses dois sentidos, que permitiria essa existência contínua de sentidos.

Nesse tipo de perspectiva, por mais que o sentido original tenha um papel latente no cenário metafórico, a palavra tem um significado diferente no contexto metafórico. Ou seja, na metáfora, a palavra terá um outro significado que não o comum. *“Devemos concordar que, de certo modo, faz relativamente pouca diferença se, num dado contexto, pensamos ou não que uma palavra está sendo usada metaforicamente ou de um modo anteriormente não conhecido, porém literal”* (Davidson, 1985 :251-252).

Nesse momento, Davidson lança mão de uma distinção entre aprender um novo uso para uma antiga palavra e usar uma palavra já compreendida, sendo que no primeiro caso o que está em foco é a linguagem, e no segundo caso, sobre o que é a linguagem. Até aqui, a questão que percorre as concepções apresentadas concerne nessa distinção. Para Davidson, o problema dessas perspectivas consiste no fato de que elas tentam avaliar a natureza da metáfora sob o foco da linguagem, do significado, buscando encontrar esclarecimento sobre a questão no sentido que as palavras têm num contexto metafórico, como se pudéssemos encontrar algum tipo de guia ou regra para a compreensão da metáfora. Porém, como já apontado, Davidson acredita que a força da metáfora não consiste em um sentido diferente ou novo da palavra, pois defende que as palavras não significam nada mais que o significado comum no cenário metafórico, e que a mágica está no uso criativo, imaginativo da palavra.

Assim, enquanto que na ambigüidade a palavra tem um significado novo, na metáfora não é a novidade do significado que está em questão. Isso é facilmente explicado ao pensarmos que um uso novo rapidamente, ao ser conhecido, torna-se velho, enquanto que a metáfora pode permanecer viva e forte mesmo que seja lida repetidas vezes. Por conseguinte, não podemos tomar a metáfora como uma ambigüidade.

A próxima concepção possível de metáfora a ser avaliada é uma outra teoria do significado figurativo ou especial das palavras associada à concepção de símile: o significado figurativo de uma metáfora sendo equiparado ao significado literal do símile correspondente. Por exemplo: “Cristo era um cronômetro” (sentido figurativo) tem como símile correspondente: “Cristo era como um cronômetro”. Esse tipo de teoria tem como falha tomar a interpretação de uma metáfora demasiadamente fácil e acessível; pois se sabe que muitas vezes compreender uma metáfora demanda um esforço imaginativo, que, ao contrário, sob esse ponto de vista, seria por demais simplificado, pois teria como objetivo torná-la rapidamente compreensível por qualquer pessoa, sem muito trabalho.

Além do mais, como no exemplo “Cristo era um cronômetro”, podemos notar que o símile correspondente somente indica uma similaridade a ser observada, mas não aponta nada mais do que a própria metáfora o faz. Ou seja, não há como defender que, no cenário metafórico, a palavra tem um sentido figurativo que pode ser explicado por um símile, pois este não faz mais do que apontar uma similaridade literal, que é também o que a metáfora faz. *“Uma metáfora dirige a atenção para os mesmos tipos de similaridade, se não para as mesmas similaridades, do símile correspondente. Porém, então, as analogias e paralelos inesperados e sutis, que é tarefa da metáfora promover, não precisam depender, para a sua promoção, de nada mais que o significado literal das palavras”* (Davidson,1985 :256).

Outro ponto em que a analogia entre símile correspondente e metáfora é falha consiste na questão da falsidade e veracidade. Enquanto um símile sempre é verdadeiro, as maiorias das metáforas, num sentido comum, são falsas. Isso porque, ao percebermos o absurdo ou contradição de uma sentença, notamos o convite (respeitadas as circunstâncias) para tomá-la como metafórica e começamos a procurar uma interpretação para o aparente absurdo. Contudo, a falsidade patente não é necessária a constituição de uma metáfora, pois a verdade

patente também servirá metaforicamente; tomemos o exemplo “negócio é negócio”, é óbvio demais para se considerar que o que está em questão é uso comum da palavra e, por isso, somos convidados a pensar em um outro uso para a mesma.

Uma outra comparação que Davidson considera como importante para o entendimento da natureza da metáfora é a comparação entre contar uma mentira e fazer uma metáfora. Esta comparação é apropriada, pois nos dois casos o ponto em questão não é o significado das palavras, mas o seu uso.

Na mentira, o que precisa ser enfatizado não é o fato da pessoa estar dizendo uma mentira, mas sim que a pessoa mentirosa acredite que está afirmando uma mentira. Como, muitas vezes, só acreditamos em sentenças verdadeiras e desacreditamos as falsas, normalmente uma mentira é falsa, porém isso é acidental quanto a sua natureza. Portanto, a diferença entre a mentira e a metáfora não é quanto ao significado das palavras utilizadas, mas o uso das mesmas que é feito em cada contexto de forma diferente. Na metáfora, não há o uso intencional de afirmar uma falsidade, enquanto que na mentira este é o ponto central.

Podemos notar que nesse estudo apresentado de possíveis teorias acerca da natureza da metáfora, o ponto central que Davidson busca contrapor é a crença de um conteúdo cognitivo, um significado especial da palavra no cenário metafórico. A sua tese defende que a “magia”, o diferencial da metáfora não é a utilização de um outro significado que não o comum, mas sim a força do uso da palavra literal num contexto totalmente inusitado. A força está na tensão, naquilo que faz saltar os olhos. Seria por demais simples pensarmos num significado distinto, fixo e novo. A tensão está na palavra, ao significar exatamente o que significa literalmente, e estar num contexto inesperado.

Davidson não discorda das teorias aqui apresentadas quanto ao fato da metáfora chamar a atenção para algo ainda não pensado, uma similaridade inesperada, mas o seu ponto de contradição consiste na postura frente a esse inesperado. Enquanto as teorias aqui expostas tratam do fator inusitado somente como um novo termo, como um novo significado, Davidson considera que pensar a metáfora não é pensar somente na linguagem, mas é pensar a linguagem no mundo, como um uso novo e criativo.

Deveríamos suspeitar de um conteúdo cognitivo metafórico, pois muitas vezes é difícil decidir quanto a esse conteúdo. Comumente, vem a nossa cabeça

diversas interpretações de uma única metáfora, e seria uma grande limitação termos que decidir uma dentre todas, visto que não há limite naquilo que a metáfora nos atrai à atenção. Além do mais, muitas das coisas que notamos em uma metáfora não é proposicional por natureza. Como poderíamos apontar de forma definida e finita as coisas que nos são suscitadas frente a um quadro, por exemplo, de Picasso? Poderíamos certamente citar muitas coisas, mas pensar que nossas emoções podem ou devem ser limitadas de forma proposicional não é cabível para tal situação.

É interessante compreendermos a metáfora a partir da idéia do uso literal deslocado e inesperado, que prioriza seu caráter criativo e imaginativo. Esta apresentação do trabalho de Davidson tem uma grande importância, pois seu foco não é o significado, mas o uso que está em questão, e este é um ponto crucial para entendermos a concepção de Rorty sobre a linguagem. Após uma breve introdução sobre a concepção de Davidson sobre a metáfora, a seção seguinte tratará sobre o desenvolvimento da concepção de Richard Rorty sobre a contingência da linguagem.

### 2.3) A contingência da linguagem em Richard Rorty

Após uma apresentação sobre o trabalho de Donald Davidson sobre a metáfora, passo a trabalhar nesta seção o projeto de Richard Rorty sobre sua concepção sobre a contingência da linguagem.

Para Rorty, a cerca de um pouco mais de duzentos anos, com a Revolução Francesa, a idéia de que a verdade era feita e não descoberta começou a ser difundida pela Europa, como resultado da grande modificação suscitada nas relações e instituições sociais gerada pela Revolução. Junto disso, a poesia romântica já tentava mostrar a arte pensada não como imitação, mas como autocriação do artista, *“os poetas reclamavam para a arte o mesmo lugar na cultura que o tradicionalmente ocupado pela religião e pela filosofia, o mesmo lugar que o Iluminismo tinha reclamado para ciência”* (Rorty, 1989:3). Essas duas tendências geraram uma ruptura no pensamento filosófico, pois uma parte dos filósofos aderiu a essa nova concepção, e uma outra parte se manteve fiel ao Iluminismo, a racionalidade e objetividade da ciência.

O primeiro tipo de filósofo vê a ciência não mais como o saber último, mas como uma descrição importante (como uma ferramenta importante) para um determinado fim, que tem seu valor equiparado com as descrições poéticas e de pensadores políticos (dentre outros), pois suas descrições são úteis para diferentes fins. Isso significa dizer que nenhum tipo de descrição pode ser considerado como melhor do que o outro, pois são instrumentos desenvolvidos para objetivos distintos. Além disso, esse grupo de filósofos não defende que alguma delas seja uma descrição melhor por representar mais adequadamente como o mundo é em si próprio, pois não acredita que isso tenha algum valor ou sentido.

A existência desse tipo de pensamento filosófico é muito recente (como já dito, cerca de duzentos anos). Ele surge a partir de tentativas como a de Hegel e Kant de ver o mundo da ciência empírica como um mundo feito e não descoberto: Kant buscou conferir à ciência um âmbito de verdade de segunda ordem, a verdade do mundo fenomênico; enquanto que Hegel pensou as ciências naturais como uma descrição do espírito ainda não plenamente consciente da sua própria natureza espiritual.

Contudo, Rorty acredita que o trabalho do Idealismo Alemão hegeliano não foi suficiente, pois defendia a ciência como um tipo de saber inferior que era feito

e não descoberto, enquanto que o domínio da filosofia trataria da natureza intrínseca do ser humano e do mundo, que não era feito ou criado, mas que podia ser descoberto por esse tipo de saber.

O que faltou para essa corrente do pensamento alemão, para Rorty, foi abandonar por completo a idéia da existência de uma natureza intrínseca a ser descoberta ou representada, seja a partir da mente, da matéria, do eu ou do mundo.

Nesse ponto, é preciso fazer uma distinção entre a idéia de que o mundo está diante de nós e a idéia de que a verdade está diante de nós. A primeira tese é simplesmente afirmar que o mundo diante de nós não é uma criação nossa, que com toda certeza ele já existia antes do surgimento de qualquer ser humano, que não é efeito da criação da mente humana, no sentido de que a maioria das coisas presentes no espaço e no tempo não é causa da criação humana. Enquanto que afirmar que a verdade está diante de nós é presumir que existe uma realidade intrínseca ao ser humano e às suas criações, que é pré-existente ou independente de qualquer ser humano.

Para Rorty, a verdade é uma qualidade das nossas descrições, das nossas frases, e elas são elementos da linguagem humana, que é uma criação humana. Ou seja, não há como falar de uma realidade da verdade que seja independente da existência humana, pois *“a verdade não pode estar diante de nós – não pode existir independente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira ou estar diante de nós dessa maneira”* (Rorty, 1989:25).

O que basicamente Rorty busca mostrar é que as diversas linguagens presentes ou que já existiram no mundo são criações humanas ao invés de descobertas e, conseqüentemente, a mesma coisa pode ser dita da verdade, já que esta é uma propriedade das entidades lingüísticas, das frases.

Neste ponto, pra tornar mais claro o que se pretende defender com esta afirmação, apresentarei brevemente o pensamento de Rorty sobre a questão da verdade.

A teoria neopragmática de Rorty sobre a verdade tem o objetivo de desvencilhar-se das influências dos dualismos metafísicos típicos; como as distinções entre essência e acidente, aparência e realidade, sendo tal posição denominada de antiessencialista.

A presente concepção pauta-se na crítica em relação à existência de uma realidade intrínseca das coisas, e de que a natureza da verdade estaria associada a uma correspondência com essa realidade.

Grande parte do que Rorty fala em seus textos sobre a verdade desenvolve-se através de um diálogo com Donald Davidson e sua teoria semântica da verdade. Ambos concordam que a verdade não pode ser tida como uma correspondência, como uma representação, mas discordam em alguns pontos quanto à solução que apontam para essa questão.

Enquanto que para Davidson (2002), os nossos conceitos podem ser verdadeiros e utilmente descrever uma realidade objetiva, para Rorty (1998) a verdade não deve ser um objetivo da reflexão filosófica, pois “*o objetivo da investigação é procurar evidências substantivas para nossas crenças, e de que não há nada mais que possamos fazer para firmar nossas convicções*” (Rorty, 1998: 20).

Para Davidson (2002), discordar da concepção de que a verdade deve ser vista como uma correspondência a uma realidade essencial não significa que devemos abandonar o nosso entendimento sobre as condições de verdade, acreditando que embora não haja espaço para uma teoria epistemológica da verdade, há espaço para uma teoria lógica da verdade<sup>1</sup>.

Já para Rorty (1998), abrir mão de uma teoria de correspondência não significa defender que haja a necessidade de substituí-la por uma nova teoria, e de que a verdade tenha que ser mantida como um objetivo. “*Um objetivo é algo que você pode saber se está se aproximando ou se afastando. Mas, não há como saber a nossa distância da verdade, nem mesmo se nós estamos mais próximos do que os nossos ancestrais estavam*” (Rorty, 1998: 3-4). Retomando o pensamento de John Dewey<sup>2</sup>, o autor defende que não ter mais a verdade como uma meta não significa dizer que não temos outras maneiras de pensar o progresso filosófico: a sua perspectiva vê o progresso como algo estando relacionado ao nosso poder imaginativo. “*Ao invés de perguntarmos se a natureza intrínseca da realidade ainda está em foco, nós deveríamos perguntar se cada uma das numerosas descrições da realidade empregadas em nossas numerosas atividades culturais é*

---

<sup>1</sup> Não pretendo me aprofundar nesta questão, apresento-a de maneira breve como instrumento de interlocução ao pensamento de Rorty sobre o tema.

<sup>2</sup> Rorty refere-se à John Dewey principalmente quanto ao seu trabalho “*Reconstruction in philosophy*” Boston: Beacon Press, 1948.

*a melhor que nós conseguimos imaginar – o melhor meio para os fins objetivados por essas atividades”* (Rorty, 1998: 5).

Rorty afirma que preconizar a imaginação limita-se a oferecer tais respostas vagas e imprecisas, pois ele espera não que o futuro se conforme a um plano, ou satisfaça uma teleologia imanente, mas sim que o futuro nos surpreenda e estimule.

Um aspecto desse tipo de pensamento que pode gerar controvérsia é vê-lo como uma perspectiva que defende ser a melhor descrição dos fatos; de ser uma visão mais verdadeira das coisas. O objetivo dessa reflexão é exatamente se afastar desse tipo de questão, pois seria pouco interessante manter como referência esse ponto de vista, já que o objetivo é superá-lo.

Esta tentativa de superação pode ser melhor compreendida, por exemplo, por meio da tentativa de se criar um vocabulário novo e de superar um vocabulário familiar e consagrado. Um vocabulário novo não se apresenta de forma a tratar e fazer as mesmas coisas que eram feitas com o vocabulário antigo. O novo tem o objetivo de sugerir que façamos novas coisas em superação ao modo antigo.

E é exatamente nesse ponto que Rorty mostra que a sua teoria não está presa nesta controvérsia, pois o seu objetivo não é mais falar da verdade, da natureza intrínseca; e, assim, quer levantar novas questões que não pertencem a tal âmbito de discussão, mas a outro, novo.

Para tal, nesta parte do trabalho, apresento a análise de Rorty sobre a obra de Donald Davidson sobre a filosofia da linguagem, como manifestação do desejo de abandonar de vez a concepção de “natureza intrínseca” e a vontade de enfrentar e compreender a contingência da linguagem que utilizamos.

Rorty decide analisar a perspectiva de Davidson por considerá-la de grande influência para a construção de sua concepção de contingência da linguagem: Davidson rompe com a idéia de que a linguagem é um meio.

O que se tem como meio pode ser compreendido através de uma perspectiva tradicional onde as crenças e desejos não são partes constituintes do sujeito, mas são uma instância fora do mesmo. Nesse tipo de visão existe um “eu” central que decide quais crenças e desejos terá. Essa decisão dá-se a partir de uma avaliação do conteúdo das crenças e desejos pela busca de coerência e, principalmente, por sua correspondência com a realidade.



Uma tentativa de superar tal visão desenvolve-se pela transformação da idéia de um “eu” central (de uma mente), que é substituído pela linguagem, como elemento intermediário, como um meio entre o “eu” e o mundo. Essa virada ainda tem uma limitação, pois a linguagem permanece como um meio entre o ser humano e uma realidade com o qual o “eu” busca estar em contato.

A afirmativa de Davidson de que a linguagem não é um meio nem de expressão nem de representação tem como conseqüência o abandono da idéia de que tanto o “eu” quanto o mundo possuem uma realidade intrínseca a ser desvelada.

O que Rorty considera importante para sua reflexão é que a linguagem ao invés de ter uma relação de adequação ou de representação com o mundo, ela se desenvolve através de uma relação causal. Assim, os diversos vocabulários alternativos existentes são vistos como instrumentos desenvolvidos para alcançar determinados fins e objetivos.

Contudo, uma ressalva quanto a presente analogia entre vocabulários e instrumentos deve ser feita. Enquanto que um artesão, de maneira geral, sabe o que vai fazer antes de utilizar ou escolher a ferramenta que utilizará, gênios como Galileu, Newton, Hegel, muito provavelmente não sabiam onde iam chegar com suas criações; não sabiam exatamente o que resultaria das invenções dos vocabulários inovadores inventados por eles: *“o seu novo vocabulário torna possível pela primeira vez uma formulação do seu próprio objeto. É um instrumento que não poderia ter sido pensado anteriormente ao desenvolvimento de um conjunto particular de descrições, aquelas que ele próprio ajuda a proporcionar”* (Rorty, 1989:13).

Após esta breve observação, façamos uma distinção entre a idéia dos vocabulários como ferramentas e as visões tradicionais da linguagem.

Em perspectivas mais tradicionais, onde a linguagem não é definida como uma ferramenta, as questões centrais são: “A linguagem que hoje em dia utilizamos é a linguagem correta?”; “A nossa linguagem adequa-se ao mundo?”, “Ela é fiel a verdadeira natureza do eu?”. Tais tipos de questões têm como pressuposição a concepção de linguagem como uma entidade terceira, que tem como função relacionar-se com outras duas unidades: o eu e a realidade. Isso tem como conseqüência pressuposições tais como entidades pré-linguísticas como “significados, sendo o papel da linguagem exprimi-los; além da idéia da

existência de “fatos” também como entidades pré-linguísticas, tendo a linguagem a função de representá-los. Esse tipo de perspectiva tem como tese central a noção de linguagem como meio.

Em contrapartida, Rorty apresenta e interpreta a concepção de Davidson, que busca se opor a noções tradicionais de “fato” e “significado”, e conseqüentemente, a noção tradicional de linguagem, como sendo uma entidade intermediária, que tem sua função fixa a ser desempenhada.

Em “*A Nice Derangement of Epitaphs*” (Davidson, 1986), Davidson desenvolve o que chama de “teoria da passagem”<sup>3</sup> sobre os ruídos e sinais presentemente produzidos por um ser humano. O que é preciso ser compartilhado entre pessoas para que a comunicação entre elas seja bem sucedida é uma teoria da passagem. A teoria da passagem pode ser compreendida como sendo aquela que o intérprete de fato utiliza para compreender o que está sendo dito por uma pessoa, e é aquela teoria onde quem está se expressando tem como intenção que o intérprete utilize. Somente se houver tal coincidência de teorias (teorias da passagem), ocorrerá um entendimento completo.

Para tornar mais claro, Rorty dá um exemplo onde uma pessoa tenta estabelecer tal “teoria” sobre o comportamento corrente de um nativo de uma cultura exótica, na qual inesperadamente caiu de pára-quedas. O nativo desta cultura, que presumidamente também considera tal pessoa igualmente exótica, de forma simultânea estará buscando desenvolver uma teoria sobre o comportamento dessa pessoa estranha a ele.

