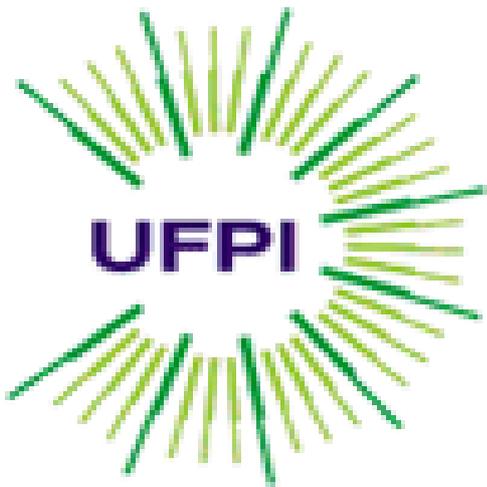




# POR QUE NÃO SER CRUEL? -

a redescoberta rortyana da crueldade



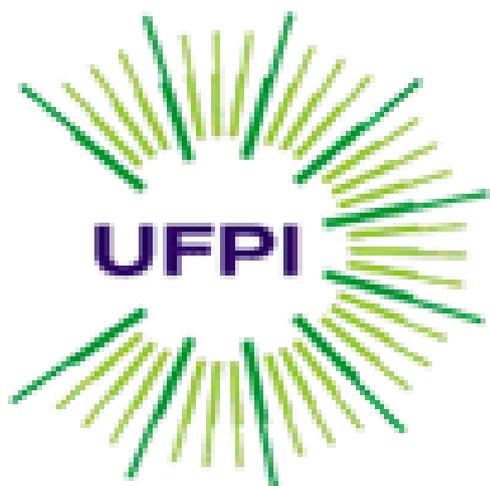
EDINALVA MELO FONTENELE

Teresina (PI)  
2010



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA

# POR QUE NÃO SER CRUEL? - a redescrição rortyana da crueldade



EDINALVA MELO FONTENELE

Dissertação apresentada ao Mestrado em  
Ética e Epistemologia da Universidade  
Federal do Piauí, como requisito parcial para  
obtenção do título de Mestre em Filosofia,  
sob orientação do Prof. Dr. Aldir Araújo  
Carvalho Filho.

Teresina (PI)  
2010

## FICHA CATALOGRÁFICA

FONTENELE, Edinalva Melo.

Por que não ser cruel? – a redescrição rortyana da crueldade/  
Edinalva Melo Fontenele – 2010.

113 f

Orientador: Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí.

1. Rorty, Richard. 2. Crueldade. 3. Redescrição. 4. Cultura literária.  
5. Solidariedade. I. Carvalho Filho, Aldir Araújo. II. Universidade  
Federal do Piauí. III. Título.

## TERMO DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2010, considerada  
\_\_\_\_\_ pela banca examinadora do MEE.

Teresina, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2010.

---

Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho – UFMA (Orientador)

---

Prof. Dr. Jorge Adriano Lubenow (Examinador – MEE)

---

Prof. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira (Examinadora externa – UFRJ)

*Para Zé, a minha alegria delicada e azul.*

## AGRADECIMENTOS

Ao pensador e poeta forte Richard Rorty (*in memoriam*), por ter entrado em meu futuro, por ter partilhado a liberdade com tanta intensidade.

Ao professor Aldir, meu orientador, pela riqueza intelectual e por nunca ter se oposto às minhas simpatias ou lirismos.

Aos meus amigos de curso, pela alegria da experiência e do convívio. Sobretudo Gilcelene, pela delicadeza; Elielton, por ter a ternura que Che Guevara quis ter; e Alex Myller, por sua sabedoria socrática, suas tranças bárbaras, e por ter me mostrado tanto amor.

Aos meus professores, Maria Cecília Maringoni de Carvalho, Maria Cristina de Távora Sparano, Helder Buenos Aires de Carvalho, Luizir de Oliveira e José Sérgio Duarte da Fonseca, por terem me acompanhado tão de perto nessa jornada.

À minha amiga Berna, pela generosidade, por dividir comigo a sabedoria de quem consegue conversar com Shakespeare.

## RESUMO

Esta dissertação tem como tema primeiro o conceito de crueldade assumido e redescrito por Richard Rorty: “crueldade é a pior coisa que podemos praticar”. Por meio desse conceito, fizemos uma breve incursão pela proposta rortyana de substituição da filosofia tradicional por uma cultura literária e passamos por considerações acerca da metodologia redescritiva e da eleição do romance como o principal veículo do progresso moral. Acompanhamos também, através da leitura de dois romances: *Lolita* e *1984*, a redescrição do que chamamos de *a pequena e a grande crueldade*. E, finalmente, chegamos às sugestões rortyanas de como evitar e combater a crueldade, redundadas numa utopia liberal — a utopia da solidariedade social. Sem pretensões de cotejo entre as interpretações de Rorty e as inúmeras idéias dos pensadores com quais ele conversa, nos limitamos a entremostrear a sua extensa tentativa de abandono dos principais cânones da história do pensamento ocidental. Com proposições conceituais como ironismo liberal, redescrição, antiantietnocentrismo, distinção público/privado e solidariedade como “intenções-nós”, Rorty apresenta posições controversas e bastante profusas, traz um vocabulário novo, constrói versões alternativas sobre as possibilidades e usos da razão, da sensibilidade, do conhecimento, da arte e da moralidade.

**Palavras-chave:** Richard Rorty, crueldade, redescrição, cultura literária, solidariedade.

## ABSTRACT

This dissertation's major issue is the concept of cruelty assumed and redescribed by Richard Rorty: "cruelty is the worst thing we can do". By means of this concept we made a brief incursion to the rortyan proposal of replacing traditional philosophy with literary culture, while remarking his considerations about the redescriptive methodology and the novel as the major vehicle of moral progress. We still followed the redescription of (as we call) *the small* and *the great cruelty* by reading two books, *Lolita* and *1984*. Finally, we came to rortyan suggestions of how to avoid and fight the cruelty, resulted in a liberal utopia – a utopia of social solidarity. Without comparing Rorty's interpretations to the ideas of the thinkers he talks about, we restricted ourselves to show his extensive attempt to abandon the main canons of Western thought history. By conceptual proposals like liberal ironism, redescription, anti-anti-etnocentrism, public/private distinction and solidarity as "we-intentions", Rorty presents profuse and controversial views, brings a new vocabulary, and frames alternative versions of the uses and possibilities of reason, sensibility, knowledge, arts and morality.

**Keywords:** Richard Rorty, cruelty, redescription, literary culture, solidarity.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I – NA FLUIDEZ DE UM CONCEITO : CRUELDADE É A PIOR COISA QUE PODEMOS PRATICAR.....</b>	<b>16</b>
1.1 Por uma cultura literária - a filosofia como gênero literário .....	21
1.2 Os ironistas liberais – Quem são eles? .....	29
1.3 A redescrição contra a crueldade.....	36
<b>CAPÍTULO II – A REDESCRIBÇÃO RORTYANA DA PEQUENA E DA GRANDE CRUELDADE.....</b>	<b>46</b>
2.1 O romance como paraíso imaginário – uma estratégia redescritiva.....	49
2.2 <i>Lolita</i> e a redescrição da pequena crueldade.....	56
2.3 <i>1984</i> e a redescrição da grande crueldade .....	65
<b>CAPÍTULO III – A SOLIDARIEDADE QUE NOS RESTA — PORQUE NÃO SER CRUEL.....</b>	<b>79</b>
3.1 A substituição da objetividade pela solidariedade .....	82
3.2 Uma solidariedade sem fundamentos, como “intenções-nós” .....	87
3.3 A utopia liberal rortyana: a esperança de uma solidariedade social.....	96
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>110</b>

*“Aqui está a rosa, aqui vamos dançar.”*

Hegel (1770- 1831)

*“A filosofia não pode oferecer nada mais do que hipóteses, essas hipóteses têm valor apenas à medida que tornam as mentes humanas mais sensíveis à vida ao seu redor.”*

John Dewey (1859-1952)

*“O mal é o fracasso da imaginação em ultrapassar a si mesma.”*

Andrew Delbanco (1952)

## INTRODUÇÃO

A aproximação diante de um grande pensador se faz à medida que tateamos a arquitetura de suas repetições, o ritmo de suas afirmações recorrentes, os pontos confluxos de suas idéias. Para um filósofo como Richard Rorty (1931–2007), que conseguiu trabalhar numa profusão de temas que vão de questões técnicas de filosofia analítica até o feminismo ou a literatura de Proust, é útil a escolha estratégica de um ponto arquimediano. É preciso eleger alguma de suas repetições e dar a ela a função de sustentar e de movimentar uma interlocução possível ou mesmo uma discussão interessante.

O ponto arquimediano aqui forjado será o conceito de crueldade assumido e redescrito por Rorty. Um conceito que nos possibilita a interação com uma filosofia renovada, dona de um estilo próprio, controverso, que se quer capaz de reinventar uma longa tradição — a tradição ocidental que associou a idéia de “razão” às noções de verdade como correspondência, de compreensão da realidade como assimilação das propriedades intrínsecas, de conhecimento como a descoberta das essências, e de moralidade como obediência a princípios universais.

Rorty integra idéias e adapta os alcances teóricos de vários pensadores. Para os radicais, um complacente. Para os conservadores, um irresponsável. Dinâmico e provocativo, versa um novo pragmatismo. Holista, polígrafo, contra-metafísico, contra-fundacionista, anti-essencialista, Rorty é reputado como um “filósofo anti-filósofos” ou um “pensador do contra”. Ele dispensa os velhos desafios, não se encanta com os difíceis quebra-cabeças acerca dos objetos da teorização filosófica como o Ser, o Pensamento ou a Objetividade. Sente-se à vontade para comentar tudo. Os critérios que diz utilizar são (apenas) patamares construídos para propósitos úteis, específicos e temporais. Sem qualquer

“ambição de transcendência”, afirma que verdadeiro é o que funciona. Para ele, há projetos que parecem ter sobrevivido às suas utilidades. Nesse sentido, seria interessante e produtivo o abandono da idéia sedutora e cativante de que podemos, como seres racionais, ultrapassar as limitações do tempo e ter uma posição transcendente, extra-histórica, sobreposta a qualquer mudança. Seria proveitoso que os filósofos abandonassem a *tarefa de Sísifo* de querer chegar até os fundamentos mais precisos, tirar “as escamas” dos olhos, e ter uma perspectiva completa, um olhar límpido, um método rigoroso ou uma linguagem lógica.

Dando curso à herança residual da tradição, os filósofos ainda se sentem intimidados, entre outras coisas, a “responder a Hitler”, a apoiar (com fundamentos fortes) uma réplica decisiva contra todas as perversidades simbólicas ou cruas do nazismo. Sentem a obrigação de apresentar, segundo Rorty, argumentos inapeláveis contra o Mal e assimiláveis por qualquer ser humano (inclusive Hitler). Argumentos que “a nossa essência” nos faria, de um modo ou de outro, admiti-los como verdadeiros e definitivos. Mas, e se reconhecêssemos a nossa impossibilidade para isso? E se reconhecêssemos a falta de verdades absolutas ou a inexistência de uma blindagem metafísica que, com o exercício de nossa razão, nos protegesse das incoerências piores? Ou ainda, o que nos restaria se identificássemos a inutilidade de repisar questões acerca dos universais ou das naturezas últimas?

É na rota de considerações como essas que se estabelece o giro pós-filosófico rortiano. Devemos desistir de vocabulários e metas que não funcionam mais, é o que nos diz Rorty. O que não significa a desistência reflexiva, o fim da filosofia, ou um cinismo moral e político. Mas sim outro modo de *redescrever* (palavra panacéica do vocabulário rortiano) a história do pensamento.

Rorty quer a sabedoria da contingência, da incerteza, do romance, da reportagem, da etnografia. Quer uma filosofia que interprete o tempo presente, que reconheça sua própria fragilidade, liberdade, risco. Para ele, devemos substituir a filosofia ainda carregada de motes metafísicos e epistemológicos por uma cultura literária. Trata-se de uma interpretação crítica e circunstanciada que considera que a idéia mais produtiva de racionalidade está ligada às noções de curiosidade, persuasão e tolerância. É uma cultura que tem a esperança de nos convencer a ler todas as bibliotecas, de nos levar a redescrever nossas vidas

através da diversidade de nossas leituras, da extensão máxima de nossa sensibilidade e dos encontros alternativos e abertos que podemos fazer. É uma filosofia produzida por homens e mulheres que se sentem sozinhos, finitos, temporais e sem ganchos celestes; e que, por isso, se agarram uns aos outros, tornam-se capazes de reter suas redes de crenças e desejos em busca de mais felicidade, de vidas mais ricas, livres e flexíveis.

Rorty nos conduz a um complexo otimismo. Ainda que sem as certificações clássicas, a filosofia consegue oferecer, segundo ele, sugestões de como as nossas existências podem ser mudadas, de como podemos produzir versões melhores de nós mesmos, dando às nossas vidas um sentido admirável. Mesmo considerando náufrago o alto e digno projeto de toda uma civilização — o de querer alcançar racionalmente o Bom, o Belo e o Justo —, ainda assim merecemos e precisamos “continuar a conversação do Ocidente”. Mesmo assumindo que não temos nenhuma resposta não-circular, garantida, incontestável e derradeira para a pergunta “Por que não ser cruel?”, é possível mantermos forte a expectativa de que o sofrimento humano diminua, de que a crueldade seja evitada e não se estabeleça como uma experiência recorrente, aceitável e obrigatória entre as pessoas.

Rorty empenha-se em substituir o conhecimento teórico pela esperança sem fundamentos. O conceito de crueldade que ele endossa é bem genérico, simples, e sem floreios de densidade: “crueldade é a pior coisa que podemos praticar”. Especificamente, em *Contingência, ironia e solidariedade*, livro lançado em 1989, Rorty toma o combate à crueldade como uma espécie de *leitmotiv* para a defesa de seu liberalismo político, e também para a formatação de sua utopia da solidariedade social.

Partindo da definição de que os liberais são as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos fazer, Rorty defende que a sociedade (melhorada) do futuro será aquela em que não existe espaço para a crueldade, onde a liberdade alargada de cada um não provoca a dor de outros, onde a solidariedade evolui à medida que estendemos as “intenções-nós”, à medida que ampliamos a nossa simpatia por tipos humanos bem diferentes de nós mesmos.

Entretanto, em nossa aproximação com o pensamento de Rorty, uma dificuldade maior não pode ser ignorada se formos convencidos, como ele o é, de que a filosofia que vale ser continuada é a que se compromete com a diminuição

do sofrimento humano, e luta para tornar as nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis. Como pode uma filosofia que dispensa todas as alegações transcendentais e universalistas querer convencer as pessoas de que a crueldade é horrível e deve, a todo custo, ser evitada? Como Rorty se equilibra reflexivamente e torna persuasivas, funcionais e prescritivas suas tentativas de resposta à questão “Por que não ser cruel?”, se ele próprio considera que todas as nossas pretensões mais generalistas incorrem sempre numa irrelevância para a prática?

Rorty não comete uma contradição. Sobrepondo a narrativa à teoria, a imaginação à sistematização, a solidariedade à objetividade, ele entra numa nuance discursiva, num matiz coerente, que consideramos interessante poder aqui acompanhar. As suas afirmações incisivas contra a crueldade nos possibilitam conhecer sugestões filosóficas alternativas e sérias, assentadas em nosso tempo presente. Nesse sentido, apresentamos alguns resultados do nosso (instigante) convívio com o seu pensamento.

No primeiro capítulo, expomos o conceito de crueldade com o qual Rorty trabalha, mostrando que por meio desse conceito é possível entender melhor as propostas pós-filosóficas que ele defende. Mediante a substituição da Filosofia por uma cultura literária, podemos pensar a troca do filósofo tradicional, obcecado em apontar os *a priori* e em encontrar as verdades universais, pela figura do intelectual literário, em sua melhor forma um “ironista liberal”, que pensa que uma vida que não é conduzida próxima aos limites da imaginação humana não vale a pena ser vivida. É esse novo pensador, segundo Rorty, que se mostra capaz de juntar compromisso social com a compreensão da própria contingência, que se habilita a defender e apoiar os princípios da esperança liberal, apesar da falta de garantia metafísica. Os ironistas liberais são capazes de redescrever a crueldade, fazendo com que outras pessoas, o máximo de audiências possíveis, sejam envolvidas pelo desejo de não querer marginalizar e maltratar o outro, de não exercitar a crueldade da qual são capazes.

Considerando que muitos livros desenvolvem nossa capacidade de identificação imaginativa e de disposição para evitar a crueldade, no segundo capítulo, aproveitamos as sugestões de Rorty e utilizamos dois romances: *Lolita*, de Vladimir Nabokov, e *1984*, de George Orwell, como cenários de redescritção, como ferramentas de análise. De modo forte, esses romances formatam

paisagens diferentes, tematizam a crueldade, cabem prontamente nos critérios liberais rortyanos. São donos de metáforas vívidas e, por isso, nos possibilitam fazer redescições. Com *Lolita*, abordamos o que chamamos de “a pequena crueldade”, a crueldade que um indivíduo pode infligir a outro indivíduo. Com *1984*, seguindo a redescição rortyana, analisamos o que pode ser nomeado de “a grande crueldade”, a crueldade que um coletivo, no caso um sistema político autoritário, pode causar a um indivíduo, a uma pessoa em particular.

No terceiro e último capítulo, mostramos como a idéia de solidariedade se soma ao combate redescritivo da crueldade. Temos a intenção de indicar como se dá a conexão entre solidariedade e a construção de uma utopia liberal, a utopia da solidariedade social — a ambição mais cara do repertório de novidades trazidas por Rorty. A idéia de solidariedade de Rorty acompanha a fluidez característica do conceito de crueldade que ele desenvolve. Podemos querer aliviar os sofrimentos, impedir a crueldade, ser solidários uns com os outros, sem ter uma resposta imbatível e geral para a questão “Por que não ser cruel?”.

Por esse caminho, Rorty tenta nos convencer de que as nossas buscas privadas, as nossas idiossincrasias, não possuem nenhuma importância pública a não ser que ofendam os outros. Não existe síntese possível entre a redescição para propósitos privados e a redescição para propósitos públicos. O que pode haver é uma conciliação, já que o vocabulário privado é impróprio para a argumentação, enquanto que o público só tem sentido se for partilhado. Através de sua desconcertante distinção entre público e privado, Rorty intitula-se como “curado” de todas as obsessões por querer fundir justiça e auto-realização, livre para usar a percepção de que o idealismo moral não depende do universalismo moral.

Numa mistura de romantismo liberal, conversa estetizante, lirismo literário e humanismo renovado, Rorty nos convida a dispensar qualquer forma de dogmatismo e a acreditar que, mesmo incertos e inseguros quanto ao futuro, podemos nos manter moralmente sadios e politicamente inventivos. Contudo, a solidariedade creditada por ele só pode ser sustentada por cidadãos que “já cresceram”, por homens e mulheres que alcançaram uma autonomia por excelência e uma sensibilidade extensa. Vivendo num mundo inteiramente marcado pelas contingências, onde não temos sequer uma resposta cabal contra a crueldade, será que podemos tanto assim?

## CAPÍTULO I

Na fluidez de um conceito:

*Crueldade é a pior coisa que podemos praticar*

Não há um conteúdo substancial no conceito de crueldade defendido por Richard Rorty. Considerar a crueldade como *a pior coisa que podemos praticar* (RORTY, 1994b, p. 17) é estabelecer um critério *adequável* às oscilações de nossa história diária e também futura. Mas, se falta rigidez de conteúdo, é farto o espaço para a interpretação. Com esse conceito, Rorty nos concede uma espécie de liberdade interativa, a qual se agrega à noção propulsora de que à medida que somos cruéis exercitamos o pior de nós mesmos. E como somos tão diversos, o “pior” não é universal, não cabe numa descrição única e objetiva, num padrão fechado. Assim, o conceito rortiano de crueldade quer ser criterioso e, ao mesmo tempo, pretende dispensar qualquer fundamento que alegue uma relação intrínseca com a natureza humana, ou que aponte para uma orientação moral que se integre necessariamente à nossa capacidade racional ou inventiva.

Entretanto, se tomarmos a etimologia<sup>1</sup> da palavra crueldade, veremos que há uma licença implícita para que se conceba uma idéia (higiênica) de natureza humana como contraposta ao significado de crueldade. Crueldade vem do latim *crudelis*: cruel, derivado de *cruor* (como *crudus* – cru, não digerido, indigesto) que designa a carne crua ensangüentada, e também o sangue derramado, a parte do sangue que coagula. Filologicamente, há vários séculos, “crueldade” vem sendo

---

<sup>1</sup> Cf. CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 230-231.

associada diretamente aos seguintes adjetivos, sinônimos do vocábulo cruel: feroz, cru, difícil, violento, não curtido, não cozido, duro, encruado, insensível, sanguinolento, sangrento, cruento. Por esse viés, poderíamos argumentar que, para se indicar seguramente como “cruel” determinado ato ou comportamento, temos de contar com uma idéia reta do que seja um ato ou comportamento sociável, sensível, civilizado.

Poderíamos alegar que até agora fomos encaminhados para a compreensão de que há um sentido inerente à nossa condição humana que nos leva a reconhecer a crueldade como nociva, e a ir prontamente (se sadios) contra ela. Assim é que, numa extensão muito variada de discursos, geralmente nos referimos às práticas cruéis como “práticas desumanas”. É como se nos desumanizássemos, renunciássemos à nossa posição de sentido, quebrássemos a nossa estrutura melhor, sangrássemos o nosso tecido cultural, quando perversos. Contudo, não é possível sustentar essa zona etimológica de conforto, pois foi em nome da ampliação e da preservação da civilidade ou em função da defesa da cultura que muitas brutalidades e sadismos foram (e são) cometidos e socialmente aceitos ou suportados.

Mas Rorty não trabalhou por esse viés. Ele também não fez uma história da crueldade, como Michel Foucault fez uma história da loucura<sup>2</sup>. E nem tratou a crueldade como “o princípio da realidade suficiente”, como o fez Clément Rosset<sup>3</sup>. Com o conceito de crueldade que Rorty desenvolve, podemos partir exatamente de onde estamos. É um conceito funcional, de uso. Não se perfaz em garantias, nem circunscreve um compromisso ontológico. É um conceito adaptável.

---

<sup>2</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

<sup>3</sup> Para Clément Rosset, porque somos incapazes de suportar a realidade em sua dimensão trágica e dolorosa, inventamos as certezas metafísicas e religiosas, sobreposmos o reino fantasmático e moral de um “deve ser” ao reino soberano e constrangedor do ser. Sob a influência de Schopenhauer, a sua noção de crueldade está relacionada com o enfrentamento desconfortável do real. Não é o prazer de manter o sofrimento, de sofrer ou fazer sofrer, mas uma recusa de complacência diante de qualquer que seja o objeto (de descrição ou de desejo). É a denegação de “exorcismos alucinatórios”. Não tendo mais o consolo das verdades seguras ou cômodas, suportando a “hipocondria melancólica” que nos permite ver as coisas tais como são, podemos encontrar o segredo da realidade nela mesma: “Assim, a realidade é cruel – e indigesta – a partir do momento em que a despojamos de tudo o que não é ela para considerá-la apenas em si mesma [...] o que é cruel no real é de certo modo duplo, por um lado ser cruel, por outro lado ser real. [...] uma verdade triste é, ao mesmo tempo, e por cúmulo de infelicidade, uma *verdade verdadeira* — ou ainda, o que quer dizer o mesmo, que uma realidade penosa é também, e por cúmulo de crueldade, uma realidade real [...] parece que o mais cruel da realidade não reside em seu caráter intrinsecamente cruel, mas em seu caráter inelutável, isto é, indiscutivelmente cruel” (ROSSET, p. 18-19).

Qualquer homem ou mulher, sem grandes recursos abstratos ou erudição histórica, pode compreender e, melhor ainda, concordar que a crueldade é a pior coisa em que podemos incorrer.

Entendemos que o conceito de crueldade pode funcionar como uma angulação da singularidade do pensamento de Rorty. Usando esse conceito, podemos nos aproximar da proposta de substituição da filosofia tradicional por uma cultura literária. Por meio dessa proposta, Rorty descreve a filosofia como um ponto de crescimento da cultura, um gênero literário, um lugar onde podem ser imaginadas e sugeridas novidades socialmente vantajosas e existencialmente inspiradoras. Como cultura literária, a filosofia é produzida num ambiente onde as pretensões clássicas acerca da verdade e do conhecimento são deflacionadas, e o pensamento torna-se “fraco”<sup>4</sup>. Ou seja, o ideal de entender objetivamente as coisas é substituído pelo desejo de ampliação do nosso repertório de autodescrições individuais e culturais. Em vez de procurar desvelar essências ou analisar acuradamente significados, a filosofia empenha-se em facilitar o progresso cultural, a nos ajudar a crescer: “nos tornar mais felizes, mais livres e mais flexíveis” (RORTY, 2009, p. 209).

É importante sublinhar que Rorty apresenta o conceito de crueldade como uma legenda da maturidade do liberalismo, a filosofia política à qual se filia e na qual investe o seu capital persuasivo. Na composição de sua ampla defesa da liberdade, em *Contingência, ironia e solidariedade*, diz contar com a definição de “liberal” dada por Judith Shklar<sup>5</sup>, que afirma que os liberais são as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar. Segundo ela (p. 43-44), se as pessoas humanas e liberais (das quais existem muitas entre nós) fossem chamadas a ranquear os vícios piores, a crueldade seria certamente

---

<sup>4</sup> Em *Ensaio sobre Heidegger e outros*, Rorty utiliza o termo “pensamento fraco” para fazer alusão à sua proximidade com um grupo de filósofos italianos que cunhou esta expressão ao propor um rompimento (sem qualquer nostalgia) com a tradição metafísica. Enfraquecendo nossas pretensões transcendentais, podemos entender como contextual e melhor “uma reflexão filosófica que não intenta uma crítica radical da cultura contemporânea, não intenta fundá-la ou motivá-la novamente, mas simplesmente reúne lembretes e sugere algumas possibilidades interessantes” (RORTY, 1999b, p. 19).

<sup>5</sup> Foi professora da Universidade de Harvard e uma teórica política renomada. No livro *Ordinary Vices* [Vícios comuns], escreveu um famoso ensaio sobre a crueldade: *Putting Cruelty First*, pelo qual Rorty se diz muito influenciado. Dando seguimento às idéias de pensadores como Montaigne e Montesquieu, Shklar considera que a democracia existe como um processo ativo de impedimento da crueldade. Para ela, A proteção dos cidadãos contra os abusos (de outros cidadãos ou do próprio governo) é o direito mais importante a ser garantido dentro de uma sociedade.

colocada em primeiro lugar, seria apontada intuitivamente como a pior coisa que podemos praticar. Contudo, somos ainda muito evasivos ao falar sobre a crueldade.

Para Shklar, a maior parte dos filósofos clássicos ocupou-se apenas das virtudes. Isso trouxe um ritmo contraproducente para as reflexões morais e políticas, já que a questão dos vícios terminou sendo negligenciada e esquecida. Somente a partir de Montaigne e Montesquieu, a crueldade começou a ser vista como uma questão primeira, como o pior dos vícios, a mais grave forma de injustiça e maldade. Foi Montaigne quem teve a sábia ousadia de defender que a crueldade deveria ser odiada com a mais alta intensidade, pois o que nós odiamos levamos a sério: “O horror da crueldade me repele para o lado da clemência mais que nenhum modelo de clemência me poderia atrair” (MONTAIGNE apud SHKLAR, p. 9).

Menos cético que Montaigne, mas também como ele ocupado em analisar as conseqüências da colonização européia, Montesquieu considerou que seria melhor se pensássemos os homens como seres sensíveis (capazes de experimentar prazer e dor) em vez de seres racionais. Pois foi em nome da “razão ocidental” que os colonizadores fizeram uma sólida parceria entre hipocrisia, tirania e violência. Para Montesquieu, com menos preconceito e prepotência, talvez fôssemos mais capazes de entender e combater a crueldade inerente às desigualdades sociais instituídas e naturalizadas por tradições políticas e culturais. Poderíamos assim fazer reformas sociais por meio de leis mais adequadas e melhores.

De modo bem particular, subscrevendo a definição de “liberal” postulada por Shklar, Rorty desenha a figura do “ironista liberal” — o tipo de intelectual nominalista, contextualista e perspectivista o suficiente para enfrentar as contingências tantas que envolvem a vida humana. O ironista aposta na conversação, no confronto entre o velho e o novo. Habilita-se em dispensar a inferência, a teoria forte ou a busca por critérios neutros. Ele quer o exercício do debate democrático e da pluralidade de idéias, quer a abertura intelectual. Por isso, adere às narrativas, vinculando a qualidade de seu entendimento ao alargamento de sua imaginação e sensibilidade, e ao desenvolvimento de sua capacidade para “evitar a crueldade”.

Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre seus desejos (infundáveis) a esperança de que o sofrimento humano diminua e de que a humilhação infligida a umas pessoas por outras possa um dia terminar. Mas, independente de sermos ou nos tornarmos ironistas liberais, a nossa possibilidade de evitar a crueldade, de fazer uso hábil da noção de que “a crueldade é a pior coisa que podemos praticar”, pode ser ampliada pelo que Rorty chama de “redescrição”.

A redescrição é um método, uma estratégia de abordagem que, ao tentar gerar novas descrições e dispor sugestões de como as nossas vidas podem ser mudadas, procura dispensar vocabulários e crenças que se ocupam em alcançar representações fundamentais acerca do mundo ou em identificar um modo canônico e universal de comportamento para os homens e as sociedades. Pela redescrição, exercitamos a consciência de que não há realidade no mundo que seja independente de sua descrição. Não há argumentação rigorosa que não seja um modo de obediência às nossas próprias convenções. Entendemos que a linguagem é ubíqua, está na totalidade das nossas relações, numa extensão tal que a melhor maneira que temos de identificar as causas de sermos como somos está em poder contar uma história sobre as descrições que usamos.

Se usarmos as palavras como ferramentas capazes de nos oferecer cada vez mais prazer e menos dor, poderemos sempre imaginar, selecionar e escolher vocabulários que desencadeiem, pela força produtiva da liberdade e da democracia, o progresso moral e a diminuição do sofrimento humano. Para Rorty, o nosso sucesso está na continuação da conversa que podemos manter com os outros. E a redescrição é uma possibilidade de manter a conversa acontecendo.

Um repertório interessante ou um bom texto dão sempre ocasião para outros ainda melhores. Por meio do uso de nossos poderes de reinvenção, substituindo por formas novas os padrões já em desgaste, podemos produzir e modificar imagens e auto-imagens, desenvolver narrativas que ampliem os sentidos e contextos com os quais nos nutrimos como pessoas ou grupos. Enfim, Rorty acredita que a redescrição viabiliza o exercício de reconhecimento da pluralidade humana, movimentando a nossa sensibilidade, nos fornece elementos para alargar simpatias, somar perspectivas diversas a utopias futuras, e evitar a crueldade da qual somos capazes.

Situadas essas questões, pretendemos desenvolver a consideração de que o conceito de crueldade pode ser tratado como um viés sinóptico do pensamento de Rorty, como um ponto de confluência onde se agrupam suas propostas pós-filosóficas mais peculiares. Além disso, e principalmente, a riqueza discursiva que é fermentada por meio dessa redescrição da crueldade deve ser aproveitada em seu sabor e saber, experimentada no “sal” de suas palavras<sup>6</sup>. Vejamos então, de modo mais detalhado, a *démarche* rortyana que nos leva a esse conceito de convergências, à redescrição da crueldade como a pior coisa que os liberais podem praticar.

### 1.1 Por uma cultura literária — a filosofia como gênero literário

A citação mais recorrente em toda a obra de Rorty é, sem dúvida, a que ele faz de Hegel: “A filosofia é o nosso tempo apreendido em pensamento”. Rorty apropria-se do dito de Hegel como uma cantilena que o impulsiona em seu longo decurso reflexivo. Toma-o como um mote que articula sentidos e projetos que podem caber na construção de uma filosofia estimulante, propositiva, que não precisa mais trabalhar com eixos extra-históricos, que se aloja no presente e dialoga com o passado, que se agarra ao concreto, às experiências já feitas, ao reconhecimento de nossa liberdade e de nossa própria história. Enfim, a posição conceitual de Hegel parece inspirar, de modo intenso e processual, a filosofia rortyana.<sup>7</sup>

Uma das fontes usadas por Rorty é certamente o belo prefácio que Hegel escreveu em *Princípios da filosofia do Direito*, no ano de 1820. Nele, Hegel afirma que de um esboço filosófico não se pode esperar um caráter definitivo, pois a

---

<sup>6</sup> Roland Barthes, em sua famosa aula inaugural no Collège de France, alcança um tom inquebrantável ao nos lembrar que *saber* e *sabor* têm em latim a mesma etimologia. Na ordem do saber, defende ele, para que as coisas tenham e conservem uma história, para que elas se tornem o que são e o que foram, é necessário o sal das palavras: “É esse gosto das palavras que faz o saber profundo, fecundo” (BARTHES, p. 21). A afirmação de Barthes em nada desabona o entusiasmo redescritivo que Rorty desenvolveu diante do que é possível alcançarmos jogando bem o jogo das palavras.

<sup>7</sup> Essa inspiração é referenciada textualmente pelo próprio Rorty. A partir de *Conseqüências do Pragmatismo*, ele utiliza a citação apontada com uma frequência notável.

filosofia pode ser imaginada como “um manto de Penélope que à noite se desfia e todos os dias recomeça desde o princípio” (HEGEL, p. xxiv).

Hegel considera que muitos homens, preocupados com o que há de mais profundo, dizem que a missão do escritor, e sobretudo a do filósofo, é descobrir, afirmar e divulgar verdades e conceitos válidos. E, por isso, eles ocupam-se quase sempre com o mesmo velho palavreado, cozido e recozido: “como se a velha sopa recozida trouxesse novas e inauditas verdades, como se fosse sempre “precisamente agora” a ocasião de as ouvir” (idem, p. xxv).

Para Hegel, assim como os indivíduos são filhos de sua época, a filosofia também o é. A filosofia pensa o seu tempo: “Tão grande loucura é imaginar que uma filosofia ultrapassará o mundo contemporâneo como acreditar que um indivíduo saltará para fora do seu tempo [...] *Aqui está a rosa, aqui vamos dançar*” (ibidem, p. xxxvii- xxxviii).

A constante referência a Hegel é também um reconhecimento. Rorty afirma, em várias passagens, que foi Hegel quem fez a filosofia acompanhar a renovação que já estava em curso na história cultural a partir do Renascimento, desde Cervantes e Shakespeare. Hegel dissolveu problemas herdados em vez de resolvê-los. Foi o primeiro filósofo a levar a sério o tempo e a finitude. Com seu historicismo, substituiu a demonstração pela dialética, iniciou o declínio da “verdade redentora”, temporalizou a racionalidade. Criticou seus predecessores não porque suas proposições fossem falsas, mas porque suas linguagens eram obsoletas. Apesar de conservar a imagem redentora da filosofia sob a forma de um “saber absoluto”, com as novidades de seu sistema filosófico, iniciou o movimento progressivo de substituição da filosofia tradicional por uma “cultura literária”.

Para persuadir as pessoas a pararem de falar de maneira cartesiana ou kantiana, ele ofereceu toda uma redescritção do conhecimento, do progresso moral e intelectual e de muitas outras coisas. Ele deu novos sentidos, especificamente hegelianos, aos velhos termos utilizados para discutir essas questões. (RORTY, 2009, p. 212).

Segundo Rorty, desde Hegel, há cerca de 200 anos, a filosofia vem rompendo com a “auto-imagem infeliz” que desenvolveu ao longo de muitos séculos ao assumir a responsabilidade de construir uma ponte, à prova de falhas, que nos levasse àquilo que existe de mais universal e verdadeiro.

Partidário desse rompimento, Rorty trabalha tentativas para mostrar (de modo persuasivo) o que a cultura intelectual vem ganhando através da desconstrução dessa imagem. Em *A filosofia e o espelho da natureza*, o já clássico livro lançado em 1979, assume-se como *empenhado* em abandonar a idéia da mente humana como um espelho capaz de refletir o mundo como ele realmente é. Para ele, é preciso que os filósofos dispensem de vez a vontade de querer apontar a imagem-fundamento do mundo, e deixem de se sentir desconfortáveis ou mesmo insultados com a afirmação de que a verdade está mais na vitória da argumentação do que na relação com o objeto conhecido: verdade é a crença que funciona bem.<sup>8</sup>

Na história do pensamento, desenvolveu-se a dificuldade (ou mesmo o veto) para chamar de “filosofia” qualquer atividade reflexiva que não tivesse a ver com o conhecimento, ou com a possibilidade de se encontrar os fundamentos últimos, ou os critérios para a seleção de referentes universais e únicos. Essa dificuldade “se origina de uma noção partilhada por platônicos, kantianos e positivistas: que o homem tem uma essência — a saber, descobrir essências” (RORTY, 1994a, p. 351).

Nesse sentido, a filosofia tradicional ocupou-se em nos comparar com qualquer coisa de absoluto. Dando curso aos anseios náufragos de nos fazer escapar da finitude do nosso tempo e lugar, de nos fazer encontrar ganchos transcendentais que nos coloquem além dos aspectos históricos e culturais de nossas existências. Por esse viés, a filosofia substituiu a religião. Cultivou, adaptando, a “fé platônica” de que existe um vocabulário fundamental capaz de abrigar todas as opções discursivas, de equilibrar e resolver as nossas vidas, de assinalar o modo como as coisas são, e de se sobrepor a qualquer contingência. Contudo,

Tentar evitar essa contingência é esperar tornarmo-nos uma máquina adequadamente programada. Era esta a esperança que Platão pensava que podia ser realizada na parte superior da linha dividida, quando passássemos para lá das hipóteses. Os cristãos esperaram que ela pudesse ser atingida através da sintonia do coração com a voz de Deus, e os cartesianos esperavam que pudesse ser realizada esvaziando o

---

<sup>8</sup> Aproveitando conclusões afins de pensadores como Nietzsche, Wittgenstein, Quine e Thomas Kuhn, Rorty faz render muitíssimo a frase do pragmatista William James: verdade é “o que é melhor para nós acreditarmos”, antes que a “representação acurada da realidade” (JAMES apud RORTY, 1994a, p. 26). Pela perspectiva rortyana, há muito a dizer sobre as justificações de nossas crenças, mas pouco a dizer sobre a verdade.

espírito e procurando o indubitável. Desde Kant, os filósofos esperavam que ela pudesse ser conseguida encontrando a estrutura *a priori* de qualquer possível investigação, ou linguagem, ou forma de vida social. Se abirmos mão dessa esperança, perderemos o que Nietzsche chamava o “conforto metafísico”, mas podemos ganhar um renovado sentido de comunidade. (RORTY, 1982, p. 237).

No livro *Conseqüências do Pragmatismo*, de 1982, Rorty parece muito seguro acerca de como é possível colocar em curso a meta que ele considera principal e bastante para a filosofia, qual seja, a de *manter a conversa*. Ao afirmar mais enfaticamente que a filosofia merece mudar de assunto (e já o está fazendo desde Hegel), ele passa a usar o termo “cultura literária”, tornando-o sinônimo de “cultura pós-filosófica”. Segundo ele, a filosofia deve soltar “as muletas escolásticas”, abrir mão da “neurótica demanda cartesiana da certeza”, esquivar-se das *improdutivas* querelas tradicionais (como as levantadas pelas questões acerca da natureza da verdade, do bem e do conhecimento). A filosofia precisa abandonar questões que já perderam a utilidade, a validade contextual. E, agarrando-se à história, à liberdade e à esperança democrática, deve transformar-se numa crítica da cultura.

Como um bom pragmatista, Rorty não pensa que existe uma coisa chamada Verdade Filosófica ou vocabulários e culturas fundamentais ou modelares. Pensa que é no processo de jogar vocabulários e culturas uns contra os outros que conseguimos produzir maneiras novas e melhores de falar e de agir (melhores com referência às maneiras já precedentes). Em vez de um guardião da universalidade, o filósofo deve ocupar-se em ser um conhecedor da diversidade, especializando-se em perceber as similitudes e as diferenças entre “vastas pinturas de conjunto”, analisando as vantagens e desvantagens das diversas maneiras de falar que os homens inventaram, sentindo-se livre para comentar qualquer questão. Numa cultura literária, algumas outras esperanças, que não a de encontrar a “significação humana universal”, podem nos levar “a ler todas as bibliotecas, e adicionar novos volumes aos que encontramos” (idem, p. 42), oferecendo aos nossos descendentes modos mais interessantes de descrever as maneiras de descrever com que nos deparamos. Tornando-nos mais hábeis para narrar, ouvir, comentar, repetir, propor questões, imaginar, redescrever e produzir novidades, fazendo seguir a conversa.

Mas cabe perguntar, como Rorty o faz em *Conseqüências do Pragmatismo* e em vários outros momentos de sua vasta obra, será que a “conversação” pode de fato substituir a “razão”? Até que ponto a tradição pode ser descartada? Há apenas ganhos na substituição da filosofia tradicional, estruturada por modos metafísicos e epistemológicos, por uma filosofia como continuidade da literatura, como cultura literária?

Em primeiro lugar, temos de reconhecer que a filosofia tradicional carrega noções fortes (hegemônicas) do que seja razão, verdade, conhecimento e moralidade, das quais somos ainda herdeiros diretos. O vocabulário filosófico, de Platão a Kant, construiu a idéia de Razão por meio de reiteradas e *confortáveis* equivalências entre verdade e correspondência, conhecimento e descoberta das essências, moralidade e obediência a regras (que quanto mais universais mais legítimas). Em segundo lugar, temos de considerar que qualquer avesso da tradição pode levantar a suspeita de frivolidade e irresponsabilidade. Como diz Rorty, parece que “estamos sacrificando” um projeto comum (europeu, civilizatório) às delícias do “criticismo puramente negativo” (RORTY, 1982, p. 244).

De um modo ou de outro, estamos inscritos numa tradição e não há como superá-la totalmente: seremos sempre “reféns” de alguma imagem, haverá sempre sobras de um repertório antigo. A proposta rortyana de substituição da filosofia tradicional reconhece seus limites. É, principalmente, uma proposta de ampliação e de contextualização da filosofia, a tentativa de que cada vez mais tenhamos um pensamento vivo e aberto.

Rorty não tem, em definitivo, uma resposta para as questões levantadas há pouco. Para ele, a renovação da filosofia acontece à medida que alguns pensadores apresentam as desvantagens que podemos evitar quando nos dispomos a apostar na mudança, modificando velhas questões através da formulação de outras novas, muito mais satisfatórias e estimulantes. Em *Conseqüências do Pragmatismo*, encontramos exemplos da troca de questões já desgastadas por outras mais contextuais e envolventes: em vez de perguntar, como quem espera garantir uma certeza: “O que há de tão bom nas virtudes socráticas, nos encontros livres de Milton, na comunicação não distorcida?”, poderíamos dar outro ritmo a nossa reflexão, dizendo: “Que outra coisa poderia

realizar melhor os objectivos que nós partilhamos com Sócrates, Milton e Habermas?” (RORTY, 1982, p. 245).

Ao longo de sua produção, Rorty vai acrescentando mais e mais trocas, redescrivendo questões. Em *Contingência, ironia e solidariedade*, sua obra mais importante e contundente, ele considera que em vez da filosofia moral assumir continuamente a responsabilidade sobre a questão “que regras devem ditar as minhas acções?”, ela deveria se ocupar de perguntas como “Quem somos ‘nós’, como nos tornamos aquilo que somos e em que nos poderemos tornar?” (RORTY, 1994b, p. 89-90).

Em *Objetivismo, relativismo e verdade*, livro lançado em 1991, Rorty entusiasma-se ao falar sobre o progresso que alcançamos ao abdicar de questões que conservam o projeto de escapar das “perspectivas e peculiaridades humanas”. Como a questão que examina se podemos nos colocar em contato com a realidade, independente da mente e da linguagem.

Nós substituiremos essa questão pelas questões seguintes: “Quais os limites de nossa comunidade? Nossos encontros são suficientemente livres e abertos? [...] Dos que vêm de fora, quem possui novas idéias?” Estas são antes questões políticas do que metafísicas ou epistemológicas. (RORTY, 1997, p. 26).

Para Rorty, a questão filosófica mais atual e importante é a que versa sobre que tipo de seres humanos nós desejamos nos tornar. O que está distante disso, corre o risco de ser rebarbativo ou inútil. Seguindo esse curso, no livro *Verdade e Progresso*, de 1998, ele reelabora várias questões:

Em vez de perguntar: “Existem verdades lá fora que nunca descobrimos?”, perguntaríamos: “Existem maneiras de falar e de agir que ainda não exploramos?”. Em vez de perguntar se a natureza intrínseca da verdade ainda está à vista [...], deveríamos perguntar se cada uma das diversas descrições da realidade empregadas em nossas várias atividades culturais é a melhor que podemos imaginar [...] (Precisamos) deixar de lado a questão kantiana “O que é o homem?” e substituí-la pela questão “Que tipo de mundo podemos preparar para nossos tataranetos?”. (RORTY, 2005a, p. xiv/210).

Poderíamos ainda apontar uma seqüência longa de questões redescritas, mas o que mais interessa agora é situar o momento em que Rorty ocupa-se seriamente em divulgar sua proposta de substituição da filosofia tradicional por uma cultura literária. Em *Filosofia como política cultural*, livro lançado em 2007

que reúne os seus últimos escritos, há um artigo que apresenta essa proposta de modo bastante cativante: *A filosofia como um gênero transitório*. Nesse artigo, Rorty desenvolve uma tese geral. Segundo ele, desde o Renascimento, os intelectuais do Ocidente progrediram passando por três estágios: “primeiro eles esperaram ser redimidos por Deus, depois pela filosofia e agora pela literatura” (RORTY, 2009, p. 158).

O progresso intelectual do Ocidente, que é também moral, se deu através da construção de versões melhores acerca da idéia de redenção, do desejo de salvação, da possibilidade de se alcançar a perfeição (ou o aperfeiçoamento). Passamos da redenção religiosa para a filosófica até chegar à cultural ou literária. Segundo Rorty, a redenção foi deixando de ser “a salvação da alma”, o resultado da relação dos homens com uma pessoa não humana e extremamente poderosa. Depois, passou a ser a descoberta de uma verdade única e de fundamentos últimos, a aquisição de um conjunto de crenças que poderiam nos garantir a “clareza completa” acerca de como as coisas são. Por último, a redenção tem se tornado a esperança de autenticidade, o desejo de autonomia<sup>9</sup>, a ampliação imaginativa útil que conquistamos ao travar conhecimento com uma variedade cada vez maior e mais rica de seres humanos.

A cultura literária abandona qualquer idéia de redenção que não seja fruto da criação humana. Sem tentar escapar do transitório, descarta a possibilidade de que seja alcançada uma “verdade redentora”, um conjunto de crenças que responderiam definitivamente o que nós poderíamos fazer de nós mesmos. Ela possui um traço protagórico inapelável: a salvação possível está nas relações dos homens entre si, relações mediadas por artefatos humanos, tais como livros e prédios, pinturas e canções. Nela, a única fonte de redenção é a imaginação humana, e este fato “deveria causar orgulho em vez de desespero” (idem, p.164).

Contextualizando ainda mais a sua narrativa acerca da formação de uma cultura literária, Rorty observa que Kierkegaard fez acertadas afirmações ao considerar que a filosofia começou a se constituir como rival da religião quando Sócrates sugeriu que nosso autoconhecimento era um conhecimento de Deus,

---

<sup>9</sup> Rorty utiliza o conceito de autonomia sugerido por Harold Bloom. Autonomia é a posse de alternativas suficientes para que se possa criar a si mesmo: “a importância de se ler muitos livros é conscientizar-se de um grande número de propostas alternativas, e a importância *disso* é tornar-se um eu autônomo” (BLOOM apud RORTY, 2009, p. 157).

que a verdade se encontrava dentro de nós e que, por isso, não necessitávamos do auxílio de uma “pessoa não humana”. Nessa mesma direção, baseando-se em trabalhos de críticos literários como George Santayana e Harold Bloom, Rorty desenvolve a asserção de que a literatura passou a estabelecer a si mesma como a rival da filosofia quando pessoas como Cervantes e Shakespeare começaram a supor que os seres humanos eram, e são, tão diversos que não há razão para “sustentar” que todos nós carregamos uma única e profunda verdade.

Para Rorty, iniciativas como a de Cervantes e Shakespeare ajudaram a criar um novo tipo de intelectual: o intelectual literário. Alguém que está interessado em sublinhar as diferenças entre os seres humanos em vez de buscar uma natureza humana comum. Alguém que pensa que uma vida que não é vivida próxima aos limites da imaginação humana não vale a pena ser vivida:

O intelectual literário substitui a idéia socrática de autoexame e autoconhecimento pela idéia de alargamento do eu ao travar conhecimento com outras maneiras de ser humano. Ele acha que quanto mais livros nós lemos, mais maneiras de ser humano levamos em consideração, mais humanos nos tornamos — e quanto menos tentados por sonhos de uma fuga do tempo e do acaso, mais convencidos de que não podemos contar com nada a não ser uns com os outros. (RORTY, 2009, p. 163-164).

De um modo geral, na narrativa da história intelectual que Rorty apresenta, a religião e a filosofia aparecem como degraus, “estágios em um contínuo processo de maturação”, podendo até ser consideradas como “gêneros literários obsoletos”, outrora gloriosos. O intelectual literário pode inclusive se ocupar dos evangelhos ou de textos de Platão e de Kant, ou pode preferir poesias ou romances. Ele sabe que qualquer livro que tenha relevância moral, que nos forneça elementos para pensar sobre o que concebemos como “possível e importante” é *literatura*. A sua diferença em relação aos sacerdotes e filósofos tradicionais é que ele não se ocupa em entrincheirar um sentido último, uma consciência absoluta ou um fundamento incontestado. Nesse sentido, sua “melhor tarefa” não é a de prover os aperfeiçoamentos da teoria moral ou política ou descobrir verdades redentoras, mas nos sensibilizar para o sofrimento de outras pessoas, aprofundar e expandir nossa habilidade de nos identificar com tipos humanos bem “distantes” de nós mesmos.

Se conseguirmos negociar com a nossa “profunda necessidade metafísica”<sup>10</sup> e nos contentar em chamar de “verdadeiro” o resultado de encontros livres e abertos, parece que não há o que se perder com a atualização da filosofia como um gênero literário. Numa cultura literária, muito mais do que na religião ou na filosofia, podemos estender o que Rorty chama de “intenções-nós”<sup>11</sup>, ampliando nossa solidariedade, alargando e variando nossas visões, tornando-nos mais flexíveis e tolerantes e, portanto, mais capazes de evitar a crueldade. O círculo disposto pela literatura é mais amplo do que os traçados pela religião e pela filosofia: a imaginação pode mais do que a fé e a razão.

## 1.2 Os ironistas liberais — Quem são eles?

Para Rorty, a cultura literária só pode ascender intensa e ativamente no entorno de uma sociedade democrática. Pois ela é o modelo de cultura mais apto a criar e manter o clima de tolerância que melhor prospera nas sociedades livres. Por esse viés, articulando política e cultura literária, Rorty esboça a figura do “ironista liberal” — o intelectual literário em sua melhor forma.

O “ironista liberal” é o tipo de intelectual mais habilitado para aproveitar o contexto de uma cultura literária. Ele procura adquirir diversos vocabulários e jogos de linguagem, procura conhecer todos os romances e etnografias acessíveis. Compreende a nossa linguagem, a nossa consciência, a nossa moralidade e as nossas mais elevadas esperanças como produtos contingentes e históricos, continuamente submetidos a uma descrição. Consegue combinar compromisso e um sentido de contingência do seu próprio compromisso. É capaz de defender e apoiar os princípios da esperança liberal, apesar de não ter garantias metafísicas. O ironista liberal é o exemplo de cidadão que melhor se encaixa na utopia social rortyana.

---

<sup>10</sup> De um modo geral, Rorty demonstra ponderação ao tratar das dificuldades na superação da metafísica. Segundo ele, esquecer a eternidade e substituir o conhecimento do antecedente pela esperança de uma contingência futura e melhor não é fácil: “alguns de nós (não todos) não conseguem se manter distantes do *lógos* metafísico sem um ato de auto-agressão, sem mutilar a própria consciência daquilo que os transformou naquilo que são” (RORTY apud ZABALA, 2006, p. 28).

<sup>11</sup> Rorty toma esta expressão de empréstimo de Wilfrid Sellars, utilizando-a continuamente a partir de *Contingência, ironia e solidariedade*.

Rorty conduz a formatação de seu modelo favorito de intelectual com a explicação de que a nossa vida social é organizada por meio da gesticulação entre nossas crenças e hábitos de ação, pautada por inteiro em nosso “vocabulário final”. Segundo ele, nós carregamos um conjunto de palavras que empregamos para justificar nossas convicções e atitudes, a nossa própria existência: “São as palavras nas quais, por vezes prospectivamente e por vezes retrospectivamente, contamos a história das nossas vidas” (RORTY, 1994b, p. 103). Este vocabulário é “final” porque se for lançada qualquer dúvida sobre o valor de suas palavras o seu usuário não terá qualquer recurso argumentativo que não seja circular, para além disso sobram a inação ou a força: “Tais palavras constituem até que ponto ele pode ir com a linguagem” (idem).

Ao contrário do intelectual de vocação metafísica, que acredita que o seu vocabulário final é suficiente para descrever e julgar as crenças, os atos e a vida dos que empregam vocabulários alternativos, o ironista desconfia continuamente do seu próprio vocabulário final, e considera que ele não está mais próximo da realidade do que outros, e muito menos está ligado a uma força maior, que transcenda escolhas e circunstâncias.

O ironista preocupa-se com a possibilidade de ter sido iniciado na comunidade errada, de ter sido ensinado a jogar o jogo de linguagem incorreto. Preocupa-se com a possibilidade de que o processo de socialização que o transformou em um ser humano, ao lhe dar uma linguagem, tenha lhe dado a linguagem errada e, com isso, o tenha transformado num tipo errado de ser humano: intolerante, preconceituoso, limitado. Entretanto, essa preocupação não se institui através da procura do “critério do erro”, mas por meio da vontade de fazer um uso propositivo da diversidade de modos de vida que ele se dispõe a conhecer.

O ironista sabe que um vocabulário só pode ser criticado com o uso de outro vocabulário, uma pessoa só pode ser julgada ao ser comparada com outras, uma cultura só pode ser avaliada por meio de uma cultura alternativa. Ele sabe que “as nossas dúvidas sobre o nosso caráter ou a nossa própria cultura só podem ser resolvidas ou atenuadas através do alargamento do nosso contacto” (ibidem, p. 112). E a melhor maneira de fazer isso é ler muitos livros, para que não fique preso no vocabulário em que foi educado. Através dos livros, ele pode sair do círculo da sua vizinhança, ultrapassar muros, e entrar em contato com

famílias diferentes, comunidades estranhas ou pessoas exóticas, como os irmãos Karamazov, os Casaubons, os Cavaleiros Teutônicos, os Mandarins do Sung, Alcebíades ou Julian Sorel.

Por ter lido muitos livros, o ironista não fica preso ao vocabulário de um único livro. Não se ocupa em explicar o “significado real” ou em identificar objetivamente o “mérito literário”. Em vez disso, “passa o seu tempo colocando livros no contexto de outros livros, figuras no contexto de outras figuras” (RORTY, 1994b, p. 111). No decurso desse processo, o ironista vai examinando suas opiniões, revendo a sua própria identidade moral ao rever o seu vocabulário final. Desse modo, explica Rorty, a crítica literária faz pelos ironistas o que se supõe que a busca de princípios morais universais faça pelos metafísicos.

De acordo com Rorty, diante da tradição metafísica residual, muitas pessoas ainda teimam em acreditar que as sociedades liberais estão ligadas por crenças filosóficas, que o idealismo moral depende do universalismo moral, do apelo a necessidades universalmente compartilhadas. Entretanto, o que liga as sociedades são vocabulários comuns e esperanças comuns. Os membros de uma sociedade não precisam de uma doutrina sobre “a natureza do homem”, precisam é “ser capazes de contar a si próprios uma história sobre a maneira como as coisas poderiam melhorar” (idem, p.118).

Desenvolvendo esse pensamento, Rorty salienta que o ironista pensa que o que o une ao restante da espécie não é uma linguagem comum e universal, mas apenas a susceptibilidade à dor e, em particular, ao tipo especial de dor que os animais não compartilham com os seres humanos: a humilhação. Por isso, o ironista liberal não procura um argumento que alcance “a essência humana comum”, ele quer apenas que nossas *probabilidades* de sermos bons, de evitarmos humilhar o outro, de não sermos cruéis, sejam ampliadas pela redescritção, pelo nosso contato imaginativo e produtivo com culturas, repertórios, atitudes e comportamentos alternativos.