Se nesta situação, essas duas pessoas conseguem de alguma maneira se comunicar de forma bem sucedida, isso se deverá ao fato de que as conjecturas e tentativas de compreender o comportamento um do outro conseguiram gerar expectativas que coincidem com os atos, ruídos e sinais de um e de outro. Isso significa dizer que essas pessoas têm como objetivo, pelo comportamento lingüístico de cada uma delas, prever seus atos. O que estão buscando é não serem pegos de surpresa. A comunicação bem sucedida, que pode ser compreendida pela idéia de que essas duas pessoas conseguiram falar a mesma língua (ou compreender a língua uma da outra), dá-se por meio de uma convergência de

---

<sup>3</sup> “*Passing theory*”.

teorias da passagem. O que é preciso para que as pessoas se entendam através da fala é dessa capacidade de convergir suas teorias da passagem.

Essa é uma tentativa de dissolver a fronteira entre conhecer uma linguagem e saber orientar-se no mundo em geral. O ponto central desta concepção é que as teorias da passagem não são guiadas por regras, pois elas estão o tempo todo se modificando na tentativa de abranger dados novos que surgem a todo instante em nosso cotidiano. Não há uma regra que determine uma estrutura bem definida que possa ser compartilhada pelos utilizadores de uma linguagem. A comunicação que ocorre entre os seres humanos através da linguagem se dá a cada momento, sendo constantemente elaborada entre os comunicadores. *“Dizer que é um utilizador da linguagem é apenas dizer que pôr a par os sinais e ruídos que faz e os que nós fazemos é algo que há de mostrar-se ser uma tática útil na previsão e no controle do seu comportamento futuro”* (Rorty, 1989:15).

Porém, como pensar no progresso intelectual do homem desde a ausência de mente no macaco até os dias atuais?

A esta pergunta, muitas respostas podem ser dadas: sob o ponto de vista da neurologia, da biologia etc. No presente estudo, o foco escolhido para trabalhar esta questão é ver a história intelectual como história da metáfora.

Retomando a concepção de Davidson já apresentada na primeira seção, onde o metafórico deferencia-se do literal não por possuir um significado diferente, mas por ser um uso diferente dos ruídos e sinais. *“Os usos literais de ruídos e sinais são os que podemos abordar com as nossas antigas teorias sobre aquilo que as pessoas dirão em várias condições. O seu uso metafórico é aquele que nos leva a desenvolver uma nova teoria”* (Rorty, 1989: 17).

Portanto, o uso literal seria o uso familiar dos nossos ruídos e sinais, ou seja, aquele que possui uma função fixa na linguagem. Já o uso metafórico, seria um uso não familiar de nossos ruídos e sinais, não tendo um lugar fixo na linguagem. Por isso, uma metáfora, porquanto não transmite um uso compartilhado, não oferece nenhum tipo de utilidade para as pessoas. No entanto, se tiver alguma aceitação social, a partir de uma propagação que a torne, de alguma maneira, familiar ou habitual, poderá adquirir algum tipo de serventia.

Deste modo, a distinção entre o uso literal e o uso metafórico não se dá por uma diferença representacional ou de significado, mas pelo papel que desenvolve: o literal não apresenta nada de novo, é aquele utilizado comumente entre as

pessoas. Já o metafórico, é aquele que nos proporciona a possibilidade de desenvolver novos pensamentos e teorias, por meio de um uso não familiar de nossos vocabulários, em razão de ser uma linguagem nova.

Portanto, linguagens que inicialmente não possuem um uso familiar, ou seja, as metáforas, são vistas como uma possível ferramenta, que, ao acaso, possam funcionar melhor para certos fins em comparação a qualquer outra ferramenta utilizada até então. As nossas linguagens, portanto, são o resultado das contingências, ao tornarem literais as metáforas acidentalmente criadas.

Essa perspectiva busca dissolver questões herdadas pela tradição metafísica, que crê em uma natureza de entidades pré-existentes, superiores aos seres humanos, que serve como critério para avaliarmos nossas linguagens.

Esse pensamento é denominado como processo de desdivinização do mundo, por tentar desfazer-se da crença de uma esfera de conhecimento e significação que transcenda o humano. A linguagem, sob esse aspecto, passa a ser unicamente uma construção humana contingente, consequência das nossas necessidade de nos comunicar e aprimorarmos nossos modos de vida.

Logo, um mundo desdivinizado seria aquele em que se abriria mão da procura por fundamentos, abandonando a crença na existência de forças não-humanas como guia, que proporcionariam valores permanentes para as nossas vidas.

Esse processo de desdivinização traz consigo a idéia de que as nossas crenças e linguagens não têm um valor absoluto, mas são apenas relativamente válidas, pois a sua importância está na tentativa de satisfazer as necessidades e os interesses dos homens, de acordo com seu tempo e, por isso, modificam-se no decurso da história.

Assim, as linguagens tornam-se contingências da história e do acaso, não sendo mais tentativas de apreender a verdadeira forma do mundo, localizada numa perspectiva supra-histórica. Perdendo, portanto, a sua função de revelar algo pré-existente ao ser humano. E assim, conclui-se que é desta maneira que podemos compreender o que Rorty defende como contingência da linguagem.

Como continuação ao trabalho acerca do conceito de contingência, o próximo capítulo tratará da questão da contingência do indivíduo.

### **3. A contingência do indivíduo**

#### **3.1) Introdução ao conceito de contingência do indivíduo em Richard Rorty**

Como continuação ao estudo do conceito de contingência em Richard Rorty, passo a tratar sobre suas reflexões acerca do indivíduo, de sua compreensão de como se constitui o “eu” sob o seu ponto de vista neopragmático.

No capítulo do livro *“Contingência, Ironia e Solidariedade”* (1989) que estuda a contingência do indivíduo, Rorty faz referência a diversos autores que tiveram importância na construção de seu pensamento acerca do assunto, como Harold Bloom, Nietzsche, Freud e Davidson. Assim como no primeiro capítulo, escolho um autor para apresentar suas idéias e servir como uma base de interlocução para a compreensão das reflexões de Rorty sobre o tema em foco. Neste capítulo apresentarei algumas idéias do pensamento de Freud (estarei me baseando em seu texto *“Uma dificuldade no caminho da Psicanálise”* (Freud, 1917)), depois apontarei como Rorty dialoga com este pensamento e constrói sua visão sobre a contingência do indivíduo.

### 3.2) “Uma dificuldade no caminho da Psicanálise ”

Rorty, no capítulo do livro *“Ironia, Contingência e Solidariedade”* (1989), que trata sobre a contingência do indivíduo, cita diversos autores que lhe influenciaram para o desenvolvimento desta questão, ressaltando principalmente a importância de Nietzsche e Freud. No presente trabalho escolhi apresentar a influência do pensamento de Freud no trabalho de Rorty, e por isso, nesta seção, serão apresentadas idéias desenvolvidas por Freud em seu artigo *“Uma dificuldade no caminho da Psicanálise”* (1917), por se tratar de um texto que Rorty busca traçar um diálogo em seu artigo *“Freud e a Reflexão Moral”* (1999), um artigo de grande importância para o tema, e que será apresentado na próxima seção.

É preciso fazer uma ressalva antes de começarmos a tratar especificamente do tema desta seção: o trabalho de Freud passou por diversas transformações ao longo da construção de seu pensamento psicanalítico, e por isso, as afirmações que serão feitas na presente seção dizem respeito diretamente as idéias elaboradas por Freud em seu artigo *“Uma dificuldade no caminho da Psicanálise”* (1917), não podendo ser tomadas como afirmações gerais sobre o pensamento de Freud, pois é preciso que se localize as idéias que serão apresentadas no contexto de seu artigo aqui estudado.

No artigo *“Uma dificuldade no caminho da Psicanálise”* (1917), Freud busca tratar de uma dificuldade relacionada à Psicanálise, que ele afirma não se encontrar no âmbito intelectual, pois não diz respeito a um impedimento de compreensão intelectual, mas um obstáculo que diz respeito a âmbito afetivo. O impedimento intelectual pode até existir concomitantemente, mas como consequência do afetivo, já que *“onde falta simpatia, a compreensão não virá facilmente”* (Freud, 1917: 171). A questão central do presente texto refere-se diretamente ao sentido desta dificuldade afetiva, por isso, o que Freud pretende definir como dificuldade afetiva relacionada à reflexão psicanalítica será compreendido no decorrer do desenvolvimento do texto.

Freud apresenta brevemente, de forma a localizar pessoas que não têm um conhecimento específico do que trata a Psicanálise. Esta preocupa-se com o esclarecimento e a eliminação dos denominados distúrbios nervosos. Como uma tentativa de hipóteses para se tentar esclarecer estes distúrbios, Freud desenvolveu

a teoria da libido, sendo que o ponto de partida de tal teoria é a vida instintual (pulsional) da mente.

*“Aprendemos que, quando tentamos compreender os distúrbios neuróticos, sem dúvida o maior significado liga-se aos instintos sexuais; que, na verdade, as neuroses são distúrbios específicos, por assim dizer, na função sexual; que de um modo geral, o fato de a pessoa desenvolver ou não uma neurose, depende da quantidade de sua libido e da possibilidade de saciá-la e de descarregá-la através da satisfação, que a forma assumida pela doença é determinada pela forma com que o indivíduo atravessa o curso de desenvolvimento da sua função sexual” (Freud, 1917: 172).*

Assim, como o senso comum, que distingue a fome do amor (a primeira é o instinto de preservação e o segundo, instinto de reprodução da espécie), a Psicanálise diferencia os instintos autopreservativos (ou do ego) dos instintos sexuais.

O trabalho terapêutico trata muitas vezes de neuroses provindas do conflito entre os instintos do ego e os instintos sexuais, já que em alguns casos os instintos sexuais podem representar um perigo para a autoconservação do ego. A postura do ego frente a tais ameaças é de defesa contra os instintos sexuais; buscando um mecanismo de substituição para tais instintos, que se manifesta através de sintomas nervosos.

O tratamento psicanalítico, portanto, tenta rever os processos de defesa implementados pelo ego, no intuito de encontrar uma solução para o conflito entre os instintos, que seja mais saudável para o indivíduo.

Neste ponto podemos lembrar de um tipo de crítica feita à Psicanálise, que diz respeito ao enfoque escolhido na sexualidade. A resposta de Freud a críticas desta natureza é que: *“nossa parcialidade é como a do químico, que atribui a todos os componentes a força da atração química. Nem por isso está negando a força da gravidade; deixa que o físico lide com ela” (Freud, 1917:172).*

Durante o processo de análise, busca-se trabalhar a distribuição da libido. Ao tratar da distribuição libidinal, pode-se chegar a situação primeva de tal distribuição. O investimento libidinal, no início da constituição do indivíduo, presume-se, está direcionado totalmente para o próprio ego<sup>1</sup>. Só no processo de desenvolvimento é que a libido flui do ego para os objetos externos. *“A condição*

---

<sup>1</sup> Freud trabalha mais profundamente esta questão em seu artigo “Sobre o Narcisismo” (1914). O narcisismo primário seria “um investimento libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com aos investimentos objetivos”.

*em que o ego retém a libido é por nós denominada “narcisismo”, em referência a lenda grega do jovem Narciso, que se apaixonou pelo seu próprio reflexo. Assim, na nossa concepção, o indivíduo progride do narcisismo para o amor objetal”*<sup>2</sup> (Freud, 1917: 173).

Contudo, parte da libido sempre se mantém direcionada ao ego, pois o mesmo é um grande reservatório de onde se destina a libido a outros objetos. Freud defende que esta flexibilidade da libido é essencial para que haja sanidade.

Após esta breve introdução acerca do objeto de estudo da Psicanálise, e sua compreensão sobre o narcisismo, Freud aponta o que considera o três severos golpes ao narcisismo universal dos homens, causados pelas pesquisas científicas.

O primeiro golpe sofrido pela humanidade é o golpe denominado por Freud de “golpe cosmológico” dado por Copérnico ao provar que a Terra não desenvolvia um papel dominante no Universo; que ela não era o centro do Universo.

Já o segundo golpe é de natureza biológica. Com o processo de civilização, o homem foi ganhando uma posição superior, dominante em relação aos outros animais. Esta dominância gerou no homem a busca de explicações que rompessem o laço de comunidade com outros animais. Contudo, a partir de pesquisas de Darwin, descobriu-se que a separação entre a raça humana e outros animais não poderia continuar a ser defendida, já que o “*o homem não é um ser diferente dos animais, ou superior a eles; ele próprio tem ascendência animal, relacionando-se mais estreitamente com algumas espécies, e mais distanciadamente com outras*” (Freud, 1917:175). Este segundo golpe foi o “golpe biológico” ao narcisismo do homem.

O terceiro golpe é de natureza psicológica. Embora sofrendo todos os tipos de golpe de natureza externa, o homem sente-se superior dentro da própria mente. Contudo, a mente é uma estrutura extremamente complexa, constituída de diversas instâncias, um labirinto de impulsos que funcionam de maneira quase autônoma, e que, em muitos casos, são antagônicos e incompatíveis. Frente a tal complexidade, para que a mente tenha um desenvolvimento apropriado, é preciso que as diversas estruturas mentais se mantenham coordenadas: é preciso que haja

---

<sup>2</sup> Amor objetal: amor a outros objetos (objetos externos).



uma instância organizadora de tantas informações provindas de diversas fontes. Esta instância é o ego.

Contudo, em certas doenças (como nas neuroses), o ego não dá conta de tal função. *“Os pensamentos emergem de súbito, sem que se saiba de onde vêm, nem se possa fazer algo para afastá-los. Esses estranhos hóspedes parecem até ser mais poderosos do que os pensamentos que estão sob o comando do ego”* (Freud, 1917: 176).

A psicanálise trata destas questões, destes distúrbios, através de investigações, ao buscar “dialogar” com o ego, provando a ele que algo lhe saiu do controle, que algumas informações não lhe chegaram, que algo não está sob o comando de sua vontade. Pois, ao tentar “passar por cima” de certos instintos sexuais, o ego subestima tais instintos, que se rebelam e encontram seus próprios caminhos para não serem suprimidos. Esses caminhos são desconhecidos pelo ego; sendo que a única coisa que ele reconhece é a consequência da rebeldia desses instintos – o sintoma que o ego experimenta como dor. A origem do sofrimento experimentado pelo ego não lhe é familiar, pois surge de uma força autônoma dos instintos rejeitados, que busca uma satisfação substitutiva frente à defesa do ego.

Um outro equívoco cometido pelo ego consiste no fato deste crer que pode se manter informado de tudo que passa em sua mente; chegando a acreditar que “mental” é sinônimo de “consciente”. Contudo, *“o que está em sua mente não coincide com aquilo de que você está consciente; o que acontece realmente e aquilo que você sabe, são duas coisas distintas”*(Freud, 1917:177).

A Psicanálise busca mostrar que o ego não é um governante absoluto; tenta mostrar que outras instâncias da mente também têm grande importância no que diz respeito às sensações e sentimentos das pessoas. Uns dos trabalhos que a psicanálise se propõe é uma busca de educar o ego, mostrar seus limites: o ego não é o senhor da sua própria casa. Este é o terceiro golpe no narcisismo do homem.

Assim, podemos compreender que o golpe em questão é aquele que diz respeito à dificuldade na esfera afetiva de se aceitar a psicanálise, já que ela trabalha com mecanismos que o ego não dá conta, e a todo tempo busca rejeitar.

É neste ponto que Rorty acredita que Freud traz elementos inovadores para pensarmos a constituição do sujeito e, deste modo, como continuação e

desenvolvimento das questões apresentadas nesta seção, passo a tratar na seção seguinte sobre as reflexões apresentadas por Rorty em seu artigo “*Freud e a Reflexão Moral*” (1999), no intuito de trazer um maior esclarecimento sobre a afirmação de Rorty de que o pensamento de Freud exerceu um papel importante no desenvolvimento de sua concepção sobre a contingência do indivíduo.

### 3.3) “Freud e a reflexão moral”

Rorty não fala explicitamente da influência de Davidson na elaboração de seu artigo “*Freud e a reflexão moral*” (1999), mas como Davidson é um autor que em vários momentos exerce grande influência no pensamento de Rorty, penso que alguns pontos no artigo “*Paradoxes of Irrationality*” (Davidson, 1982) podem introduzir e esclarecer como Rorty chegou a pensar em Freud como um importante interlocutor para refletir sobre a constituição do indivíduo.

Donald Davidson em “*Paradoxes of Irrationality*” (1982) afirma que uma ação ou crença irracional é paradoxal quando há uma falha dentro da casa da razão, isso porque algo irracional não é meramente não-racional: “*a irracionalidade é um estado ou processo mental – um processo ou estado racional – que falhou*” (Davidson, 1982:182). Parece que Davidson ao falar de irracionalidade está tratando das mesmas questões que Freud se refere quando o ego perde o controle do que ocorre no psiquismo.

Davidson, em seu artigo “*Deception and division*” (1986) levanta uma questão que parece pertinente para compreendermos de que maneira podemos falar de uma falha na racionalidade: “*de quem são os padrões a serem tomados para fixar quando ou não uma pessoa foi irracional? A resposta é que todas as inconsistências genuínas são desvios das próprias normas da pessoa: o que está em questão é o ponto de vista do agente*” (Davidson, 1986:81).

Se o que importa é o ponto de vista do agente, como compreender os pensamentos e ações irracionais?

Davidson pretende mostrar como a teoria psicanalítica de Freud pode auxiliar para o entendimento da irracionalidade. O tipo de irracionalidade que gera um paradoxo não está relacionado a situações onde a pessoa defende ter razões suficientes para justificar uma ação ou crença, por mais estranho que possa parecer aos olhos de outras pessoas; as situações que têm como consequência um paradoxo são aquelas onde internamente uma pessoa não tem coerência ou consistência para justificar seus pensamentos e atos.

Davidson extrai da obra de Freud três tentativas de explicação para esse tipo de fenômeno:

1º) a mente não tem uma estrutura única; ela é constituída por estruturas semi-autônomas, cada uma com suas crenças e desejos peculiares;

2º) essas estruturas são, em alguns aspectos, como indivíduos, não só por causa de seus desejos e crenças peculiares, mas também pela possibilidade de interação entre elas, que pode ter como conseqüência eventos subseqüentes na mente ou fora dela;

3º) algumas disposições que caracterizam essas diversas estruturas da mente devem ser compreendidas de acordo com o modelo de forças e disposições físicas em situações onde influenciam ou são influenciadas por outras estruturas da mente.

Deste tipo de paradoxo é que surge a questão paradigmática que Rorty atribui a Freud, com sua afirmação de que “O ego não é mestre nem mesmo em sua própria casa”, já que em muitas vezes as estruturas nomeadas por Davidson de “semi-autônomas” dizem respeito às diversas esferas do psiquismo que geram grandes conflitos dentro de uma mesma pessoa, e conseqüentemente suscitam a questão da centralidade do “eu” e de coerência interna frente a estas diversas esferas.

Após uma breve apresentação das reflexões que Davidson levanta para pensarmos a irracionalidade, que serviram como uma breve introdução aos pontos que serão tratados por Rorty, passo a tratar do artigo “*Freud e a reflexão moral*” (1999).

“*Freud e a reflexão Moral*” foi uma conferência oferecida em 1984 no Fórum for Psychiatry and Humanities em Washington. A referência que utilizo é o livro “*Ensaio sobre Heidegger e outros*” (1999), onde este artigo é o primeiro da terceira parte do livro.

“*O ego não é o mestre nem mesmo em sua própria casa, mas precisa contentar a si mesmo com as escassas informações acerca do que está acontecendo inconscientemente em sua mente*” (Freud, 1917: 178). Neste artigo, Rorty busca interpretar em que sentido Freud usa a palavra mestria em seu artigo “*Uma dificuldade no Caminho da Psicanálise*” (1917), aqui já apresentado na seção anterior, ao tentar se aprofundar na questão: Por que esta constatação (de que o ego não é o mestre nem mesmo em sua própria casa) seria um golpe no narcisismo da humanidade? Por que faria parte de um movimento descentralizador junto a Copérnico e Darwin?

A importância desta afirmação de Freud, para Rorty, está no fato de que o inconsciente freudiano não tem a aparência de algo que podemos usar para

descrever a nós mesmos e alcançar alguns de nossos propósitos, mas ao contrário, parece ser alguém com objetivos diferentes dos nossos, que descentraliza a idéia de um eu “único” e coerente. A partir da concepção de um “eu” descentralizado, compreende-se que a mente não pode ser identificada por um único conjunto de crenças e desejos.

Freud, portanto, divide o “eu”, compreendendo que há uma rede causal que liga e unifica essas “quase-pessoas”, mas que não podem ser tidas como uma única pessoa. Levar em consideração tal sugestão é ter vontade de familiarizar-se com essas pessoas estranhas. Essa busca de autoconhecimento, sob esse ponto de vista, não deve ser tida como uma tentativa de descobrir nossa essência, nossa natureza humana comum: *“longe de ser o que nós compartilhamos com os outros membros de nossa espécie, o autoconhecimento é que nos separa deles, nossas idiossincrasias acidentais, os componentes “irracionais” em nós mesmos, que nos divide em conjuntos incompatíveis de crenças e desejos”* (Rorty, 1999: 199).

Para tornar mais clara a interpretação de Rorty sobre a importância de Freud para a compreensão do indivíduo é preciso sabermos um pouco mais profundamente o que se entende por inconsciente e, por isso, faz-se uma distinção entre dois sentidos de “inconsciente”:

1- Um sentido no qual significa um ou mais sistemas bem articulados de crenças e desejos, sistemas tão complexos, sofisticados e internamente consistentes quanto as crenças e desejos consistentes dos adultos;

2- Um sentido no qual significa uma massa efervescente de energias instintivas desarticuladas, um ‘reservatório da libido’ para o qual a consistência é irrelevante. Nesse sentido, o inconsciente é apenas outro nome para as ‘paixões’, a parte mais baixa da alma, o mau e falso “eu”.

Se compreendermos o inconsciente sob o segundo ponto de vista, pouca coisa Freud teria acrescentado a nossa auto-imagem humana. A novidade da visão freudiana é a compreensão de inconsciente definido no ponto de vista número um, onde as identidades inconscientes não são vistas como brutas ou obtusas, porém, como um parceiro intelectual, inventivo e articulado. Essa perspectiva gera uma revisão em nossa auto-imagem, pois substitui a idéia de uma parte racional dos seres humanos lutando contra as paixões (as irracionalidades provindas de nossa parte animal) por uma idéia de rede de diversas crenças e desejos, de transações sofisticadas entre diferentes intelectos.

Sob a perspectiva da segunda definição de inconsciente, este seria uma parte de nós animalesca e, mais especificamente, pré-lingüística. Já no caso da primeira definição, o inconsciente é engenhoso, articulado, e, dessa maneira, lingüístico. Por isso, esta inovadora concepção vê a distinção consciente-inconsciente como algo além das distinções humano-animal, razão-instinto.

Uma visão pautada na dicotomia razão-instinto defende o autoconhecimento como um processo de purificação, de encontrar a parte pura e racional do homem; o “eu” verdadeiro, purificado das paixões e instintos.

Já na perspectiva freudiana apresentada e interpretada por Rorty, o movimento de autoconhecimento ocorre na tentativa de familiarização como uma rede diversificada de crenças e desejos e com o objetivo de lidar com essa multiplicidade de “quase-pessoas”, sendo um processo de enriquecimento da auto-imagem, por se tentar encontrar e conhecer os diversos aspectos existentes dentro de nós.

Admitir que o “eu” é algo dividido, que é constituído por “quase-pessoas” que muitas vezes percebem e sentem o mundo de maneira distinta, é dizer que essas “quase-pessoas” têm narrativas muito distintas uma das outras, que narram um determinado evento como se fossem praticamente estórias diversas e, por isso, questões como: “O que me aconteceu no passado?”, “Que tipo de pessoa eu sou agora?” poderão ter como resposta diversas alternativas, *“uma vez que deixamos de tomar um vocabulário particular como certo e começamos a tentar revisar e ampliar o vocabulário efetivo no qual estamos refletindo no presente”* (Rorty, 1999: 203).

Esta é uma visão que nos propõe uma postura em maior conformidade com a nossa tendência à instabilidade, vendo-as como maneiras alternativas de lidarmos com o nosso passado, presente e futuro. Esta é uma proposta de termos novas leituras e um aumento no vocabulário efetivo de reflexão.

O enriquecimento da nossa auto-imagem pode ser compreendido, portanto, como novas autodescrições que possam acarretar em novas formas de nos vermos; algumas sugestões adicionais que podem, conseqüentemente, modificar nosso comportamento.

Freud, segundo o ponto de vista desenvolvido por Rorty, e aqui apresentado, *“é um apóstolo dessa vida da curiosidade infinda, a vida que procura expandir seus próprios limites, ao invés de encontrar seu centro”* (Rorty, 1999: 205) .

Esta nova auto-imagem também modifica a percepção de nós próprios em relação a outros seres humanos. O abandono da idéia de um “eu” central, verdadeiro, tem como conseqüência a libertação da idéia de um “eu” compartilhado com todos os outros seres humanos, de uma natureza humana comum. Nós, seres humanos, somos resultado de encontros acidentais, de uma pluralidade de crenças e desejos. Rorty afirma:

*“Eu quero focalizar o modo pelo qual Freud, ajudando-nos a ver a nós mesmos como desprovidos de centro, como uma reunião fortuita de necessidades contingentes e idiossincráticas, ao invés de como exemplificações mais ou menos adequadas de uma essência humana comum, abriu novas possibilidades para a vida estética” (Rorty, 1999: 205).*

Isso nos leva a preconizar a capacidade de tecermos uma imagem de nós mesmos ao buscarmos lidar com os diversos aspectos do “eu” que se apresentam, de forma a remodelar e reestruturar nosso comportamento. Tal capacidade vem substituir projetos filosóficos tradicionais que se baseiam na idéia de um “eu” central, que possa ser tomado como uma auto-imagem unificada para todos, que venha a ajustar-se a qualquer tipo de ser humano, independente de suas contingências, aspectos peculiares e acidentais.

Contudo, como se pode pensar a moralidade frente ao processo de descentralizador do “eu”?

A moralidade refere-se a como agir com os outros e com a tentativa de melhorar internamente, com a busca de aprimoramento do caráter. Na sua grande parte, o trabalho de Freud focaliza-se no campo da moral que diz respeito ao privado; e é esta parte que interessa a Rorty, que afirma que *“Freud nos ajudou a pensar na reflexão moral e na sofisticação como uma questão de autocriação, ao invés de como questão de autoconhecimento. Freud transformou em paradigma do autoconhecimento a descoberta dos materiais fortuitos a partir dos quais nós devemos construir a nós mesmos, ao invés da descoberta dos princípios aos quais nós precisamos nos conformar” (Rorty, 1999: 205-206).*

Após uma exposição das idéias contidas no artigo *“Freud e a Reflexão Moral” (1999)*, o trabalho terá como continuidade a apresentação da reflexão Rorty sobre a contingência do indivíduo.

### 3.4) A contingência do indivíduo em Richard Rorty

*“Podemos começar a compreender o papel de Freud na nossa cultura, vendo-o como o moralista que ajudou a desdivinizar o “eu” ao ir encontrar a origem da consciência nas contingências da nossa formação” (...) e, por isso, “permite-nos traçar uma narrativa de nosso próprio desenvolvimento, da nossa luta moral idiossincrática, narrativa que apresenta muito mais à medida do nosso caso individual do que o vocabulário moral que a tradição filosófica nos oferecia” (Rorty, 1989:30-32).*

A tradição filosófica a que Rorty se refere diz respeito às filosofias morais, como a de Kant, por exemplo, que divide o sujeito em duas partes: de um lado, a razão, e de outro, as paixões (instintos). Uma pessoa moral, sob esse ponto de vista, seria aquela que priorizasse sua faculdade da razão frente a seus impulsos instintuais<sup>3</sup>.

Rorty defende que a importância de Freud consiste no fato de que nos oferece um caminho de superação deste tipo de dualismo, ao mostrar que a constituição de cada sujeito é um modo alternativo de adequação; é uma maneira peculiar de lidar com suas contingências.

Ao invés de tentar buscar um “eu” central ou princípios gerais que nos definem como seres humanos, Freud propõe que nosso foco de compreensão deve dirigir-se ao particular: *“pensa que só se nos apoderarmos de algumas contingências idiossincráticas cruciais do nosso passado é que seremos capazes de fazer de nós próprios algo de válido, de criar “eus” presentes que sejamos capazes de respeitar” (Rorty, 1989:33).*

Rorty afirma que esta contribuição de Freud tem como consequência uma importante distinção entre uma ética privada de autocriação e uma ética pública de acomodação mútua: estas duas instâncias não podem ser sintetizadas, isso porque compreender o sujeito é compreender suas experiências particulares, que o fizeram como tal, ao invés de tentar encontrar uma natureza humana que todos nós compartilhamos. *“É desembaraçar-se do último reduto da necessidade, da última tentativa de nos ver a todos nós como estando confrontados com os mesmos imperativos, com as mesmas exigências incondicionais” (Rorty, 1989:35).*

---

<sup>3</sup> Desenvolvo esta concepção de maneira bastante breve, de forma a apenas situar a questão.



Dessa forma, a descrição que cada ser humano faz de si mesmo não deve ter necessariamente um valor universal que consiga contemplar todas as outras pessoas. Na verdade, cada indivíduo deve buscar a sua autocompreensão por um vocabulário próprio, ainda que apenas marginalmente seu.

Sob o ponto de vista da autocriação e autodescrição, podemos considerar a faculdade de criar metáforas, onde cada ser humano, a partir dessa capacidade, pode ter uma compreensão e uma descrição de si mesmo. Retomando a abordagem de Davidson (1986) sobre a metáfora, o entendimento de cada ser humano acerca de sua existência se daria por uma descrição metafórica que não seria feita como expressão de algo anteriormente existente, como a descoberta ou desvelamento de alguma coisa, mas como uma descrição metafórica de autocriação, servindo-se do poder que temos de utilizar a linguagem para construir coisas novas e diferentes.

Isso é exatamente o que Rorty qualifica de desdivinização do “eu”, que dá lugar a uma teia de relações contingentes, que não podem ser compreendidas por valores e concepções pré-determinados, mas, ao contrário, que podem ser vistas como fruto do acaso, da riqueza e da ampla possibilidade de autocriação humana.

Assim, Rorty faz uma aproximação entre o sentido de auto-identidade do ser humano desenvolvido por Freud e a concepção da criação de metáforas davidsonianas com o objetivo de mostrar que neste tipo de perspectiva, todas as formas de manifestações criativas, como poesia, ciência, arte não se distinguem das fantasias que pertencem somente a um indivíduo, isto é, que não são compartilhadas ou compreendidas por outros indivíduos. O que as diferencia é que as manifestações criativas compartilhadas entre os indivíduos são, por acaso, um interesse pessoal, que contingencialmente gerou algum interesse público; assim como as metáforas que se tornam literais.

*“Resumindo, o progresso poético, artístico, filosófico, científico ou político resulta da coincidência acidental de uma obsessão privada com uma necessidade pública (...) nenhuma dessas estratégias é privilegiada relativamente a outras no sentido de exprimir melhor a natureza humana. Nenhuma dessas estratégias é mais ou menos humana do que qualquer outra do mesmo modo que a caneta não é mais autenticamente uma ferramenta do que a faca do carniceiro ou uma orquídea híbrida é menos uma flor do que uma rosa silvestre” (Rorty, 1989:37-38).*

No entanto, o pano de fundo do metafórico é o literal, ou seja, o pano de fundo de novas criações são os velhos valores compartilhados. O uso das palavras na metáfora é um uso novo de uma ferramenta antiga, o literal.

Com Freud podemos compreender o valor do discurso de autodescrição privada, mas não se pode esquecer que o homem é um ser que interage com outros e que a linguagem é um instrumento de comunicação e integração social, e por isso, a idéia de uma linguagem unicamente metafórica (e conseqüentemente, unicamente privada) não seria uma idéia de linguagem como ferramenta de interação. Seriam apenas balbucios que cada pessoa emitiria e ninguém mais compreenderia. Como descrito por Rorty, Harold Bloom afirma em “*Kabbalah and Criticism*”:

*“A triste verdade é que os poemas não têm presença, unidade, forma ou significado... O que é então que um poema possui ou cria? Um poema não tem nada e não cria nada. A sua presença é uma promessa, parte da substância de coisas esperadas, a prova de coisas não vistas. A sua unidade está na boa vontade do leitor... o seu significado é apenas que há, ou, antes, havia outros poemas”* (Rorty, 1989: 41).

Pelo menos algumas de nossas criações metafóricas precisam ter algum tipo de inserção cultural, de maneira a fazer parte de uma teia em movimento onde velhas descrições literais vão sendo redescritas e substituídas por novas metáforas.

O que Rorty busca mostrar é que a idéia de uma teia em movimento permite-nos ver que não há um objetivo fixo, ou final a ser alcançado, e sim, como algo que se modifica ao longo do tempo de acordo com nossas descrições marginais, peculiares, que ao acaso se tornam literais.

E é assim que podemos compreender que a concepção de contingência do indivíduo para Rorty é uma tentativa de superar a idéia de uma natureza humana compartilhada por todos nós, preconizando as nossas idiossincrasias privadas para a compreensão do indivíduo. E em continuidade ao trabalho, passo a tratar sobre a contingência de uma comunidade liberal.

## 4. A contingência de uma comunidade liberal

### 4.1) Trotsky e as orquídeas selvagens - uma introdução ao pensamento político de Richard Rorty

Neste capítulo serão tratadas as questões concernentes ao pensamento de Rorty sobre a contingência de uma comunidade liberal e como introdução apresento as idéias de seu artigo “*Trotsky e as orquídeas selvagens*” (2000), pois nele Rorty busca fazer um percurso autobiográfico, com o objetivo de tornar claro como chegou às suas concepções atuais concernentes à filosofia e à política.

Rorty relata que aos doze anos de idade os livros mais notáveis na estante de seus pais diziam respeito a Leon Trotsky e continham o relatório da Comissão de Inquérito presidida por Dewey sobre os julgamentos de Moscou. Por mais que não fossem livros que fascinassem Rorty, ele os via como se fossem uma Bíblia, que continham verdadeiros valores morais.

Rorty afirma:

*“Eu cresci sabendo que todas as pessoas descendentes eram, se não trotskistas, pelo menos socialistas (...) eu sabia que os pobres seriam sempre oprimidos até que o capitalismo fosse superado (...) e, assim, aos doze anos, eu sabia que o objetivo de sermos humanos era passar a vida lutando contra a injustiça social”* (Rorty, 2000: 150-151).

Concomitantemente a esses ideais, Rorty tinha outros interesses que não diziam respeito à justiça social, nem tinham caráter político ou transformador. Eles eram interesses privados, que diziam somente respeito a um bem estar pessoal. Um desses interesses estava relacionado às orquídeas selvagens localizadas nas montanhas da região noroeste de New Jersey. Rorty sabia tudo a respeito delas: onde cresciam, seus nomes em latim, época de floração etc. As orquídeas suscitavam nele uma grande atenção e desejo de conhecê-las profundamente. Algo o fazia crer na extrema importância destas flores.

No entanto, sentia-se desconfortável com o tamanho interesse que tinha nestas orquídeas, que eram socialmente inúteis.

Aos quinze anos, quando ingressou a Faculdade (na Hutchins College da Universidade de Chicago), Rorty tinha o projeto de buscar uma conciliação entre Trotsky e as orquídeas selvagens: tinha o objetivo de juntar seus interesses privados com seus interesses públicos. “*Eu queria encontrar um jeito de ser, ao*

*mesmo tempo, um intelectual, um esnobe espiritual, e um lutador pela causa da justiça”* (Rorty, 2000: 153).

Rorty afirma que a perspectiva que prevalecia na Universidade de Chicago no período de seu ingresso era uma visão neo-aristotélica, sendo o alvo de maior crítica John Dewey. A crítica dizia respeito ao relativismo, à falta de absolutos. O corpo docente da Universidade tinha um grande número de refugiados de Hitler. Eram eruditos que defendiam a necessidade de algo mais consistente do que as idéias de Dewey para conseguir refutar o nazismo e defender uma opção social-democrata.

*“Isso soava muito bem aos meus quinze anos de idade, pois os absolutos morais e filosóficos pareciam um pouco com as minhas amadas orquídeas: numinosos, difíceis de encontrar, conhecidos por apenas alguns pouco eleitos”* (Rorty, 2000: 154). Ademais, questionar Dewey tinha um caráter de rebeldia juvenil, pois ele era um herói para seus pais e amigos próximos.

Neste percurso por busca de absolutos que pudessem dar conta de seu projeto de encontrar um bem universal que conciliasse a sua idéia de justiça social e seus interesses privados e excêntricos, Rorty afirma que:

*“Quanto mais filósofos eu lia, mais me parecia claro que cada um deles poderia fazer suas posições se referirem a princípios primeiros que eram incompatíveis com os princípios primeiros de seus oponentes, e que nenhum deles havia jamais alcançado aquele lendário lugar “além das hipóteses”. Parecia não haver nada como um ponto de vista neutro a partir do qual esses primeiros princípios alternativos poderiam ser avaliados. Mas se não havia um ponto de vista neutro, então toda a idéia de “certeza racional” e toda a idéia socrático-platônica de substituir a paixão pela razão não pareciam fazer muito sentido”* (Rorty, 2000 :157).

A partir de tal constatação, Rorty viu-se em uma trajetória de busca de novas formulações coerentes e convincentes quanto ao papel desempenhado pela filosofia. Nesta trajetória, onde fizeram parte Hegel e Proust, Rorty retoma ao pensamento de John Dewey.

No momento de reencontro com Dewey, aquela visão unificada, que motivou Rorty no início de sua vida universitária estava cada vez mais distante de ser encontrada:

*“Dewey pensava, como eu penso agora, que não havia nada mais amplo, mais permanente e mais confiável por trás de nosso sentido de obrigação moral para com os que sofrem do que um certo fenômeno histórico e contingente – a gradual disseminação da noção de que a dor alheia importa para nós, independentemente do fato de que os que sofrem sejam da mesma*

*família, da mesma tribo, da mesma religião, da mesma nação, ou que tenham as mesmas crenças que nós. Isso, pensava Dewey, não pode ser demonstrado pela ciência, pela religião, ou pela filosofia – pelo menos não pode ser “demonstrado” no ‘sentido de capaz de ser tornado evidente para qualquer um, independente do contexto’ ” (Rorty, 2000: 164-165).*

E é sob este ponto de vista que Rorty desenvolve suas concepções políticas, e sua compreensão da contingência de uma comunidade liberal, que será apresentada no decorrer deste capítulo.

#### 4.2) “Ética sem obrigações universais: uma reflexão sobre os direitos humanos”

A presente reflexão sobre os direitos humanos será apresentada com o objetivo de dar continuidade ao trabalho de construção do pensamento político de Rorty.

Nesta seção, pretendo mostrar como Rorty desenvolve sua idéia de que “*não há nada de relevante na escolha moral que separa os seres humanos de outros animais exceto fatos historicamente contingentes do mundo; fatos culturais*” (Rorty, 1998: 207).