O ironista liberal acha que o reconhecimento de uma susceptibilidade comum à humilhação é o *único* vínculo social necessário. Ele não tem uma resposta garantida para a pergunta “Por que não ser cruel?": “não há um apoio teórico não circular para a crença de que a crueldade é horrível” (ibidem, p. 18). Não há algoritmos para resolver questões morais desse tipo. Inexiste um fio moral ou reflexivo que nos leve a uma “luta necessária” contra a crueldade. Até hoje,

nenhuma teoria conseguiu produzir uma “razão definitiva” para nos preocuparmos com o sofrimento alheio. Por isso, o que importa para o ironista liberal não é descobrir essa razão, mas ser capaz de notar o sofrimento quando ele ocorre. A sua esperança é não ficar limitado pelo seu próprio vocabulário quando for confrontado com a possibilidade de humilhar alguém diferente, dono de um vocabulário final que lhe é estranho: “a destreza na identificação imaginativa” lhe dá a capacidade de encarar a humilhação real e possível de outra pessoa e o desejo de poder evitá-la (RORTY, 1994b, p. 126).

Muitas são as críticas feitas ao ironismo liberal. Rorty tem inclusive o trabalho de listar algumas delas, discordando de umas e aceitando outras, em seu estilo próprio de interlocutor que nunca abandona uma conversa interessante. Segundo ele, Habermas e outros teóricos (que ainda sofrem de metafísica) consideram que os ironistas dissolvem os vínculos entre os membros das sociedades liberais, caindo na armadilha de um subjetivismo irresponsável. Muitos críticos partem de uma idéia equivocada: consideram impossível ser ironista e liberal ao mesmo tempo. São obcecados pela síntese entre o privado e o público. Defendem que o nominalismo e o historicismo do ironista jamais alcançam simetria com uma cultura liberal cuja retórica é pública: é impossível “ser alguém para quem a ‘crueldade é a pior coisa que fazemos’ e não ter crenças metafísicas sobre aquilo que todos os seres humanos têm em comum” (idem, p.117).

Outra objeção ao ironismo, diz Rorty, parte da avaliação de que ele é extremamente limitado e restrito a pequenas plêiades. A sua descrição parece indicar que ele só pode ser realizado pelo intelectual da mais alta estirpe. O seu contexto mais favorável é certamente o de uma cultura livresca, uma cultura de “estetas lânguidos e complexos” que não se ocupam em querer “fazer as coisas corretamente”, mas *apenas* “torná-las novas” (RORTY, 2006a, p. 99). O ironismo parece querer contar com o “elitismo” dos gênios ou de pessoas muito lidas e com tempo, repertório e condições estruturais suficientes para poderem confrontar o vocabulário final que utilizam. A exigência de um espaço para a autocriação e produção intelectual e crítica, feita pelo ironista, possivelmente não fará sentido para o homem da rua, para o homem mais simples: “as massas não podem ser tão *blasés* sobre os seus próprios vocabulários finais” (RORTY, 1994b, p.119).

Na sociedade liberal ideal, admite Rorty, os não-intelectuais possivelmente não conseguiriam ser ironistas. Porém, os homens de senso comum teriam cenários para ver a si próprios como contingentes: não seriam livrescos nem recorreriam a críticos literários como conselheiros morais, mas seriam sensatamente não metafísicos, tal como as pessoas das democracias ricas vêm deixando cada vez mais de ser teístas. Seria muito contraproducente que, numa cultura liberal, houvesse regimes fechados ou de teleologias garantidas.

Entretanto, nenhuma forma de socialização consegue basear-se apenas no desenvolvimento da capacidade crítica dos indivíduos. Primeiro, somos socializados, assimilamos perspectivas da dimensão social em que vivemos, e só depois nos tornamos perspicazes o suficiente para a re-invenção de nós mesmos. Só após a ambientação social e histórica é que há a possibilidade de uma auto-edificação. Por isso, um respeito inicial às perspectivas e à história do grupo em que somos criados é o que nos possibilita desenvolver a capacidade de não rasgar nossa “pele social”, de sermos responsáveis e coerentes mesmo ao romper com as regras do grupo social a que pertencemos: “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, 1994b, p. 120).

O ironismo precisa de um contexto social e cultural, mas é também, em grande medida, uma posição idiossincrática, o resultado de uma escolha particular e da construção de nossas “marcas cegas”. Essas marcas são, segundo Rorty, o que nos particulariza de fato, nos identifica e nos diferencia das outras pessoas. Quem não consegue imprimir suas marcas cegas corre o risco de passar uma vida inteira “dando passos já dados”, replicando tipos familiares, apenas repetindo o que já foi criado, explica ele.

Nessa direção, oportunizando ainda mais a defesa do ironismo, Rorty observa que a metafísica tem dado o seu último grito de urra ao sugerir (equivocadamente) que nós podemos, à medida que procuramos livremente por nossas marcas cegas, encontrar *uma* marca que se aplique não apenas a nós, mas a todos os seres humanos: “encontrar tal marca é descobrir as condições universais da existência humana, as grandes continuidades — o contexto permanente e a-histórico da vida humana” (idem, p. 51). Entretanto, tal procura é inútil: não há um selo impresso em *todos nós*, um espaço misterioso de

continuidades onde tudo termina por se encaixar, nem um ponto de elevada auto-consciência acerca de nossa essência.

Enfim, a ironia parece ser inerentemente uma questão privada. Segundo Rorty, os ironistas têm sempre algo sobre o qual ter dúvidas, e pelo qual são motivados a criar:

A tarefa genérica do ironista é a que Coleridge recomendava ao poeta grandioso e original: criar o gosto pelo qual será julgado. Mas o juiz em que o ironista está a pensar é ele próprio. Quer ser capaz de resumir a sua vida nos seus próprios tempos. A vida perfeita será aquela que se encerrar na certeza de que o último dos seus vocabulários finais, pelo menos, foi na verdade totalmente *seu*. (RORTY, 1994b, p. 131).

Rorty destaca que as acusações mais freqüentes contra a cultura literária recaem diretamente sobre o ironismo liberal. Seus críticos alegam que ambos sofrem de falta de vigor, inclinação saudável e consistência. Ambos nos tornam muito vulneráveis às seduções retóricas, fazem declinar a razão e a integridade intelectual, criando as circunstâncias para que o pensamento contemporâneo comece a incorrer em cinismo vulgar.

Por esse prisma, podemos acompanhar algumas das colocações de Simon Blackburn sobre a posição rortyana. Em *Verdade: um guia para perplexos*, ele afirma que os críticos ficaram enfurecidos com o esteticismo ou a falta de peso que o ironismo de Rorty parece sugerir. Segundo ele, Rorty é demasiado otimista com o seu mundo literário *après-verdade*. A sua visão de humanidade e de suas literaturas é *muito* generalizante. O seu entusiasmo com a conversa, as consumações de consenso e a liberdade fizeram com que ele equivocadamente quisesse “aposentar a verdade” e abandonar as vantagens de se querer garantir a precisão e a objetividade. Na condução diária de nossas vidas, provoca Blackburn: “Não criamos um mapa sentando e conversando a respeito até que todos concordem, mas medindo e verificando” (BLACKBURN, 2006, p. 248).

Para Blackburn, idéias que estruturam vivamente o ironismo, como a repisada idéia de que “se cuidarmos bem da liberdade a verdade cuidará de si mesma”, fizeram com que Rorty instasse um ar de irrealidade em sua composição neopragmatista. Ora, não há razão alguma para se acreditar que por si mesma a liberdade leve à verdade. Liberdade pode ser a liberdade de embaralhar história e ficção, de misturar mito, descuido, incompetência ou corrupção ativa. Liberdade também inclui “a liberdade de sentimentalizar o passado ou de endemoninhar os

outros ou de enterrar os corpos e manipular os autos” (BLACKBURN, 2006, p. 257).

De um modo mais específico, Blackburn observa que o ironismo recomendado por Rorty anda distante da sofisticação contida na ironia socrática. O ironismo rortiano não possui nada de semelhante às credências gregas de suspensão do juízo, dado que esta surge da descoberta de argumentos equilibrados nos dois lados de uma questão. No fundo, Rorty termina mantendo noções como “melhor informado” ou “mais iluminado”.

E ironia à parte, é um pouco difícil saber o que fazer com o liberalismo. Uma filosofia política que simplesmente nos lembra que a crueldade é a pior coisa que fazemos não chegou de fato muito longe; e nada há de especialmente liberal nisso. Os conservadores não são a favor da crueldade. (idem, p. 259).

Blackburn quer manter coisas que Rorty quer dispensar. Rorty realmente acredita que se cuidarmos da liberdade política e cultural, a verdade e a racionalidade cuidarão delas mesmas. Ele tem em conta que a filosofia moderna se centrou amplamente na discussão da verdade, tendo se distraído muito em relação à liberdade:

Não estou dizendo que a idéia de verdade é “inválida” ou “indefensável”, nem que ela “desconstrói a si mesma”, mas simplesmente que para os nossos presentes propósitos há idéias mais úteis (por exemplo, liberdade). (RORTY, 1999a, p.111).

Nesse sentido, ele propõe que façamos uma concessão à superficialidade, à despreensão cognitiva. A filosofia que lhe interessa é a que consegue desempenhar a função social que Dewey chamou de “quebrar a crosta da convenção”. A função de nos prevenir da ilusão de que conhecemos a nós mesmos, que temos uma irmanação com o absoluto, e que, por isso, podemos ter “um momento de incondicionalidade” e alcançar conceitos totais que nos possibilitam “limpar as escamas de nossos olhos deixando-nos ver o que *realmente* está ocorrendo” (idem, p, 114). Para Rorty, propostas pragmáticas como a do ironismo liberal não devem ser tratadas como projetos de sistemas ou programas de pesquisa, elas podem apenas ser dadas como sugestões viáveis, tentativas “de passar a unha onde coça e somente onde coça” (RORTY, 1999b, p. 32).

Dono de habilidades sofisticadas, Rorty tem um modo muito singular de tratar as objeções que lhe são feitas. Suas réplicas têm um traço terapêutico: ele faz render as questões que mais lhe interessam e têm uma incidência prática, e subtrai as que não lhe atraem ou são pontos intransponíveis de discordância ou de escolasticismos aborrecidos e estéreis. Muitas vezes, quando se refere aos seus principais opositores (entre eles Blackburn e Habermas), adota um tom de gratidão: “eles são capazes de redescrever minha posição em termos que me fazem dizer, ‘epa, pode haver alguma coisa aqui; algo que, quando assim descrito, eu *faço* parecer muito ruim” (RORTY, 1999a, p. 102). Desse modo, pode-se facilmente identificar um aspecto temporalizado e antiautoritário nas colocações rortyanas. Enfim, um bom ironista tem de aceitar a contingência de suas próprias afirmações.

### **1.3 A redescrição contra a crueldade**

A filosofia que Rorty diz praticar é a que quer esperança em vez de conhecimento, a que aceita os riscos da imprecisão e pode ser pensada como uma longa narrativa sobre a história do que os homens já fizeram deles mesmos e de como eles podem desenvolver vidas alternativas e melhores, destinos outros: “A coisa essencial é sonhar com um mundo melhor. A esperança não requer justificação, estatuto cognitivo, fundamentos ou qualquer coisa mais” (RORTY, 2006b, p. 82).

A narrativa em que Rorty se credencia é a que incentiva a liberdade, a imaginação e o contexto para versões atualizadas e aprimoradas de nós mesmos. Uma narrativa da cultura humana, da história das idéias, dos comportamentos e dos hábitos compartilhados, onde a linguagem aparece como a mais provável “cola social” que mantém as sociedades unidas e articuladas, capazes de contar boa parte dos acontecimentos que as levaram a ser o que são agora.

Em um mundo intelectual amplamente secularizado, o sucesso não está na relação que podemos ter com algo complexo e não-humano, que autorize nossas versões de modo preciso e anistórico como sendo a Verdade. O sucesso, dizia Rorty, encontra-se na atualização e satisfação de nossas perspectivas: “Estou bastante disposto a abandonar o ideal de entender as coisas direito e substituí-lo

pela ampliação do nosso repertório de autodescrições individuais e culturais” (RORTY, 2009, p. 209).

Para Rorty, não há distinção a ser feita entre conhecer as coisas e utilizá-las bem, ou descrevê-las em função de nossos propósitos. As nossas descrições não são circunscritas por uma lógica misteriosa ou transcendente que devemos procurar decodificar, elas *estão* circunscritas pelas prioridades da comunidade na qual operamos e pela necessidade que temos em manter a coerência entre nossas crenças e desejos, entre as várias justificações que podemos usar para nós mesmos. Essa necessidade não tem um peso metafísico: é a necessidade de preservar, seguir adiante, aperfeiçoar sentidos, desenvolver nossa cultura, articular versões, justificar, redescrever nossas vidas. Por isso, em vez de fundamentar teorias, Rorty quer fazer redescrições. Em vez de argumentos incontestes, ele quer sátiras, paródias, poesia e aforismos que favoreçam a conversação: “A maturação de nossos conceitos e a crescente riqueza de nosso repertório conceitual constituem progresso cultural” (idem).

A redescrição pode ser entendida como um “método” que se aproxima do método da política utópica ou da ciência revolucionária, e que consiste em tornar a filosofia contextual e produtiva, trabalhando na construção de neologismos que nos ajudem a abrir outros caminhos e a viver tempos novos. Nesse sentido, a própria obra de Rorty funciona como uma redescrição deliberada da natureza e do objetivo da reflexão filosófica, da história do pensamento, da investigação em geral. Ele nos diz que o mais importante não é considerar os autores e seus sistemas filosóficos, mas saber como se pode escrever a história desses sistemas: “Narrativas da história da filosofia estão entre as ferramentas de persuasão mais poderosas que nós, filósofos, temos à nossa disposição” (RORTY, 2005b, p. 86).

Pela redescrição, formas novas e alternativas de narrativa tentam criar um padrão lingüístico que seduza as pessoas, e que funcione melhor do que seus antecedentes. As palavras são tratadas como ferramentas filosóficas, criações humanas que servem para produção de outros artefatos, tais como poemas, sociedades utópicas, teorias científicas e comunidades futuras. Nas palavras de Rorty:

[...] a re-descrição é uma tarefa importante que procuram cumprir não só os filósofos, mas os intelectuais de modo geral. Eles modificam nosso uso das palavras e, fazendo isso, constroem novos mundos intelectuais. Isso foi feito no tempo de Platão e Sócrates; isso foi feito também quando Descartes, sistematicamente, tratou de transformar o vocabulário tradicional da escolástica, contribuindo assim para fazer surgir uma nova maneira de praticar a filosofia; é também feito quando o Iluminismo sistematicamente trabalhou para transformar o discurso moral. (RORTY, 2008, p. 76).

Rorty apresenta a re-descrição como uma alternativa à filosofia tradicional. À medida que o faz, conserva e alonga a recomendação para que os filósofos desenvolvam decididamente a habilidade de “mudar de assunto” e, assim, escapar de questões inúteis para os tempos presentes. Concebendo metáforas instigantes, fortes e vívidas, eles podem redescrever, ativar o pensamento, atualizar a filosofia, gesticular em direção a algo que até então não foi percebido:

[...] o valor da própria filosofia é uma questão de sua relação não com um tema, mas com o resto da conversação da humanidade [...] Quando já não há uma audiência fora da disciplina que demonstra interesse por um problema filosófico, esse problema deveria ser olhado com suspeita. (RORTY, 2009, p. 217/249).

A re-descrição não trabalha sistematicamente, analisando conceitos atrás de conceitos, verificando hipóteses após hipóteses, examinando prós e contras. A re-descrição trabalha de maneira holística e pragmática. Não finge dispor de um “melhor argumento”, assume-se como “uma competição entre um vocabulário instalado, que se tornou prejudicial e um novo vocabulário meio formado que vagamente promete grandes resultados” (RORTY, 1994b, p. 30).

Rorty considera que os homens não conseguem fugir da linguagem que usam quando fazem seus juízos morais ou formatam as suas certezas epistêmicas. Por isso, o melhor que podem fazer é descrever suas próprias experiências de modo alternativo, desenvolvendo o uso apropriado e aberto do vocabulário final que têm. Nesse trecho, a re-descrição inspira-se numa visão nietzschiana acerca da história intelectual. Através de sua definição de verdade como um “exército móvel de metáforas”<sup>12</sup>, Nietzsche foi o primeiro a nos sugerir

---

<sup>12</sup> Considerando os homens “animais astuciosos”, Nietzsche defendeu que ao longo dos tempos, para que os grupos sociais fossem estruturados e mantidos, o intelecto (como um mestre) teve de valer-se da dissimulação, de uma consciência orgulhosa e enganadora. Porque os homens precisavam preservar-se uns contra os outros, foi montado um “acordo de paz” e eles passaram a aceitar que designações uniformemente válidas fossem impostas a coisas bastante diferentes. A linguagem passou a ser legislada e o contraste entre verdade e mentira começou a existir. Usando

que, se abandonássemos a idéia de que a linguagem podia representar objetivamente a realidade, poderíamos desistir do projeto (inalcançável) de encontrar um contexto único para a vida de todos os homens.

[...] ao abandonar a noção tradicional de verdade, Nietzsche não abandonou a idéia de descobrir as causas de sermos aquilo que somos [...] Na sua perspectiva, ao alcançarmos esse tipo de autoconhecimento não estamos a chegar a uma verdade que já estivesse diante de nós (ou aqui) desde sempre. Em vez disso, viu o autoconhecimento como autocriação. O processo de chegarmos a conhecer-nos a nós próprios, de nos confrontarmos com a nossa contingência, de identificarmos as nossas causas é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem, isto é, de concebermos novas metáforas [...] Assim, a única maneira de identificar as causas de sermos como somos seria contar uma história sobre as nossas causas numa nova linguagem. (RORTY, 1994b, p. 52-53).

Outra influência muito presente na composição redescritiva de Rorty é a do filósofo norte-americano Donald Davidson. Supracitando Davidson, Rorty considera que as metáforas causam mudanças em nossas crenças e desejos, são vetores do progresso. Uma metáfora não é uma explicação, mas “fragmentos de poesia que nos provocam espantos”, artefatos cada vez mais variados e coloridos, que nos fazem revisar padrões sem expressar legivelmente outras crenças e desejos.

As sentenças metafóricas não nos contam (literalmente) nada, mas elas nos apresentam coisas e fazem com que comecemos a buscar conexões novas. Elas não possuem conteúdo cognitivo, não podem ser trazidas para “o domínio de um esquema”, mas são responsáveis por muitas cognições. Enfim, as metáforas são algo não-regulado, inaudito, são saltos no escuro. Elas estão no espaço da contingência e da surpresa e, ao mesmo tempo, nos preparam para as novidades que nós mesmos preparamos: “Metáforas freqüentemente nos apresentam aspectos das coisas que não considerávamos anteriormente; sem nenhuma dúvida, elas trazem analogias e similaridades surpreendentes para a nossa atenção...” (DAVIDSON apud RORTY, 1997, p. 224).

---

metáforas, tratando como igual o que era apenas semelhante, o homem passou a desenvolver o seu *pathos da verdade*: aprendeu a liquefazer a metáfora em esquema, a dissolver a imagem em conceito, abandonou a singularidade em função da generalidade. No curso dessa análise, Nietzsche compôs a sua mais famosa definição: “O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos [...] as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível” (NIETZSCHE, 2007a, p. 37).

É importante ressaltar que, assim como Nietzsche, Davidson considera que a relação entre o literal e o metafórico é, sobretudo, uma relação temporal. Como Rorty nos explica, é uma questão entre usos familiares e não familiares de marcas e ruídos.<sup>13</sup> Os usos literais servem para o que conhecemos, para o que já foi assimilado pelo grupo em que nos incluímos ou pela tradição. Os usos metafóricos nos levam a desenvolver novas teorias, a arranjar possibilidades para a assimilação do novo. As metáforas não têm um significado, não têm um lugar no jogo de linguagem. Quando passam a tê-lo, já não são mais metáforas. Com uma frase metafórica, não podemos infirmar ou confirmar, não podemos argumentar:

Só se pode saboreá-la ou cuspi-la. Com isto não se está, porém, a dizer que não poderá, com o tempo, *tornar-se* um candidato a valor de verdade. Se *for* saboreada e não cuspidada a frase poderá ser repetida, agarrada, difundida. Exigirá então, gradualmente, um uso habitual, um lugar familiar num jogo de linguagem. Deixará com isso de ser uma metáfora. (RORTY, 1994b, p. 41).

Somando a perspectiva nietzschiana às considerações de Donald Davidson sobre a metáfora, Rorty define a história humana como “a história de sucessivas metáforas”, um processo contínuo de “literalização de novas metáforas”. A invenção de palavras pode ser comparada à invenção de novos instrumentos que vêm tomar o lugar dos velhos. O progresso acontece por meio da movimentação redescritiva que as metáforas desencadeiam, é uma mudança na forma de falar. Por esse viés, no sentido genérico daquele que produz novas palavras, o poeta é como o “formulador de novas linguagens, como vanguarda da espécie”. O poeta é a pessoa que, através das metáforas, nos leva a querer “mudar a maneira de falarmos e, desse modo, mudar aquilo que queremos fazer e mudar aquilo que pensamos que somos” (idem, p.43).

Retomando a história clássica do pensamento, Rorty nos lembra que não foi à toa a revolta de Platão contra os poetas. Sobrepondo a geometria à poesia, a lógica à retórica, Platão foi bastante coerente diante do intrincado objetivo de “atingir um lugar além das hipóteses”. Num contexto platônico, Rorty observa,

---

<sup>13</sup> Partindo de Davidson, Rorty considera que a linguagem é simplesmente uma troca de marcas e ruídos, realizada de forma a alcançar propósitos específicos. Para ele, a maneira davidsoniana de olhar a linguagem nos permite evitar transformá-la numa hipóstase ou num meio de representação. Desse modo, entendemos que “proferir frases” é uma das coisas que as pessoas fazem para “enfrentar o seu ambiente” (RORTY, 1982, p. 18-19).

sempre “seremos imunes aos efeitos sedutores da redescrição, pois teremos estabelecido o mesmo tipo de *laço ostensivo* entre nós próprios e o verdadeiramente real” (RORTY, 2009, p. 199). A metáfora platônica de ascensão ao indubitável quer ser inteiramente literalizada, ao ponto de fazer murchar qualquer metáfora que indique o contingente, o incerto, o falível, qualquer jogo imprevisível entre o velho e novo.

De modo estratégico, Rorty toma o “mundo platônico” como uma sinopse da tradição. Com isso, quer acentuar a distinção entre o movimento redescritivo e a ascese intelectual. Ora, argumenta Rorty, quando Platão utilizou a figura da linha dividida para simbolizar a ascensão da opinião ao conhecimento, e quando usou a alegoria da caverna com mesmo objetivo, estava reconhecendo implicitamente que a única maneira de escapar da redescrição era atingir um tipo de conhecimento que não fosse discursivo. Queria um tipo de conhecimento que não dependesse da escolha de uma formulação lingüística particular. Ele sabia que: “Atingir uma verdade da qual a argumentação não pode nos demover é escapar do linguisticamente exprimível para o inefável” (idem, p. 200).

Para Rorty, Platão cometeu um grave erro, que ainda marca a maneira como estruturamos nossas vidas — Platão acreditava que era preciso ter tudo para se ter alguma coisa. Essa idéia nos fez querer escapar das contingências de nossa criação, cultura e ambiente. Nesse sentido, não há como discordar de Nietzsche: o mundo verdadeiro de Platão era uma fábula. Assim, considerando o entorno que envolve a herança platônica, Rorty tenta nos convencer que o melhor que fazemos é deflacionar os aspectos recalcitrantes da tradição e usá-la com leveza, redescrivendo-a. À medida que aceitamos nossas mudanças intelectuais, políticas e morais, à medida que não nos esquivamos da constatação de que a busca do suprasensível, da certeza cartesiana ou do *a priori* perderam força no decurso histórico, nos mostramos mais hábeis em nosso próprio progresso — é essa a grande ênfase feita pelo pensamento rortiano.

Persuasivo, movimentando sua ênfase, Rorty faz uma de suas afirmações mais incisivas e célebres: não há objetivo social mais importante do que o de evitar a crueldade (RORTY, 1994b, p. 96). A partir de *Contingência, ironia e solidariedade*, a redescrição é decididamente colocada como a mais eficiente maneira de alargar nossos horizontes e nos fazer evitar a crueldade, sendo que os “especialistas em particularidades” — romancistas, historiadores, cineastas,

pintores, etnógrafos e jornalistas políticos, por exemplo — fazem o trabalho redescritivo de expansão gradual de nossa imaginação. E ainda, por meio desse processo, Rorty vislumbra a mais apurada das conciliações entre o privado e o público<sup>14</sup>, agenciando o compromisso de aprofundamento e expansão da solidariedade como a mais urgente função pública de que podem se ocupar os intelectuais, as sociedades e as pessoas de um modo geral.

Argumentar não é a palavra certa para indicar a posição rortyana contra a crueldade. O termo é redescrever. Para Rorty, não podemos, contando apenas com argumentos bem fundamentados, desenvolver continuamente a idéia de que a crueldade é a pior coisa que podemos fazer. Por isso, em vez de argumentos fortes, precisamos de descrições revigorantes, sugestões novas de coisas para dizer, proposições para considerar e vocabulários diferentes para experimentar. O argumento estrutura-se com a defesa racional e a demonstração. A redescrição procura a coerência com as nossas crenças e desejos. A diferença entre o discurso argumentativo e a redescrição é proporcional à diferença entre proposições e vocabulários. Uma mudança de crença pode ser resultado de um argumento convincente, do uso hábil de uma proposição. Mudanças naquilo que compreendemos como candidatos interessantes ao valor-verdade é resultado da aquisição de novos vocabulários, da inserção de metáforas, da circulação de outros termos imaginativos.

É contornando objeções e ampliando o âmbito de nossas “metáforas favoritas” que encontramos maneiras de nos ligar cada vez mais a outros seres humanos. O processo de passar a ver tipos humanos distantes como “um de nós”, e não como “eles”, é uma questão de aumentar a freqüência de nossos encontros, de participar da descrição detalhada de como sentem e vivem pessoas estranhas, com as quais não guardávamos qualquer semelhança, é uma questão de nos redescrevermos. E essa não é uma tarefa para a teoria, sustenta Rorty, mas para gêneros redescritivos como a etnografia, o livro de histórias em quadrinhos, o cinema, a reportagem jornalística, e, em especial, o romance.

As redesccrições nos oferecem pormenores sobre tipos de sofrimento suportados por pessoas que anteriormente eram “invisíveis” para nós. Por meio delas, conseguimos notar particularidades sobre os tipos de crueldade de que

---

<sup>14</sup> Esta questão será devidamente discutida no terceiro capítulo desta dissertação.

somos capazes e, também, perceber que podemos ser morais sem ter de submeter ações particulares a princípios gerais. Para Rorty, narrativas sobre sofrimentos concretos muitas vezes são um caminho mais profícuo para modificar o comportamento das pessoas do que citar regras universais: “Foi por esta razão que o romance, o filme e o programa de televisão vieram a substituir, de forma gradual mas constante, o sermão e o tratado, enquanto veículos principais de mudança e progresso no plano da moral” (RORTY, 1994b, p. 19).

Podemos ser humanos sem ser universalistas: esse é possivelmente o ponto de esteio em que se estrutura a defesa redescritiva da filosofia como cultura literária e dos ironistas como os participantes ideais de uma sociedade liberal. Dono de um humanismo renovado, Rorty é bastante provocativo ao dizer que nossa sensibilidade diante do sofrimento alheio não precisa ser dada como prova cabal de uma “humanidade comum”:

Você pode querer aliviar os sofrimentos, sem que para isso seja preciso ter uma resposta interessante disponível para o momento em que Sócrates perguntar *por quê* você deseja isso. Você pode também querer aliviar os sofrimentos, sem que para isso você precise acreditar que esse desejo é a coisa mais profunda e mais importante em sua vida. (RORTY, 1999b, p. 263).

No entorno desse des-universalismo, temos uma interpretação disposta do que seja a razão humana. Para Rorty, o mais interessante não é saber se uma afirmação pode ser “racionalmente defendida”, mas se ela pode tornar-se coerente com um número suficiente de crenças e desejos que nós abrigamos. Ter uma resposta pronta para a pergunta “Por que não ser cruel?”, uma resposta de afiados argumentos que podem ser sistematizados em reputada teoria, é menos útil do que desenvolver meios para que mundos marcados pela crueldade e mundos onde vigora a liberdade e a solidariedade sejam imaginariamente experimentados e comparados. A redescrição não nos permite dizer, categoricamente, por que não ser cruel. Mas pode nos provocar, nos incentivar a fazer cotejos, a ter dúvidas, a inventar analogias, a desenvolver uma sensibilidade propositiva.