David Rieff reporta na Bósnia que:

*“Um mulçumano na Bósnia ... [foi] forçado a arrancar com a boca o pênis de um companheiro mulçumano... Se você diz que um homem não é humano, mas o homem se parece com você e a única maneira de identificar seu mal é fazê-lo tirar suas calças (mulçumanos são circuncidados e os sérvios, não), isto é provavelmente apenas um pequeno passo, psicologicamente falando, para aniquilar a dignidade... nunca houve uma campanha de limpeza étnica na qual o sadismo sexual não estivesse presente”* (Rorty, 1998:167).

Situações como estas, onde pessoas são maltratadas, violadas, mortas, suscitam a questão quanto ao que leva alguns seres humanos a tratarem outros “desumanamente”. Rorty lembra que o mesmo T. Jefferson que acreditava em direitos inalienáveis do homem era capaz de ser dono de escravos, isso porque ele tinha a convicção de que os negros, assim como os animais, tinham um tipo de consciência e reflexão inferior aos homens brancos.

Este exemplo nos mostra que atos “desumanos” praticados contra as pessoas ocorrem em situações onde não há um reconhecimento por parte do agente de que a pessoa atingida é um ser humano; é como se houvesse uma distinção entre verdadeiros humanos e pseudo-humanos (que não lhes é atribuído o status do ser humano).

Diversas tentativas no campo filosófico foram desenvolvidas no intuito de evitar este tipo de distinção, buscando trazer esclarecimento do que seria essencial a um ser humano. São tentativas de definir o que concerne a natureza humana.

Um exemplo contemporâneo é uma cultura dos direitos humanos<sup>1</sup>: “*aqueles que desejam oferecer fundamentações racionais, filosóficas, para uma cultura de direitos humanos dizem que aquilo que os seres humanos têm em comum supera fatores extrínsecos como raça e religião*” (Rorty, 2000: 120).

O respeito à dignidade humana, nesta cultura, é defendido a partir de um conjunto de valores que são estipulados no intuito de apresentar as condições universais de ser um ser humano. O progresso moral, sob este ponto de vista, seria a tentativa de apontar a semelhança existente entre seres humanos, de forma a gerar uma obrigação moral frente às outras pessoas, mesmo que, em diversos aspectos, sejam muito diferentes. O respeito pelos outros provém da defesa de uma natureza comum a todos nós.

Como já foi apresentado no capítulo anterior, Rorty defende uma superação da idéia de uma natureza humana compartilhada e, por isso, conseqüentemente, sua visão quanto ao progresso moral diferencia-se da cultura dos direitos humanos. Ao invés de tentar evidenciar a semelhança que une a todos os seres humanos e, assim, atenuar as diferenças e peculiaridades, para Rorty, o aumento do conhecimento moral é “*mais como um processo de costurar uma imensa, policromática e elaborada colcha de retalhos*” (Rorty, 2000:120).

Isso significa dizer que o progresso moral não deveria desenvolver-se para além das diferenças, mas como uma trama que ligasse a todos nós seres humanos, pelas nossas especificações contingentes, que seria tecida por meio da capacidade imaginativa de redescrever aquilo que nos é familiar, ou seja, compreender diferentes culturas e pessoas como metáforas que vão se literalizando na nossa linguagem.

Neste ponto, podemos compreender a afirmação de Rorty que “não há nada relevante na escolha moral que separe os seres humanos de outros animais”, pois não há uma natureza específica humana (como por exemplo, a racionalidade) que nos diferencie de todos os outros animais. Essa é uma contribuição de Darwin quanto à evolução do homem como uma questão de complexificação, porém contínua com os outros animais.

---

<sup>1</sup> Rorty pega emprestado o termo “*Cultura dos Direitos Humanos*” do jurista e filósofo argentino Eduardo Rabossi (Rorty, 1998: 170).

O progresso moral, assim, faz parte do processo de complexificação apontado por Darwin através do aumento e incremento das relações entre os seres humanos.

Retomando a analogia já feita anteriormente com a literalização das metáforas, o desenvolvimento moral proposto por Rorty seria uma tentativa de ver seres humanos distintos, com culturas diferentes e práticas pouco familiares a nós, como sendo metáforas novas que vão aos poucos introduzindo-se na linguagem. É a tentativa de que aos poucos o respeito pela dignidade humana seria incrementado pela nossa capacidade de vermos nós, seres humanos, como teias complexas, diversificadas e abertas às modificações e ampliações da compreensão do que seria entendido por “humano”.

Em seqüência, tratarei, de acordo com as idéias desenvolvidas nesta seção (de que a moralidade para Rorty tem a forma de uma narrativa histórica e não da procura de princípios gerais), da distinção defendida por Rorty entre a esfera privada e a esfera pública, como uma continuação desta seção, na tentativa de compreender como Rorty desenvolve sua compreensão de solidariedade e progresso moral, valores importantes na construção de sua utopia liberal, que será apresentada na última seção deste capítulo.



### 4.3) Distinção entre a esfera pública e a esfera privada: uma contribuição para o entendimento sobre a solidariedade

Nesta breve seção apresentarei dois temas importantes para a construção de Rorty de sua utopia liberal (que constitui uma parte importante de sua concepção de contingência de uma comunidade liberal): a distinção entre a esfera pública e a esfera privada, e a sua formulação sobre a solidariedade. São duas questões que permeiam suas concepções políticas e, por isso, escolhi fazer uma exposição sobre o que são essas idéias em Rorty, com objetivo de facilitar a compreensão de sua utopia liberal.

As tentativas de fundir o público e o privado são tentativas de “*conjugiar uma luta pela perfeição com um sentido da comunidade [que] exigem que reconheçamos a existência de uma natureza humana comum*” (Rorty, 1989: xiii).

Contudo, defender que não é necessária a fusão entre a esfera pública e a esfera privada, defender que não existe uma natureza humana comum não significa que precisamos nos desfazer de qualquer tipo de referência à solidariedade humana já que somos seres sociais, que estamos a todo o momento nos relacionando com outros seres humanos.

Não há como buscar na natureza humana (que é tão peculiarmente privada) os fundamentos e justificativas para sermos justos e bons com as outras pessoas. Não há como compreender a existência de uma forma universal em nós que acabe por gerar uma hierarquia de responsabilidades para com os outros. Contudo, para Rorty, isso não significa dizer que a solidariedade humana deveria ser desconsiderada, porém, o que deveria mudar é a forma de ser compreendida.

Precisaríamos abandonar a idéia de que ela deve ser descoberta dentro de nós, e ao invés, como um objetivo a ser atingido e criado. “*Essa viragem significaria termos abandonado a tentativa de captar todos os lados da vida numa única perspectiva, de descrever um único vocabulário*” (Rorty, 1989: xvi).

Dessa maneira, a utopia liberal de Rorty <sup>2</sup> tenta se desfazer da concepção de que uma sociedade deveria estar pautada em fundamentos que convergiriam para uma Verdade, para valores pré-existent e pré-estabelecidos. Isso pode ser chamado de abandono do universalismo em substituição por uma compreensão

---

<sup>2</sup> Que será desenvolvida na seção seguinte: *A Contingência de uma Comunidade Liberal em Richard Rorty*.

cada vez maior da diversidade dos nossos intuitos privados, e que o acordo entre nós, seres humanos, deve ser compreendido como resultado dessa riqueza de intenções.

Certamente podemos concordar acerca do que compreendemos por justiça social, sobre a diminuição da crueldade, não como um resultado da descoberta de algo igualmente existente em todos nós, mas como consequência de encontros livres e abertos de nossas peculiares e contingentes concepções.

Sob esse ponto de vista, não há um impedimento de que se possa ter um progresso moral. Na verdade, o autor defende que este deve existir e que este vai efetivamente em direção a uma maior solidariedade humana.

*“Mas tal solidariedade não é pensada como sendo o reconhecimento de um eu central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes etc) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeito à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do ‘nós’ ” (Rorty, 1989:192).*

Portanto, a solidariedade humana não deve ser vista como uma prioridade imediata sobre as nossas vontades privadas, mas a partir de uma compreensão de ser humano como um ser com diversos interesses privados e peculiares.

Desta forma, passo agora a seção seguinte, onde tratarei da contingência de uma comunidade liberal, que representa a parte do trabalho do autor onde é desenvolvida sua utopia liberal, que é desenvolvida no intuito de mostrar que uma sociedade não precisa de valores universais para manter uma coerção social e que é possível pensar numa comunidade onde seus cidadãos possam enfrentar a contingência de suas existências e de suas linguagens, e ainda assim convergirem em questões quanto a crueldade e humilhação.

#### 4.4) A contingência de uma comunidade liberal em Richard Rorty

Nesta seção, começo a apresentar as concepções política de Rorty, dentro do âmbito da contingência. Apresentarei sua utopia liberal, onde em algumas passagens será citada a figura do ironista<sup>3</sup> liberal, que será tratada mais especificamente na próxima seção como continuidade ao estudo sobre o pensamento político rortiano.

Buscarei apresentar o desenvolvimento de Rorty de sua idéia de que as instituições e a cultura da sociedade liberal seriam mais bem servidas por um vocabulário de reflexão moral e política que girasse em torno das noções de metáfora e autocriação desenvolvidas nos capítulos anteriores.

A cultura do liberalismo seria uma cultura, em sua forma ideal, esclarecida e secular em toda a sua extensão, onde a crueldade é vista como a pior coisa que podemos pensar<sup>4</sup>. Para Rorty, uma sociedade com essas características precisaria de uma autodescrição melhorada e não de um conjunto de fundamentos endossados em aspectos que se apresentem como um sistema de princípios gerais. Isso significa dizer que uma cultura sob esse ponto de vista deve ter o objetivo de esclarecer os homens quanto aos desafios morais e sociais a partir de valores e crenças contextualizadas à presente realidade. É neste desafio de pensar uma nova descrição para a cultura do liberalismo que Rorty constrói sua utopia liberal: “(...) *os cidadãos da minha utopia liberal seriam pessoas com um sentido da contingência da sua linguagem de deliberação moral e, por isso, das suas consciências e, portanto, da sua comunidade*” (Rorty, 1989: 61).

Dessa maneira, a utopia liberal de Rorty é uma utopia que não está pautada na busca de valores fundantes para a comunidade liberal, mas na tentativa de redescritção de suas práticas e de seus objetivos.

Rorty defende que a tese de que sua perspectiva quanto a contingência adequa-se a uma organização político liberal, porque é “*central para a idéia de sociedade liberal que, com respeito às palavras por oposição aos atos, à persuasão por oposição à força, tudo seja aceitável*” (Rorty, 1989:51-52). Ou

---

<sup>3</sup> Rorty afirma: “*Uso o termo ironista para designar o tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais- alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a idéia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso.*” (Rorty, 1989, xv)

<sup>4</sup> Definição que Rorty toma emprestado de Judith Shklar. (Rorty, 1989; xv)

seja, onde não haja a defesa de uma ordem fixa de discussão e que esteja sempre aberta para o inesperado, para o imprevisível.

Uma sociedade com esses valores, afirma Rorty, não seria bem servida de fundamentações e princípios que a determinassem, e por isso, defende a compatibilidade entre sua idéia de redescrição metafórica e uma cultura liberal. Desta maneira, Rorty defende que sua perspectiva sobre a contingência é compatível com uma organização política liberal, pois acredita que *“as sociedades liberais do nosso século produziram cada vez mais pessoas capazes de reconhecer a contingência do vocabulário no qual formulam as suas mais elevadas esperanças – a contingência de suas próprias consciências – e que ainda assim permanecem fiéis a essa consciência”* (Rorty, 1989: 47).

Rorty afirma que o pensamento político liberal do século XVIII buscou associar-se ao cientificismo das luzes, pois este representava a evolução e inovação cultural do período. Como consequência de tal associação, o pensamento liberal da época buscava pautar-se em princípios e fundamentos. O Iluminismo, em grande parte, defendia o papel do cientista como análogo ao de um sacerdote, alguém que detinha um poder de entrar em contato com a verdade não humana, através de seu método de estudo, da objetividade e lógica. Contudo, ocorreram modificações no nosso mundo que acarretaram em transformações na imagem do cientista. Temos como exemplo de transformação o fato da ciência não exercer mais um lugar tão proeminente e interessante de nossa cultura de maneira a desempenhar um papel de referência e poder sobre outras áreas do conhecimento.

Assim, o vocabulário do Iluminismo passou a ser um impedimento para conservação e progresso das sociedades democráticas. Desta forma, pelas modificações ocorridas no nosso mundo, que trouxeram uma mudança de perspectiva de nossos valores sociais, Rorty defende que a imagem da cultura liberal precisa passar por modificações, de forma a acompanhar as mudanças de nosso mundo.

A necessidade de uma redescrição para a cultura liberal é defendida por Rorty pois ele acredita que um conjunto de princípios gerais hoje em dia não é tão mais útil, e podemos encontrar uma nova descrição melhorada de acordo com as nossas contingências contemporâneas. Rorty afirma que: *“precisamos de uma redescrição do liberalismo, segundo a qual este seja a esperança de a cultura no*

*seu todo ser ‘poetizada’ e não, como era esperança do Iluminismo, de poder ser ‘racionalizada’ ou tornada científica”* (Rorty, 1989:53).

Na visão de Rorty aqui apresentada, uma organização política idealmente liberal substituiria a figura do sacerdote, sábio ou cientista, defendida pelo Iluminismo, pela imagem de um herói cultural mais próxima de um ‘poeta forte’ de Harold Bloom (Rorty, 1989:53) e do revolucionário utópico. Uma cultura “poetizada” seria aquela onde a busca por respostas não estaria mais pautada em um comprometimento com a verdade, com o consenso racional, mas na busca de novas e emocionantes metáforas.

Como Shusterman afirma:

*“Liberdade é, então, melhor servida por escritores estéticos que cultivam a particularidade e a invenção pessoal lingüística do que por filósofos que querem falar para toda humanidade em nome de uma razão universal ou em termos de alguma outra coisa Grande ou Fundamental. Tais criadores estéticos conscientes realizam melhor o sonho do “ironista liberal”<sup>5</sup> de Rorty ‘para superar a autoridade sem reivindicar autoridade’: superando a autoridade de narrativas e vocabulários herdados, ao criar um “eu” e uma história notavelmente particular em seus próprios termos, mas o fazem sem reivindicar autoridade sobre a linguagem e autocriação de outras pessoas”* (Shusterman, 2001:141).

Os valores deste tipo de sociedade pensada por Rorty superariam a busca de fundamentos pela compreensão de que os valores de uma sociedade liberal precisariam estar justificados somente pelo fato de estarem pautados em comparações históricas com outras formas de organização social, e que pelo consenso, são tidos como a melhor possível pensada pelo homem para manter suas relações sociais.

Desta maneira, uma cultura poetizada seria aquela onde os valores presentes seriam, como as metáforas de Davidson, unicamente mais uma maneira, mais uma tentativa de descrever as coisas. Assim, a liberdade defendida pelo liberalismo não teria um caráter moral privilegiado frente a outros valores, mas seria unicamente uma tentativa frente a muitas outras de conseguir ferramentas cada vez mais variadas e elaboradas que auxiliem nas nossas relações com outros seres humanos.

Rorty afirma que tomar a imagem da metáfora davidsoniana não significa defender que esta deva ser a imagem que ofereça fundamentos para sua utopia liberal, mas que esta compreensão é uma ferramenta que nos ajuda a desenvolver

---

<sup>5</sup> Como já apontado, a figura do ironista liberal será mais profundamente definida no próximo capítulo.

uma nova redescritção para o liberalismo, de forma a nos auxiliar para que possamos nos desfazer dos resíduos de um vocabulário antigo, que estava adequado às necessidades de uma outra época.

Este tipo de sociedade ideal abarca a reflexão desenvolvida na seção 3.2 (intitulada “*Ética sem obrigações universais: uma reflexão sobre os direitos humanos*”) da moralidade vista como sendo um recurso aos interesses da nossa comunidade a partir de uma referência a um conjunto de práticas, e não de valores universais incondicionais.

Rorty afirma:

*“Ver a nossa linguagem, a nossa consciência, a nossa moralidade e as nossas mais elevadas esperanças como produtos contingentes, como resultado de se tornar literal aquilo que em tempos foram metáforas acidentalmente produzidas, é adotar uma identidade própria que nos convém para a cidadania nesse estado idealmente liberal. É por isso que o cidadão ideal de tal estado seria alguém que pensaria nos fundadores e nos conservadores dessa sociedade como sendo poetas do tipo que referi e não como sendo pessoas que tenham descoberto ou que tenham distinguido claramente a verdade sobre o mundo ou sobre a humanidade”* (Rorty, 1989:61).

Os cidadãos da utopia de Rorty seriam pessoas conscientes de sua contingência da linguagem, de suas consciências e de deliberação moral, pessoas que encaram frontalmente tais contingências.

Para finalizar sua apresentação sobre a contingência de uma comunidade liberal, Rorty põe em contraste a perspectiva de dois autores que possuem perspectivas divergentes da dele de maneira oposta. Os autores são Habermas e Foucault. Habermas é um liberal que não se propõe ser um ironista, e Foucault é um ironista que não se propõe ser um liberal.

Habermas e Foucault (assim como Rorty) concordam que não existe um componente central do “eu”, contudo, a maneira que desenvolvem suas reflexões sobre a questão se encaminha para sentidos distintos.

Rorty defende que Foucault é um ironista, pois ele é um autor que defende a busca privada pela autonomia, que oferece uma perspectiva que nos faça pensar e questionar os valores sociais que nos cercam e que nos definem. Ao acreditar que não existe uma natureza humana comum a todos nós, Foucault pensa que cada ser humano deve buscar uma compreensão de si próprio, autônoma umas das outras.

*“Foucault, como eu o compreendo, queria fazer bem a seus companheiros humanos ao mesmo tempo em que tomava posse de uma identidade que não*

*“tinha absolutamente nada a ver com eles. Ele queria ajudar as pessoas sem assumir o vocabulário delas como o vocabulário no qual ele falava consigo mesmo. Ele queria ajudá-las ao mesmo tempo em que inventava para si uma identidade que tinha muito pouco (de fato, tão pouco quanto possível) a ver com as identidades delas”* (Rorty, 1999: 260).

Foucault era contra o liberalismo, pois defendia que este não deixava espaço suficiente para autocriação, para os projetos privados. Ele acreditava que as sociedades liberais modernas não ofereciam mais espaço para os projetos privados de cada indivíduo frente a outras sociedades anteriores. Foucault defendia que o processo de aculturação das sociedades liberais conferiu aos seus membros tipos de condicionalismos jamais pensados anteriormente.

Rorty argumenta que o problema de Foucault está no fato de tentar fundir o público com o privado. A crença de Foucault de que não há uma natureza humana compartilhada por todos nós, e que o importante é a autocriação privada, e conseqüentemente, os indivíduos não precisam se importar com outros indivíduos e que, por isso, não há necessidade de instituições sociais.

Para Rorty, a fusão que Foucault faz entre a esfera pública e a esfera privada consiste no fato de que o tipo de ironia defendida por ele, a busca de uma autonomia privada, não é algo que devesse de alguma maneira estar incorporado nas instituições sociais. A autonomia privada não é algo que necessariamente todos os seres humanos devem buscar, e a sociedade não deveria ter o papel de oferecer mecanismos para que o indivíduo pudesse desenvolver suas autocriações. Isto é um objetivo privado, que algumas pessoas podem querer buscar e outras, não. Isso não está relacionado com a forma que uma sociedade liberal deve estruturar-se, já que, os intentos privados de cada ser humano não precisam se compartilhados por todos. Os valores da esfera pública em uma sociedade liberal utópica de Rorty têm como desejo liberal evitar a crueldade e a dor, não tendo nenhuma relação direta com nossas descrições privadas.

Mesmo concordando com a idéia de que o sujeito humano, que o “eu”, não é algo a ser encontrado a partir de valores intrínsecos e universais, e que cada ser humano é produto de sua contingência e de sua aculturação, Foucault, sob o ponto de vista de Rorty, ainda se mantém sob uma perspectiva que acredita em algo de profundo no interior dos seres humanos, algo que pode ser, e que na maioria das vezes é, deformado pela aculturação. Rorty não pensa que este seja um problema

causado pelo liberalismo, mas sim por uma tentativa de fusionar o público e o privado.

Agora passemos para Habermas, que é um liberal, mas não é um ironista. Ele considera necessário para uma sociedade democrática a manutenção de um universalismo e alguma forma de racionalismo do Iluminismo.

Rorty afirma que não há um desacordo político entre seu pensamento e o pensamento de Habermas. Ambos concordam que é preciso uma reformulação da posição liberal tradicional, sendo que a *“única maneira de evitar a perpetuação da crueldade no âmbito das instituições sociais é através do aumento até o máximo possível da qualidade da educação, das oportunidades de exercer influência política, etc”* (Rorty, 1989:66-67). O ponto de discordância entre eles consiste no fato que pensam de forma diferente quanto à nova auto-imagem de uma sociedade democrática liberal, que abarque a reformulação que pensam ser necessária.

Habermas acredita que é preciso manter um universalismo para dar sustentação às políticas liberais. Mesmo concordando com a crítica quanto a idéia de uma natureza humana e com a crítica nietzschiana da ‘razão centrada no sujeito’ do racionalismo tradicional, Habermas defende que podemos pensar na racionalidade de uma outra maneira, desenvolvendo seu conceito de ‘razão comunicativa’. Habermas tenta construir *“a razão como sendo a interiorização de normas sociais e não como sendo uma componente integrada do eu humano. Habermas pretende ‘fundar’ as instituições democráticas (...) evocando uma noção de ‘comunicação livre de dominação’ para substituir ‘o respeito pela dignidade humana’ como sendo a égide sob a qual a sociedade há de se tornar mais cosmopolita e democrática”* (Rorty, 1989:62-63).

Habermas busca com sua visão de uma ‘razão comunicativa’ reformular e atualizar as questões do nosso presente ao racionalismo, de forma a manter uma auto-imagem para a sociedade liberal democrática sob a perspectiva de um universalismo.

Rorty, no entanto, oferece uma auto-imagem para as instituições democráticas liberais atuais que está relacionada a sua compreensão de contingência da linguagem e do indivíduo, que põe em questão a importância da idéia de uma ‘validade universal’ como algo importante para as nossas relações sociais. Ele afirma que podemos compreender o acordo que chegamos livremente



sobre como realizar objetivos comuns sem recorrer a valores universais, de forma a entendermos os acordos sociais como metáforas privadas, que ao serem compartilhadas passam a ser literalizadas.

Rorty afirma que a diferença entre sua auto-imagem para a auto-imagem oferecida por Habermas está na forma como defendem a expressão de suas esperanças quanto a uma sociedade democrática liberal. Habermas acredita que a solidariedade humana deve estar pautada em um racionalismo que a justifique, enquanto que Rorty pensa na solidariedade humana como “*simplesmente uma criação ocasional feliz dos tempos modernos*” (Rorty, 1989:68). Esta narrativa seria uma tentativa de esclarecer como podemos gradualmente abandonar a idéia de verdade como correspondência com a realidade e a substituímos pela “*idéia de verdade como sendo aquilo em que se acaba por crer no decurso de encontros livres e abertos*” (Rorty, 1989:68).

É sob este ponto de vista que Rorty busca pensar sua cultura poetizada, buscando dar menos prioridade a questões concernentes à validade universal, abrindo espaço para pensarmos nas metáforas como a força de nossas criações e referência para nossas relações sociais.

A utopia de Rorty aqui apresentada é uma tentativa de proporcionar um vocabulário que esteja em maior conformidade com a cultura liberal contemporânea, ao tentar contribuir com o processo de transformação de vocabulários literais antigos que vão abrindo espaço para o surgimento de novas metáforas.

## 5. uma análise sobre a utopia liberal de Rorty

### 5.1) A utopia liberal de Rorty e a figura do ironista liberal

Nesta primeira seção do capítulo, pretendo apresentar a figura do ironista liberal desenvolvida por Rorty, no intuito de trazer maiores elucidações sobre sua utopia liberal, além de trazer maiores informações para o diálogo crítico que buscarei traçar ao longo do capítulo.

Rorty inicia o quarto capítulo do seu livro “*Contingência, Ironia e Solidariedade*” (1989) definindo o que seria uma pessoa ironista. Uma pessoa ironista seria aquela que satisfaria três condições:

1) Têm dúvidas radicais e permanentes sobre o vocabulário final<sup>1</sup> que correntemente utiliza, por ter sido impressionada por outros vocabulários; vocabulários tidos como finais por pessoas ou livros que encontrou;

2) Apercebe-se de que a argumentação formulada no seu vocabulário presente não poderá subscrever nem dissolver tais dúvidas;

3) Na medida em que a filosofia sobre a sua situação, não pensa que o seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, nem esteja em contato com um poder que não seja ele próprio.

Rorty chama este tipo de pessoa de ironista, frente a sua postura a seu vocabulário final, de maneira a não tê-lo como definitivo, de forma a se propor compreender suas descrições e compreensões do mundo como constantemente sujeitas a modificações e alterações. É uma postura que busca redescrições alternativas de suas vidas, de forma a buscar construir melhores os seus “eus”, pela redescrição contínua. São pessoas que se formam de acordo com o vocabulário desenvolvido nos dois primeiros capítulos. E, se por acaso, tais pessoas, além disso, forem liberais<sup>2</sup>, estarão indo de encontro com as idéias desenvolvidas no terceiro capítulo.

A perspectiva defendida por um ironista liberal é de que “*tudo que importa para a política liberal é a convicção amplamente partilhada de que (...) devemos chamar de ‘verdadeiro’ ou ‘bom’ a tudo que for resultado de livre discussão –*

---

<sup>1</sup> Conjunto final de palavras que empregam para justificar suas ações, as suas crenças e suas vidas.

<sup>2</sup> Rorty utiliza a definição de Judith Shklar de Liberal: “*A crueldade é a pior coisa que podem fazer*” (Rorty, 1989; xv).

*de que, se cuidarmos da liberdade política, a verdade e o bem cuidarão de si próprios”* (Rorty, 1989:84).

Neste ponto, percebemos que a figura do ironista liberal desenvolvida por Rorty é o tipo de pessoa que defende como a vanguarda para sua utopia liberal, aqui já apresentada no terceiro capítulo. A utopia liberal defendida por Rorty baseia-se no ideal de que seus cidadãos seriam pessoas com a capacidade de compreensão da contingência de suas existências, de suas linguagens e da possibilidade de constante de redescrição das mesmas.

Contudo, o “cimento social” deste tipo de sociedade não seria apenas esta possibilidade de autocriação permanente, mas que a idéia de que, sem a defesa de algo como as instituições da sociedade liberal burguesa, as pessoas terão menos oportunidade de poderem criar novas redescrções de si mesmas, de poderem questionar seus vocabulários finais e transformá-los.

Neste tipo de sociedade ideal os assuntos públicos seriam tratados sob dois aspectos:

- 1) como equilibrar as necessidades de paz, riqueza e liberdade, quando as condições exigem que um desses objetivos seja sacrificado em favor dos outros;
- 2) como nivelar oportunidades de autocriação e depois deixar às pessoas, e só a elas, a decisão de usar e de recusar essas oportunidades.

Rorty aponta para duas possíveis objeções frente ao que seria o “cimento social” de sua utopia. A primeira objeção diz respeito a possibilidade deste cimento ser fraco para manter uma unidade social, pois os valores morais e políticos estariam baseados em ideais que possivelmente poderiam dissolver as sociedades liberais. Esta refutação estaria relacionada com o questionamento de como as sociedades liberais manteriam-se sem a retórica pública metafísica. Já o segundo tipo de objeção, diz respeito ao questionamento de como seria possível pensar na idéia de um ironista liberal (onde a crueldade é pior coisa que podemos fazer) sem associá-la a uma concepção metafísica de uma natureza humana comum a todos nós.

A resposta de Rorty a primeira objeção é que talvez seja possível que o “cimento social” de sua utopia não seja suficiente para manter uma sociedade liberal, contudo, pode-se apresentar argumentos para que se pense nesta possibilidade. As sociedades liberais modernas sofreram um declínio da retórica metafísica com o declínio da fé religiosa. Muitas pessoas acreditavam que tal

acontecimento poderia enfraquecer as comunidades liberais, ao se perguntarem, por exemplo, “Como fazer um ateu jurar dizer a verdade em um tribunal?”.

O declínio da fé religiosa não influenciou negativamente os valores das sociedades liberais modernas, e Rorty acredita que o motivo para isso é que o “*o que liga as sociedades são vocabulários comuns e esperanças comuns*” (Rorty, 1989:86), e o que é necessário para se ter uma coerção social não são princípios compartilhados, mas uma compreensão de que nossos valores sociais estão sujeitos a constantes transformações, como parte do processo contínuo de criações metafóricas privadas.

Rorty, todavia, defende que sua utopia liberal, que é concebida a partir de sua concepção de contingência, não pode ser pautada na idéia de uma cultura que tivesse sua retórica pública ironista. Ele diz que:

*“Não posso imaginar uma cultura que socializasse a sua juventude de forma a torná-la continuamente duvidosa quanto ao seu próprio processo de socialização. A ironia parece ser inerentemente privada. Na minha definição, uma ironista não pode passar sem o contraste entre o vocabulário final que herdou e aquele que está a tentar criar para si própria. A ironia é, se não intrinsecamente ressentida, pelo menos reativa. As ironistas têm de ter algo sobre o qual ter dúvidas, algo do qual estar alienadas”* (Rorty, 1989:87-88).

A segunda possível objeção anteriormente apontada seria aquela onde poderia haver uma dificuldade em associar a figura de um ironista a de um liberal, e que a cisão entre preocupações privadas e públicas não dão conta de responder tal questão. A predominância da tentativa de evitar a crueldade na concepção liberal defendida por Rorty parece recorrer a algo de comum a todos os seres humanos, algo de universal a todos nós, e, por isso, parece ser essencial ao liberalismo uma doutrina sobre a natureza humana para termos como defender a solidariedade.

Desta maneira, parece que há uma forte conexão entre a metafísica e o liberalismo, e que há um grande distanciamento entre ironia e liberalismo. Rorty afirma que a figura do ironista comumente está apresentada como antitética ao liberalismo, pois as únicas sociedades que lhe dão a liberdade de articular a sua alienação são as sociedades liberais, mas isso não significa que tenham que ser necessariamente anti-liberais.

O que é diferente em uma pessoa ironista é que a esperança social oferecida por ela é diferente das que os metafísicos oferecem<sup>3</sup>, já que o metafísico liberal busca argumentos onde a solidariedade humana é defendida com base em justificativas que defendam uma essência humana comum, que nos torne responsáveis para com a dor de outros seres humanos, enquanto que o ironista liberal espera que as nossas redescritões nos permitam evitar a humilhação dos outros; que seja dado a cada ser humano a possibilidade de reconhecer o sofrimento nos outros, mas esta esperança não está pautada na idéia de que a redescritão oferecida pelo ironista é a mais correta ou mais próxima da verdade, mas sim como tentativas ao acaso e sorte de buscar compreender a dor e a crueldade.

Contudo, mesmo o ironista estando preocupado com a dor e a humilhação, seus projetos de redescritão muitas vezes causam humilhação, já que podem ameaçar constantemente os vocabulários finais das pessoas. Mas pode ser notado que tanto a redescritão quanto a possibilidade de humilhar não são unicamente próprios do ironismo: a metafísica pode fazer o mesmo, pois a redescritão é um ato que todo intelectual tem como objetivo, mesmo o metafísico.

Mas, por que motivo os ironistas causam um tipo de ressentimento e humilhação especial? Rorty acredita que a resposta está na maneira diferente de como o metafísico lida e apresenta sua redescritão e no modo como a pessoa ironista o faz. A redescritão metafísica tem a proposta de oferecer uma revelação, que sua redescritão é mais verdadeira, e a redescritão ironista não tem essa proposta, não tem como objetivo que seu discurso tenha uma dimensão que ofereça uma segurança do mesmo tipo que a do metafísico. Não se propõe a falar de sua redescritão como reveladora do verdadeiro “eu” ou dos verdadeiros objetivos e interesses sociais. Desta forma, Rorty afirma que a pessoa ironista é acusada, então, não de humilhar, mas por sua incapacidade para dar poder. Sendo que este tipo de incapacidade, como podemos observar no pensamento de Rorty, não é um objetivo a ser alcançado, mas superado.

Contudo, permanece uma questão: como associar a idéia de que a redescritão ironista tem primordialmente um caráter privado com a concepção de

---

<sup>3</sup> Rorty define como metafísico “alguém que toma a questão<<qual é natureza intrínseca da realidade (por exemplo, justiça, ciência, conhecimento, ser, fé, moralidade, filosofia) ?>> pelo seu valor nominal. Pressupõe que a presença de um termo no seu próprio vocabulário final assegura que se refere a algo que tem uma essência real”. (Rorty, 1989:74).

que um ironista poderia, a partir de suas redescritções ter uma compreensão de dor, crueldade que gerariam um valor de solidariedade?

Rorty afirma que é necessário distinguir redescritções para fins privados e redescritções para fins públicos. Para fins privados, as autodescrições não precisam estar relacionadas a questões públicas, não dizem respeito às outras pessoas. Contudo, a figura que Rorty busca pensar para sua utopia, além de ironista, é liberal, e desta forma, preocupa-se com suas ações públicas de forma a tentar diminuir a crueldade. Portanto, parte do vocabulário final da pessoa, parte de suas autodescrições privadas, diz respeito a outros seres humanos, relacionam-se a tentativas de diminuir os vários tipos de humilhação no mundo. O único laço social que é necessário defendermos, para um ironista liberal, é o fato em comum de ser passível à dor e à humilhação.

Desta maneira, o vínculo que temos com os outros seres humanos também é um vínculo que temos com outros animais: a capacidade de sentir dor. Uma maneira de se opor a este pensamento é a afirmativa de que deveríamos, por isso, estender o nosso vocabulário moral para os outros animais. Rorty afirma que o que devemos tentar compreender ao invés de estender nosso vocabulário moral a outras espécies é perceber que podemos encontrar uma distinção entre a dor humana e a dor dos animais: é que mesmo a dor sendo algo que compartilhamos com outros animais, os seres humanos, que foram socializados em qualquer linguagem, em qualquer cultura, têm em comum a capacidade de humilhar, coisa que falta aos outros animais. Como anteriormente foi citada, a humilhação é um tipo de dor causada por qualquer ser humano socializado; tipo de ato que nenhum animal pode fazer. *“Todos podem ser humilhados pelo desmantelamento forçado das estruturas particulares da linguagem e de crença nas quais foram socializados (...) é um passo para tornar essa pessoa incapaz de ter um eu, por se tornar incapaz de tecer uma teia coerente de crença e desejo”* (Rorty, 1989: 177-178). Uma pessoa numa situação de humilhação, afirma Rorty, é uma pessoa que perdeu qualquer referencial de crenças e desejos.

Contudo, a aproximação com outras espécies tem um papel importante no argumento de Rorty, quando ele afirma que a dor não é lingüística. É neste ponto que podemos entender melhor porque Rorty defende uma cultura poetizada, pois são os escritos poéticos e literários que se caracterizam muitas vezes como tentativas de falar da dor humana, que nos ajudam a ver o sofrimento humano em

situações que antes não havíamos percebido. A solidariedade é construída nestas “pequenas” peças, que nos fazem perceber a dor alheia. As vítimas da crueldade precisam que outras pessoas falem por elas de seu sofrimento, já que, muitas vezes, com a perda de qualquer referencial de suas crenças e desejos, ficam incapacitadas de expressarem sua dor. A cultura poetizada rortyana defende que o poeta, o romancista, o jornalista liberal são figuras que desempenham bem esta função de relato da crueldade.

Diferente do metafísico liberal, que busca unir os seres humanos por uma natureza comum que justifique a nossa busca por solidariedade, o ironista liberal acredita que o que nos une somente é a suscetibilidade à dor e, mais em particular, à humilhação. A solidariedade humana não está pautada no compartilhamento de um valor ou verdade comum, mas na esperança comum privada de evitarmos a dor e a humilhação. Os vocabulários finais dos indivíduos não precisam ser em grande parte compartilhados, não precisamos ter autodescrições próximas umas das outras. É preciso que concordemos somente sobre a nossa percepção quanto a crueldade no mundo, sendo que *“tal reflexão não produzirá nada a não ser uma consciência elevada da possibilidade do sofrimento. Não produzirá uma razão para nos preocuparmos com o sofrimento. O que importa para a ironista liberal não é encontrar tal razão, mas assegurar que nota o sofrimento quando este se dá”* (Rorty, 1989:93). Esta percepção seria o que Rorty chama de ‘identificação imaginativa’, que poderia ser compreendida como *“a destreza em reconhecer e descrever os diferentes tipos de pequenas coisas à volta das quais os indivíduos ou as comunidades centram as suas fantasias e suas vidas”* (Rorty, 1989: 93).

A solidariedade pretendida por Rorty está relacionada com a sua compreensão de contingência da linguagem e contingência do indivíduo no sentido de que não há uma linguagem prevalecente ou um sentido de sujeito que possamos encontrar como referência para definirmos as nossas justificativas de como agir “corretamente” para com as outras pessoas, e por isso, devemos pensar na solidariedade não como algo pautado em justificações, mas pela nossa capacidade imaginativa de ver cada vez mais pessoas, pessoas muitas vezes estranhas a nós, como companheiras de sofrimento. *“A solidariedade não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. É criada com o aumento da nossa sensibilidade aos pormenores específicos da dor e da humilhação de outros tipos, não familiares de pessoas”* (Rorty, 1989: xvi).

Nesta seção, o objetivo foi trazer mais elementos para a compreensão da utopia liberal de Rorty, e da importância da solidariedade e da diminuição da crueldade em seu pensamento. No próximo capítulo buscarei levantar algumas questões sobre a reflexão política de Rorty no âmbito da contingência.



## **5.2) Apresentação de algumas críticas ao pensamento político de Rorty**

Nesta seção, buscarei apresentar críticas feitas por autores que questionam o pensamento político de Rorty, no intuito de direcionar as questões que irei desenvolver na próxima seção, na tentativa de levantar algumas reflexões sobre o pensamento de Richard Rorty. O objetivo nesta parte do trabalho é pontuar algumas questões desenvolvidas por Richard Bernstein, Daniel Conway, John Horton e Richard Shusterman, que servirão de ponto de partida para as considerações que pretendo desenvolver na seção 4.3.

### 5.2.1) Richard Bernstein

Richard Bernstein, em seu artigo “*Rorty’s liberal utopia*” (1991), busca levantar questões acerca do pensamento rortyano sobre a política, englobando diversos aspectos de sua perspectiva. Buscarei expor aqui a parte de sua crítica que servirá de apoio para as reflexões que desenvolverei na seção seguinte (farei o mesmo com os próximos autores).

Pretendo, após esta breve apresentação de reflexões e críticas, fazer algumas considerações sobre as idéias que aqui apresentei do pensamento de Rorty, no intuito de buscar apontar a relevância e as limitações das idéias rortyanas.

Após apresentar em seu artigo detalhadamente o pensamento de Rorty e sua importância, Bernstein busca apontar algumas críticas ao autor, questões que se encontram principalmente no livro “*Contingência, Ironia e Solidariedade*” (1989).