No entanto, não podemos deixar de considerar que, ao dissociar o sentido de racionalidade da necessidade de se alcançar uma ordem natural e universal de justificação para nossas crenças, temos de nos assumir como vulneráveis a todos

os tipos de redescrição. Um fascista pode desenvolver uma competente redescrição dele mesmo, de modo a urdir e apresentar um fio identitário entre suas idéias (sobrepuestas) e as de um democrata que possa lhe servir de interlocutor. Nesse sentido, a redescrição pode também nos dar motivos para sermos cruéis. Vale lembrar que a liberdade está sempre no espaço da contingência, da construção e da novidade (inclusive da novidade ruim).

Rorty chega a dizer que a mais freqüente (e justificável) queixa feita aos que pensam como ele é que um pensador do seu tipo “não pode dar a alguém uma razão para não ser um fascista” (RORTY, 2009, p. 64). Replicando julgamentos que geralmente apontam para um relativismo licencioso de sua redescrição, Rorty afirma que, como democrata e liberal, não está empenhado em oferecer justificativas para que alguém seja fascista. O que ele quer é privilegiar a sua posição (a favor da democracia e da liberdade), mesmo sabendo que suas justificações terminam sendo circulares. E esse é o seu ponto maior de apoio, de autojustificação e coerência.

Contudo, há um calcanhar todo de Aquiles nessa questão. Segundo Rorty, apesar de muito difícil, um ironista liberal nunca deve esquecer que, em definitivo, nada pode impossibilitar que uma sociedade passe a se sentir confortável com o infligir institucionalizado do sofrimento e da humilhação aos mais fracos. Numa posição de malabarista, Rorty sintetiza redescritivamente algumas duras críticas que lhe foram endereçadas por meio de perguntas que versam sobre o que poderia evitar que uma sociedade *completamente livre* tomasse a dor como certa. Confrontando-se com os riscos da liberdade, ele sobrepõe sutilmente sua esperança liberal à sua disciplina de ironista, e responde que apenas a sensibilidade e a imaginação redescritiva podem impedir que uma sociedade naturalize a dor e a humilhação:

Apenas descrições detalhadas dessa dor e dessa humilhação — descrições que revelassem aos fracos o contraste entre a vida deles e a dos outros (incitando, portanto, à revolução) e revelassem esse mesmo contraste aos privilegiados (incitando, portanto, à reforma). Em vez de um teste teórico geral sobre a presença da “ideologia” e a “distorção da comunicação”, do tipo que Habermas prevê, haveria apenas descrições particulares do sofrimento e sugestões concretas de modos de evitá-lo. (RORTY, 2005a, p. 404-405).

Desse modo, a filosofia de Rorty nos lança em direção a um otimismo mais sofisticado. Não podemos mais contar com as promessas de manhãs cantantes de um “céu platônico”. Não podemos mais esperar pelos resultados da procura pela Verdade, nem por um conhecimento seguro, uma moral definitiva ou uma ética transcendental. Todavia, à medida que reconhecemos nossas fragilidades e contingências entendemos que, entre tantas escolhas possíveis, podemos optar por aquilo que de melhor tem sido experimentado historicamente. Podemos nos habilitar, como “conhecedores dos becos sem saída” em que já entramos, a não insistir em erros, a aproveitar a responsabilidade que temos em continuar um caminho incerto e aberto a sugestões e novidades. Acreditando que as futuras gerações serão versões melhores do que somos hoje, podemos trabalhar com uma definição à moda dos incondicionais e absolutos: “nunca faremos mais que consertar-nos a nós mesmos” (RORTY, 2005b, p.266).

## CAPÍTULO II

### A redescritção rortyana da pequena e da grande crueldade

Numa instigante simulação apocalíptica, Richard Rorty pergunta o que de melhor e mais precioso nós ocidentais teríamos para legar ao mundo.<sup>15</sup> Ele indaga que *souvenirs* mereceriam mais guardar a “memória do Ocidente” se apenas o Leste Asiático e a África subsaariana permanecessem habitáveis. Indo além, coloca que se esses asiáticos e africanos imaginários fossem incapazes de preservar, simultaneamente, a obra de Martin Heidegger e Charles Dickens, seria em muito preferível que eles preservassem a de Dickens. Isso os ajudaria a ver, acertadamente, que a herança mais importante do Ocidente é a esperança de igualdade e liberdade, e não os padrões de racionalidade, a teoria ou o tratado filosófico.

A preferência de Rorty por Dickens é a síntese do seu olhar sobre a tradição e do seu desejo de futuro. Para ele, o histórico e reiterado apelo ocidental à lógica, ao rigor e à abstração deve ser substituído, cada vez mais, pelo apelo à narrativa. De outro modo, poderemos dar seqüência a uma “lastimável tendência para o essencialismo” (RORTY, 1999b, p. 96). E, com isso, perder o melhor daquilo que conseguimos conquistar nos últimos séculos: a compreensão de que,

---

<sup>15</sup> Cf. “Heidegger, Kundera e Dickens”. In: RORTY, *Ensaio sobre Heidegger e outros - Escritos filosóficos 2*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 95-115.

referenciados uns nos outros, somos nós que podemos fazer a remodelagem e o melhoramento de nós mesmos.

Para Rorty, o aspecto mais instrutivo da recente história do Ocidente é sua crescente disposição para tolerar a diversidade. Mais consciente acerca de sua capacidade para a intolerância, a cultura ocidental tem se tornado mais sensível e inclinada (preparada) para encontrar “o equilíbrio entre deixar em paz as vidas privadas das pessoas e evitar o sofrimento” (RORTY, 1994b, p. 94).

A preterição de Heidegger feita por Rorty tem seus motivos. Mesmo tendo sido um dos pensadores mais originais do século XX e um ironista genuíno, Heidegger alimentou um erro — insistiu num projeto estéril, ascético. Ele pensava que, em virtude de seu contato com alguns livros, poderia apanhar certas palavras que funcionassem para todos os europeus de sua época. Com isso, pretendia compor um vocabulário elementar com forte repercussão sobre o destino dos seus contemporâneos. No entanto, diz Rorty, não conseguiu, não podia: “Não existe essa lista de palavras elementares, não há uma litania universal” (idem, p. 156). No fundo, o que Heidegger queria era chegar além de todas as perspectivas e encontrar o sublime, a novidade incomensurável, o conceito profético e definitivo. Por isso, falava do “Ocidente” como uma estrutura da qual poderia se separar para inspecioná-la melhor, uma estrutura que poderia ser compreendida através da conexão das obras sucessivas dos grandes pensadores filosóficos. Queria assim encapsular o Ocidente, resumi-lo, não conseguia pensá-lo como uma “aventura contínua e cheia de suspense”, da qual estava participando.

Heidegger especializou-se em assumir o ponto de vista mais amplo, foi sobretudo um teórico. Enquanto Dickens é, para Rorty, uma espécie de anti-Heidegger, a confirmação de que a narrativa tem sido mais útil do que a teoria. Se Heidegger pode ser considerado “a maior imaginação teórica do seu tempo”, Dickens é o modelo útil de romancista, um exemplo de “inteligência livre”. Reforçando ainda mais sua posição, Rorty defende que o romance pode ser pensado como o gênero pelo qual o Ocidente tem alcançado sua excelência, porque é o gênero característico da democracia, o tipo de narrativa que está mais associado com a luta por igualdade e liberdade: “os romances são um meio mais seguro do que a teoria para exprimir o nosso reconhecimento da relatividade e da contingência das figuras da autoridade” (ibidem, p. 142).

De forma geral, o que existe de mais importante na comparação entre romancistas e teóricos é que os primeiros são muito bons em “detalhes desnecessários”, pormenores que ativam nossa sensibilidade e facilitam nossa aproximação com os outros. Em Heidegger, temos o gosto pela abstração, contemplação, estrutura e essência. Em Dickens, temos o gosto pela diversidade, aventura, acidente e detalhe.

A explicação para essa oposição, segundo Rorty, é que Heidegger continuou a fazer o mesmo tipo de coisa que Platão tentou quando criou o mundo supra-sensível a partir do qual nivelou e fixou seu olhar sobre Atenas: Heidegger quis ser o redentor de seu tempo. Em certa medida, ele optou por não tomar parte nas contendas dos seus companheiros humanos, colocou-se à parte, absteve-se da ação, fazendo de sua mente o seu lugar próprio, tratando a sua história como a mais importante. Enquanto Dickens queria que as pessoas observassem e compreendessem umas às outras, que reconhecessem que seus companheiros humanos têm o direito de ser compreendidos. Para ele, o mais importante era simplesmente que os indivíduos voltassem seus olhos para aqueles que estavam sofrendo e notassem *detalhes* desse sofrimento.

A recusa de Heidegger em se preocupar com questões importantes do seu próprio contexto tipifica o seu anseio por “olhar ou por baixo ou por trás” da narrativa do Ocidente para poder assim examinar melhor o *Dasein*, o Ser, o Tempo ou a Natividade. Não é à toa, nos lembra Rorty (1999b, p. 111), que a resposta de Heidegger ao aprisionamento de seus colegas sociais democratas em 1933 tenha sido: “Não me aborreçam com detalhes insignificantes”. Por outro lado, muito atento aos pormenores, Dickens não se ocupou de grandes descrições, não atacou nada abstratamente: “atacou casos concretos de pessoas em particular que ignoraram o sofrimento de outras pessoas em particular” (idem, p. 110).

Eleger Dickens como paradigma do Ocidente, apresentá-lo como um dos nossos melhores *souvenirs*, é assinalar que as virtudes intelectuais primordiais são a tolerância e a curiosidade, e não a reflexão enciclopédica ou a habilidade em vencer as aparências para alcançar a realidade. Com Dickens e muitos outros romancistas, podemos perceber o quanto é cômico pensar que alguma teoria possa ser mais do que um meio para a felicidade ou que haja algo chamado “Verdade” que consiga transcender prazer e dor.

Uma sociedade com mais romances e menos teorias, conjectura Rorty (1999b, p.111), terá continuamente a possibilidade de alterar suas instituições de modo que cada um dos indivíduos tenha uma melhor chance de ser satisfeito, sem que o aumento ou a diminuição da dor sejam vistos como pequenos detalhes ou mera aparência. Possivelmente, nossa história seria ainda melhor se, por exemplo, todos os líderes das revoluções bem sucedidas tivessem lido menos livros que lhes dessem idéias gerais e mais livros que lhes dessem a capacidade de se identificar imaginariamente com aqueles que passaram a governar.

## 2.1 O romance como paraíso imaginário — uma estratégia redescritiva

Na construção de uma defesa eufórica do romance, Rorty redescrive e torna basilares as afirmações contidas no ensaio *A arte do romance*, do escritor tcheco Milan Kundera. Assim inspirado, considera que o fundador dos Tempos Modernos não é somente Descartes, mas também Cervantes, Shakespeare, Rabelais. O romance é a narrativa por excelência que tem acompanhado o homem desde o fim da Idade Média. É a grande invenção da Europa, a alternativa diante dos protocolos da razão ocidental, o exercício maior da liberdade imaginativa.

Esquadrinhando diferentes aspectos da existência, o romance desenvolve as perspectivas da ambigüidade e da continuidade, nos habilita a suportar a relatividade de nossas relações. À sua maneira, ele mobiliza e sintetiza todos os meios intelectuais, nos liberta dos “imperativos” da verossimilhança, consegue assimilar os mais diversos saberes. Para Kundera, é preciso compreender o que é o romance:

O romance não examina a realidade mas sim a existência. A existência não é o que aconteceu, a existência é o campo de possibilidades humanas, tudo aquilo que o homem pode tornar-se, tudo aquilo de que é capaz. Os romancistas desenham o *mapa da existência* descobrindo essa ou aquela possibilidade humana [...] e assim nos fazem ver o que somos, de quê somos capazes. (KUNDERA, p. 42).

O romance é a forma de prosa em que o autor, através de egos experimentais e imaginários (personagens), examina intensamente alguns dos

temas mais provocativos da vida humana, esforçando-se por descobrir aspectos incompreendidos ou pouco observados. Segundo Kundera, o romancista não é historiador nem profeta, é um “explorador da existência” que, trabalhando com definições fugidias, nos surpreende com suas proezas cognitivas, com a variedade e a riqueza de suas descobertas.

Nessa direção, é interessante notar que os romances geralmente são sobre pessoas que, diferente das teorias e das idéias gerais, estão evidentemente limitadas pelo tempo, envolvidas numa teia de contingências. Como os personagens nos romances envelhecem e morrem, terminam compartilhando a finitude dos livros em que aparecem. Dessa maneira, não nos sentimos tentados a pensar que, por adotar uma atitude em relação a eles, adotamos uma atitude diante de “todos os tipos *possíveis* de pessoas” (RORTY, 1994b, p. 142).

A forma do romance é a liberdade quase ilimitada. Por isso, ele tem a facilidade de se ligar a novos começos. O romance quer continuar a descobrir o que não foi descoberto e ainda progredir como romance. Ele pode juntar uma espécie de narrativa frívola a um assunto grave. Pode partir do que se passa em nossas camas para chegar àquilo que estamos representando no grande palco da História, ou vice-versa.<sup>16</sup>

O romance pode nos confrontar em muitos aspectos. É a mais extensa e detalhada meditação sobre a vida humana. Com Cervantes, observa sinopticamente Kundera, o romance se pergunta o que é a aventura e começa a polemizar a ambigüidade do mundo,

[...] com Samuel Richardson começa a examinar “o que se passa no interior”, a desvendar a vida secreta dos sentimentos; com Balzac, descobre o enraizamento do homem na História; com Flaubert, explora a *terra* até então incógnita do cotidiano; com Tolstoi, inclina-se sobre a intervenção do irracional nas decisões e no comportamento humanos (sic). Ele sonda o tempo: o inapreensível momento passado com Marcel Proust; o inapreensível momento presente com James Joyce. Interroga, com Thomas Mann, o papel dos mitos que, vindos do fundo dos tempos, teleguiam nossos passos. Et cætera, et cætera. (KUNDERA, p. 11).

---

<sup>16</sup> Para evidenciar a sua liberdade como romancista, Kundera afirma que utilizou “a deselegância”, uma circunstância *sem importância* para os teóricos, para ilustrar em cores fortes a difícil situação de quem era obrigado a viver sob o regime comunista da Tchecoslováquia pós-1968. Jaromil, o protagonista de *La vie est ailleurs*, diante da mais bela ocasião erótica de sua vida, temendo ficar ridículo de cueca, não ousa tirar a roupa e foge: “[...] a História intervém sob a forma de uma cueca deselegante e feia; não se encontravam outras na época” (KUNDERA, p. 38).

A reflexão provocada pelo romance é complexa e interrogativa. O romance é arte irônica, diz Kundera. E a ironia irrita. Não porque ela zombe ou ataque, mas porque nos priva de certezas: “No território do romance, não se afirma: é o território do jogo e das hipóteses” (KUNDERA, p. 72). Movendo-se à vontade entre as suas descrições, o romancista desenvolve uma difícil sabedoria: reconhece sua própria incerteza e, por isso, consegue dispor o máximo de perspectivas possíveis.

O romance contraria o homem em sua vontade de Verdade. De um modo geral, as pessoas desejam um mundo onde o bem e o mal sejam nitidamente discerníveis. Por isso, é tão desconfortável a falta de certeza, é quase insuportável “olhar de frente a ausência do supremo Juiz” (idem, p.13). Nesse sentido, é fácil entender o que levou Platão a preferir axiomas em vez de poemas. O que Platão queria era fazer da filosofia um “gênero menos flexível”, que tivesse mais coisas em comum com a geometria e, assim, nos possibilitasse superar a hesitação e a dúvida (RORTY, 1999a, p. 109).

Contudo, mesmo sendo difícil conseguir *dispensar o conforto* de nossos hábitos e tradições racionais, o melhor que podemos fazer é aceitar e utilizar a sabedoria da incerteza, a sabedoria do romance. Principalmente porque o romance não recusa os saberes da filosofia ou das ciências, é capaz de absorvê-los, redescrivendo-os. Nascido do espírito do humor, e não do espírito teórico, o romance tem a função de desfazer e também de urdir — realiza um trabalho que se assemelha ao de Penélope: “desfaz durante a noite a tapeçaria que os teólogos, os filósofos, os sábios urdiram na véspera” (KUNDERA, p. 141).

“O romance é o paraíso imaginário dos indivíduos. É o território em que ninguém é dono da verdade, nem Ana nem Karenin, mas em que todos têm o direito de ser compreendidos, tanto Ana como Karenin” (idem). A partir de afirmações perspicazes como estas, interpreta Rorty, Kundera consegue transformar o termo “romance” em sinônimo de “utopia democrática”, nos situa num ponto em que a coisa mais importante é a felicidade, a persecução do prazer e a evitação da dor. Com isso, aponta para a invenção de uma sociedade futura, composta por homens que se tornaram indivíduos plenos. Mais conciliados com os riscos da própria liberdade, os indivíduos serão capazes de viver sem a certeza da verdade ou o consentimento unânime dos outros, não se ocuparão de tratados ônticos-morais.

Em *A arte do romance* somos convencidos de que podemos gerar uma sociedade aperfeiçoada, capaz de retirar seu vocabulário fundamental dos romances e de fazer da “identificação imaginária”<sup>17</sup> a grande via de aproximação e de limite entre os indivíduos. Será uma sociedade disposta a se movimentar por meio de relações flexíveis e democráticas. Preocupada, sobretudo, em saber como será possível todo mundo fazer o que quiser sem fazer mal aos outros. Um paraíso em que ninguém terá o direito de ditar regras e onde cada um representará apenas a si mesmo:

A utopia de Kundera é carnavalesca, dickensiana, uma multidão regozijando-se mutuamente com suas idiossincrasias, mais curiosos por novidades que nostálgicos por originalidade. Quanto maior, mais variada e mais tempestuosa for a multidão, tanto melhor. (RORTY, 1999b, p. 106).

Entusiasmado, Rorty nos informa que a maior importância do romance está em nos possibilitar ver que a mudança social não é uma questão de déficit ontológico ou reconceitualização radical, mas de ajuste mútuo dos indivíduos entre si, uma espécie de redescrição progressiva dos outros e de nós mesmos. Assim, para tornar as coisas melhores, não precisamos passar por uma ascese total ou por uma reestruturação profunda de nosso aparato cognitivo, precisamos é desenvolver a capacidade sensível de lidar com a dor e os infortúnios alheios: “o mal precisa ser notado para ser remediado” (idem, p. 110). Por esse viés, a política torna-se uma questão de clamores sentimentais pelo alívio dos sofrimentos, em vez de clamores morais por grandeza.

O romance funciona como uma estratégia redescritiva, uma via alternativa para o nosso aperfeiçoamento. Nele, temos a enunciação ética, sem o movimento inútil e circular de uma doutrinação acerca da natureza humana. Com o romance, tornamo-nos mais pluralistas e abertos, mais capazes de nos sentir confortáveis diante de uma variedade de diferentes tipos humanos. Cresce a nossa “boa vontade para deixar as pessoas em paz para seguir seu próprio caminho” (ibidem, p. 112).

---

<sup>17</sup> Exercício sensível de alteridade e empatia, sem fundo universalista, onde a imaginação substitui as relações físicas reais. Lendo histórias pormenorizadas sobre tipos de indivíduos bem diferentes de nós, passamos a notar semelhanças que nos ajudam “a pensar neles como membros de uma comunidade moral possível” (RORTY, 2005b, p. 93).

Se seguirmos a perspectiva rortyana, os dois últimos séculos podem ser compreendidos como um período em que a imaginação, mais do que a razão, tem sido “o instrumento principal do bem”, a faculdade mais importante para a realização de nosso avanço moral. Temos um período marcado pelo progresso surpreendentemente rápido dos sentimentos — tornou-se muito mais fácil ficarmos comovidos com histórias tristes e emocionantes.

Pelos resultados, é o que defende Rorty, a idéia mais produtiva de racionalidade humana é a que tem se ligado às noções de curiosidade, persuasão e tolerância. Nesse sentido, ele destaca o papel social alcançado pelo romance *A cabana do Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe. Publicado nos Estados Unidos em 1852, este livro foi mais importante no processo abolicionista norte-americano do que as teorias humanistas até então mais reputadas e divulgadas. Tratado como uma poderosa denúncia, mais do que as louváveis propostas iluministas de *Liberté, Egalité, Fraternité*, este romance foi inegavelmente incisivo e útil na luta contra a escravidão e a segregação racial.<sup>18</sup>

Os norte-americanos brancos, em meados do século XIX, não queriam casar com norte-americanos negros. Mas estavam, pelo menos, inclinados a ler romances sobre eles. Depois de lerem o livro de Stowe, a sugestão de que “talvez os negros sejam bem parecidos conosco” tornou-se ligeiramente mais aceitável, foi sendo assimilada. Se fosse dito à maioria dos brancos norte-americanos, antes do livro de Stowe e da Guerra Civil, que os negros eram agentes racionais no sentido kantiano, eles não entenderiam ou abusariam de argumentos do tipo: “negros são criaturas que devem ser tratadas de modo muito diferente” (RORTY, 2005b, p. 93-94).

Distante de análises categóricas, a história detalhada de violências e tragédias num enredo escravocrata, por meio do apelo sentimental e do exercício de identificação imaginária, conseguiu despertar a atração emocional entre brancos e negros, provocou avanços de compreensão e mudanças de mentalidade. Fez com que a cor da pele se tornasse cada vez menos um motivo

---

<sup>18</sup> *A cabana do Pai Tomás* teve uma repercussão social extraordinária. Sua publicação chega a ser relacionada com a posterior fundação do Partido Republicano, em 1854, que teve a abolição como causa principal e primeira. Dimensionando a importância histórica desse romance, boa parte dos seus resenhistas refere-se ao fato de que, em plena Guerra de Secessão, ao receber Harriet Stowe na Casa Branca, o Presidente Abraham Lincoln fez a seguinte declaração: "Foi a senhora que, com seu livro, causou essa grande guerra".

para a delimitação de uma comunidade moral. Atualmente, tanto nos Estados Unidos como em quase todo o mundo, é mais fácil as pessoas entenderem como é atrasado e injusto excluir alguém simplesmente por ser branco ou negro.

De acordo com Rorty, a distinção que ele desenvolve entre público e privado sugere uma diferença entre os livros que nos ajudam a ser autônomos dos que nos ajudam a ser menos cruéis. O primeiro tipo de livro é relevante para as “marcas cegas”, para as contingências idiossincráticas que produzem fantasias idiossincráticas: “São estas as fantasias que os que visam à autonomia passam a sua vida a retrabalhar — esperando identificar esta marca cega e, desse modo, no dizer de Nietzsche, tornar-se quem são”. Essa classe de livros visa desenvolver um novo vocabulário final *privado*, de tal modo que seja possível dar respostas para questões como “O que devo ser?”, “O que posso vir a ser?” e “O que tenho sido?” (RORTY, 1994b, p. 179-181).

O segundo tipo de livro é importante para nos ajudar a notar os efeitos de nossas ações sobre os outros. São livros que nos ajudam a evitar a crueldade, nos motivam a pensar que tipo de pessoa nós somos e podemos ser nas diversas relações em que estamos envolvidos: “São esses os livros relevantes para a esperança liberal e para a questão de como conciliar a ironia privada com essa esperança”. Eles facilitam o desenvolvimento de um novo vocabulário final *público*, podem ser usados para responder à pergunta: “Em que tipos de coisas sobre que tipos de pessoas é que tenho de reparar?” (idem).

Aprofundando a sua classificação, Rorty assinala que os livros que nos ajudam a nos tornar menos cruéis podem ser esquematicamente divididos em: (1) livros que nos ajudam a ver como instituições e práticas sociais corriqueiras, que aceitávamos sem questionar, tornaram-nos cruéis e (2) livros que nos possibilitam perceber os efeitos das nossas próprias idiossincrasias privadas sobre a vida de outras pessoas (ibidem, p.179).

O primeiro tipo de livro pode ser bem representado pelo romance de Stowe. Ao colocar o dedo na “ferida social norte-americana”, *A cabana do Pai Tomás* fez com que muitas pessoas percebessem a conivência que mantinham com as crueldades do sistema escravocrata. Já o segundo tipo, será aqui exemplificado por dois romances vivamente redescritos por Rorty em *Contingência, ironia e solidariedade: Lolita*, de Vladimir Nabokov, e *1984*, de

George Orwell.<sup>19</sup> Estes dois romances mostram como certos tipos de pessoas são cruéis com outros tipos particulares de pessoas. Neles, a dor é psicológica e decorre da manipulação intencional que alguém faz da rede de crenças e desejos indispensável para a estruturação de uma determinada pessoa. São ficções que nos indicam a cegueira que certos indivíduos têm em relação ao sofrimento de outros. São livros que nos deixam mais despertos e prontos para analisar e corrigir aquilo que nós mesmos já fomos capazes de fazer:

Em especial, tais livros mostram de que modo as nossas tentativas no sentido da autonomia, as nossas obsessões privadas pela realização de um determinado tipo de perfeição nos podem tornar cegos relativamente à dor e à humilhação que causamos. São esses os livros que dramatizam o conflito entre deveres para com o eu e deveres para com os outros. (RORTY, 1994b, p. 180).

Segundo Rorty, apesar de possuírem talentos assaz diferentes e suas próprias auto-imagens serem bastante distintas, tanto Nabokov como Orwell conseguem nos alertar contra as tendências para a crueldade inerentes às buscas de autonomia: “Ambos advertem o intelectual ironista liberal contra tentações para ser cruel. Ambos dramatizam a tensão entre a ironia privada e a esperança liberal” (idem, p. 183). Por isso, é possível conciliar os dois, se levarmos em conta que em seus livros é a crueldade, e não a criação de si mesmo, o assunto fulcral, a questão mais importante.

Estes dois romancistas, cada um ao seu modo, ofereceram ilustrações de respostas possíveis para a questão “Por que não ser cruel?”. Nabokov combinou o seu repúdio à crueldade com um sentido de contingência da individualidade. Orwell repudiou a crueldade observando o sentido de contingência da própria história. Nabokov, especialista em produzir arrepios, escreveu sobre a crueldade a partir de dentro, ajudando-nos a ver o modo como a busca privada pela satisfação estética produz crueldade. Orwell, especialista em despertar indignação e vergonha, na maior parte de sua obra, escreveu sobre a crueldade a partir de uma perspectiva externa, do ponto de vista das vítimas.

---

<sup>19</sup> *Lolita* e *1984* são verdadeiros clássicos do século XX e têm presença garantida nas listas dos melhores livros até agora já escritos. Cf. <http://www.revistabula.com/posts/listas/100-melhores-livros-de-todos-os-tempos-lista-das-listas>.

Contudo, a principal semelhança em que insiste Rorty é que tanto Nabokov como Orwell eram politicamente liberais. Os dois partilhavam sensivelmente o mesmo credo político e as mesmas reações aos mesmos acontecimentos políticos — ambos tentaram em vão alistar-se nos exércitos em formação para combater os nazistas. E ainda, o que é mais importante, “ambos satisfaziam o critério de liberal apresentado por Judith Shklar: alguém que acredita que a crueldade é a pior coisa em que podemos incorrer” (RORTY, 1994b, p. 185). Costurando assim a sua perspectiva, Rorty mostra-se à vontade, está entre seus pares. Não à toa, dedica dois longos capítulos de *Contingência, ironia e solidariedade*, o sétimo e o oitavo, a uma intensa “conversa” com estes dois autores.

Seguindo as sugestões de Rorty, podemos fazer de *Lolita* e *1984* cenários fortes para a redescrição da crueldade. Em *Lolita*, temos o acme de um autor que conseguiu sensibilizar seus leitores “para a possibilidade permanente de crueldades em pequena escala produzidas pela busca individual da bem-aventurança”. Com esse romance, temos a possibilidade de redescrever o que chamaremos aqui de “a pequena crueldade”, a crueldade que um indivíduo pode infligir a outro indivíduo. Já com *1984*, somos estimulados a redescrever o que Rorty poderia ter chamado de “a grande crueldade”, a crueldade que um coletivo, no caso um sistema político autoritário, pode causar a uma pessoa em particular. Nesse romance, encontramos a plenitude de um autor que conseguiu sensibilizar os seus leitores “para um conjunto de desculpas para a crueldade que haviam sido postas em circulação por um grupo particular” (idem, p. 214).

## **2.2 *Lolita* e a redescrição da pequena crueldade**

*Lolita* é uma reflexão sobre a possibilidade de existirem assassinos sensíveis, artistas ternos e cruéis e poetas impiedosos, é o que nos diz Rorty. O protagonista desse romance, Humbert Humbert, é um tipo particular de gênio/monstro, está entre os mestres da imaginação que se contentam em transformar a vida de outros seres humanos em imagens numa tela, simplesmente sem notar que essas pessoas sofrem. Homem douto e sedutor, é um esteta e também um perverso, exercita um tipo especial de crueldade: a

crueidade de que também são capazes aqueles que têm aptidão para o encantamento, para o êxtase.