Uma de suas críticas dizem respeito às idéias desenvolvidas por Rorty sobre a contingência do indivíduo. Como já vimos, Rorty defende não haver uma “eu” central ou uma natureza humana compartilhada por nós, contudo, Bernstein aponta para fato que, ao mesmo tempo, Rorty parece defender uma “teoria do ‘eu’”, quando aponta para a capacidade que *nós*, seres humanos, temos em comum de autocriação e autodescrição. E essa “teoria” parece ser de extrema importância, já que essa descrição torna possível a compreensão da esfera privada de autonomia.

Bernstein afirma que a descrição de Rorty de autocriação, desta forma, pressupõe um sentido mínimo de agência humana. Conseqüentemente, isso nos faz perceber que, de alguma maneira, Rorty não se desfaz dos “universalismos”, já que sua reflexão sobre a contingência está permeada de afirmações como: “*nós todos* temos a capacidade de autocriação”; “*nós todos* deveríamos evitar a crueldade e a humilhação e tentar expandir a solidariedade”.

Além disso, Rorty também parece violar sua definição de ironista, pois parece não ter dúvidas profundas sobre seu vocabulário final. Para Bernstein, Rorty, ao conceber sua utopia liberal, onde a ironia permeia os vocabulários de seus cidadãos, onde seus vocabulários finais não são tidos como definitivos e fixos, parece não colocar seu próprio vocabulário final liberal em questionamento

em nenhum momento. Que tipo de ironista Rorty está sendo ao propor somente questionar sua esfera privada e manter sua esfera pública sem grandes refutações?

Por exemplo, não se pergunta quanto as questões suscitadas pela tensão entre democracia como um ideal moral e o liberalismo, nem sobre a disparidade entre os ideais de liberdade e igualdade que os liberais proferiram, e o estado real de coisas nas chamadas sociedades liberais. Desta maneira, não encontramos na utopia liberal de Rorty um questionamento sério sobre seu comprometimento com a democracia liberal. Não se coloca a questão: não haveria outras alternativas a serem consideradas?

Suas convicções liberais parecem ser isoladas de qualquer dúvida. Mas, como defender suas inabaláveis convicções frente a sua concepção de contingência da linguagem e do indivíduo e frente a seu anti-fundacionalismo, que são desenvolvidos a partir da idéia de que todas as nossas crenças estão sempre abertas à crítica e à revisão?

Bernstein defende que Rorty nunca questiona seriamente seus ideais liberais, pois seu projeto depende da idéia de que não termos fundamentos não significa que ainda não podemos manter uma crença que regula nossas ações.

Contudo, é curioso que, enquanto nos capítulos sobre a contingência da linguagem e do indivíduo, Rorty busca criar um diálogo com correntes que ele se opõe, de forma a construir seu pensamento, na parte da contingência de uma comunidade liberal não chega nem a falar sobre outras possibilidades de comunidades e pouco fala sobre a política propriamente dita, dificultando uma compreensão mais clara de como poderíamos conceber no seu pensamento a idéia de crenças que regulam ações.

Por exemplo, Rorty nunca se questiona seriamente sobre o fato de que as sociedades liberais ricas atuais intensificam a ganância e tornam-nos cada dia mais cínicos quanto à vida política. Como este fato poderia, por exemplo, influenciar em sua utopia liberal?

Além disso, como compreender a crueldade, que deve ser evitada pelos liberais, como algo a ser dissipado não por valores universalmente reconhecidos, mas a partir das diversas redescições sobre as ações cruéis no mundo? Já que muitas vezes, podemos encontrar redescições conflituosas sobre o que seria cruel. O exemplo dado por Bernstein é:

*“Considere a questão do aborto, que é tão controversa em nossa sociedade liberal. Aqueles que são a favor, fervorosamente argumentam que é cruel para as mulheres serem proibidas de terem controle sobre seus próprios corpos. Os que são contra, argumentam que o aborto é uma grande crueldade contra uma criança não-nascida. Então, o mandamento de diminuir a crueldade é uma abstração. Rorty pode muito bem concordar. E é por isso que precisamos de descrições empíricas concretas de crueldade e humilhação. Mas esse movimento obscurece a questão de como alguém pode decidir quanto ao que conta como uma descrição concreta de crueldade” (Bernstein, 1991:284).*

### 5.2.2) Daniel Conway

Daniel Conway, em seu texto *“Irony, State and Utopia : Rorty’s “we” and the problem of transitional praxis”* (2001), afirma que o triunfo histórico e global da democracia liberal alterou bruscamente os termos de compromisso político, e Rorty busca oferecer uma visão de utopia que seja consistente ao desenvolvimento da democracia liberal. Conway busca focar-se neste artigo na elaboração da transição de uma cultura liberal metafísica em direção à cultura utópica elaborada por Rorty. Conway tenta mostrar como esta transição ainda deve contar com alguns recursos que estejam no âmbito metafísico.

Para Rorty, uma comunidade liberal pós-metafísica é aquela que mantém os objetivos individuais de autocriação e de solidariedade vivos simultaneamente e separados. Muitas críticas feitas a Rorty quanto as condições de sua utopia liberal (que busca defender uma dimensão autônoma do indivíduo e uma dimensão pública do mesmo) são, para Conway, de caráter geral, isto é, não são direcionadas somente a Rorty, mas a qualquer tipo de tradição ou projeto político utópico, pois todos esses projetos pressupõe conjecturas de uma possível realidade, sendo que tais conjecturas podem realizar-se ou não no futuro, assim como a utopia rortyana.

A questão de Conway não está relacionada diretamente ao conteúdo específico da utopia de Rorty, mas ao questionamento quanto à necessidade de se manter uma defesa política a utopias no pensamento liberal, principalmente numa perspectiva anti-metafísica defendida por Rorty, já que a utopia nos “leva” para uma condição humana afastada daquela que presentemente conhecemos.

Assim, Daniel Conway questiona-se sobre o papel da utopia no pensamento de Richard Rorty. Por que Rorty continua a tentar defender um Estado utópico? Ao se comparar os estados reais de coisas com um outro estado de coisas possível (e talvez, melhor), não estaria defendendo uma espécie de idealismo? Isso não nos levaria para “fora” das relações humanas? Isto não seria algo que, reconhecidamente, teria um caráter metafísico, que é algo que Rorty tanto repudia?

Pode-se pensar numa resposta de Rorty a essa crítica com a defesa de que sua utopia liberal é somente uma idéia vaga do futuro. Contudo, como Rorty mesmo defende, a partir de sua concepção de metáfora, o futuro é surpreendente,

e o melhor que podemos fazer é tentar sustentar a idéia de surpresas futuras sem buscar algum tipo de predição. Por isso, para podermos superar um discurso metafísico, não seria melhor abandonarmos o objetivo de tentarmos fazer esboços do futuro, mesmo que sejam vagos?

Além disso, também podemos encontrar traços metafísicos em outra parte de sua utopia liberal. Esses traços são descritos por Conway na passagem: *“como o processo transicional de “desdivinização” precipita a instalação do poeta forte como o herói cultural da utopia de Rorty, este processo não pode ter sua força derivada da figura do poeta forte. A transição para uma utopia pós-metafísica deve, então, ocorrer pelo menos parcialmente sobre a égide do metafísico”* (Conway,2001:70). Fazendo uma analogia à compreensão de Rorty sobre o metafórico e o literal, percebe-se que o metafórico só pode surgir sob o pano de fundo do literal. Desta maneira, os valores defendidos por Rorty em sua utopia liberal de alguma maneira precisam reconhecer a contribuição metafísica em seu pensamento como ponte para as transformações propostas por ele.

### 5.2.3) John Horton

Em seu artigo “*Irony and Commitment: an irreconcilable dualism of modernity*” (Horton, 2001), John Horton afirma que o anti-fundacionalismo de Rorty tem um papel muito importante em nossa cultura, ao levantar questões bastante interessantes para reflexão filosófica, contudo, questiona se este tipo de pensamento condiz com comprometimentos morais e políticos mais profundos.

Horton busca levantar questões concernentes à relação entre ironia e comprometimento social, ao indagar sobre a possibilidade de uma vida consistentemente ironista no sentido rortiano; ao se perguntar se a ironia poderia abalar definitivamente os comprometimentos morais e políticos. Além disso, seria possível pensar em uma sociedade ironista? Se não, o que tal impossibilidade significaria?

Horton afirma que até mesmo Rorty reconhece ser difícil imaginar, em um nível político e social, uma sociedade ironista e uma retórica pública ironista. Portanto, no pensamento de Rorty, onde as práticas e instituições liberais são valorizadas, como combiná-las, de maneira viável, com uma perspectiva ironista? Por isso, como pensar na ironia associada a um comprometimento social? Ou seja, como pensar em uma combinação entre ironismo e uma comunidade liberal?

Como se pode pensar no ironista, que tem seus valores privados desinteressados no sentido público, como alguém realmente comprometido com os valores sociais e liberais?

Como já vimos no capítulo anterior, a resposta dada por Rorty consiste na sua distinção entre o público e o privado. Horton, entretanto, afirma que considera difícil compreender como esta distinção pode auxiliar na possibilidade de combinação entre ironia privada e solidariedade pública. Como esta distinção contribui para a expansão da solidariedade e a diminuição da crueldade?

Existem situações, por exemplo, que se quisermos ajudar uma pessoa podemos por acabar ferindo-a; às vezes, ajudar uma pessoa é dizer algo que irá magoar-lhe. E, em situações especificamente políticas, existem momentos onde a causa da dor dos outros não é ser cruel, mas simplesmente uma decisão importante a ser tomada, já que o espaço público e político envolve um número grande de pessoas, e certas decisões políticas importantes podem ferir alguns indivíduos. E, desta maneira, mesmo com a distinção entre a esfera pública e a

esfera privada, permanecemos sem saber quais são os casos de crueldade que importam para um liberal.

Por isso, uma das questões principais levantadas por Horton neste artigo é: o que conta como crueldade para o liberal? Por que isso é uma questão para o liberal? Pois sabe-se que não precisa ser liberal para concordar que a crueldade deve ser evitada. É preciso uma descrição melhor delimitada para que se possa compreender o que é ser um liberal.

Esta descrição mais detalhada do que é ser um liberal poderia trazer esclarecimentos quanto a importância de se evitar a crueldade, já que este não é um valor que só necessariamente um liberal defende. Comunistas e pessoas com diferentes perspectivas políticas também têm histórias para contar sobre tentativas de impedir a dor e humilhação de outras pessoas, e isto não os faz liberais. Por isso, é preciso uma melhor definição do que significa a crueldade para um liberal, para que Rorty possa justificar melhor a sua escolha por uma sociedade liberal para realizar sua utopia.

Além disso, este questionamento quanto ao valor da crueldade na utopia de Rorty gera uma outra pergunta muito importante: por que o ironista se comprometeria com uma concepção de liberalismo? Pois não fica claro no pensamento de Rorty de que maneira o ironista, que se caracteriza pela constante busca de autonomia privada e em constante questionamento sobre seu vocabulário final, deveria realmente se comprometer com os valores liberais públicos.



#### 5.2.4) Richard Shusterman

Shusterman afirma em seu artigo *“Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity: Habermas and Rorty”* (Shusterman, 2001) que Rorty defende a primazia da linguagem, não por ser a representação da essência humana, mas por sua função de ser uma ferramenta para desenvolver novas criações e novas autodescrições: *“Nós revisamos a ciência, o indivíduo e a sociedade através da redescrição, ao recontar suas respectivas histórias através de diferentes vocabulários”* (Shusterman, 2001: 139).

Esse movimento de redescrição é uma crítica de Rorty a uma busca por universais, que significa a defesa de um vocabulário privado como devendo ser aplicável a todas as pessoas. Rorty afirma que a liberdade é melhor servida por escritas artísticas, literárias, que cultivam as invenções lingüísticas privadas, ao invés dos projetos filosóficos que buscam primordialmente linguagens universais.

Uma objeção que pode ser feita a essa concepção metafórica da linguagem rortyana é de que a linguagem requer algum tipo de atributo comum, compartilhado fixamente pelas pessoas, para ser eficaz.

Para tal crítica, pode-se pensar em duas possíveis repostas de Rorty. A primeira diz respeito a descrição da “Teoria da Passagem”<sup>4</sup> de Davidson aqui já apresentada no primeiro capítulo, onde argumenta-se que não há necessidade de regras lingüísticas compartilhadas para que haja um entendimento lingüístico entre as pessoas. A segunda possível resposta diz respeito a distinção entre a esfera pública e a esfera privada, ao defender um domínio público onde há uma linguagem compartilhada e o domínio privado da autonomia e criação privada.

Contudo, Shusterman defende que tal dicotomia é insustentável frente ao anti-essencialismo rortyano, já que a linguagem e o “eu” privados, que são constituídos pela autocriação, estão também sempre constituídos e estruturados em um domínio público. Além disso, a concepção de Rorty de autocriação através de novas criações lingüísticas metafóricas mantém um tipo de “essencialismo” lingüístico: o “eu” visto como um rede de crenças e desejos construídas pelas criações metafóricas parece ser uma defesa da existência de uma natureza humana exclusivamente lingüística.

---

<sup>4</sup> *“Passing Theory”*.

Após essa breve pontuação das reflexões de importantes críticas ao pensamento de Rorty, passo para próxima seção, que será constituída pelo desenvolvimento de algumas considerações sobre a relevância e as limitações sobre a concepção de Rorty sobre a contingência.

### **5.3) Algumas considerações sobre a relevância e as limitações sobre o pensamento de Rorty**

Depois de apresentar as idéias de Rorty sobre a contingência por meio de seu diálogo com diversas perspectivas filosóficas, como uma tentativa de interlocução que serviu de base para a construção de seus pensamentos, e, posteriormente, uma breve apresentação das idéias de importantes críticos de Rorty, nesta seção tentarei sistematizar os pontos que avalio como considerações importantes oferecidas por Rorty à reflexão filosófica e os pontos que considero terem algumas limitações.

As idéias desenvolvidas por Rorty em seu livro “*Contingência, Ironia e Solidariedade*” (1989) e, em especial, sua concepção de contingência são questões que desafiam a reflexão filosófica contemporânea ao trazer novas perspectivas para pensarmos questões tradicionais que percorrem a história da filosofia. Por exemplo, a contingência tem sido um tema que foi tratado frequentemente na filosofia: na tradição, que Rorty chama de cânone Platão-Kant, a contingência tem sido vista como oposta ao que é universal, essencial e intrínseco. Este tipo de oposição, de distinção, tem como pano de fundo dicotomias entre aparência versus realidade, absoluto versus relativo, contingente versus universal, e assim por diante.

Contudo, Rorty oferece-nos uma perspectiva que busca superar estes dualismos. Desta maneira, concebe a contingência fora de uma visão pautada nestas dicotomias citadas acima. A sua inovação está no fato de propor pensarmos as questões filosóficas dentro do mundo das contingências, do acaso, e não como uma tentativa de superá-lo ou transcendê-lo. Como vimos no decorrer deste trabalho, essa inovação gera transformações na forma que pensamos as diversas áreas da filosofia. Tratamos aqui, da linguagem, do indivíduo e da política. Pretendo nesta seção, retomar brevemente alguns pontos importantes do pensamento de Rorty, no intuito de assinalar a sua relevância como desafio para a filosofia e identificar algumas limitações deste ponto de vista.

Como podemos perceber no primeiro capítulo, Rorty utiliza a concepção de metáfora davidsoniana para desenvolver suas idéias acerca da filosofia da linguagem. Rorty emprega a metáfora para descrever o processo de formulação de novas linguagens no mundo, ampliando seu sentido genérico ao afirmar que as

construções metafóricas não são encontradas somente na poesia, mas caracterizam quaisquer redescrições novas criadas pelos seres humanos nas diversas formas de saber expressas no mundo. A história da linguagem é vista como um processo de literalização de novas metáforas, que vão ganhando espaço quando velhas linguagens literais vão morrendo. Neste processo, não se tem por objetivo encontrar uma verdade, mas compreender que novas linguagens são somente novos instrumentos que desenvolvemos e que, por acaso, podem servir melhor do que a ferramenta que tínhamos anteriormente para alcançarmos determinados fins. A linguagem, nesta concepção, é somente um produto do tempo e do acaso.

Em seqüência à linguagem, tratamos de como estas inovações influenciaram na concepção de indivíduo e de sua constituição. Escolhi apresentar como o pensamento de Freud influenciou no entendimento rortiano de que não há um “eu” central, uma natureza humana compartilhada pelos seres humanos. E, desta forma, o processo de autoconhecimento, assim como vimos na linguagem, não é o de descobrir algo pré-existente em todos nós humanos, mas é um movimento de inventar novas linguagens, novas metáforas, não sendo algo que fazemos para encontrar um valor fixo, mas que devemos entender como um movimento constante de redescrição.

No terceiro capítulo, dando continuidade ao trabalho, mostrei como a concepção de contingência influenciou Rorty em suas reflexões sobre a política. Retomando suas idéias sobre a contingência da linguagem e contingência do indivíduo, Rorty desenvolve seu projeto de uma utopia liberal.

A sua utopia liberal é aquela onde seus cidadãos têm consciência da contingência de seus vocabulários políticos e morais, não buscando suas convicções em fundamentos e princípios. Esta é uma comunidade “*em que as dúvidas sobre a retórica pública da cultura são respondidas não por pedidos socráticos de definições e de princípios, mas sim por pedidos deweyanos de alternativas e programas concretos*” (Rorty, 1989: 87).

Nesta afirmação de Rorty, encontro um ponto que nos faz questionar sua proposta por uma utopia: quando ele afirma a importância de pedidos deweyanos *de alternativas e programas concretos*, isto não estaria dizendo algo contra sua própria proposta utópica, já que um ideal utópico não é um programa concreto? Por que Rorty, que defende as criações metafóricas contingentes como base de compreensão da nossa linguagem e do indivíduo, quando se propõe a falar da

esfera política busca como apoio um ideal de comunidade? Como podemos compreender a sua defesa, como apontada na introdução, da idéia de um futuro surpreendente, da tentativa de superação do controle de nossa realidade através de princípios reguladores, como algo compatível com sua utopia liberal?

O neopragmatismo de Rorty não estaria mais de acordo com a idéia de que o âmbito político, assim como a linguagem e assim como o indivíduo, constitui-se como consequência das contingências inesperadas que resultam dos livres encontros entre as pessoas, e que, desta maneira, não podemos fazer previsões de como o futuro poderá ou deverá ser?

Este provavelmente seria um resquício metafísico que podemos encontrar no pensamento de Rorty. Parece que o desafio que ele mesmo nos propõe que aceitemos o nosso destino como inesperado é algo que até mesmo a sua reflexão não tem condições de levar a cabo. Indo mais longe, a coragem de seu pensamento parece perder grande parte de sua força quando Rorty ele mesmo não consegue sustentar, em suas reflexões políticas desenvolvidas em sua utopia liberal, a força da contingência que é tão intensamente exposta na sua proposta de contingência da linguagem e contingência do indivíduo.

Certamente podemos encontrar em sua utopia liberal, a idéia de superação de valores metafísicos, quando observamos a defesa de que os valores políticos e morais não são tidos como preestabelecidos, mas como algo que seus cidadãos reconhecem como um resultado de encontros livres e acidentalmente produzidos.

Mas, mesmo que possamos entender que os valores defendidos por Rorty em sua utopia liberal em grande parte sejam compatíveis com o vocabulário desenvolvido nos primeiros dois capítulos, isso não parece ser suficiente para que sanemos por completo as dúvidas quanto ao papel de sua utopia liberal.