Humbert é um “traste vão e cruel” com sofisticação e habilidade para provocar comoções estéticas. Não se limita a lançar a palavra “poesia” aqui e ali, mas efetivamente sabe o que é poesia. Pedófilo e assassino, hábil narrador, nas vésperas do seu julgamento, em apenas 56 dias, na cela de uma prisão, antes de morrer de uma trombose coronária, confessa toda a sua vida. Quer tornar seus futuros leitores membros compreensivos de um júri que ele pretende controlar. Quer que todos o absolvam. Ele fora enfeitado por uma ninfeta, um pequeno demônio imortal, “*enfant charmante et fourbe*”<sup>20</sup>, uma carmencita que destruiu a sua vida.

Dono de uma obsessão bastante singular, Humbert é delicadamente sensível a tudo que sirva de expressão para sua obsessão, mas é inteiramente desinteressado por tudo que afete outras pessoas. Para Rorty, estamos diante de um modelo de personagem que dramatiza, de modo profundo e como nunca fora dramatizado até então, uma forma bem específica de crueldade — a incuriosidade (sobre os outros).

Humbert é uma das maiores criações de Nabokov. Uma contribuição de gênio. Com esse personagem, enfatiza Rorty, Nabokov nos faz conhecer mais intensamente as possibilidades humanas. Experimenta e nos faz experimentar, de maneira agonística, o lado que se exalta diante da beleza e das ilusões que a beleza produz e o lado que se dilacera diante do sofrimento dos indefesos.

Em *Lolita*, Nabokov coloca as coisas de tal jeito que terminamos tendo pouca curiosidade por Lolita. As palavras de Humbert parecem mais vivas e importantes do que a realidade dessa menina. Demoramos muito para entender que a identificação com Lolita vale mais do que a identificação com o seu algoz. Segundo Rorty, quando lemos *Lolita* pela primeira vez, somos facilmente envolvidos pelo entusiasmo sensual e bem-humorado de seu narrador. Podemos rir do começo ao fim dessa história prodigiosa. Entretanto, terminamos percebendo que seria melhor não nutrir sentimentos tão calorosos por esse personagem com quem “estivemos perambulando e cuja companhia parecia tão agradável” (RORTY, 2004, p. 15).

---

<sup>20</sup> Expressão francesa que significa: “criança charmosa e dissimulada”.

Brilhante escritor, Nabokov usa truques, efervescências de uma mente bem mais ágil do que a nossa. Brinca com a curiosidade da qual somos capazes, nos incentiva a pensar a relação que temos com as palavras, com a arte, com os outros, com nós mesmos. Ele quer aprimorar os seus leitores e também a si. Não por acaso, saímos das páginas finais de *Lolita* coçando a cabeça, confusos, “perguntando-nos se estamos bem, se gostamos de nós mesmos” (RORTY, 2004, p. 15).

Para começar a entender as sutilezas que envolvem a montagem de *Lolita*, temos de passar pela concepção nabokoviana de arte. No posfácio desse livro, Nabokov assim se coloca:

[...] *Lolita* não traz nenhuma moral a reboque. Para mim, um romance só existe na medida em que me proporciona o que chamarei grosso modo de volúpia estética, isto é, um estado de espírito ligado, não sei como nem onde, a outros estados de espírito em que a arte (curiosidade, ternura, bondade, êxtase) constitui a norma. Não há muitos desses livros. (NABOKOV, 2007, p. 366).

É interessante notar que a curiosidade vem em primeiro lugar. Nabokov identificou a arte com a presença de curiosidade. Ainda que sem reboquear uma moral, de um modo ou de outro, ele termina fazendo do artista curioso e sensível o paradigma da moralidade, porque esse será o único a reparar sempre em tudo, o último a notar detalhes que a maior parte das pessoas não nota. O artista curioso e sensível terá tempo para as fantasias alheias e não apenas para as suas.

Nabokov parece sofrer de um “platonismo invertido”, quer a supremacia do pormenor sobre o geral, acredita que nas “pequenas coisas arrepiantes” encontram-se “as mais elevadas formas de consciência”. Nessa direção, analisa Rorty, poderíamos até considerar como resolvidos os dilemas que atingem o esteta liberal. Sem distinções entre o estético e o moral, tudo o que se faz necessário para agir bem é fazer aquilo em que são bons os artistas: “ter curiosidade por aquilo que outros não põem em causa, ver a iridescência momentânea e não apenas a estrutura formal subjacente” (RORTY, 1994b, p. 200).

Mas não exageremos, acrescenta Rorty, Nabokov sabia perfeitamente que o êxtase e a ternura não apenas são separáveis como tendem a obstruir um ao

outro. Sabia que a busca da autonomia se dá mal com sentimentos de solidariedade. A sua filosofia moral *entre parênteses* só seria de fato sólida se fosse verdade que “os poetas nunca matam”, como dizia Humbert. Nabokov queria uma síntese entre o êxtase e a bondade. Queria muito que as quatro características que apontou como constituintes da arte fossem inseparáveis, mas teve de enfrentar o fato desagradável de que os escritores podem obter e produzir êxtase e, ao mesmo tempo, não reparar no sofrimento alheio. Eles podem, infelizmente, ser “negligentes quanto às pessoas cujas vidas proporcionam o seu material” (RORTY, 1994b, p. 201).

Humbert cabe inteiramente no perfil do artista sensível. Bem nascido, teve tempo e condições para se dedicar à literatura e às artes de forma geral. Intelectual refinado, publicou diversos artigos, produziu uma *Histoire abrégée de la poésie anglaise*, um manual de literatura francesa para estudantes de língua inglesa e foi professor da Universidade Cantrip, na qualidade de poeta e filósofo. Mas, entre os tantos talentos que possuía, orgulhava-se de um em especial: era capaz de reconhecer uma ninfeta no meio da multidão — conhecia o “mapa do tesouro”, sabia que o critério para identificar uma ninfeta não era a beleza ou a vulgaridade, mas certas “características misteriosas”, uma graça preternatural, volúvel e perturbadora.

Cheio de volteios sutilíssimos, Humbert explicava com facilidade o “fogo insaciável” que tinha por crianças. Psicanalisava a si próprio, inventariava os seus desejos de pedófilo. Dizia-se “perseguido” por uma criatura mágica e fascinante “de pernas bronzeadas e língua quente” — era Annabel, a menina com quem tivera suas primeiras experiências e que morrera de tifo aos doze anos de idade. Persuasivo, ele desenvolvia argumentos variados:

O casamento e a coabitação antes da puberdade são ainda hoje bastante comuns em certas províncias das Índias Orientais. Na tribo dos Lepcha, velhos de oitenta copulam com meninas de oito anos, e ninguém se importa. Afinal de contas, Dante apaixonou-se loucamente por sua Beatriz quando ela tinha apenas nove anos [...] E, quando Petrarca se apaixonou loucamente por sua Laurinha, ela não passava de uma loura ninfeta de doze anos correndo ao vento, em meio ao pólen e à poeira [...]. (NABOKOV, 2007, p. 24).

Para receber a herança deixada por um tio *d’Amerique*, Humbert vai viver nos Estados Unidos e termina como hóspede da Sra. Haze. Ao conhecer a casa,

sente-se enjoado, estava decidido a partir. Quando de repente, sem qualquer aviso, uma onda azul ergueu bem alto o seu coração, era Dolores Haze. As trombetas a soar, o rei chorando de alegria, lá estava Lolita aos dozes anos, lá estava Annabel re-incorporada: “Era a mesma criança — os mesmos ombros frágeis cor de mel, as mesmas costas flexíveis, nuas e sedosas, os mesmos cabelos castanhos [...] os seios pubescentes que eu acariciara num dia imorredouro” (NABOKOV, 2007, p.47).

Desde então, a maior preocupação do protagonista de Nabokov era poder aproveitar os anos de ninfescência que restavam a Lolita. Por isso, casa-se com Charlotte Haze. Ele sabia que se apaixonara por Lolita para sempre, mas sabia também que ela não seria Lolita para sempre: “Dentro de uns dois anos deixaria de ser uma ninfeta e se transformaria numa “mocinha”, e depois — horror dos horrores — numa estudante universitária” (idem, p.77). Em curtíssimo tempo, Charlotte morre atropelada. Lolita vira uma menina órfã. E Humbert, destino sorridente, o “pai zeloso” que cuidaria dela.

Durante os dois anos de convivência que teve com Lolita, Humbert mostrou-se incansavelmente sádico. Era cruel e sem freios. Jogava com culpas, fazia suposições e ameaças aterrorizantes. Estava realizado: Lolita, protegida, vivia agora na “Humberlândia”. Se ela adoecia, se tinha febre, era a sua “vênus febriculosa”, não havia porque resistir ao suave calor de inesperadas delícias. Sua única queixa era não poder virar Lolita pelo avesso e aplicar os “lábios vorazes a seu jovem útero, a seu coração desconhecido, a seu fígado nacarado, as uvas-marinhas de seu pulmão, a seus graciosos rins gêmeos”. Ele tinha superado todas as suas expectativas. Sabia que com sorte e paciência poderia gerar uma ninhada de Lolitas, “a Lolita II, que teria uns oito ou nove anos em 1960”, quando ainda estivesse “*dans la force de l’âge*”<sup>21</sup>. E, quem sabe, o excêntrico, carinhoso e salivante Senhor Humbert, não iria praticar “com a soberbamente adorável Lolita III a arte de ser avô” (ibidem, p. 192/202).

Seguindo em sua confissão, Humbert relembra a viagem “sem rumo” que fizera com Lolita entre agosto de 1947 e agosto de 1948. Analisando bem, parecia ter conspurcado um imenso país, sonhador e confiante, através do “apetite

---

<sup>21</sup> Expressão francesa que significa “na força da idade”. Apesar de escrever suas memórias em inglês, a língua materna de Humbert é a francesa. De um modo ou de outro, por todas as vias, ele deseja adornar a sua intimidade com as palavras. Seus leitores e juízes precisam notar, e aprovar, a poliglotia, a delicadeza e a polifonia do seu discurso.

venéreo” que sentia por aquela menina, diabo adorado e cruel. Tinha andado por toda parte e tinha reparado em muito pouco. De fato, preferia as minúcias poéticas do seu desejo. No quadro de sua memória, os Estados Unidos restavam apenas como “uma coleção de mapas desbeijados, guias turísticos dilacerados, velhos pneus e os soluços de Lô no meio da noite — de todas as noites, de cada noite — tão logo eu fingia que estava dormindo” (NABOKOV, 2007, p. 204).

Não há dúvidas, Nabokov construiu um personagem primoroso, estranhamente incurioso, atento e sem atenção, tanto sensível como insensível. O seu maior trunfo é mesmo a exploração da incuriosidade. Por isso, é preciso sublinhar enfaticamente uma parte “sumida” no corpo do livro, apontada no posfácio como um dos “nervos do romance”. Entre os pontos secretos de *Lolita*, revela Nabokov, está o barbeiro de Kasbeam, que lhe custou “um mês de trabalho” (idem, p. 367).

O barbeiro de Kasbeam é uma das posições em que melhor podemos enxergar Humbert.<sup>22</sup> Ele aparece numa única frase, mas não podemos deixar de colocá-lo em alto-relevo:

Em Kasbeam, um barbeiro muito idoso cortou-me o cabelo de forma medíocre: ficou tagarelando sem parar acerca das façanhas de seu filho, um jogador de beisebol, e a cada consoante bilabial perdigotos aterrissavam em meu pescoço; vez por outra limpava os óculos no pano que me cobria os ombros ou interrompia a trêmula ação de sua tesoura para mostrar desbotados recortes de jornal; eu estava tão desatento que, quando ele apontou para uma fotografia em meio às loções descoloridas pelo tempo, fiquei chocado ao perceber que o jovem e bigodudo atleta já havia morrido fazia mais de trinta anos. (ibidem, p. 248-249).

Segundo Rorty, esse trecho sintetiza a falta de curiosidade de Humbert e, também, a sua conseqüente incapacidade para atingir um estado de ser no qual a “arte”, tal como definiu Nabokov, constitua uma norma. Tal incapacidade é paralela a uma deficiência descrita anteriormente no livro, que ocorre quando Humbert transcreve de memória a carta em que Charlotte lhe propõe casamento e acrescenta haver deixado de fora pelo menos metade dela, o que incluía “uma passagem lírica, lida por alto na ocasião, referente ao irmão de Lolita que morreu

---

<sup>22</sup> Vale lembrar que, em *Contingência, ironia e solidariedade*, o capítulo que Rorty dedica a Nabokov tem como título: “O barbeiro de Kasbeam: Nabokov e a crueldade”.

quando tinha dois anos de idade (e ela quatro) e de quem eu gostaria tanto” (NABOKOV, 2007, p. 81).

Humbert é *seletivamente* curioso, sofre de uma profunda desatenção diante de tudo que não seja relevante para a sua própria obsessão. Nesse sentido, faz apenas mais uma referência ao irmão morto de Lolita, somente para se queixar de que Charlotte falava pouco da própria filha, “o único assunto de interesse para ele” (RORTY, 1994b, p. 205).

Nos últimos momentos de sua narrativa, Humbert lamenta o fato de Lolita nunca mencionar a sua existência pré-humbertiana. Apenas numa ocasião, chegou a entrevistá-la conversando com sua amiga. Num tom curiosamente grave e sereno, ela comentou: “Você sabe, o mais horrível quando se morre é que a gente está totalmente sozinha”. Tal conversa leva Humbert a refletir e a concluir que desconhecia Lolita por completo, não sabia o que se passava na mente daquela menina. Possivelmente, por trás daqueles atozes lugares-comuns típicos da juventude, havia “um jardim e um crepúsculo, o portão de um palácio”, regiões nebulosas e adoráveis “cujo acesso me era lúcida e terminantemente vedado, com meus andrajos poluídos e minhas miseráveis convulsões” (NABOKOV, 2007, p.331).

Dando continuidade à sua meditação, pensando sobre possibilidades que anteriormente não haviam lhe ocorrido, Humbert recorda uma circunstância em que possivelmente Lolita tenha percebido que mesmo a mais miserável das vidas em família era preferível àquela paródia de incesto. Observando uma amiga que se dependurava no pai, Lolita parecia chorar, ela não tinha nada, enquanto Avis tinha “um pai tão gordo, rosado e carinhoso, e um irmãozinho rechonchudo, e uma irmãzinha recém-nascida, e um lar, e dois cachorros saltitantes” (idem, p. 334).

De acordo com Rorty, cabe ao leitor estabelecer a ligação — juntar essa reação de Lolita ao seu comentário sobre a morte e ao fato dela ter um irmãozinho rechonchudo que morreu. Isto tudo somado à conclusão de o próprio Humbert não consegue fazer essa ligação. É o tipo, exatamente o tipo de coisa que Nabokov espera ser notada pelos seus leitores ideais — as pessoas que ele chama de “muitos pequenos Nabokovs”. Mas, consciente de que a maior parte dos leitores ficará aquém da tarefa, “diz-nos no posfácio aquilo que perdemos” (RORTY, 1994b, p. 206).

Nabokov quer impactar o leitor. Lembrá-lo da possibilidade de que ele próprio, através de sua falta de atenção, tornou-se o cúmplice de um cruel, de um “monstro da incuriosidade”. O leitor passa a entender melhor a sua posição, comprova a desconfiança de Nabokov: foi tão desatento com aquela frase que teve o custo de um mês! Subitamente, revela-se a si próprio como, “se não hipócrita, pelo menos cruelmente incurioso, reconhece o seu semelhante, o seu irmão em Humbert” (RORTY, 1994b, p. 206).<sup>23</sup>

Inesperadamente, *Lolita* passa a ter “uma moral”. Essa moral, pontua Rorty, não é “manter-se afastado de meninhas”, vai além. É observar aquilo que se faz e, em particular, reparar mais no que as pessoas dizem.<sup>24</sup> Nabokov recorda-nos de que só podemos respeitar o que somos capazes de notar. E, muitas vezes, é difícil notar o sofrimento alheio. Tanto é que os leitores do seu romance têm muita dificuldade para focalizar Lolita. Parecem lembrar apenas da invenção de Humbert, da ninfeta, e esquecem a garotinha.

Segundo Rorty, Nabokov estimula o nosso esquecimento. Quer que constatemos a nossa cumplicidade com Humbert. Quer que percebamos o lado que sente compaixão por Lolita e o lado que a esquece. Ele sabe que “quem tiver esses dois lados em si mesmo pode muito bem se tornar mais gentil e generoso ao reconhecer sua própria duplicidade” (RORTY, 2004, p. 16). Por isso, nos faz esquecer e, depois, nos força a lembrar. É com os pequenos golpes desferidos por sua imaginação que efetivamente nos damos conta de que:

Humbert era o único a pensar que havia inventado Lolita; nós não tínhamos por que achar o mesmo. Nós deveríamos lembrar que Humbert era dado a esquecer: os soluços de Lolita durante a noite, seu irmão morto, a criança que teria substituído o irmão. Como esquecemos? Esquecemos porque Nabokov cuidou que esquecêssemos temporariamente. Ele programou tudo para que esquecêssemos primeiro e lembrássemos depois, confusos e culpados. (idem, p. 13).

---

<sup>23</sup> Rorty faz aqui uma alusão clara à conversa perspicua que Baudelaire tem com os seus leitores na famosa abertura do livro de poemas *Les fleurs du mal*: “*Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, — Hypocrite lecteur, — mon semblable, — mon frère!*” [Você o conhece, leitor, esse monstro delicado, — Hipócrita leitor, — meu semelhante, — meu irmão!] (BAUDELAIRE, p.34).

<sup>24</sup> Para dar ênfase à questão da crueldade, Rorty flexibiliza o fato de que Nabokov mostrava-se bem mais interessado no efeito estético do que nos possíveis efeitos morais ou políticos que os seus livros poderiam alcançar. Para Nabokov, a função principal da literatura é possibilitar a fruição estética. Na leitura de um bom romance, apregoava ele, o que importa é o estremecimento da espinha, a experiência dos pequenos formigamentos: “O estudo do impacto sociológico ou político da literatura tem essencialmente de ser deixado àqueles que, por temperamento ou educação, são insensíveis à vibração estética da autêntica literatura, aos que não sentem o frêmito revelador entre as omoplatas (insisto novamente no facto de que não serve de nada ler um livro se não o fizermos com a medula)” (NABOKOV, 2004, p.93).

Assim, a “moral” presente em *Lolita* é a que deixa transparecer que, com curiosidade, podemos verificar que as pessoas que nos são bem próximas podem estar tentando nos dizer que sofrem ou que nós as fazemos sofrer. E é provável que essas pessoas “sofram ainda mais”, nos adverte Rorty, à medida que, sem notá-las, nos ocupamos demasiado com a construção de uma forma própria de bem-aventurança sexual, tal como Humbert; ou com um deleite estético particular, tal como o leitor de *Lolita* que deixou escapar a frase sobre o barbeiro de Kasbeam na primeira leitura (RORTY, 1994, p. 206).

Para Rorty, Nabokov conseguiu apontar uma das razões da dificuldade que temos para notar o sofrimento alheio. Nós passamos boa parte do tempo inventando pessoas, em vez de notá-las. Metamorfoseamos pessoas reais em personagens de histórias que contamos a nós mesmos sobre nós mesmos, sobre nossa beleza e singularidade. Desse modo, quanto mais dotes poéticos possuímos, melhores fabuladores nós poderemos ser, e menor será nossa capacidade de notar a dor dos outros. No caso extremo de pessoas excepcionalmente dotadas e capazes de jamais deixar que o sofrimento alheio se intrometa nas histórias que contam, teremos histórias à maneira de Humbert — histórias que tornam impossível ao leitor enredado recordar que Lolita era uma criança e foi privada de sua infância por um maníaco.

Envolvidos pela fábula amorosa de Humbert, chegamos a considerar justo que ele tenha assassinado Clare Quilty, um dramaturgo norte-americano que gostava de meninhas, o homem com o qual Lolita fugira. Ficamos muito distraídos na ocasião em que Humbert reencontra Lolita pela última vez. Lolita estava grávida, vivia com o marido mecânico num simples barraco de madeira, numa cidadezinha industrial. Obcecado, ele não estava preocupado em saber por quais “tristezas e sofrimentos” ela havia passado, queria mesmo era decidir como compensaria a sua ausência.<sup>25</sup> Observando-a firmemente, apenas viu crescer a necessidade que tinha de vingança. Notou que ela estava pálida e poluída, era somente um traço fugaz de perfume, o eco de uma folha morta. Com a sua beleza

---

<sup>25</sup> Quase três anos depois de fugir de Humbert, Lolita escreve-lhe uma carta. Ela estava casada com Dick, teria um filho dali a três meses e precisava de dinheiro (a herança de sua mãe) para pagar dívidas: “Acho que podemos resolver tudo com uns trezentos ou quatrocentos dólares, talvez até menos, qualquer coisa já ajudaria. Pode vender minhas coisas velhas [...] Escreva, por favor. Passei por muitas tristezas e sofrimentos” (NABOKOV, 2007, p.311).

destroçada, as veias saltadas nas mãos estreitas de adulta, a pele arrepiada nos braços brancos, as orelhas sem viço, as axilas descuidadas: “lá estava ela (minha Lolita!) irremediavelmente gasta aos dezessete anos” (NABOKOV, 2007, p. 324).

Humbert nos faz, por alguns momentos, negociar valores. Experimentar os nossos limites e fraquezas. Cúmplices dele, em último caso, se confrontados, podemos citar um velho poeta: “Este senso moral dos mortais é o tributo/ A pagar pelo senso da mortal beleza” (idem, p. 330). Mesmo tendo acompanhado as minúcias das suas perversidades contra Lolita, é difícil não nos misturarmos, encantados, à sua “imaginação refugiada na arte” — cheia de bisões extintos e anjos, mistérios de pigmentos duradouros, sonetos proféticos e uma ninfeta amada e imortal. Sim, durante quase todo o romance nós o situamos, sobretudo, como um “enamorado excessivo”. Não o percebemos como o homem cruel que ele é. Como ele, parece que deixamos de entender o que é bem lógico: para não sermos cruéis, é preciso (entre outras coisas) não praticarmos a crueldade.

Felizmente, Nabokov é “um poeta de dons fabulosos”, cuja capacidade de notar o sofrimento alheio crescia à medida que usava esses dons. Por isso, nos incentivava a sentir “os nervos” do seu romance. Sabia que a melhor maneira de fazer seus leitores notarem o sofrimento alheio consistia em exibi-lo por um momento, depois forçá-los a esquecer, para enfim trazê-lo novamente à tona justo quando estivessem totalmente enredados “pela pura beleza da fantasia, pela pura alegria da prosa”. De muitas formas, nos estimulou a redescrever *Lolita*, a redescrever nós mesmos, a perceber “as pequenas crueldades” que existem e das quais, se incuriosos, somos todos capazes.

Nabokov sabia muito bem que a arte pode ser uma distração dos imperativos da moralidade, mas também sabia que ela pode ser, ao menos para alguns de nós, o melhor meio de aprimoramento moral. Pois, mesmo que a beleza possa afastar a compaixão, ela também pode suscitar uma compaixão de intensidade previamente inimaginável: quanto mais bela a história que nos fez esquecer, maior será a compaixão que por fim recordamos. (RORTY, 2004, p.16).

### **2.3 1984 e a redescrição da grande crueldade**

*1984* é um romance político que, segundo Rorty, foi escrito no momento certo. Seus personagens mostram os efeitos das ortodoxias políticas, da perda da

individualidade, da desconstrução violenta da linguagem e da ausência de memória social. Com esse romance, Orwell redescreveu o contexto seguinte à Segunda Guerra Mundial, fazendo indicações acerca de nossa situação política atual, dos perigos e das opções que nos cabem. Bastante sagaz, apontou para os riscos de um futuro pós-totalitário, nos levando a reconhecer, de modo mais lúcido, a nossa própria contingência histórica.

Subscrevendo Irving Howe<sup>26</sup>, Rorty considera que Orwell é um daqueles escritores que “vivem com mais significado para a sua própria época” (RORTY, 1994b, p. 212). Orwell quis ser útil às pessoas que sofriam. E foi bem sucedido. Pensou o século XX como um período cheio de ambigüidades. Ao mesmo tempo em a igualdade humana “tornou-se tecnicamente possível”, práticas que há muito tinham sido abandonadas, em alguns casos há centenas de anos, não só voltaram a se tornar comuns como foram toleradas e até defendidas por pessoas que se consideravam esclarecidas e progressistas.

Sentindo-se enganado pelos usos retóricos da idéia de “igualdade humana”, Orwell procurou mostrar como era absurda a propaganda soviética. Convencido de que o vocabulário político anterior era pouco pertinente para a situação vigente, de que era preciso rejeitar profecias cínicas, modificar opiniões e *deixar de usar* idéias e propostas políticas malogradas, escreveu os dois primeiros terços de *1984*. Indo além, ultrapassando uma combinação singular entre “atualidade desesperada” e “ternura desesperada”, no último terço desse romance, apresenta algo que é mais prospectivo do que descritivo, inventa O’Brien — um personagem aterrorizador, “perigoso e possível”. Dessa forma, consegue nos sensibilizar para casos de crueldades e de humilhação que não havíamos ainda notado ou sequer suposto, mas que parecíamos prontos para desculpar, justificar ou aceitar.

A figura de O’Brien traz consigo o esboço de um cenário alternativo, que leva para a direção *errada*. Para Rorty, com esse personagem, Orwell deixa claro que não há nenhuma relação garantida entre os ideais liberais e o futuro possível da humanidade. Por isso, nos manda “de volta para o quadro”, de volta para a prancheta. Incita-nos a compreender que “a mesma evolução que tornara

---

<sup>26</sup> Famoso crítico literário e social norte-americano.

tecnicamente possível a igualdade humana pode tornar possível a escravatura perpétua” (RORTY, 1994b, p. 220).

Conscientemente limitado, Orwell ocupou-se do seu tempo e do seu lugar. Sabia que estava falando de pessoas particulares e de sua situação moral e política. Não foi a primeira pessoa a sugerir que pequenas gangs de criminosos poderiam assumir o controle dos Estados modernos e, graças à tecnologia, permanecer para sempre nesse controle. Mas, foi o primeiro a perguntar como é que os intelectuais desses Estados poderiam pensar neles mesmos, depois de conseguirem reconhecer que os ideais liberais não estão “destinados” a se tornar, necessariamente, a nossa realidade.

Pela perspectiva rortyana, ao encenar O’Brien, Orwell procura responder a três perguntas: “Como se descreverão os intelectuais de um certo futuro possível?”, “O que farão deles próprios?” e “De que modo serão empregues os seus talentos?”. Com isso, não estabelece uma postura filosófica, mas torna plausível uma possibilidade política negativa, lança uma desagradável suposição: daqui a alguns anos, podemos ter uma sociedade em que os intelectuais terão concordado com o fato de que as esperanças liberais não têm chance de realização. Seguindo com essa suposição, nos convida a atualizar a relação entre as nossas esperanças de igualdade e a realidade da distribuição do poder no mundo. Decididamente, ele nos alerta para o fato de que “todos os dotes intelectuais e poéticos que tornaram possíveis a filosofia grega, a ciência moderna e a poesia romântica poderiam um dia ser empregues no Ministério da Verdade” (idem).

A leitura mais clássica de *1984* é focada na personagem de Winston Smith, e não na de O’Brien. Como protagonista do romance, Winston é o ponto motriz de resistência dentro da urdidura (inexpugnável) do Partido. Ele vivia numa solidão amuralhada, tinha uma vida rota, uma variz ulcerada e bebia gim como se fosse um remédio capaz de curar o seu tédio. Era membro do Partido e trabalhava no Ministério da Verdade (Miniver), mais especificamente no Departamento de Registros. Fazia modificações de alinhamento político. Cuidava para que as profecias erradas do “Big Brother”, do Grande Irmão, fossem alteradas para não contradizê-lo. Em seu departamento, promessas eram substituídas por advertências, os livros recolhidos e reescritos, os quadros repintados, as datas alteradas e as estátuas, ruas e edifícios rebatizados: “Toda a

história era um palimpsesto, raspado e reescrito tantas vezes quantas fosse necessário” (ORWELL, p. 41).

Até os trinta nove anos de idade, Winston procurou manter-se adequado à realidade imposta pelo regime. Mas, num dia frio e ensolarado de abril de 1984, cansado de tudo, passou “a ser torcido” pela vontade de escrever um diário. Sentiu fortemente o desejo de trabalhar a memória que ainda conservava. No fundo, tinha esperanças de que existissem outros inimigos do Partido. Queria resistir, mas tinha um medo vertiginoso dos seus próprios pensamentos. Se fosse descoberto em sua “crimidéia”, tornaria-se um “ideocriminoso” e, logo depois, uma “impessoa”<sup>27</sup> — seria abolido, aniquilado, viraria um sopro. Sabia que o seu diário seria reduzido a cinzas e ele a vapor. Entretanto, guardava a consciência de que “não é fazendo ouvir a nossa voz mas permanecendo são de mente que preservamos a herança humana” (idem, p. 30).

Toda a sua vontade de resistência é intensificada depois que recebe um bilhete de Júlia, com a frase “Eu te amo”. Winston descobre que Júlia era também uma inimiga do Partido. Ela trabalhava no Departamento de Ficção e fazia parte da Liga Juvenil Anti-Sexo, mas sonhava em poder aderir à Fraternidade — organização política que, segundo o Partido, odiosamente conspirava contra o Grande Irmão.

Winston segue escrevendo o seu diário e passa a ter encontros regulares com Júlia. Começa a sentir um entusiasmo desconhecido, vicejante: precisava desafiar os limites do regime e ressignificar a sua própria história. Tinha agora um gosto específico pela solidão, queria uma consciência ativa, uma autenticidade possível e não só a sobrevivência. Queria pensar e não *duplipensar*. Para ele, o processo da vida deixara de ser intolerável. Abandonou o hábito de beber gim a toda hora. A variz ulcerada sarou. Não sofria mais de acessos de tosse de madrugada. Conseguia recordar sua infância. E passou a ter a alegre impressão de que O’Brien, um alto membro do Partido Interno, o observava, parecia pedir a

---

<sup>27</sup> No enredo de *1984*, “crimidéia”, “ideocriminoso” e “impessoa” são exemplos de palavras usuais da *Novilíngua*. Forjada e oficializada pela Grande Revolução, a *Novilíngua* correspondia ao sistema de pensamento que o Partido havia imposto, o *duplipensar*. O Partido estava certo de que controlaria assim o passado, o futuro e a realidade. Era a vitória contra a memória, a verdade do sempre ao sempre. Saber e não saber, usar a lógica contra a lógica, repudiar a moralidade em nome da moralidade, saber que preto é branco e que dois e dois são cinco e acreditar que jamais se imaginou o contrário: “Essa era a sutileza derradeira: induzir conscientemente à inconsciência [...] Até para compreender a palavra “duplipensar” era necessário usar o duplipensar” (ORWELL, p. 36).

sua cumplicidade. Sentia que era uma pessoa com quem poderia conversar. Se fosse possível, escaparia da vigilância das teletelas e teria com ele uma conversa a sós.

Apesar da aparência terrível tinha maneiras até distintas. Seu tique de re-arranjar os óculos no nariz, um gesto curioso, desarmava e — de um certo modo indefinível — parecia civilizado [...] Sentia-se profundamente atraído por ele e não apenas por se sentir intrigado pelo contraste entre a urbanidade de O'Brien e seus modos de pugilista. Era muito mais por causa de uma crença secreta — ou talvez não chegasse a crença, fosse mera esperança — de que não era perfeita a ortodoxia política de O'Brien. Havia em sua fisionomia algo que dava essa impressão. Ou ainda, talvez não fosse ortodoxia o que estava escrito em seu rosto, mas apenas inteligência. (ORWELL, p. 15).

Winston e Júlia terminam se aproximando de O'Brien. Vão ao seu apartamento. Trocam idéias. Recebem instruções. Fariam parte da Fraternidade. O'Brien define que os dois precisavam ler um livro que tinha sua co-autoria, *Teoria e prática do coletivismo oligárquico*. Radiantes, brindaram à humanidade, ao futuro, ao passado e à morte do Grande Irmão.

Correto em sua impressão, Winston estava feliz. Entendeu que não era por acaso que há muito escrevia o seu diário com a certeza de que falava com O'Brien. O diário era uma espécie de carta interminável dirigida a ele. Poderiam sempre conversar onde não houvesse trevas. Sabia que o compreenderia bem. Mais do que qualquer outro, concordaria com ele:

O Partido ordenava que o indivíduo rejeitasse a prova visual e auditiva [...] Eles estavam errados! O óbvio, o tolo e o verdadeiro tinham que ser defendidos. Os truísmos são verdadeiros, esse é que é o fato! O mundo sólido existe, suas leis não mudam. As pedras são duras, a água é líquida, os objetos largados no ar caem sobre a crosta da terra. Com a impressão de falar com O'Brien e também de estar fixando um importante axioma, ele escreveu: *A liberdade é a liberdade de dizer que dois e dois são quatro. Admitindo-se isso, tudo o mais decorre.* (idem p.79).

Segundo Rorty, os admiradores de Orwell sugerem freqüentemente que ele conseguiu a mais incisiva descrição dos sistemas totalitários. Realista, nos lembrou algumas verdades simples, triviais — verdades morais cuja obviedade se equipara ao “dois e dois são quatro”. Contudo, é comum ficarem nervosos com a parte do romance que virá a seguir — a parte em que O'Brien realmente se mostra.

De modo geral, os críticos celebram a primeira grande contribuição de Orwell, centrada nos dois primeiros terços do livro, que é a redescritção da Rússia soviética. Mas, embaraçados, rejeitam sua segunda grande realização, a invenção de O'Brien. Ressaltando a bondade e a humanidade de Orwell, terminam por desaprovar o seu "desespero apocalíptico". Assim, minimizam o último terço de *1984*, preferindo que ele não tivesse sido escrito:

[...] começam a perguntar-se se não poderá ser um pouco exagerado e sem humor, suspeitam até de que tenha um pouco da histeria própria do leito da morte. Tão-pouco se pode negar que todos nós ficaríamos mais descansados se o livro pudesse ser jogado fora. (HOWE apud RORTY, p. 215).

Depois de Winston e Júlia irem ao apartamento de O'Brien, sustenta Rorty, *1984* passa a ser um livro sobre O'Brien e não sobre os totalitarismos do século XX. Acusados de "crimidéia", Winston e Júlia são presos, confinados no Ministério do Amor. Há sete anos, O'Brien espionava (estudava) Winston. Queria saber como poderia esmagá-lo até "o ponto de onde não se volta". Dizia estar pronto para salvá-lo, curá-lo da heresia do pensamento, da loucura da consciência livre. Afirmava que ele precisava ser humilhado até poder recobrar o juízo: "Nunca mais serás capaz de amor, ou amizade, ou alegria de viver, riso, curiosidade, coragem, ou integridade. Serás oco. Haveremos de te espremer, te deixar vazio, e então saberemos como te encher" (ORWELL, p. 238).

Era O'Brien quem dirigia tudo. Era quem fazia as perguntas e sugeria as respostas. Era o atormentador, o protetor, o inquisidor. Fez com que Winston aprendesse o "patofalar", tornando-se apenas uma boca que dizia e uma mão que assinava, confirmando, tudo quanto lhe fosse exigido confessar. O'Brien zombava de Winston. Apontava-lhe quatro dedos e queria que ele dissesse que eram cinco. Contudo, os dedos estavam na frente de Winston como colunas enormes, que pareciam vibrar, não havia dúvida de que eram quatro. E O'Brien emendava: "Às vezes, Winston. Às vezes, são cinco. Às vezes são três. Às vezes são as três coisas ao mesmo tempo. Deves fazer o maior esforço. Não é fácil recobrar a razão" (idem, p. 233).

Nos intervalos entre uma tortura e outra, Winston começava a ter a sensação de que estimava profundamente O'Brien. Ele o fascinava. Não

importava que fosse um amigo ou inimigo, era uma pessoa com quem se podia conversar. Talvez quisesse apenas ser mais compreendido do que estimado:

O'Brien o torturara, levava-o à beira da loucura e, dentro em breve, certamente o mandaria à morte. Não fazia diferença. Num sentido qualquer que ia mais fundo do que a amizade, eram íntimos; nalguma parte, embora as palavras jamais fossem ditas, havia um lugar onde poderiam encontrar-se e falar. (ORWELL, p. 234).

Animado, O'Brien situava Winston como uma falha na urdidura e sentenciava que o mundo não tolerava mais coisas assim. As sociedades haviam progredido. A ordem dos antigos despotismos era "tu não farás". Os totalitarismos mudaram para "tu farás". A ordem atual era "tu és". Os hereges não seriam mais destruídos, mas convertidos, re-formatados mentalmente. Winston aprenderia, compreenderia e aceitaria essa nova ordem. Seria reintegrado. Com o tempo, faria das palavras de O'Brien sua sabedoria maior:

Não se estabelece uma ditadura com o fito de salvaguardar uma revolução; faz-se uma revolução para estabelecer a ditadura. O objetivo da perseguição é a perseguição. O objetivo da tortura é a tortura [...] sempre haverá a embriaguez do poder, constantemente crescendo e constantemente se tornando mais sutil. Sempre, a todo momento, haverá o gozo da vitória, a sensação de pisar um inimigo inerte. Se queres uma imagem do futuro, pensa numa bota pisando um rosto humano — para sempre. (idem, p. 244-248).

Depois de muitas sessões de tortura, Winston é obrigado a ficar nu e a se olhar num jogo de três espelhos. Por baixo do macacão, tinha um corpo enrolado em trapos amarelados, imundos. Viu uma cara triste, uma testa ossuda, muitos sulcos, a boca chupada para dentro, estava calvo e grisalho. Era um espantalho esquelético, curvado e feio. Na perna, a variz era só uma massa inflamada, que soltava cascas de pele. Parecia ter uma doença maligna e 30 anos além de sua idade. Para O'Brien, ele precisava sentir vergonha de si mesmo. Mais humilhado, absorveria melhor a sua própria degradação.

— Olha o estado em que estás! Olha a imundice que recobre o teu corpo. Olha a sujeira entre teus artelhos. Olha essa nojenta ferida na tua perna. Sabes que fedes como um bode? [...] Sabes que perdeste vinte e cinco quilos desde que caíste em nossas mãos? Até o teu cabelo está caindo aos punhados. Olha! [...] Abre a boca. Nove, dez, onze dentes restam. Quantos tinhas quando vieste a nós? E os poucos que restam estão caindo à-toa. Olha só! [...] Estás apodrecendo. Estás caindo aos pedaços. Que és tu? Um saco de lixo. Agora, volta-te e olha-te de novo no espelho. Vês aquela coisa te olhando? É o último homem. Se és humano, a humanidade é aquilo. (ibidem, p. 252-253).

Winston parecia inteiramente desmontado. Mas O'Brien sabia que ele não estava totalmente oco — ainda amava Júlia. Previsível, um dia pôs-se a gritar escandalosamente: “Júlia! Júlia! Júlia, meu amor!”. Observando-o, O'Brien decide que era o momento da tortura mais extrema. Winston devia não somente pensar direito, tinha de sentir e sonhar corretamente. Por isso, seria colocado numa gaiola com ratos (a sua grande fobia).

Na iminência vertiginosa de ser comido pelos ratos, Winston sente a necessidade de interpor *o corpo* de outro ser humano sobre o seu. Desesperado e vencido, queria encontrar alguém a quem transferir o seu castigo, e pensou na mulher que amava: “— Faze isso com Júlia! [...] Arranca-lhe a cara, desnuda-lhe os ossos. Não comigo! Com Júlia! Comigo não!” (ORWELL, p. 266).

Desumanizado, Winston estava perdido, vazio, sem qualquer circunstância para escapar à crueldade. Agora, a crueldade era também sua. Satisfeito, O'Brien diz que o que tinha acontecido ali seria para sempre. E era verdade. Havia coisas, atos do indivíduo, dos quais era impossível se recuperar. Algo estava morto no peito de Winston, queimado, cauterizado: “Mas agora estava tudo em paz, tudo ótimo, acabada a luta. Finalmente lograra a vitória sobre si mesmo. Amava o Grande Irmão” (idem, p. 277).

Oferecendo uma perspectiva bastante particular de *1984*, Rorty defende que a conquista mais particular de Orwell está exatamente nesta última parte, na parte “desconsiderada” do seu romance. Nela, somos recordados de que os seres humanos que foram socializados — socializados em qualquer linguagem, em qualquer cultura — têm em comum uma capacidade que falta aos outros animais: todos podem ser humilhados pelo desmantelamento forçado das estruturas específicas da linguagem e crença em que foram socializados, ou que se orgulham de ter formado por conta própria (RORTY, 19994b, p. 222).

*1984* mostra as particularidades do sadismo. O sadismo visa à humilhação, e não simplesmente à dor em geral. Firmando essa compreensão, destaca Rorty, temos um importante estudo feito por Elaine Scarry, que examina detalhadamente as extensões do sadismo<sup>28</sup>. Discutindo o uso da humilhação pelos torturadores, a autora analisa como eles conseguem despedaçar e remontar as mentes

---

<sup>28</sup> Cf. SCARRY, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Nova York: Oxford University Press, 1985.

humanas, resumir nosso mundo em nosso próprio corpo. Uma das conclusões de Scarry é que a pior coisa que se pode fazer a uma pessoa não é fazê-la chorar de agonia, mas usar essa agonia de tal modo que ela seja impedida de superá-la depois. A idéia é levar a pessoa a dizer, fazer ou desejar coisas que, posteriormente, ela seria incapaz de suportar ter dito, feito ou pensado. Pode-se dessa maneira, como fez O'Brien, "desfazer o mundo da pessoa", tornando-lhe impossível "utilizar a linguagem para descrever aquilo que foi" (SCARRY apud RORTY, 1994b, p. 222).

Seguindo por esse viés, Rorty considera como negligentes as análises que insistem em afirmar que *1984* declina na sua parte final, tendo o prejuízo de não ter terminado antes. Para ele, os comentadores não percebem que esse é um romance sobre a tortura, sobre o torturar, e não acerca do ser torturado ou da possibilidade que temos de manter intacta a verdade. Muitos deles querem identificar Orwell com Winston. Outros avaliam que o grande fulcro do romance é a possibilidade de ser mantida a crença de que "dois e dois são quatro" — o modo orwelliano de tratar a questão da "possibilidade da verdade". Alguns poucos, como o escritor galês Raymond Williams, reconhecem como possível a identificação de Orwell com O'Brien, mas avaliam isso como uma "autotraição" de último minuto — o que pode significar uma espécie de submissão de Orwell ao absolutismo de sua ficção ou simplesmente um exercício sado-masoquista desgastante e dispensável.

Para Rorty, mesmo trabalhando versões diferentes, os comentadores parecem não dar conta de que Orwell tinha um "olho bom", uma habilidade fora do comum para detectar o sadismo alheio. E ainda que fosse um sádico, como alguns chegam a alegar, o uso que fez do seu próprio sadismo para criar a personagem de O'Brien pode ser dito como "um triunfo de autoconhecimento e de auto-superação" (idem, p. 230). O certo é que Orwell conseguiu montar uma perspectiva alternativa, a partir da qual os liberais, as pessoas que querem evitar a crueldade, podem não só redescrever a história política recente, mas também compreender muito mais sobre os sadismos que todos nós, progressivamente, podemos aprender a perpetrar.

Segundo Rorty, Orwell não se ocupou em estabelecer uma posição filosófica. Nesse sentido, não criou O'Brien para vencê-lo. Não tinha uma *resposta* para ele, e nem estava interessado em dá-la — tal como Nietzsche, O'Brien

encara toda a idéia de receber “respostas”, trocar idéias ou raciocinar em conjunto como um sintoma de fraqueza<sup>29</sup>. Também não o criou para servir de refletor dialético, para ser um contraponto moderno de Trasímaco<sup>30</sup>. A função desse personagem é preventiva. Enquanto teórico, ele pode causar medo. Mas, enquanto membro bem informado, bem colocado, ajustado, inteligente, sensível e educado do Partido Interno, é mais do que alarmante, é aterrorizador. Dessa forma, Orwell inventou O’Brien para nos advertir contra ele — “tal como se pode advertir contra um tufão ou um animal tresmalhado” (RORTY, 1994b, p. 220).

O único objetivo de O’Brien ao fazer Winston acreditar que dois e dois são cinco é fazê-lo sofrer, percebendo que se tornou incoerente, que já não é capaz de utilizar uma linguagem ou de ter um eu. Fazer Winston desejar que os ratos mordam o rosto de Júlia e não o seu, é adensar o seu sofrimento. É fazê-lo testemunhar o próprio desmantelamento, percebendo que será impossível juntar as suas próprias partes. Rorty assinala que O’Brien sabe que ninguém pode ser humilhado no momento em que acredita numa falsidade. Mas sabe também que as pessoas têm a experiência da “humilhação última” quando notam que não há mais um mundo no qual possam representar a própria vida ou se imaginar vivendo, porque não há mais um vocabulário em que possam contar uma história coerente sobre elas mesmas.

De acordo com Rorty, o objeto do exercício de O’Brien ao desmontar Winston não é poder montá-lo de outra forma, é sobretudo o ruído do desmontar. É a ruptura que importa. O tornar a montar é apenas um toque adicional. O Partido Interno não tortura Winston por temer uma revolução, nem por ficar ofendido pela idéia de alguém poder *não* amar o Grande Irmão. Ele tortura

---

<sup>29</sup> Tomando o trecho da relação proposta por Rorty, lembramos que Nietzsche considerava que as discussões filosóficas alongadas eram, sobretudo, uma procura de universais, uma devoção à Verdade. Desejando escapar do “cansaço dialético”, ele dizia que a vida não podia ser transformada em argumento e que era preciso desabonar os hábitos dos homens doutos (e fracos), acostumados a buscar o conhecimento como especialistas em rachar fios de cabelo ao meio: “Quando se fazem de sábios, arrepiam-me suas pequenas máximas e verdades [...] Sempre os vi prepararem veneno com toda cautela; e sempre, na operação, calçavam seus dedos luvas de vidro” (NIETZSCHE, 2007b, p. 157).

<sup>30</sup> Em *A República*, Trasímaco aparece como um dos mais provocativos interlocutores de Sócrates. Defende que a justiça é sempre o que é mais vantajoso para o mais forte: “em todos os lugares o justo é a mesma coisa: o interesse do mais forte”. Segundo ele, por conseguir fraudar, violentar e fazer dos cidadãos seus escravos, o tirano se mostra capaz da injustiça mais perfeita, e chega ao ápice da felicidade. Por isso, o tirano não é injuriado, é invejado e qualificado de feliz pelos que sabem que “ele cometeu a injustiça em toda a sua extensão”. É que aqueles que criticam a injustiça, afirma o sofista, não o fazem pelo receio de praticá-la, mas pelo medo de serem “vítimas dela” (PLATÃO, p. 20/27).

Winston para lhe causar dor e, desse modo, aumentar o prazer dos seus membros, em especial O'Brien:

O único objetivo do estudo intenso de Winston, feito por O'Brien ao longo de sete anos, é tornar possível o espetáculo rico, complicado, delicado e absorvente de dor mental que Winston acabaria por proporcionar [...] A tortura não tem por finalidade fazer com que as pessoas obedeçam, nem por finalidade fazer com que acreditem em falsidades. Tal como diz O'Brien, "o objecto da tortura é a tortura". (RORTY, 1994b, p. 225).

Com O'Brien, Orwell nos alerta contra a possibilidade do mundo poder um dia ser controlado por pessoas que não conseguem se apiedar dos humilhados ou sonhar com a igualdade humana. No fundo, ele está apontando para o fato de que não há nada nas pessoas senão o que lhes é introduzido pela socialização. Não há nenhuma natureza humana, nenhuma solidariedade intrínseca que possa servir como um ponto de referência moral. Não há soluções definitivas contra a crueldade. A socialização está sempre presente. E muitas vezes, salienta Rorty, ela é feita por "quem consegue matar quem primeiro". Infelizmente, a história pode criar e dar poder para pessoas como O'Brien em decorrência dos mesmos tipos de acidentes que até agora evitaram que essas pessoas dominassem o mundo, e que existissem pessoas bem-intencionadas como, por exemplo, o próprio Orwell ou J.S Mill:

O que Orwell nos ajuda a ver é que pode *ter apenas acontecido* que a Europa começasse a apreciar os sentimentos benévolos e a idéia de uma humanidade comum e que pode *apenas acontecer* que o mundo acabe governado por pessoas a quem faltem quaisquer desses sentimentos e quaisquer dessas moralidades. (idem, p. 231).

Orwell não nos explica como fazer para "manter O'Briens ao largo". O que ele faz, conclui Rorty, é apresentar uma descrição de como é possível nos mantermos funcionando quando as coisas apertam. Nós o fazemos falando com as pessoas, tentando obter uma nova confirmação das nossas identidades, articulando-as na presença de outros. Esperamos que esses outros digam algo que nos ajude a manter coerente a nossa teia de crenças e de desejos.

Rorty finaliza sua redescritção de *1984* de maneira muito auto-implicada. Mostra-se apavorado com as possibilidades suscitadas por Orwell. Receoso, questiona se O'Brien pode ser chamado de "ironista". Termina por responder que não. Diz que apesar dos talentos intelectuais que tem, O'Brien não se mostra

perturbado por dúvidas sobre ele próprio ou sobre o Partido, é um mestre absoluto do *duplipensar*. Reforçando sua resposta, Rorty nos recorda que o ironista é a pessoa que tem dúvidas sobre o seu vocabulário final, sobre a sua identidade moral e, talvez, sobre a sua própria sanidade. Por isso, necessita desesperadamente *falar* com outras pessoas. Precisa fazê-lo porque só a conversa lhe permite lidar com as suas dúvidas, manter-se coeso e sustentar a sua teia de crenças e desejos. Contudo, vale lembrar, O'Brien gostava de falar com Winston e vice-versa.

Coerente, Rorty busca prolongar a sua questão. Analisa o gosto que Winston e O'Brien tinham pela conversa. Segundo ele, Winston era apenas uma pessoa, entre tantas outras, que tinha a mente semelhante à de O'Brien, um espírito tal como o seu. O'Brien descobriu, estudou a distância, e acabou por entender o suficiente sobre elas para se deleitar ao torturá-las. Estabeleceu com cada uma delas uma relação dialogada, prolongada, íntima e intensa. Por fim, teria o prazer de abalar e romper as partes especiais, ocultas e ternas de mentes sofisticadas, muito parecidas com a dele.

O gosto que O'Brien tem pela conversa está no prazer do exercício de sua própria tirania. Tendo consciência de que o poder do Partido é “eterno” *apenas* porque foram desenvolvidas técnicas necessárias para evitar a mudança, ele precisa se confirmar, se impor, e repetir o ciclo: a perseguição pela perseguição, a tortura pela tortura, o poder pelo poder. O'Brien sabe que não há necessidades históricas ou metafísicas que o garantam. Nesse sentido restrito, admite Rorty, como alguém que usa a ironia da única maneira que o fim da esperança liberal permite que ela seja usada, podemos considerá-lo como “o último ironista da Europa” (RORTY, 1994b, p.234).

Apontar como psicologicamente implausível a figura de O'Brien, confessa Rorty, seria em tudo mais fácil: “O'Brien é um intelectual curioso — assemelhando-se muito a nós. Ora, pessoas do nosso tipo não fazem esse tipo de coisas” (idem, p.229). No entanto, ainda que desconfortável, é exatamente levantando a possibilidade de que um dia poderemos ter O'Briens no poder que Rorty redescreve 1984.

Contudo, no afã de ressaltar a terceira parte do livro, Rorty termina por achatar as duas primeiras. Ofusca o fato de que O'Brien está na condição de governante, que professa o poder de um partido político, propala e executa a

ordem dos mais modernos despotismos: “*Haveremos de te espremer, te deixar vazio, e então saberemos como te encher*” (ORWELL, p. 238, grifos nossos).

Rorty chega a equiparar O’Brien a Humbert: “[...] no seu retrato de O’Brien, Orwell faz o mesmo que Nabokov: ajuda-nos a *penetrar* na crueldade e, desse modo, ajuda-nos a articular a ligação sentida de forma indistinta entre arte e tortura” (RORTY, 1994b, p. 185). De muitas maneiras, ele quer dar destaque à “escrita imaginativa” de Orwell. Com isso, diminui aquilo que o próprio Orwell fazia questão de salientar: ele escrevia movido por um “impulso histórico”, por um desejo político de ver as coisas com precisão, de encontrar fatos verdadeiros e armazená-los para o uso da posteridade.

Nessa direção, podemos dizer que é exagerado sobrepôr, em qualquer espaço da escrita orwelliana, a bem-aventurança estética em detrimento da denúncia política. Não podemos dispensar a arquitetura ideológica nem as extensões sociais do pensamento de O’Brien, mesmo que ele, no momento de torturar Winston, tivesse um movimento bastante idiossincrático, uma habilidade bem particular para transformar a tortura em arte.

A equivalência estabelecida entre O’Brien e Humbert, pode nos levar a concluir que a crueldade cometida por O’Brien contra Winston é um exemplo de “pequena crueldade”. Similar à perversidade de Humbert contra Lolita, a crueldade de O’Brien parece ser, sobretudo, a ilustração da crueldade que *um* indivíduo pode infligir a outro indivíduo. Porém, não podemos esquecer que *1984* é um romance político, trata de uma crueldade coletiva, exercida por um determinado grupo. Nesse sentido, ele poderia até ser identificado com a primeira classe dos livros que nos ajudam a ser menos cruéis, e não só com a segunda (como Rorty o faz). *1984* é também um livro que nos ajuda a perceber de que modo práticas sociais que aceitamos sem questionar são capazes de nos tornar cruéis.

Instituída e apoiada por um sistema totalitário e vigente, a crueldade de O’Brien pode sim ser utilizada como um exemplo de “grande crueldade”. Praticada em larga escala, assimilada socialmente, serviu inclusive para que Winston a reproduzisse para desculpar e justificar a crueldade que ele mesmo cometeu contra Júlia. Possivelmente, a insistência de Rorty em tornar pares Humbert e O’Brien faz parte da sua tentativa de dar conta da dificuldade de “convencer os metafísicos liberais” do valor dos livros que nos ajudam a evitar a

crueidade, *não* por nos advertirem “contra a injustiça social”, mas por nos advertirem “contra as tendências para a crueldade inerentes às buscas de autonomia” (RORTY, 1994b, p. 183).

Mas, ainda que se preocupe demasiado em evidenciar as possibilidades do seu ironismo, Rorty faz render a sabedoria do romance de Orwell. Ele nos convida a ficar bem atentos às nossas contingências políticas e históricas. Apesar de muito focada no personagem de O’Brien, a sua redescritção de *1984* não nos impede de compreender que a sabedoria maior desse romance está em nos estimular a pensar o quanto estamos susceptíveis às “grandes crueldades”.

Infelizmente, todos nós podemos aprender a partilhar o sadismo e a fazer do sofrimento alheio uma regra geral, uma realidade social. Sendo assim, confrontar as nossas possibilidades, mesmo as piores, é uma das maneiras mais viáveis de evitar a crueldade da qual somos capazes. Fazendo isso, estaremos mais despertos e lúcidos para defender os melhores ideais até aqui já construídos, coisas como a liberdade e a solidariedade.

## CAPÍTULO III

### A solidariedade que nos resta — Porque não ser cruel

Os esforços intelectuais continuam sob o feitiço de uma fé platônico-kantiana, é o que nos diz Richard Rorty. Mesmo muitos dos pós-modernistas emancipados ainda anseiam por um modo de articular plenamente autocriação e justiça, perfeição privada e solidariedade: “querem ver amor, poder e justiça unidos profundamente na natureza das coisas, ou na alma humana, ou na estrutura da linguagem, ou em *algum lugar*” (RORTY, 2005c, p. 49). Eles ainda pensam que virtude e conhecimento estão ligados de alguma maneira, que estar certo sobre questões filosóficas é determinante para a correção das ações.

As nossas heranças filosóficas mais tradicionais ainda nos deixam enredados pela idéia de que temos de submeter ações particulares a princípios gerais, se quisermos ser morais. Em sua autobiografia intelectual, *Trotsky e as orquídeas selvagens*<sup>31</sup>, Rorty admite ter passado quarenta anos procurando um modo coerente e convincente de formular suas preocupações sobre em que a filosofia é boa e útil. Tal como Platão, queria usar seus talentos dialéticos para demonstrar que os tipos maus eram maus, e os tipos bons eram bons. Tal como Kant, queria identificar um princípio transcendental a partir do qual todos os homens podem se desenvolver. Aos 12 anos de idade, já tinha o desejo de encontrar um sistema intelectual ou estético que o deixasse conciliar a luta (trotskista) contra a injustiça social e os seus interesses privados, estranhos e

---

<sup>31</sup> Cf. “Trotsky e as orquídeas selvagens”. In: RORTY, *Pragmatismo e política*. Tradução Paulo Ghiraldelli Jr. e Adriana de Oliveira. São Paulo: Martins, 2005. p. 29-51.

incomunicáveis, como o interesse que tinha por orquídeas selvagens. Ele desejava um modo de ser tanto esnobe intelectual e moral quanto amigo da humanidade. E, na confusão de vontades tão distintas, temia que Trotsky tivesse rejeitado o seu interesse por flores socialmente inúteis.