Em primeiro lugar, parece interessante pensar em uma sociedade onde seus valores morais e políticos estejam de acordo com o vocabulário metafórico rortyano, contudo, se seguirmos o seu pensamento de contingência como guia para os nossos valores políticos e morais, não importa se imaginamos ou projetamos essa convicção para o futuro, pois ela perde sua força de ser um encontro livre de crenças e desejos. Rorty tenta apontar alguma previsibilidade para aquilo que ele sustenta como tendo valor pela sua imprevisibilidade.

Em segundo lugar, como aqui já brevemente apontado na crítica de Conway, quando Rorty objetiva falar de uma transição de uma sociedade liberal

metafísica para sua sociedade liberal utópica, ele busca dizer que uma sociedade liberal seria mais bem servida por um vocabulário de contingência da linguagem e contingência do indivíduo, e que seu objetivo é “limpar” qualquer resíduo de valores metafísicos nesta sociedade. Contudo, parece desconsiderar um ponto importante que encontramos ao longo de sua formulação sobre a contingência: a questão do metafórico surgir somente como pano de fundo do literal e que, por isso, não podemos pensar em uma linguagem que seja somente metafórica, e analogamente, na impossibilidade de comunidades onde seu vocabulário público seja inteiramente ironista.

Desta maneira, ao tentar defender a “eliminação completa” de valores metafísicos ainda presentes nas comunidades liberais, Rorty corre o risco de exatamente estar falando de uma sociedade onde a retórica pública poderia pautar-se principalmente em metáforas, e uma postura primordialmente ironista, e que, conseqüentemente, estaria colocando em risco a possibilidade de pessoas compartilharem valores comuns morais e políticos.

Não estou defendendo que não é possível um processo social de superação de valores metafísicos em uma sociedade, mas acredito que este processo de transição, que é uma possibilidade, não pode ser previsto da forma que Rorty objetiva. Penso que desta maneira, corremos o risco de mantermos-nos apegados a valores que Rorty tantas vezes busca superar.

O melhor que podemos fazer, seguindo as propostas de Rorty sobre a contingência da linguagem e do indivíduo, é esperar e nos surpreender de que maneira esta transição se configurará. Além do mais, aceitar que nesse processo alguns valores sociais metafísicos ainda estarão presentes, não deixa de ser uma postura neopragmática defendida por Rorty, já que o metafórico vai sendo socializado e literalizado aos poucos como uma construção e diálogo com os velhos valores sociais, que paulatinamente, vão abrindo caminho para as novas concepções e construções metafóricas.

Até aqui apresentei algumas críticas referentes a proposta de Rorty de uma utopia. Passo agora a tratar dos questionamentos que dizem respeito a esta utopia ser *liberal*. Um ponto que podemos perceber no pensamento de Rorty que pouco é desenvolvido diz respeito a sua defesa de uma democracia liberal. Citarei uma passagem da entrevista de Martyn Oliver a Rorty intitulada “*Towards a liberal*

*utopia: An interview with Richard Rorty*”, para levantar elementos para crítica que estou desenvolvendo:

*M.O.: “Por que a democracia é tão importante se nós não podemos realmente justificá-la?”*

*R.R.: Existem várias coisas que não podemos justificar que são importantes. Sua mãe, por exemplo. Existem coisas que são tão básicas à identidade de uma pessoa, que ela não poderia nem saber quem é, se por acaso parasse de cultivá-las. John Dewey sentia-se assim em relação às instituições democráticas e suponho que eu também.*

*M.O.: A sua defesa da cultura ocidental é consideravelmente mais elaborada do que suas críticas em relação a ela.*

*R.R.: Eu não tenho muitas críticas a fazer. Eu penso que é a melhor cultura que já foi pensada. Ela parecerá para nossos descendentes remotos bastante rústica, primitiva e indecente, mas hoje em dia em relação as todas as culturas que existem é maravilhosa”<sup>5</sup>.*

O que podemos perceber no pensamento político de Rorty é que ele realmente pouco se questiona sobre a democracia liberal. Em muitos momentos podemos notar que Rorty toma os valores de uma democracia liberal como valores inquestionavelmente superiores a outros valores possíveis de algum outro tipo de organização política e social.

Não pretendo entrar aqui profundamente em questões que discutam se de fato é possível pensarmos na compatibilização entre os vocabulários apresentados em sua contingência da linguagem e do indivíduo com suas crenças políticas liberais. O que objetivo é mostrar que, diferentemente das outras partes que Rorty trabalha sobre a contingência, na parte sobre sua utopia liberal, não encontramos uma discussão ampla sobre possíveis e distintas organizações políticas, como um ponto de interlocução e argumentação sobre a sua escolha de ponto de vista liberal.

Retomando a crítica de Bernstein, um dos pontos que Rorty mais admira na figura do ironista é a sua capacidade de questionar seu vocabulário final. É a sua

---

<sup>5</sup> Times Literary Supplement; 24 de junho de 1994 (p. 13-14).

postura de não tomá-lo como fixo ou como a melhor possibilidade sem antes, de fato, considerar outras alternativas possíveis.

Rorty afirma na entrevista citada acima que suas concepções políticas estão relacionadas muito diretamente (quase fundidas) com a própria compreensão de sua individualidade, de forma a não precisar de maiores justificativas sobre suas convicções. Neste ponto, por mais que Rorty tente explicar diversas vezes como sua perspectiva supera uma visão metafísica, encontramos um impasse em sua reflexão: como compreender a contingência do indivíduo defendida por ele e a sua concepção de constituição de cada indivíduo como um modo alternativo de adequação, uma maneira peculiar de lidar com suas contingências, se existe um ponto no qual suas crenças e desejos, aquela parte que acredita ser constituída como fruto do acaso e de nossas idiossincrasias, é tão fundido com sua própria compreensão de individualidade, que não está sujeito a necessidade de ser explicado, e conseqüentemente, questionado?

Quando Rorty afirma que sua defesa das instituições democráticas liberais não precisa ser justificada, podemos entender que isto está de acordo com o fato de que não precisamos de fundamentos que justifiquem nossas escolhas; contudo, a forma que ele apresenta sua defesa de uma utopia liberal não abre muito espaço para algum questionamento desta possibilidade. Não aparecem em nenhum momento ponderações de outras organizações políticas como alternativas. Não encontramos muitos elementos de interlocução que caracterizem sua escolha como secular.

Exatamente aquilo que se apresenta como secular e inovador na figura do ironista, é o ponto de limitação de sua reflexão. Considero que podemos encontrar em seu pensamento elementos que nos esclareçam sobre sua idéia de que podemos ter crenças, defendê-las como aquelas que acreditamos serem as melhores, mesmo sem um estatuto de fundamentação, com referências a princípios gerais. No entanto, seguindo a proposta de Rorty, para que possamos ter crenças e desejos como referência, precisamos colocá-las em questão, temos que avaliar seus pontos fracos e fortes para considerá-las e escolhê-las como a melhor ferramenta possível para alcançarmos um determinado fim.

O que podemos perceber na formulação da utopia liberal de Rorty é que está em evidência o seu objetivo de contrapor uma sociedade liberal ainda com valores metafísicos como referência frente a possibilidade de uma sociedade liberal onde



esses valores fossem superados. Para Rorty, isto parece ser suficiente como questionamento do vocabulário final compartilhado pela retórica pública liberal. Entretanto, o liberalismo político permanece sem grandes questionamentos, como se não houvesse no mundo nenhum tipo de divergência sobre o assunto.

A preocupação de Rorty em superar a tradição metafísica encontra, portanto, uma limitação frente as suas convicções liberais. Parece ser um impasse entre sua concepção de superação de valores fundamentais ou princípios gerais e sua dificuldade em elaborar porque a escolha de uma comunidade liberal seria a melhor que podemos fazer.

Rorty inicia o capítulo da contingência de uma comunidade liberal apontando para o fato de que uma sociedade liberal seria melhor servida por um vocabulário e retórica política de acordo com o vocabulário desenvolvido nas contingências da linguagem e do indivíduo. Mas por que uma sociedade liberal?

Qual seria o motivo para o afastamento de qualquer dúvida quanto a democracia liberal? Isto não seria uma escolha privada arbitrária de Rorty, que ele estaria tentando a todo custo tornar um valor publicamente compartilhado, sem nos oferecer uma vasta reflexão sobre o vocabulário final em questão?

Penso que, talvez, uma compreensão política que estaria mais de acordo com seu vocabulário contingencial seria aquela onde o que importa não é qual o tipo de comunidade especificamente que estaria de acordo com sua compreensão de contingência, mas uma postura que deixasse em aberto a possibilidade para o surgimento de um tipo de sociedade, seja qual for sua configuração política, que tivesse como retórica pública um vocabulário que fosse construído no âmbito contingencial.

Sabe-se que Rorty é um filósofo americano e que esta sua realidade influencia na sua forma de pensar as relações políticas e morais. Mas, isto não precisa ser um impedimento na sua reflexão de considerar realidades distintas da dele como também possibilidades a serem consideradas, já que em grande parte de seus estudos podemos perceber o seu caráter cosmopolita e secular. Podemos notar com frequência o seu olhar para o mundo, para as questões que circundam o planeta como um todo. Certamente não podemos defender que Rorty é um autor que dá as costas para realidades distintas da dele; notamos frequentemente sua preocupação com a dor, sofrimento alheios provindos de qualquer parte do

mundo, e é exatamente por isso, que defendo que podíamos esperar dele uma visão política que fosse mais ampla frente à diversidade.

Rorty poderia articular suas concepções políticas de maneira mais extensa, e não se fechar unicamente na realidade específica política e social em que vive. Esta é uma contingência importante para as suas formulações, mas em um mundo cada vez mais globalizado, onde as trocas de informações estendem-se a cada momento, a realidade de sua vida claramente também estende-se às outras formas de relações sociais que deveriam ser pensadas com mais seriedade em sua reflexão política.

O acesso cada vez maior que temos de realidades que antes eram tão distantes de nós influencia na formulação de nossa rede de crenças e desejos: são informações que cada vez mais alteram e nos fazem questionar nossos vocabulários finais.

Pode ser que realmente Rorty tenha razão para defender que um vocabulário anti-metafísico serviria melhor aos propósitos de uma comunidade liberal, mas fica obscuro porque ele cita somente o liberalismo como compatível com sua compreensão de contingência. Poderia ser melhor considerar o fato de que outros tipos de sociedade poderiam também ser compatíveis, ou que pelo menos, ficasse mais claro a sua escolha específica de uma comunidade liberal para falar de sua utopia e suas esperanças para o futuro.

Como continuação da reflexão sobre a escolha de Rorty quanto ao liberalismo podemos notar que, além de não encontrarmos em seu pensamento um questionamento sobre seu vocabulário final liberal, também surge a pergunta quanto à escolha de sua definição de que a crueldade é a pior coisa a ser pensada por um liberal. Este é um ponto que Rorty também pouco questiona esta escolha. Retomando a crítica de Horton, a crueldade não é uma preocupação que somente pessoas que defendem politicamente o liberalismo têm. Podemos facilmente encontrar figuras com distintas referências políticas que também têm preocupações referentes à crueldade no mundo.

Muitas vezes o que diferencia tais perspectivas são as formas que qualificam a crueldade no mundo e suas propostas de prevenção e diminuição. Por isso, na parte da contingência de uma comunidade liberal, não fica claro por que Rorty faz a escolha da crueldade como a pior coisa para definir a figura de um liberal.

Podemos entender que a sua preocupação em não fundamentar o que seria a crueldade está relacionada à sua defesa de que não precisamos de princípios para defini-la, pois o que importa é como esta configura-se contingencialmente e empiricamente no mundo, e assim, a partir de tais referências, pensar em soluções para lidar e superar estas configurações da crueldade.

Não obstante, a escolha da definição do liberal como aquele que vê a crueldade como a pior coisa no mundo, precisa ser trabalhada e refletida. Não creio que a perspectiva de contingencialidade elaborada por Rorty nos impeça de termos crenças e desejos que possamos defender e acreditar fortemente, mas seguindo a sua própria proposta, a escolha de nossos vocabulários finais tem que passar por um processo vasto de questionamento e comparação.

Na parte que trata da contingência da linguagem, fica clara sua escolha quanto à compreensão de linguagem como ferramenta e criação metafórica que se constrói como uma elaboração e inovação do literal em contraposição à idéia de linguagem como representação ou meio. Na contingência do indivíduo, foi possível compreender sua crítica à concepção de um “eu” central e sua proposta de interpretação de Freud para compreendermos a constituição do indivíduo como contingencial. Na parte sobre a contingência de uma comunidade liberal, no entanto, parece faltar uma elaboração mais minuciosa da sua escolha da crueldade como referência para a construção de uma retórica pública.

Foi possível entender a sua sugestão de olharmos para escritos particulares literários, poéticos, jornalísticos, como instrumentos que nos auxiliem nossa capacidade imaginativa de entendermos sofrimentos que antes não seríamos capazes de perceber, em contraposição à idéia de que a crueldade pode ser evitada por um entendimento comum de natureza humana. Esta é realmente uma proposta interessante, que desafia a todos nós: é preciso que possamos entender a crueldade não somente a partir de tentativas teóricas sobre a questão, mas também devemos lançar nossos olhares para as diversas descrições privadas em livros que nem sempre têm por objetivo teorizar sobre o assunto, para expandirmos nossa capacidade imaginativa de compreensão de como a crueldade apresenta-se no mundo.

Entretanto, não encontramos muito na escrita de Rorty o motivo de sua defesa desse ponto de vista. Não espero uma resposta fundamentada em valores gerais, mas desejaria encontrar na reflexão de Rorty sobre este tema a mesma

postura tomada por ele nos outros temas sobre a contingência: uma tentativa de dialogar com outras possibilidades, de forma a colocar sua escolha também em questão. Mas parece que não há espaço para questionarmos se esta é a melhor escolha possível. A crueldade é a pior coisa a ser pensada, e ponto.

Além disso, por mais que não precisemos de princípios gerais que definam o que é a crueldade, é preciso que, pelo menos, tenhamos algo que seja compartilhado como nossa compreensão de crueldade. Como Rorty mesmo afirma, não é possível haver uma retórica pública ironista, “*não posso imaginar uma cultura que socializasse a sua juventude de forma a torná-la continuamente duvidosa quanto ao seu próprio processo de socialização*” (Rorty, 1989: 87), e é por isso, que na esfera pública precisamos, mesmo que a partir de um vocabulário contingencialmente metafórico, compartilhar algumas de nossas compreensões sobre o que acontece no âmbito público.

E é neste ponto que não fica clara a escolha de Rorty por definir um liberal como aquele que crê na crueldade como a pior coisa. Quais seriam as características de um liberal que o fariam tal como em sua definição? Esta não é uma demanda que estaria em desacordo com o pensamento de Rorty, pois podemos encontrar em seu texto exemplos de tais definições, como, por exemplo, sua descrição de uma pessoa ironista<sup>6</sup>. Qual o motivo de Rorty não fazer o mesmo com a figura de uma pessoa liberal, e conseqüentemente, com sua compreensão de crueldade?

Podemos encontrar no mundo freqüentemente discordâncias nesta definição: o que para alguns é cruel para outros não é, e vice-versa. Como transformar, então, esta compreensão em uma retórica pública sem uma definição mais ampla?

A escolha de definir a figura do liberal como aquele que crê na crueldade como a pior coisa a ser pensada não é por si só arbitrária na reflexão de Rorty, mas o problema é que não parece que a escolha deste vocabulário final tenha sido elaborada de maneira secular e esclarecida.

Assim, podemos nos perguntar novamente se essa escolha de Rorty quanto à crueldade não faria parte de seus interesses privados que ele insiste em tornar público.

---

<sup>6</sup> Esta figura foi definida e apresentada neste trabalho na seção 4.1.

Como vimos na contingência da linguagem, o processo de literalização de novas metáforas constitui-se quando as metáforas privadas, por algum motivo, são compartilhadas publicamente e são contingencialmente aceitas e inseridas na retórica pública. Este é um processo que não cabe pensarmos em forçar uma aceitação contingencial. A escolha de definir o liberal desta maneira é algo que Rorty faz privadamente, mas parece que o mesmo desenvolve sua utopia esperando que sua crença de âmbito privado tenha sido estendida para o público, sem antes considerar a possibilidade de isso não acontecer.

Ainda na questão da crueldade, também podemos encontrar pontos a serem refletidos no pensamento de Rorty que dizem respeito a solidariedade. Rorty afirma no último capítulo de seu livro *“Contingência, Ironia e Solidariedade”* (1989), intitulado “Solidariedade”, que *“a premissa fundamental deste livro é a de que uma crença pode continuar a reger a ação, pode-se continuar a considerar que vale a pena morrer por ela, mesmo entre pessoas que estão plenamente conscientes de que essa crença não é causada por nada de mais profundo do que as circunstâncias históricas e contingentes”*(Rorty, 1989: 189-190).

E é neste contexto que Rorty busca desenvolver sua concepção de solidariedade. Em contraposição à idéia de solidariedade como algo referente ao reconhecimento de uma natureza humana comum aos seres humanos, Rorty nos oferece uma idéia de solidariedade relacionada à capacidade de expandirmos a esfera do “nós” cada vez mais para pessoas com distintas culturas, religiões, tribos, raça etc. Sendo que nossa atenção não se direcione tanto para a diferença, mas para as nossas semelhanças que dizem respeito à dor e à humilhação.

Como continuidade à crítica referente à concepção de liberal relacionada às buscas de evitar a crueldade, podemos pensar na mesma dificuldade relativa à idéia de Rorty de que é possível pensarmos num progresso moral, mesmo a partir de sua perspectiva de contingência, e que este progresso vai efetivamente em direção a uma maior solidariedade humana.

Certamente são desejos que estão inseridos em sua utopia liberal e que, por isso, estão submetidos à possibilidade de realizarem-se ou não. Contudo, mesmo estando submetidos a essa condição, são valores que podemos questionar, ainda que inseridos em um cenário utópico.

Como podemos ter alguma garantia de que nossas retóricas públicas poderão transformar-se em compreensões cada vez mais amplas da esfera do “nós”?

Indo um pouco além na questão da solidariedade, retomo brevemente o tema tratado no capítulo 3.2 (*“Ética sem obrigações universais: uma reflexão sobre os direitos humanos”*)<sup>7</sup>. Uma “cultura dos direitos humanos”<sup>7</sup>, que se baseia na idéia de que a dor e a humilhação serão diminuídas através de uma compreensão de natureza humana é criticada por Rorty, pois ele defende que muitas vezes pessoas que causam dor e humilhação são pessoas que podem acreditar em uma natureza humana e, mesmo assim, são capazes de cometer crueldade contra outras pessoas. Isso porque acreditam que as pessoas que maltratam não são humanas como elas. Esta é uma questão de reconhecimento que uma “cultura dos direitos humanos” não consegue resolver.

Podemos notar que Rorty diagnostica com muita clareza o problema que envolve a causa da dor e humilhação no mundo: é a questão da alteridade. Podemos observar na história da humanidade como é muito difícil para os seres humanos administrarem as diferenças a sua volta. Como é difícil compreender e respeitar as diferentes culturas, crenças etc. Frequentemente a dificuldade das pessoas é expressa através de maus tratos e atos de crueldade. Esses atos são justificados, muitas vezes como atos de “limpeza” da raça humana etc.

Rorty propõe-nos pensarmos essa questão a partir de uma superação de uma “cultura dos direitos humanos”, ao tentar mostrar que a defesa de uma natureza humana comum não nos poupa de tais acontecimentos, e que, por isso, seria melhor pensarmos a solidariedade como um valor inserido na nossa contingência, e que sua compreensão deveria ser construída a partir de fatos no nosso mundo que nos sirvam de referência reflexiva.

A sua proposta frente à questão de lidarmos com o diferente, com a alteridade é a de que nosso progresso moral deve dar-se em direção a uma expansão cada vez maior de nossa compreensão de “nós”, onde o “nós” deva incluir tipos cada vez mais diferentes de pessoas, realidades cada vez mais distantes da nossa.