Contudo, pouco a pouco, Rorty diz ter concluído que havia sido um grande engano querer, a qualquer custo, fazer essa conciliação. Em função desse entendimento, ele decide escrever o seu livro mais repercussivo, *Contingência, Ironia e solidariedade*. Onde se dispôs a mostrar como a vida intelectual poderia ser levada se fosse possível a alguém abandonar a tentativa de “captar realidade e justiça em uma única visão” (YEATS apud RORTY, 2005c, p.35).

A partir de *Contingência, ironia e solidariedade*, temos a enfática sugestão de que devemos renunciar à tentação de querer sempre amarrar nossas responsabilidades morais aos nossos desejos idiossincráticos, de tecer em uma mesma trama os inúmeros equivalentes para Trotsky e as orquídeas selvagens. Segundo Rorty, os desejos de autocriação e justiça podem coincidir, como acontece na vida de um missionário religioso, mas não necessariamente. Por isso, é desnecessário procurar equiparar as fontes da satisfação privada às da solidariedade humana: “Não há razão específica para esperar que a sensibilidade à dor e o amor idiossincrático devam se acomodar no interior de uma grande explicação global de como todas as coisas se articulam logicamente” (idem, p. 43).

O feitiço da fé platônico-kantiana está em nos fazer acreditar que há algo de “sagrado” sobre a universalidade que torna aquilo que é compartilhado *automaticamente* melhor do que o que não o é. Por isso é que muitos dos intelectuais contemporâneos, mesmo afinados com a história dos progressos culturais, continuam esperando por “um momento de incondicionalidade”. A maior evidencia disso, observa Rorty, é que os filósofos são ainda chamados a “responder a Hitler”, e insultados (até pelos colegas) se confessam a incapacidade de fazê-lo: “Espera-se que provemos que Hitler estava errado, encontrando algo para além dele e de nós — alguma coisa incondicional — que concorde conosco e não com ele” (RORTY, 1999a, p. 103-104).

Responderia a Hitler contar-lhe que há um “deus nos céus” ou uma razão primordial que está do nosso lado, ou que sua perspectiva é incompatível com a construção (necessária) de uma sociedade na qual a comunicação não será

distorcida? Para Rorty, a história tem nos mostrado que tentativas assim são inúteis. Infelizmente, podemos não conseguir vencer (com argumentos) o “nazista racional” de Richard Hare.<sup>32</sup> No entanto, a tradição instituiu as coisas de tal modo que muitos filósofos morais ainda acham que o caminho para que as pessoas sejam mais solidárias umas com as outras está em destacar o que todas elas teriam em comum — a racionalidade. Nesse sentido, Platão tentou nos impor a carga da distinção entre essência humana verdadeira e a essência humana aparente, enquanto Kant nos curvou à certeza de que ser racional é ter uma moral fundamental. O problema está, emenda Rorty, no sérvio galante e honrado que vê os muçulmanos como cachorros circuncisos ou no bravo soldado, bom companheiro, que ama os seus colegas e a sua pátria, mas acha que as mulheres são prostitutas perigosas e malevolentes.

Na tentativa de mostrar que há condições universais para a existência humana e uma natureza racional sempre inclusiva (capaz de salvaguardar os interesses de todos e de cada um), a tradição procurou escapar das diversidades e contingências, negligenciando o fato de que pode “faltar” uma base comum, neutra, um apelo de valor universal que faça dissuadidas as diferenças entre um filósofo humanista e qualquer nazista sofisticado: “Os jovens nazistas ressentidos e violentos sabiam bastante bem que inúmeros judeus eram inteligentes e cultos, e isso apenas acrescentava mais uma pitada de prazer na ação de agredir esses judeus” (RORTY, 2005a, p.212).

Nesse contexto, Rorty considera que não há nada mais importante e mais confiável, para o desenvolvimento do nosso senso de obrigação moral, do que a tolerância, a habilidade para encontros livres e abertos e a emoção interativa. Isso significa dizer, explica ele, que o senso de obrigação moral é uma questão de condicionamento mais do que de *insight*. A noção de *insight* como um vislumbre do que está *lá*, separado de qualquer contingência ou desejo humano, não pode ser tornada coerente.

Assim, por essa perspectiva, guardando todas as valiosas contribuições de Platão e Kant, podemos dispensar quaisquer de suas idéias que nos digam

---

<sup>32</sup> O “nazista racional”, na perspectiva de Richard Hare, seria favorável à sua própria eliminação caso descobrisse que era judeu. Rorty toma essa possibilidade como ilustração para o fato de que não há uma relação necessária entre virtude e conhecimento. Com isso, sugere que o projeto socrático é apenas uma forma de lirismo cognitivo: “não há um modo de ‘refutar’ um psicopata passional, consistente e sofisticado” (RORTY, 1999a, p. 104).

que o conhecimento de algo que vá além daquilo que é meramente humano vale mais do que a solidariedade que podemos desenvolver na relação com os nossos semelhantes, com os nossos companheiros de vida.

A nossa consciência moral ou as nossas preferências estéticas são desenvolvidas no ambiente cultural em que somos formados, no mundo e no tempo em que vivemos. Não podemos compreendê-las como um sinal da nossa (boa ou má) conexão com o que existe de mais universal ou perfeito. Por isso, pela versão rortyana, a disseminação gradual do sentimento de que a dor dos outros importa — independentemente de eles serem ou não da mesma família, tribo, cor, religião, nação ou de terem a sua própria inteligência — é o que existe de mais proveitoso para o desenvolvimento de nossa decência, para o nosso crescimento moral. Não é possível comprovar essa idéia como verdadeira, mas isso não nos impede de querer prosseguir pensando assim.

Mesmo que não possamos fundir realidade e justiça em uma única visão, ainda nos resta defender a solidariedade, acreditar que ela é mais importante do que qualquer pretensão metafísica, argumento categórico ou conhecimento lógico. Desenvolvendo essa perspectiva, Rorty fala de uma utopia liberal, onde a solidariedade seria vista *não* como uma obrigação moral fundamental, mas como um objetivo que se realiza por meio de nossa capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento. Nessa direção, reforçando a sua posição, ele declara: “Nós, tipos liberais e humanitários decentes (representativos da comunidade moral da qual tanto meus críticos como eu pertencemos), somos simplesmente mais felizes, não mais perspicazes, do que os cruéis contra quem lutamos” (RORTY, 2005c, p.44).

### **3.1 A substituição da objetividade pela solidariedade**

Segundo Rorty, existem dois modos principais para os seres humanos reflexivos darem sentido às suas vidas, colocando-as em um contexto mais amplo. O primeiro modo estabelece-se através da narração da história de suas contribuições para a comunidade. O segundo constrói-se por meio da descrição que eles fazem acerca do contato que têm com a natureza das coisas, com uma realidade que está além da comunidade da qual participam. As narrações do

primeiro tipo exemplificam o desejo por solidariedade, enquanto que as descrições do segundo tipo concretizam o desejo por objetividade.

Conquanto (sic) nós estamos buscando solidariedade, não perguntamos pela relação entre as práticas de uma comunidade escolhida e algo fora dessa comunidade. Conquanto (sic) buscamos objetividade, nós nos distanciamos das pessoas que atualmente nos rodeiam; não através da compreensão de nós mesmos enquanto membros de algum grupo real ou imaginário, mas através de nossa vinculação a algo que pode ser descrito sem referência a nenhum ser humano particular. (RORTY, 1997, p.37).

De acordo com Rorty, somos herdeiros de uma tradição objetivista, centrada na proposição de que nós precisamos nos manter fora de nossa sociedade, o tempo que for necessário, para examiná-la sob a luz de algo que a transcenda. Somos um exemplo da longa tentativa de encontrar um sentido para a existência a partir do abandono da solidariedade em direção à objetividade. Nossa tradição sonha com uma comunidade derradeira que terá transcendido a distinção entre o natural e o social, servindo como expressão de uma natureza humana a-histórica.

Firmando o contraste entre objetividade e solidariedade, Rorty faz uma distinção entre realistas e pragmáticos. Por essa distinção, “os realistas” são aqueles que desejam fundar a solidariedade na objetividade. Eles têm de construir a verdade como correspondência à realidade. Precisam de uma epistemologia que tenha espaço para um tipo de justificação que não é meramente social, mas natural. Por outro lado, “os pragmáticos” são aqueles que desejam reduzir a objetividade à solidariedade. Não precisam nem de metafísica nem de epistemologia. Visualizam a verdade como, na frase de William James, “o que é *bom* para nós acreditarmos” (idem, p. 39).

Na ênfase de sua distinção, Rorty diz que os pragmáticos contam com um avançado conceito de racionalidade que é, ao custo de muitos prejuízos, negado pelos realistas:

De um ponto de vista pragmático, a racionalidade não é o exercício de uma faculdade chamada “razão” — uma faculdade que apresenta alguma relação determinada com a realidade. Não é o uso de um método. Ela é *simplesmente* uma questão de estar aberto e curioso, bem como confiar antes na persuasão do que na força. (ibidem, p. 87).

Com esse conceito, Rorty procura resdescrever a idéia (clássica) de objetividade — a idéia defendida pelos realistas. Segundo ele, podemos reinterpretar a objetividade como intersubjetividade. Sem querer escapar das limitações de nossa comunidade, podemos dar curso à vontade de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível (a objetividade), estendendo a referência do pronome “nós” tão longe quanto pudermos. Nesse sentido, ficam borradas as distinções acima dispostas, a objetividade aparece como uma forma de solidariedade, como o agrupamento de esforços para manter uma comunidade democrática, progressista e pluralista:

[...] objetividade é uma questão de consenso intersubjetivo entre os seres humanos, não uma questão de representação acurada de algo não humano. Na medida em que os seres humanos não compartilham as mesmas necessidades, eles podem discordar sobre qual é objetivamente o caso. Mas como a resolução de tal discordância não pode ser um apelo a como a realidade é [...] A solução só pode ser política: deve-se usar as instituições e procedimentos democráticos e conciliar essas várias necessidades, e portanto ampliar o leque do consenso a respeito de como as coisas são. (RORTY, 1999c, p. 71).

Para muitos críticos, esse é aspecto mais problemático do pensamento de Rorty. A sua alegação de que a objetividade é simplesmente um acordo intersubjetivo é dada como a redução de todos os critérios a simples consenso e convenção — é apontada como uma demonstração (cabal) do seu relativismo. Replicando essa análise, ele sugere que o epíteto “relativismo” surge porque os seus críticos ainda conservam, muito seriamente, a agenda filosófica tradicional. Acreditam que haja um conjunto neutro de critérios publicamente disponíveis que, se aplicados corretamente, resolverão todas as disputas: “A evocação ritual da ‘necessidade de se evitar o relativismo’ é maximamente compreensível enquanto uma expressão da necessidade de preservar certos hábitos da vida européia” (RORTY, 1997, p. 46).

Por trás da controversa tradução de objetividade por solidariedade, temos a proposta de uma des-disciplinarização humanística. Para Rorty, “as humanidades” deveriam preocupar-se bem menos com as suas fundamentações filosóficas, com o grau de “objetividade” que podem alcançar. Se os saberes se ocupassem menos com questões como método ou *status* cognitivo, termos que representam disciplinas deixariam de ser vistos como “temas-chave”, como pedaços do mundo que têm “interfaces” uns com os outros. Em vez disso,

passariam a ser “pensados como denotando comunidades, cujas fronteiras são tão fluidas quanto os interesses de seus membros” (RORTY, 1997, p. 67).

Com a substituição da objetividade pela solidariedade, temos também a contextualização de uma defesa longa e bem particular do etnocentrismo ou, mais precisamente, do “antiantietnocentrismo”. Como partidário da solidariedade, Rorty diz que só pode ser criticado por levar sua própria comunidade muito a sério. Nesse sentido, pode ser condenado por etnocentrismo, não por relativismo. Segundo ele, ou privilegiamos nosso grupo, ou esperamos uma tolerância impossível de todos os outros grupos.

Ser etnocêntrico, pela visão rortyana, é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças, as pessoas com as quais podemos ter uma “conversa frutífera”, e as outras com as quais não temos crenças em comum e muito menos a possibilidade de manter uma conversa ou alcançar um consenso. Dizer que precisamos ser etnocêntricos é *simplesmente* dizer que as crenças sugeridas por outras culturas precisam ser primeiramente testadas em função das crenças que já possuímos. Temos de começar de onde estamos, não representamos nada de a-histórico.

Nessa mesma direção, podemos afirmar que não somos solidários a partir de princípios abstratos, mas a partir das experiências que desenvolvemos com as pessoas que estão no nosso entorno. Pensar de outro modo, adverte Rorty, “é a falácia cartesiana de ver axiomas, onde só há hábitos compartilhados, de vislumbrar asserções que sintetizam tais práticas como se elas reportassem constrangimentos que as impõem” (idem, p. 43).

Segundo Rorty, se os liberais tomassem a postura anti-etnocêntrica como indiscutivelmente ética, correriam o risco de perder toda e qualquer capacidade de indignação moral, toda e qualquer capacidade de sentir desprezo. Podendo, inclusive, deixar de ter orgulho de fazer parte de uma grande tradição, de uma cultura que não é medíocre. Felizmente, afirma ele, a cultura liberal dos últimos tempos encontrou uma estratégia para evitar a desvantagem do etnocentrismo: “a abertura para o encontro com outras culturas atuais e possíveis, e a ação de tornar essa abertura o ponto central para a sua auto-imagem” (ibidem, p. 14).

Os liberais têm tido a habilidade de anunciar às suas audiências “de onde estão vindo”, quais são as suas afiliações espaço-temporais. Por esse prisma, a cultura liberal aparece como um elogio da solidariedade, pois deposita toda a sua

confiança na intersubjetividade. É o *ethnos* que se orgulha de si mesmo, que sabe pontuar as vantagens práticas de suas instituições e, sem deixar de considerar que é contingente, consegue se prover de muitas “janelas”, querendo alargar suas simpatias.

De acordo com Rorty, o que há de mais perturbador na posição anti-antietnocêntrica é que ela afasta dois tipos de conforto metafísico com os quais os intelectuais estão muito habituados. O primeiro se sustenta no pensamento de que todas as pessoas, como membros da espécie humana, carregam com elas direitos fundamentais. Ainda conservamos a imagem dos direitos como transmitidos biologicamente. E essa imagem é tão básica para os discursos políticos das democracias ocidentais que “ficamos aflitos quando surge alguma sugestão de que a ‘natureza humana’ não é um conceito moral proveitoso”. O segundo tipo de conforto metafísico é sustentado pela idéia de que a nossa sociedade nunca irá perecer totalmente. Pensamos que o “homem predominará”, que algo racional como nossa visão de mundo, nossas virtudes, nossas artes virão à tona novamente, sempre que “os seres humanos forem deixados sozinhos para cultivar sua natureza interna” (RORTY, 1997, p. 48-49).

A posição anti-antietnocêntrica, nessa extensão, pode ser vista como um protesto contra a persistência da retórica iluminista. O Iluminismo sempre esperou que a filosofia fosse capaz de justificar os ideais de liberdade e de especificar os limites da tolerância a partir do apelo a critérios transculturais de racionalidade. No entanto, enfatiza Rorty, os filósofos contemporâneos, sobretudo os liberais, já têm um contexto propício para “tentar limpar a si mesmos das cargas de irresponsabilidade”, convencendo nossa sociedade de que ela precisa ser responsável somente por suas próprias tradições, e não *também* por uma lei moral que pertença a todas as culturas e seja comum a todos os homens (idem, p. 266).

Para Rorty, podemos desejar a solidariedade sem requerer um suporte metafísico. Sem querer estar além do nosso tempo e lugar. Sem ter de desprezar todas as formas de etnocentrismo. Isso não é uma reação contra o amor e a justiça ou contra o respeito às liberdades e diferenças. É apenas, diz ele, um pouco de terapia filosófica *ad hoc* e o reconhecimento de que o progresso moral tem mais a ver com o ajuste entre o zelo pela nossa comunidade e a nossa

abertura e curiosidade diante dos participantes de outras comunidades ou culturas.

Enfim, o antiantietnocentrismo derivado da substituição da objetividade pela solidariedade, especifica Rorty, faz parte de um melhoramento da retórica liberal, do abandono gradual da idéia de razão como “fonte de autoridade”. É uma tentativa de curar as paralisias causadas nos liberais pela idéia de que eles serão sempre irracionais, relativistas ou vergonhosamente etnocêntricos se não puderem apelar para critérios neutros, a-históricos ou transculturais.

Isso impele os liberais a tomar com completa seriedade o fato de que os ideais da justiça processual e da igualdade humana são paroquiais, recentes, desenvolvimentos culturais excêntricos e, então, a reconhecer que isso não significa que eles sejam menos dignos de que lutemos por eles. Isso insta que os ideais podem ser locais e determinados culturalmente, e não obstante, podem ser a melhor esperança da espécie. (RORTY, 1997, p. 278).

### **3.2 Uma solidariedade sem fundamentos, como “intenções-nós”**

O modo filosófico tradicional de explicar aquilo que entendemos por “solidariedade humana”, observa Rorty, é dizer que há algo dentro de cada um de nós (a nossa humanidade essencial) que ecoa com a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos. Essa explicação coaduna-se perfeitamente com o nosso hábito de dizer que o público do Coliseu, Humbert Humbert, O’Brien e os belgas que observavam (tranqüilos) a Gestapo arrastar os seus vizinhos judeus eram todos desumanos: “A idéia é de que a todas essas pessoas faltava um componente essencial dos seres integralmente humanos” (RORTY, 1994b, p. 235).

Entretanto, exemplifica Rorty, um italiano que chegou a dizer que o seu vizinho judeu merecia ser salvo, possivelmente não explicou a sua posição apelando para o fato de que “seria desumano” matar um judeu. Ele o fez afirmando que esse judeu (em particular) também era milanês, que era membro do seu sindicato profissional, que também jogava *bocce* ou que também tinha filhos pequenos. Assim, coisas como “desumanidade” ou “falta de sentido da solidariedade humana” não são explicações e nem confirmações de que existe

uma natureza humana na qual se pauta a solidariedade. São apenas termos que servem para demonstrar indignação, que funcionam como “gestos de repulsa”.

Para Rorty, o reconhecimento de nossa contingência, ponto em que insiste, é incompatível com a idéia de que algumas de nossas ações e atitudes sejam “naturalmente” humanas ou desumanas. Por isso, ele se coloca como inteiramente contrário à afirmação de que temos a “obrigação moral” de nutrir um sentimento de solidariedade com todos os outros seres humanos.

Para sustentar a sua posição, Rorty subscreve a tese de Wilfrid Sellars, segundo a qual a moralidade é uma questão de “intenções-nós” (we-intentions). Por essa visão, uma “ação imoral” não pode ser dita como uma “ação desumana” ou qualquer coisa parecida, mas como “o tipo de coisa que *nós* não fazemos”. É aquele tipo de ação que, em função de nossa socialização e cultura, só pode ser realmente feita por animais, ou então por pessoas de *outras* famílias, tribos, culturas ou épocas históricas. Se a praticamos, e ainda a repetimos, deixamos de pertencer ao *nosso* grupo. Tornamo-nos párias, rejeitados. Deixamos de falar a *nossa* língua — tornamo-nos “outros”. Acreditando nisso, Sellars identifica “obrigação moral” com validade intersubjetiva, com as chamadas “intenções-nós”:

É um facto conceptual que as pessoas constituem uma comunidade, um *nós*, em virtude de pensarem umas nas outras como sendo cada uma *um de nós*, e por quererem o bem comum *não* sob a espécie de benevolência, mas sim por o quererem enquanto um de nós, ou de um ponto de vista moral (SELLARS apud RORTY, 1994b, p. 236).<sup>33</sup>

A perspectiva disposta por Sellars contraria uma longa história de abstração do sentido “nós”. Ela considera que a expressão “um de nós” ganha sentido de fato quando equivale a expressões do tipo: “um grego como nós” (por oposição a um bárbaro) ou “um católico como nós” (por oposição a um protestante, um judeu ou um ateu). Por esse viés, afirma Rorty, pode-se negar que “um de nós, seres humanos” (por oposição a animais, vegetais e máquinas) possa ter o mesmo tipo de força que “um grego como nós” ou “um católico como nós”. A força de “nós” é realmente contrastante quando cotejada com um “eles” (constituído também por seres humanos).

---

<sup>33</sup> Rorty pontua que, por razões quineanas, preferiria colocar entre parênteses a expressão “É um facto conceptual que”. Contudo, termina concluindo que essa diferença “metafilosófica” entre ele e Sellars é irrelevante para o assunto em questão.

Por isso, é mais provável que um norte-americano sinta indignação diante da miséria e da falta de esperança dos jovens negros das cidades americanas do que diante de jovens que enfrentam uma vida igualmente sem esperança e triste nos bairros miseráveis de Manila ou de Dacar. O que não é, defende Rorty, um exemplo de limitação irresponsável ou mesmo de falta de humanidade. Isso acontece *simplesmente* porque o nosso sentido de solidariedade

[...] é mais forte quando se pensa naqueles relativamente aos quais se exprime solidariedade como se fossem “um de nós”, em que “nós” significa algo mais pequeno (sic) e mais local do que a raça humana. É por isso que “porque ela é um ser humano” é uma explicação fraca e não convincente para uma ação generosa. (RORTY, 1994b, p. 238).

Desenvolvendo a tese sellarsiana, Rorty ressalta que a abstração do sentido “nós” foi tradicionalizada pelo cristianismo. Faz parte da idéia cristã de perfeição moral tratar a todos, até mesmo “o monstro de Amstetten” ou os guardas de Auschwitz, como nossos semelhantes: “a santidade não se atinge enquanto se sente maior obrigação para com um filho de Deus do que para com outro” (idem). O universalismo ético secular adotou essa atitude do cristianismo. Para Rorty, Kant nos assegura que não é por alguém também ser milanês ou norte-americano que devemos sentir uma obrigação para com ele, mas sim por ser um ser racional. Kant nos diz que uma boa ação dirigida a alguém não conta como uma ação *moral*, “a menos que se pense na pessoa *simplesmente* como sendo um ser racional, e não um familiar, um vizinho ou um concidadão” (KANT apud RORTY, 1994b, p. 238).

Entretanto, afirma Rorty, ainda que não usemos a linguagem cristã nem uma linguagem kantiana, podemos continuar achando que há algo de “moralmente duvidoso” em se ter uma maior preocupação com uma pessoa próxima que esteja em situação difícil do que com outra pessoa distante que venha a enfrentar dificuldades do mesmo tipo ou ainda piores. Mas, esse drama moral se dissolve se conseguimos compreender que os sentimentos de solidariedade existem em função das semelhanças e dessemelhanças que conseguimos perceber entre nós e os outros, e não em função de uma natureza fundamental que pertence a nós e também aos outros.

Na versão rortyana, a solidariedade deixa ter um fundamento. Não é mais tratada como sendo resultado do reconhecimento da essência humana envolta por imperativos e necessidade inapeláveis.

É antes pensada como a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação — a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do “nós”. (RORTY, 1994b, p. 239).

A posição de Rorty é decididamente incompatível com qualquer atitude universalista, seja religiosa ou secular. Porém, como ele mesmo enfatiza, não é incompatível com a defesa de que devemos tentar estender nosso sentido “nós”, buscando formas de vizinhança com pessoas que antes pensávamos apenas como sendo “eles”. Esta posição é a mais coerente para um mundo temporalizado — cada vez mais distante das “ambições de transcendência”. Ela reconhece a contingência e faz progredir a crença de que podemos “dar um sentido admirável às nossas vidas” (RORTY, 1997, p. 26).

Rorty deixa claro que as abstrações religiosas ou seculares do sentido de “nós” foram bastante proveitosas. Antes de se tornarem *foci imaginarii*, de serem emblemas para “verdades fundamentais”, funcionaram como *focus imaginarius*<sup>34</sup>, motivaram mudanças políticas e culturais. Elas serviram de inspiração para muitas novidades, como o desenvolvimento das instituições democráticas e a conquista de direitos civis. Mas felizmente, diz ele, a história intelectual se movimentou, surgem teorias e crenças alternativas: “Nós não podemos, eu penso, imaginar um momento no qual a raça humana poderia olhar para trás e dizer: ‘Bem, agora que nós finalmente chegamos à verdade, podemos relaxar’” (idem, p. 60).

Em meio ao elogio do progresso intelectual, Rorty observa que as democracias se encontram agora em condições de jogar fora algumas das escadas usadas em suas construções. Nesse sentido, ele declara fazer questão de insistir na afirmação, indecente para os que são atraídos pela “pureza da moralidade”, de que as nossas responsabilidades para com os outros constituem

---

<sup>34</sup> *Foci imaginarii* são as imagens icônicas, imagens retóricas que motivam as análises conceituais. *Focus imaginarius* são idéias (confusas e inspiradoras) que servem para abrir caminho para as transformações sociais (RORTY, 1994b, p. 243).

*apenas* o lado público de nossa vida, um lado que compete com as nossas preferências pessoais e com as nossas tentativas privadas de autocriação. E o que é mais grave ainda, para puristas e universalistas, não há nenhuma prioridade *automática* das motivações públicas sobre os nossos interesses privados:

Nada há de sagrado sobre universalidade que torne o compartilhado automaticamente melhor do que o que não o é. Não há nenhum privilégio automático daquilo com que se pode conseguir a concordância de todos (o universal) em detrimento daquilo com que não se pode conseguir tal concordância (o idiossincrático). (RORTY, 2005c, p. 42-43).

A perspectiva de Sellars sobre as obrigações morais (enquanto “intenções-nós”) oferece a Rorty uma maneira de firmar a singular distinção entre o público e privado. É que Sellars redescreveu a distinção kantiana entre obrigação e benevolência de um modo que evitou a suposição de um eu central e, assim, a idéia de que há uma prioridade do universal sobre o idiossincrático, do público sobre o privado.

Ao tratar a obrigação *moral* como a necessidade de realizar uma ação por respeito à “lei universal”, Kant contrastou o respeito à razão com os sentimentos de benevolência, fazendo com que estes últimos parecessem duvidosos e de segunda classe para não sermos cruéis. Com isso, ele tornou a moralidade uma coisa distinta “da capacidade de notarmos e de nos identificarmos com a dor e a humilhação” (RORTY, 1994b, p. 239).

Enquanto isso, Sellars identificou “obrigação” com “validade intersubjetiva”, mas deixou que o conjunto de sujeitos entre os quais vigora essa validade fosse *menor* do que a raça humana. O que nos leva a entender que não há prioridade dos grupos maiores sobre os menores: “A diferença entre obrigação e benevolência é a diferença entre acordo intersubjetivo actual ou potencial entre um grupo de interlocutores e a emoção idiossincrática (individual ou de grupo)” (idem, p. 243).

Segundo Sellars, Rorty diz que os acordos intersubjetivos não têm (*pace* Habermas) qualquer garantia para acontecer. São simplesmente produtos felizes de certas circunstâncias históricas. Não há qualquer certificação racional ou senso de obrigação moral que garanta a ampliação automática de nossa solidariedade, de nossas intenções-nós: “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, 1994b, p. 18-19). É por esta razão que Rorty repete continuamente que as principais contribuições do intelectual moderno para o progresso moral não são os tratados filosóficos ou religiosos, mas sim as descrições detalhadas de como são variadas e susceptíveis as vidas humanas, como as descrições que encontramos nos romances de Nabokov e de Orwell.

É por meio do exercício da imaginação e da sensibilidade que conseguimos ver pessoas (distantes ou diferentes) como sendo “um de nós”. E é por ver no outro “um de nós” que nos dispomos a ampliar nossa solidariedade, a estender nossos sentimentos de compromisso para com “os outros”.

Nesse aspecto, a visão sellarsiana coaduna-se com a perspectiva freudiana. Ao dispensar as distinções entre razão e sentimento, entre lógica e emoção, entre conhecimento e imaginação, desuniversalizamos o sentido moral (sem qualquer culpa). Desse modo, aceitamos que podemos ter numa marca cega ou numa fantasia idiossincrática “algo que não desmerece programar as nossas vidas ou os nossos poemas” (idem, p. 62).

Para Rorty, Freud nos ajudou a compreender que somos desprovidos de uma natureza moral comum, que o alcance de nossas deliberações morais não está relacionado com autoconhecimento, mas com emoção e curiosidade, com o interesse que podemos ter por narrativas alternativas e vocabulários alternativos:

Ele nos ajudou a nos tornarmos cada vez mais irônicos e jocosos, livres e inventivos em nossas escolhas de autodescrições. Esse tem sido um fator importante em nossa capacidade de nos libertarmos da idéia de que nós temos um *self* verdadeiro, um *self* compartilhado com todos os outros seres humanos, assim como a noção afim de que as demandas desse *self* verdadeiro — as demandas especificamente morais — ganham precedência sobre todas as outras [...] Freud transformou em paradigma do autoconhecimento a descoberta de materiais fortuitos a partir dos quais nós devemos construir a nós mesmos, ao invés da descoberta dos princípios aos quais nós precisamos nos conformar. Ele, conseqüentemente, fez com que o desejo por purificação parecesse mais auto-enganador, e a busca por auto-ampliação mais promissora. (RORTY, 1999b, p. 205-206).