---

<sup>7</sup> Rorty pega emprestado o termo “*Cultura dos Direitos Humanos*” do jurista e filósofo argentino Eduardo Rabossi. (Rorty, 1998: 170).

Contudo, o problema da alteridade permanece. Penso que Rorty realmente diagnostica um problema importante concernente à dor e à humilhação no mundo, mas questiono se sua proposta realmente supera os limites de uma “cultura dos direitos humanos”.

Quando Rorty critica uma “cultura dos direitos humanos”, o ponto central dessa crítica diz respeito ao fato de que a compreensão de uma natureza humana não garante um reconhecimento por parte dos indivíduos das diferenças existentes no mundo, já que muitas vezes podemos encontrar pessoas que defendem a desumanidade de outras e que, sob esse ponto de vista, não seriam abarcadas pelos direitos humanos. Por isso, o sentido de solidariedade humana não se estende tanto quanto o esperado.

Desta maneira, propõe que pensemos na solidariedade como algo que se expande através de nossa compreensão de exemplos de seres humanos com hábitos, tradições, etc, cada vez mais distintos dos nossos como parte do nosso entendimento de “nós”. Isto porque Rorty tenta exemplificar que é muito mais fácil ter um sentimento solidário com pessoas próximas a nós, e que comumente é um esforço muito maior que estendamos esta solidariedade para pessoas cada vez mais distantes de nós.

O progresso moral dá-se, assim, como um processo de “aproximação” de realidades tão distintas a nossas, de modo que fique cada vez mais fácil que sintamos solidariedade por pessoas distantes de nós.

Certamente é um modo instigante de pensar a solidariedade, já que quando se considera a existência de uma natureza humana, pode-se ter o recurso de uma retórica de que aqueles que maltratamos são desumanos. E quando pensamos não mais sob um ponto de vista do universal, mas sob um olhar para os particulares, e uma expansão do “nós” como uma compreensão destes particulares, abole-se com a possibilidade de se recorrer a uma justificativa de desumanidade.

Contudo, Rorty não parece superar a questão de como lidar diretamente com o diferente, com a alteridade. A compreensão de “nós” é uma tentativa de englobar a diferença, colocando a alteridade sob um ponto de vista a ser superado. As diferenças precisam ser transformadas, superadas.

Contudo, por mais que o “nós” seja uma expansão cada vez maior da compreensão das diferenças, elas parecem continuar a desempenhar um papel problemático, a ser ultrapassado.

No entanto, Rorty fala pouco do papel da tolerância, que seria um instrumento interessante de se lidar com o novo e desconhecido.

Fazendo uma analogia com seu entendimento de metáfora e literal, parece que Rorty tem como ideal de progresso moral um momento onde todas formas diferentes de vida das pessoas pudessem ser englobadas na concepção de “nós”. Isso pode ser comparado com a idéia de que as nossas linguagens deveriam chegar a um ponto onde tornariam-se completamente literais, onde o metafórico rapidamente se englobaria e se tornaria literal. E como vimos na seção 1.2 “ *A natureza da metáfora em Donald Davidson* ”, o uso metafórico tem sua força frente ao uso literal: é o deslocamento de um uso comumente feito de uma palavra ou expressão para um uso inesperado. Nas relações humanas temos que estar analogamente preparados para o inesperado e novo. Não temos que criar mecanismos para rapidamente englobar o diferente em algo pertencente à nossa identidade, ao nosso literal. A tolerância parece ser um mecanismo interessante a ser considerado.

Penso que, ao invés de criarmos mecanismos que nos auxiliem a expandirmos nosso entendimento de identidade, seria mais interessante criarmos mecanismos para lidar com o constante aparecimento em nossas vidas do diferente. Pois quando Rorty fala na idéia de um “nós” sempre teremos o risco de haver um “outro” que será diferente, e que poderá exercer o mesmo papel do “desumano” em uma “cultura dos direitos humanos”.

Podemos notar que não encontraremos mecanismos de justificação de desumanidade, mas também continuaremos a ter dificuldade em lidar com o inesperado e desconhecido, pois só depois de um processo de transição de um “outro” para um “nós”, que esse desconhecido se tornará mais suportável.

Talvez poderia ser melhor pensarmos em um progresso moral, que estaria provavelmente mais de acordo com a concepção de Rorty desenvolvida na contingência da linguagem e do indivíduo, a partir da idéia de tolerância, ao invés de instrumentos que tentem literalizar o mais rápido possível metáforas novas.



## 6. Conclusão

A escolha de tratar neste trabalho da concepção de Rorty sobre a contingência está relacionada ao fato de que o tema perpassa importantes questões da reflexão filosófica, e nos permite termos uma visão ampla da influência de Rorty no pensamento filosófico.

Como podemos observar, o ponto de vista da contingência desenvolvido por Rorty oferece-nos uma visão de diversos âmbitos da filosofia: para entendermos o alcance da contingência passamos por importantes temas, como a sua visão sobre a verdade, o seu anti-representacionalismo, e mais especificamente, a linguagem, o indivíduo e a política.

Na parte da contingência da linguagem escolhi focalizar o trabalho no diálogo de Rorty com Donald Davidson, pois penso que o trabalho de Davidson tem um papel central na construção do tema.

É muito interessante observarmos como Rorty, a partir de sua interpretação e diálogo com a concepção de Davidson sobre a natureza da metáfora, constrói suas concepções sobre o papel da linguagem. As idéias de Davidson de que o que diferencia o literal do metafórico não é uma questão de significado, mas de uso – o uso metafórico não se diferencia do literal por oferecer um novo significado, mas sim por utilizar o significado literal deslocadamente, por utilizá-lo de uma maneira inesperada – servem de apoio ao pensamento de Rorty sobre a linguagem sob o ponto de vista do uso, do manejo que temos de nossas linguagens.

Rorty, seguindo suas concepções anti-representacionistas, concebe a linguagem a partir de uma tentativa de superação da idéia de que a mesma tem a função de representar algo, e ao invés disso, é um instrumento<sup>1</sup>, que ao acaso, surgiu como conseqüência do aprimoramento das relações e comunicações humanas. A evolução da linguagem, sob esse aspecto, não é vista como um aprimoramento no sentido representacional, mas como simplesmente um processo onde novas ferramentas vão surgindo para servirem a um determinado objetivo, na tentativa de alcançá-lo mais facilmente ou melhor, frente as ferramentas já existentes.

---

<sup>1</sup> Aqui já foi apontada a ressalva de Rorty sobre a questão da instrumentalidade da linguagem (“A Contingência da Linguagem em Richard Rorty”, seção 1.2).

A utilização de Rorty do trabalho de Davidson sobre a metáfora está principalmente relacionada ao fato de que tanto a sua tentativa de conceber a linguagem como ferramenta quanto as metáforas davidsonianas estão focadas na questão do uso.

Ao falar do progresso lingüístico como um processo de novas criações metafóricas se apresentando frente a velhos usos literais, Rorty pontua a questão central da contingência da linguagem, que é o fato de que ao invés de pensarmos nossas descrições lingüísticas sob o ponto de vista do que chama de tradição metafísica platônica- kantiana, descritas como tentativas de falar e representar uma realidade permanente, imutável, seria mais interessante pensarmos no progresso lingüístico como um processo de novas metáforas, que são usos inusitados de velhos instrumentos, que vão abrindo espaço para pensarmos coisas novas que não poderíamos pensar ou criar a partir de velhos instrumentos literais.

É como seqüência do seu estudo das criações metafóricas que Rorty fala do indivíduo e de sua contingência. É sob o mesmo aspecto que busca falar do indivíduo, já que da mesma maneira que a linguagem, não tem um ponto imutável fixo a se referir e se constituir. É da mesma maneira metafórica que o “eu “ deve ser concebido; não como uma procura de uma natureza já existente, mas como uma tentativa de se criar constantemente pelos experimentos privados de criações metafóricas. É inusitada a maneira como Rorty trabalha o pensamento de Freud para construir suas reflexões sobre o assunto. Foi por esse motivo que escolhi Freud para ser ponto de diálogo no segundo capítulo.

A interpretação de Rorty não é uma tentativa de se aprofundar em conceitos específicos de Freud, mas refletir de que maneira, em geral, sua teoria trouxe aspectos revolucionários para pensarmos o indivíduo.

A inovação de Freud, para Rorty, está no fato de que os aspectos instintuais são tratados, diferente das diversas tentativas de oposição no pensamento filosófico entre instinto e razão, como parte importante para constituição do sujeito, e não como uma parte a ser superada. Além disso, a idéia de que o “eu” como podendo ser visto sob diversos pontos de vista (consciente, inconsciente, ego, superego, id<sup>2</sup>), auxilia-nos a ver o indivíduo constituído por diversos

---

<sup>2</sup> Como já apontado, não tenho o objetivo, assim como Rorty, de falar especificamente destas esferas do psiquismo, mas apenas apontá-las para falar da importância de Freud na compreensão do sujeito.

discursos que lhe atravessam, onde sua auto-imagem não deve ser construída como uma tentativa de buscar uma centralidade nesses discursos, mas deve ser entendida como uma rede ampla de diversas crenças e desejos, que está em constante mudança.

O que importa na compreensão do ser humano são seus aspectos contingenciais e particulares que fizeram parte de seu processo de construção, que estão em constante transformação e modificação. Os diversos discursos (muitas vezes, discordantes) que são construídos pelas diferentes esferas do psiquismo não devem ser vistos como conflitos a serem superados, mas como partes integrantes de nosso processo contínuo de criar metáforas privadas sobre nossas histórias.

A contingência do indivíduo, para Rorty, é uma tentativa de compreender o indivíduo não a partir de uma descrição fixa do mesmo, ou como uma tentativa de encontrar nos diversos aspectos que constituem o sujeito algo que permaneça mesmo com as mudanças de nossos discursos e realidades, mas como uma compreensão que os discursos variantes que fazem parte da história de cada indivíduo são o principal aspecto a ser notado na sua construção.

Ao notarmos as peculiaridades de nossas histórias, as nossas contingências específicas, o nosso foco na contingência não está em encontrar valores fixos para determinarmos um sujeito, mas na compreensão de que esse discurso varia com a nossa capacidade constante de autocriação, da capacidade de criar novos discursos, mesmo sobre aspectos dos nossos passados. A interlocução com o que Rorty chama de “quase-pessoas” é um processo contínuo de construção de nossas auto-imagens. E este é um aspecto muito importante para Rorty para sua reflexão moral, pois para ele, não precisamos pensar no progresso moral como uma tentativa de encontrarmos em todos nós algo de comum e de compartilhado, mas podemos pensar como uma tentativa de tentarmos entender o ser humano como fruto de uma rica rede de crenças e desejos. Assim, um aspecto importante nas nossas relações interpessoais seria o aumento constante de nossa capacidade imaginativa para que possamos abarcar essas diferenças que constituem cada indivíduo como um aspecto importante para pautarmos nossas relações sociais.

Neste ponto da conclusão dou continuidade à reflexão acerca da importância do pensamento de Rorty sobre a contingência. No terceiro capítulo tratamos da contingência de uma comunidade liberal, que é a parte que trata da política neste trabalho.

Na contingência de uma comunidade liberal, Rorty desenvolve o que seria a sua utopia liberal. Esta utopia é uma tentativa de aplicar as concepções desenvolvidas na contingência da linguagem e do indivíduo na esfera política. Seria uma cultura onde seus cidadãos teriam consciência da contingência de sua linguagem, de suas reflexões morais e políticas.

As minhas considerações sobre as limitações do pensamento de Rorty focaram-se primordialmente nesta parte do estudo. Isto porque penso que os dois primeiros capítulos são trabalhados para que se levantem discussões muito importantes nas respectivas áreas estudadas. Rorty oferece-nos uma breve recapitulação de importantes discussões filosóficas tradicionais, e busca levantar novos aspectos a serem considerados, dialogando com importantes pensadores como Davidson e Freud.

Certamente podemos encontrar na sua parte política importantes referências, como a Dewey, por exemplo, mas a contingência de uma comunidade liberal parece focalizar seu objetivo em direcionar exatamente para que tipo de cultura suas reflexões seriam aplicáveis, e isto parece restringir suas propostas iniciais.

A utopia de Rorty parece limitar aquilo que é primordial em seu pensamento: o futuro. Sua crítica a pensamentos filosóficos tradicionais fundacionalistas direciona-se ao fato de se tentar controlar o futuro, ter controle sobre as futuras configurações da realidade, independente de suas contingências. Contudo, sua utopia liberal corre o mesmo risco de tentar antecipar o futuro.

Mas isso não significa dizer que suas concepções não podem nos ajudar a pensar as questões políticas. Se ouvirmos seus conselhos sobre uma cultura poetizada, sobre a importância das metáforas nas nossas concepções políticas, podemos pensar em um futuro tão surpreendente como aquele que Rorty em tantos momentos vislumbra.

Que deixemos para o futuro que as metáforas sejam construídas ao acaso, e que se forem aceitas, literalizem-se. E é cabido que pensemos sobre isso no âmbito político, que possamos esperar que outras concepções políticas possam surgir e que sejam melhores, talvez, do que aquelas que temos hoje no mundo. Não fica claro como podemos pensar numa concepção de contingência junto à idéia de Rorty que talvez o liberalismo político seja o que precisamos.

Além disso, nesse mesmo futuro incerto que o acaso nos propõe, podemos até querer intimamente que a solidariedade se expanda entre os seres humanos,

mas não podemos esperar que possa ser uma convicção que realmente iremos partilhar. Certamente, frente às possibilidades que a contingência nos proporciona, a solidariedade da forma que Rorty defende pode tornar-se um fato presente na retórica pública, mas não podemos esperar que isto seja uma conclusão tão óbvia como às vezes Rorty faz parecer.

Como podemos observar na Introdução, pensar na filosofia como algo que pode superar questões fundacionais, representacionais, é poder considerar que não temos nenhum controle de como nossas práticas sociais irão configurar-se no futuro, e que o melhor que podemos fazer é esperar para vermos como as coisas acontecerão.

É muito rica a idéia de Rorty de pensar em uma cultura poetizada, onde vemos a metáfora como as novas criações de nossas práticas sociais, que ao acaso podem configurar-se como literais em algum momento. Mas não nos cabe determinar de antemão quais metáforas serão estas que brotarão.

## 7. Referências Bibliográficas

Bernstein, R. *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986.

Bernstein, R. *The new Constellation- The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

Bezerra, B. *Descenramento e Sujeito – versões da revolução copernicana de Freud*. Em *Redescrições da Psicanálise*. Organizador Jurandir Freire Costa. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

Cavell, M. *The Psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1993

Conway, D. “Irony, State and Utopia: Rorty’s ‘We’ and the Problem of transitional Praxis”, in *Richard Rorty: critical Dialogues*, edited by Matthew Festenstein and Simon Thopson. Malden: Blackwell Publishers, 2001.

Davidson, D. *Deception and Division*. In *The Multiple Self: Studies in Rationality and Social Change*, Edited by Jon Elster. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

Davidson, D. *Ensaio sobre a Verdade*. São Paulo: UNIMARCO Editora, 2002.

Davidson, D. *Inquires into truth and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1984

Davidson, D. *Paradoxes of Irrationality*, in *Philosophical Essays on Freud*, Edited by Richard Wollheim e James Hopkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Davidson, D. *Truth and Interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Dewey, J. *Reconstruction in philosophy*. New York: Mentor, 1950.

Freud, S. *O inconsciente*, v. XIV, p. 185-245. . Tradução de [Themira de Oliveira Brito, Paulo Henriques Britto e Cristiano Monteiro Oiticica]. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1915.

Freud, S. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, v. XVII, p. 171-179 . Tradução de [Themira de Oliveira Brito, Paulo Henriques Britto e Cristiano Monteiro Oiticica]. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1917.

Festenstein, M. *Pragmatism e Political Theory: from Dewey to Rorty*. Chicago: University of Chicago Press:1997.

Freire, J. *Pragmática e processo analítico: Freud, Wittgenstein, Davidson e Rorty*. Em *Redescrições da Psicanálise*. Organizador Jurandir Freire Costa. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

Freire, J. *Razões públicas e emoções privadas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999

GIANNOTTI, José Arthur. Conversa com Richard Rorty. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 maio. 1994. Opinião, p. 11.

Gideon, C. “*Rorty e a redescricao*”, Tradução de [Luiz Henrique de Araújo Dutra]. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

Horton, J. “Irony and Commitment: Na Irreconcilable Dualism of Modernity, in *Richard Rorty: critical Dialogues*, edited by Matthew Festenstein and Simon Thopson. Malden: Blackwell Publishers, 2001.

Nagel, Thomas. **Times Literary Supplement**. Go With the Flow: Richard Rorty’s magic formula for disposing of philosophical problems, p. 3-4, agosto 1998.

Oliver, M. Towards a Liberal Utopia; An interview with Richard Rorty. **Times Literary Supplement**, 24 de junho 1994; P. 13-14. Entrevista.

Hilary Putnam. **Times Literary Supplement**. A Politics of Hope, 22 de maio de 1998, p. 10.

Rajchman, J. e West, C. *The Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985.

Rorty, R. *Consequences of Pragmatism: essays, 1972-1980*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1982.

RORTY, Richard. Contra Platão, novos modos de falar. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 maio. 1994. Opinião, p. 11.

Rorty, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.

Rorty, R. *Ensaaios sobre Heidegger e outros: Escritos Filosóficos 2*. Tradução de [Marco Antônio Casanova]. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

Rorty, R. e Ghiraldelli Jr., P. *Ensaaios Pragmatistas sobre a subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

Rorty, R. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de [Antônio Trânsito]. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

Rorty, R. *Human Rights, rationality, and Sentimentality*. New York: Basic Books, A Division of Harper-Collins Publishers, 1993.

Rorty, R. *Objectivity, relativism and truth: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.



Rorty, R. *Para emancipar a nossa cultura ( Por um secularismo romântico)*. Em *Filosofia, racionalidade e democracia - os debates Rorty e Habermas*. Organizador José Crisóstomo de Souza. São Paulo: Unesp, 2005.

Rorty, R. *Para Realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Tradução de [Alberto Tosi Rodrigues, Martha Christina P. Martins e Paulo Ghiraldelli Jr.]. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

Rorty, R. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.

Rorty,R. *Pragmatismo: A filosofia da criação e da mudança*. Organizadores Antonio Magro Pereira e Cristina Magro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

Rorty,R. *Relativismo: Encontrar e Fabricar*. In *O Relativismo enquanto Visão do Mundo*. Organização Antonio Cícero e Waly Salomão. São Paulo: Francisco Alves, 1994.

Rorty, R. “Pragmatism as Anti-Representationalism” in *Pragmatism: From Pierce to Davidson*, John Murphy. Colorado: Westview Press, 1990.

Rorty, R. *Take Care of Freedom and Truth will Take Care of Itself*. Edited by Eduardo Medina. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Rorty,R. *The linguistic Turn: Essays in Philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992

Rorty,R. *Truth and Progress: Volume3, Philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press,1998.

Rorty, R. *Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo)*. Em *Filosofia, racionalidade e democracia- os debates Rorty e Habermas*. Organizador José Crisóstomo de Souza. São Paulo: Unesp, 2005.

SOARES, Luiz Eduardo. Pragmatismo, conhecimento e democracia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 maio. 1994. Opinião, p. 11.

Shusterman, R. “Reason and Aesthetics between Modernity and Postmodernity: Habermas and Rorty”, in *Richard Rorty: critical Dialogues*, edited by Matthew Festenstein and Simon Thopson. Malden: Blackwell Publishers, 2001.

Westbrook, R.B. *Democratic Hope: Pragmatism and Politics of Truth*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.