Cercando-se dessa e de outras corroborações<sup>35</sup>, Rorty salienta que foi muito acusado e pouco entendido em sua concepção de solidariedade e na (conseqüente) distinção que dispôs entre público e privado. A má interpretação original, ele especifica, veio de Nancy Fraser, que disse: “Rorty não se dá conta de que o pessoal é político” (FRASER apud RORTY, 2006b, p. 86).

Ao fazer tal afirmação, Fraser mostra-se distante dos sentidos com os quais Rorty diz contar:

Eu pensava em um sentido de privado, algo como a definição de Whitehead para a religião: “o que você faz com a sua solidão”. Fraser pensava no privado como a cozinha ou o quarto de dormir, em oposição à praça do mercado e ao escritório. Não havia nenhuma relevância para aquilo que estava dizendo [...] Minha distinção entre o público e o privado não era uma explicação de como é cada vida humana. Ao contrário, eu argumentava que não havia nada de errado em deixar as pessoas dividirem sua vida conforme essa separação. Não temos uma responsabilidade moral em juntar as duas coisas. Era um ponto negativo, não uma recomendação positiva sobre como todo mundo deveria se comportar. (idem, p. 86-87).

Nós abrigamos conjuntos co-presentes, conjuntos de desejos bem diferentes, mas igualmente coerentes. Esses desejos, pela perspectiva rortyana, podem não ser sempre capazes de se tornar coerentes um com o outro, mas podem não ter *nenhum* prejuízo com isso. Pensando assim, concluiremos que não precisa haver conflito entre a religião e a ciência: elas não precisam se entrecruzar, pois servem a finalidades diferentes. A persistência em fazer a junção das duas faz parte dos esquemas metafísicos. Esquemas esses que podemos dispensar sem ter de incorrer em cinismos ou niilismos. Nesse ponto, Rorty costuma usar uma afirmação que parece gostar muito: “Platão estava errado; você não tem de ter tudo para ter alguma coisa” (ibidem, p. 87).

Muitos críticos da distinção rortyana entre público e privado consideram que a auto-realização é apontada como exclusividade do lado privado, restando ao lado público apenas o cumprimento das obrigações. O que leva à idéia de que é mais prazeroso cuidar dos nossos desejos particulares. Por isso, é aceitável

---

<sup>35</sup> Rorty é mestre em fazer compatibilizações entre as suas idéias e as de outros grandes pensadores. Com uma imensa versatilidade, concorda, discorda e autoriza a si mesmo apropriando-se de partes do conhecimento produzido por filósofos como Sócrates, Kant, Nietzsche, Heidegger, Rawls e Habermas. E ele é muito explícito ao assumir isso. Como exemplo, nas suas tantas referências a Platão, chega a dizer: “Podemos manter tudo o que foi bom no platonismo, mesmo depois de abandonarmos a noção de validade universal” (RORTY, 2005b, p. 90).

que negligenciemos o lado público, que é a parte extenuante, a parte que exige a obediência dos nossos deveres para com os outros. O que significa, numa relação clara e direta, uma séria limitação das possibilidades de quisermos alimentar e expandir a solidariedade em nossas vidas. Resumindo, é melhor nos mantermos individualistas, pois parece mais fácil cuidar apenas de si mesmo.

Sobre essa interpretação, Rorty assegura não ter dito nada que a confirmasse. Pode acontecer que algumas pessoas não gostem de outras, mas apenas da solidão. Já outras pessoas fazem o contrário. Mas a maior parte de nós, ele destaca, “está entre os dois extremos”, consegue dar conta da esfera privada e também da pública (RORTY, 2006b, p. 89).

Nesse contexto, Rorty confessa que a sua maior intenção era aconselhar em vez de insultar, era pedir que as pessoas tomassem a si próprias com mais leveza. No fundo, queria apenas poder dizer: “Tome cuidado consigo mesmo como alguém que está à mercê das contingências de sua criação, de sua cultura, de seu ambiente” (idem, p. 88).

Por esse viés, Rorty defende que a sua maior e melhor sugestão é inerente à sua polemizada distinção entre público e o privado. Segundo ele, não devemos tentar encontrar um correlato societário para os nossos desejos de autonomia. Tentar fazer isso leva a fantasias como a Hitler e Mao Tsé-Tung. Fantasias sobre “criar” novos tipos de seres humanos. Onde as sociedades passam a ser representadas por uma pessoa ou por um modelo de pessoa. E, distanciadas das possibilidades liberais, deixam de ser compreendidas como compromissos (históricos e contingentes) *entre* as pessoas.

Na explicação rortyana, a justificativa de uma sociedade liberal não é a de que pode inventar ou criar o que quer que seja. É *simplesmente* criar facilidades e possibilidades para as pessoas alcançarem seus propósitos privados, radicalmente diferentes, sem ferirem umas às outras. Desse modo,

Elaborar os detalhes dos compromissos continuamente mutáveis que fazem o discurso político de uma sociedade assim requer um vocabulário moral banal — um vocabulário que não é mais relevante para uma auto-imagem privada de um indivíduo do que para a auto-imagem de qualquer outro. Em uma sociedade liberal, não suponhamos que nossas transações públicas com nossos companheiros cidadãos devam ser românticas ou inventivas. Suponhamos apenas que elas devam ter a inteligibilidade rotineira da feira ou dos tribunais. (RORTY, 1999b, p. 261).

Enfim, para Rorty, se abandonarmos a idéia de que as pessoas têm um “interior”, uma razão que garante um *self* ou uma moral fundamental, precisamos do tipo de distinção público-privado que ele formatou. Com ela, vemos a autonomia não como a atualização de uma potencialidade humana comum, mas como autocriação: “o processo de luta livre de todas as heranças particulares a fim de compreender as conseqüências de ‘impressões cegas’ idiossincráticas” (RORTY, 2005 c, p. 404).

Por meio de sua distinção, Rorty afirma ter se ocupado, como um bom liberal, de um compromisso indiscutivelmente importante. Numa espécie de libelo contra a crueldade, pediu a pessoas *como Heidegger*<sup>36</sup> que privatizassem os seus projetos, as suas tentativas de alcançar perfeição e originalidade. O que equivale a pedir que resolvam os seus dilemas, referentes aos conflitos entre desejos particulares e ambições públicas, procurando *subordinar* o anseio por sublimidade ao desejo de evitar a crueldade e dor:

[...] privatize-se a tentativa nietzschiana-sartriana-foucaultiana de alcançar a autenticidade e a pureza, a fim de evitar deslizar para uma atitude política, que nos levará a pensar que há um objetivo social mais importante do que o de evitar a crueldade. (RORTY, 1994b, p.96).

Adensando sua perspectiva, Rorty diz que não há nada que apóie tal pedido. Assim como não existe nenhum fundamento que nos abençoe ou nos oriente como “seres solidários”. Nem qualquer argumento que sustente, de maneira neutra e não circular, a tese liberal de que “crueldade é a pior coisa que podemos fazer”. Infelizmente, apesar dos limites observados pelos liberais, os desejos de solidariedade podem ser facilmente sobrepostos por desejos bastante cruéis de realização individual. As “orquídeas selvagens”, para as pessoas que não se ocupam em fazer progredir o liberalismo, podem ter como equivalentes o interesse sexual por crianças, o exercício da tirania política, a ambição desmedida em acumular riquezas ou simplesmente a satisfação em poder excluir o outro. O preço da temporalização e da ironia é a completa contingência.

---

<sup>36</sup> Segundo Rorty, Heidegger não tem nenhuma utilidade pública geral. Quando o lemos como sendo um professor de filosofia que conseguiu transcender a sua condição usando os nomes e as palavras dos grandes metafísicos mortos como elementos de uma litania pessoal, Heidegger é uma figura extremamente simpática. Porém, como filósofo de nossa vida pública, como um comentarista da tecnologia e da política do século XX, é ressentido, trivial, mesquinho, obsessivo e, nos seus piores momentos, chega a ser cruel (RORTY, 1994b, p. 157).

Mesmo que possamos contar com a sabedoria do romance, e com ela ampliar os limites de nossa imaginação e sensibilidade, nada nos garante que estejamos livres das contingências ruins, entre elas, a possibilidade de que a crueldade seja cada vez mais estabelecida e naturalizada. Nesse sentido, Rorty dá várias demonstrações de que a redescrição, a alternativa que ele tanto promove, pode ser uma via progressiva e *também* uma via regressiva. Ela é, na expressão grega, um *pharmakon*. Existindo em função da ironia e da contingência, pode nos fazer evoluir e também nos fazer retardar ou regredir.

Por esse ponto de vista, exemplifica Rorty, nada impede que um grande romancista escreva um livro (cheio de metáforas fortes e instigantes) retratando Hitler do modo como ele olhava para si mesmo, o que poderá nos fazer assimilar as suas razões e o seu desgosto por ter sido tão “mal entendido”. Outro escritor pode querer mostrar como Stalin conseguiu, apesar de tudo, ser “um velho e bom tio Joe”. Desse modo, ainda que desejemos que esses livros nunca venham a ser escritos, em respeito às vítimas restantes desses dois tiranos, se formos fiéis à sabedoria do romance e às possibilidades da redescrição, temos de aceitar que eles *devem* ser escritos (RORTY, 1999a, p. 108-109).

Na junção de tantos possíveis, Rorty procura assegurar as suas duas posições, a de ironista e a de liberal, evitando aranhá-las com contradições incontornáveis. Ele explica que, desde *Contingência, ironia e solidariedade*, uma “premissa fundamental” tem movimentado o seu pensamento. É por meio dela que ele diz ter conseguido contribuir para o desenvolvimento de uma consciência ética adequada à cultura do liberalismo político:

[...] uma crença pode continuar a reger a acção, 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 contingentes. (RORTY, 1994b, p. 236).

### **3.3 A utopia liberal rortyana: a esperança de uma solidariedade social**

É tentando *não* querer algo que esteja para lá da história e das instituições, ou longe da nossa cultura e linguagem, que Rorty declara possuir uma utopia social. Ele diz acreditar que o melhor caminho para a sociedade

liberal, a melhor das sociedades até aqui já inventadas, está na extensão da solidariedade, no alargamento das intenções-nós.

Rorty propala a possibilidade de alcançarmos uma sociedade em que a acusação de relativismo terá perdido a força ou mesmo a inteligibilidade. Onde não será mais acusado de “ímoral” aquele que duvidar da relação entre obrigação, razão e universalidade. Nessa sociedade, a necessidade de fundamentos será substituída pela esperança de que a capacidade de persuasão possa ser sempre maior do que a vontade de usar a violência ou a força.

Será uma sociedade voltada para a possibilidade de melhorar continuamente a sua própria autodescrição. Será uma “comunidade democrática”, que mesmo diante de toda a variedade de interesses das pessoas que irão compô-la, será capaz de manter intacta a idéia de que *crudade é a pior coisa que podemos praticar*.

Por fim, será uma sociedade dona de uma cultura poetizada, cujo herói será o “poeta forte” de Harold Bloom<sup>37</sup>, e não o guerreiro, o sacerdote, o sábio ou o cientista lógico. Será uma sociedade que fará da arte a mais moral de todas as morais. Os seus cidadãos serão movidos pela esperança de que sempre poderão realizar as suas fantasias idiossincráticas. Saberão combinar compromisso com o sentido da contingência do seu próprio compromisso. Saberão que suas buscas poéticas privadas não possuem nenhuma importância pública a não ser que ofendam os outros. Por isso, estarão mais interessados em manter a lealdade com os seus semelhantes do que em compreender *bem* as coisas.

E o melhor, segundo Rorty, é que já inventamos as instituições que irão possibilitar o sustento dessa comunidade solidária. Com a imprensa livre, a maximização da qualidade e das oportunidades na educação, a expansão das meritocracias, as universidades abertas e uma opinião pública esclarecida, nós teremos uma comunidade liberal ideal. Onde o respeito pelas particularidades e idiossincrasias estará amplamente disseminado, de uma maneira tal que “o único

---

<sup>37</sup> Rorty supõe que se Bloom se dispusesse a tanto, poderia estender a referência “poeta” para além daqueles que escreveram poesia, aplicando-a a pessoas como Proust, Nabokov, Newton, Hegel e Darwin, ou seja, a todas as pessoas que inventaram novos jogos de linguagem, e que souberam se revoltar contra “a morte”, contra “o fracasso em criar”, ou contra a possibilidade de *apenas* repetir outras pessoas (RORTY, 1994b, p. 48-49). Pela descrição bloomiana, o “poeta forte” não quer morrer nunca, quer permanecer original e singular. Por isso, a “angústia da influência” será sempre a sua marca, mesmo tendo parasitado os seus precursores, mesmo sabendo que depende da boa vontade futura (de uma multidão de estranhos) para poder “continuar vivo”.

tipo de liberdade humana esperada seja a 'liberdade negativa' de Isaiah Berlin<sup>38</sup> — ser deixado em paz” (RORTY, 2005 c, p. 404).

Numa conversa com a filósofa italiana Giovanna Borradori, Rorty sintetiza assim a sua formulação de uma utopia liberal:

É simplesmente a idéia, não muito nova, de uma igualdade de oportunidades, mais ou menos aquilo que Rawls descreve no seu livro *Uma teoria da justiça*; a idéia de uma sociedade em que, se existem desigualdades, é porque, de qualquer outro modo, haveria muito mais ainda. (RORTY in BORRADORI, p. 161).

A referência que Rorty faz a Rawls ombreia com a referência feita a uma série de outros autores, como John Dewey e Michael Oakeshott que pretenderam conservar o liberalismo das Luzes, pondo de lado o racionalismo. São pensadores que souberam defender que as instituições liberais seriam melhoradas se fossem libertadas da necessidade de apresentar um conjunto “absolutamente válido” de conceitos que serviria de “fundamento filosófico” para mantê-las funcionando. São autores que nos permitem perceber o quanto poderemos progredir à medida que dispensamos “os universais” e assumimos as nossas contingências. Nessa mesma direção, apontado ainda os componentes que o inspiraram na formulação de sua utopia liberal, Rorty cita a brilhante defesa da democracia feita por Winston Churchill: “A democracia é a pior forma de governo imaginável, se excetuarmos todas as outras que tenham sido implementadas até hoje” (CHURCHILL apud RORTY, 1997, p. 46).

De acordo com Rorty, a utopia liberal não aponta para razões fundamentais. Não é justificada pela referência a critérios, mas pela referência a muitas vantagens práticas detalhadas. Ela é circular, os termos dos elogios usados para descrever as sociedades liberais são traçados a partir do vocabulário das próprias sociedades liberais. Por isso, não pode ser tomada como uma regra

---

<sup>38</sup> Muito mencionado por Rorty, Isaiah Berlin destacou-se como ensaísta e filósofo político liberal. Considerado um inimigo das idéias absolutas, tratou a liberdade como a principal questão filosófica. Achava que o maior desafio da humanidade era criar uma sociedade que respeitasse o pluralismo de idéias e a diferença entre os modos de vida. Ele distinguiu dois tipos de liberdade: a positiva e a negativa. A *liberdade positiva* é caracterizada pela *presença de condições* para que os indivíduos ajam de modo a atingir seus objetivos. A *liberdade negativa* é marcada pela *ausência de impedimentos* à ação dos sujeitos. A idéia de liberdade positiva supõe que se pondere sobre a capacitação dos indivíduos para o autogoverno moral ou para a autorrealização enquanto membros de um grupo. Com a liberdade negativa, somos inteiramente livres para nos contrapor a tudo que possa restringir nossa liberdade. Nessa direção, a autonomia equivale à total afirmação de si.

para as nossas ações futuras e nem como a melhor de todas as opções que poderemos ter. É apenas uma opção dada como plausível, que está viva, e que pode ser mantida ou então superada por utopias mais interessantes.

Contudo, apesar de considerações tão leves, uma tensão se estabelece: Rorty inflaciona e deflaciona o sentido de sua utopia. Chega a transformar a sua esperança em uma espécie de aporia. Por um lado, sem quebrar (ou redescrever) a idéia de amplitude e fraternidade inerente ao que chamamos de “utopia”, parece acreditar que a solidariedade (liberal) pode ser realizada em um raio de dimensão global, fazendo questão de “esquecer” que nem toda vida social pode ser descrita em termos liberais e burgueses. A sua convicção ampara-se na idéia davidsoniana de que há uma imensa reserva de crenças e de desejos comuns entre pessoas muito diferentes.<sup>39</sup> E, para efeitos de ampliação do sentido “nós”, essa reserva poderá sempre ser usada. Dessa maneira, todo mundo terá a chance de sugerir modos pelos quais poderemos reunir “uma sociedade mundial (ou galática)”, onde tudo será discutido “em encontros livres e abertos” (RORTY, 1997, p. 283).

Por outro lado, Rorty considera que há diferenças que só podem ser superadas com a intervenção e o exercício da *intolerância*. Há pessoas que querem a todo custo manter determinadas crenças e desejos (que inclusive contrariam os ideais liberais). Elas não aceitam conversar, nem estão interessadas em coisas como auto-superação, auto-invenção ou a redescrição de suas próprias vidas.<sup>40</sup> Nesse ponto, ele admite, não há como advogar a possibilidade (ilimitada) de poder alargar as intenções-nós por meio da sensibilidade ou do diálogo.

Enfraquecendo a fé na realização futura de sua própria utopia, Rorty confessa que a persuasão pode perder em eficiência para a força. Em situações

---

<sup>39</sup> De acordo com Davidson (1991), a relação entre os falantes desenvolve-se em função de uma “maximização” de ajustes. Nós só podemos interpretar os outros se considerarmos que eles têm razão. Falamos com o outro e sobre o outro, porque “nele” encontramos conteúdos de palavras e de pensamentos com os quais nos identificamos. Qualquer interpretação ou comunicação seria impossível se contássemos apenas com a pressuposição de que o outro sempre erra.

<sup>40</sup> Que resultado poderia ter uma conversa entre um burguês liberal e um habitante das províncias mais tradicionais de Uganda ou do Egito se o assunto for a circuncisão feminina? Amparando-se numa longa história cultural e em interpretações muito fechadas do Corão, do Haddith (ditos de Maomé) e da Sharia (Lei Islâmica), a circuncisão tem atualmente como vítimas, somente na África, mais de 92 milhões de mulheres. Tratada como uma obrigação religiosa e como rito de passagem para a vida adulta, esta é uma prática pouco ou nunca negociada por muitos homens e mulheres que a fazem prosseguir. Cf. [http://whqlibdoc.who.int/publications/2008/9789241596442\\_por.pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/2008/9789241596442_por.pdf).

extremas, em que uma pessoa não aceita negociar ou rever práticas que podem ser dadas como cruéis e intoleráveis, fica claro que “temos de abandonar nossa tentativa de ampliar sua identidade moral e partimos para a elaboração de um *modus vivendi* – algo que poderá incluir a ameaça ou mesmo a utilização da força” (RORTY, 2009, p. 100). Com considerações desse tipo, Rorty torna-se mais etnocêntrico e menos utópico. Admite assim a impossibilidade de ampliarmos continuamente nossas “intenções-nós”. Para *alguns* tipos de pessoas, podemos não conseguir (ou não querer) estender nossa solidariedade.

Segundo Rorty, partindo desse ponto, os seus opositores sempre se ocuparão em sustentar associações do tipo pragmatismo/etnocentrismo/nazismo. Eles não aceitam que, apesar do abandono pragmático das tentativas metafísicas de encontrar um “si próprio verdadeiro” para o homem, possamos “continuar a falar dos si próprios históricos contingentes que achamos que somos” (RORTY, 1997, p. 284).

Nessa mesma direção, afirmando não querer saltar para fora de sua “pele social democrática ocidental”, Rorty defende que não há motivos para forçar a ampliação das intenções-nós sob o custo de “precisar esquecer” que a sociedade liberal exige “credenciais”<sup>41</sup> que não são tão abrangentes e inclusivas.

[...] nós admitimos que não podemos justificar nossas crenças e nossas ações para todos os seres humanos como elas são no presente, mas esperamos criar uma comunidade de seres humanos livres que irão livremente compartilhar de muitas de nossas crenças e esperanças [...] Há uma diferença entre o nazista que diz “Nós somos bons porque somos o grupo particular que nós somos” e o reformista liberal que diz “Nós somos bons porque, antes pela persuasão do que pela força, eventualmente venceremos todas as outras pessoas do que somos”. (idem, p. 285).

---

<sup>41</sup> Ao tratar da questão da educação pela perspectiva pragmática, Rorty considera que pais racistas ou fundamentalistas podem alegar que, numa “sociedade democrática”, os estudantes *não deveriam* ser forçados a ler livros como *O diário de Anne Frank*. Para pais deste tipo, ele diz ter a seguinte resposta: “Há credenciais que são exigidas para admissão à nossa sociedade democrática, credenciais que nós, liberais, temos tratado de tornar mais restritas, esforçando-nos para excomungar racistas, machos chauvinistas, indivíduos homófobos, e outros do tipo. Você tem de ser educado a fim de ser um cidadão de nossa sociedade, um participante de nossa *conversação*, alguém com quem podemos pretender fundir nossos horizontes. Assim, vamos continuar tentando desacreditar você aos olhos de seus filhos, tentando despir de dignidade sua comunidade religiosa fundamentalista, tentando fazer suas posições parecerem tolas, em vez de discutíveis. Nós não somos tão inclusivistas a ponto de tolerar seu tipo de intolerância” (RORTY, 2005b, p. 154-155).

Por último, gostaríamos de ressaltar que o desenho da utopia liberal rortyana parece ter como contorno principal a distinção de duas formas de solidariedade humana: a solidariedade enquanto identificação com a “humanidade enquanto tal”, e a solidariedade compreendida como dúvida própria a respeito de si mesmo, inculcada nos habitantes dos Estados democráticos (RORTY, 1994b, p. 246).

Questionando a recorrente identificação entre essas duas formas de solidariedade, Rorty é incisivo ao afirmar que o segundo tipo de solidariedade é uma característica especial dos habitantes das sociedades democráticas. Na sua interpretação, duvidar sobre si mesmo parece ser “a marca característica da primeira era da história humana” em que um grande número de pessoas tornou-se capaz *de separar* duas perguntas: “Você está sofrendo?” e “Você deseja e acredita no que desejamos e acreditamos?” (idem).

Esta capacidade, diz Rorty, é a capacidade de distinguir questões públicas de questões privadas, questões sobre dor de questões sobre o sentido da vida humana. É a capacidade de distinguir o domínio do liberal do domínio do ironista. Com o exercício dessa forma de solidariedade, torna-se possível que uma mesma pessoa seja as duas coisas: um liberal e também um ironista. Os ironistas liberais, vale lembrar, são os cidadãos exemplares da utopia rortyana. Aqueles que estão prontos para viver a solidariedade liberal em sua plenitude.

Otimista, Rorty festeja a solidariedade que é pautada na dúvida de si. Pela sua análise, temos ampliado as dúvidas sobre nossa própria sensibilidade à dor dos outros. Temos questionado se os atuais arranjos institucionais são suficientes para lidar com formas diferentes e contingenciais de dor e humilhação. E ainda, estamos mais curiosos sobre as alternativas possíveis.

Nesse curso, expandindo a solidariedade capaz de conciliar ironismo e liberalismo, teremos muitas e variadas respostas para a questão “Por que não ser cruel?”. Teremos pessoas hábeis em evitar o sofrimento, sensíveis para aperfeiçoar suas redescritões, dispostas a alcançar e manter auto-imagens felizes delas mesmas. E, pelos tantos progressos históricos, Rorty acredita, o mundo parece caminhar para realizar essa utopia.

De modo inegável, há vivacidade e versatilidade nas proposições utópicas de Rorty. No entanto, podemos encontrar vários motivos para desaboná-las. Sem tocar mais nas questões aporéticas sugeridas e analisadas pelo próprio Rorty (a

impossibilidade da conversa e o etnocentrismo que pode restringir a expansão das “intenções-nós”), fecharemos nossa exposição com o destaque de algumas observações feitas pelo filósofo brasileiro Aldir Carvalho Filho. Essas observações se contrapõem rigidamente ao lirismo liberal solidário que Rorty desenvolve no decurso de sua obra.

Para Carvalho Filho, por trás das formulações rortyanas está uma inassumida ideologia individualista, uma exacerbação idiótica da individualidade humana: “Não apenas porque Rorty se declara amplamente a favor de uma exacerbação das idiossincrasias individuais, mas sobretudo porque disfarça essa preferência sob a forma de um solidarismo político liberal” (CARVALHO FILHO, p. 441).

Rorty parece esquecer que o contexto social e político em que ele inscreve suas esperanças é o do capitalismo. Nesse contexto, marcadamente individualista, uma série de obstáculos — a pobreza, a desigualdade, a competição desenfreada, a pressão do capital internacionalizado, a padronização das preferências, o isolamento gradual dos indivíduos, etc. — inviabilizam o progresso ou a consumação de uma solidariedade efetiva:

Então como é possível que Rorty, que se diz interessado na redução do sofrimento e da crueldade, possa fazer de conta que as crenças e os vocabulários dominantes, marcadamente individualistas, não têm nada a ver com todo o aumento do sofrimento mencionado acima? (idem, p. 416).

A única explicação possível, diz Carvalho Filho, é uma opção axiológica inequívoca pela individualidade individualista, envolta por um conjunto de sutilezas retóricas que transformam o “privatismo individual” na melhor alternativa para os indivíduos e as sociedades, e colocam o individualismo no “estado-da-arte”. Assim, embora Rorty reconheça a importância da esfera pública e se mostre efetivamente interessado em promover aí uma diminuição da crueldade, os pressupostos individualistas de suas posições as tornam incapazes de promover uma verdadeira mudança política, uma cultura solidária ou um alargamento real do sentido nós:

Ou a solidariedade pressupõe uma escolha do “nós” que é prioritária em relação à escolha do “eu”, ou não é solidariedade. Manter o foco no “eu” e esperar que disso seja gerada solidariedade positiva é o que se quer dizer com contradição *em termos*. A sociedade liberal não tem, em

síntese, nenhuma condição de oferecer uma concepção satisfatória de solidariedade [...] Ao contrário, o predomínio da cultura liberal levou ao extremo caricatural a idéia da solidariedade. Como se disse, no simulacro de sociedade atual, seus indivíduos estão solidários única e exclusivamente no que diz respeito a uma coisa: permanecer indivíduos. São individualistas *solidários em seu individualismo*. (CARVALHO FILHO, p. 451).

Pelas considerações de Carvalho Filho, no fundo, o que Rorty consegue defender é *apenas* uma “solidariedade negativa”. Ele reduz a solidariedade (universal e efetiva) ao nível de uma “mera generalização social negativa”. E celebra a solidariedade liberal, ancorada no individualismo, na realização das idiossincrasias privadas, e na *prevenção* da crueldade. Com isso, ele dá claras indicações de que mantém um olhar de suspeição sobre os indivíduos — como seres “fundamentalmente manipulativos”, os indivíduos precisam de barreiras e de defesas na relação que têm uns com os outros. A crença rortyana de fundo termina sendo: quanto *maior* for o *isolamento* dos indivíduos *menor* será a possibilidade de *crueldade* (idem, p. 346).

Em vez de uma verdadeira utopia, enfatiza Carvalho Filho, Rorty nos apresenta uma “fantasia de desejo, formulada em termos autocontraditórios”. Por isso, acrescenta o autor, nem sequer como programa partidário “os temas de Rorty” poderiam ser levados a sério, ainda que os seus críticos sejam também liberais. Na mesma direção, ele estabelece a seguinte analogia:

Propor uma sociedade cujos indivíduos sejam *individualistas* – no sentido de uma afirmação exacerbada do amplo e irrestrito direito de autocriação privada – e ao mesmo tempo *solidários* é semelhante a se imaginar um motociclista que, desejando passear pelas ruas, tivesse decidido apetrechar sua motocicleta com duas rodas de espécies diferentes, uma roda “redonda” e uma roda “quadrada”. Seria virtualmente impossível chegar a qualquer lugar. (ibidem, p. 448-449).

Nessa seara discursiva, sabemos que podemos seguir com o desenvolvimento de várias questões e a criação de outras novas. Por isso, encerramos nossa exposição com a certeza de que cabem nela vários prolongamentos. Dentro do próprio pensamento rortyano, teríamos indicações e motivos para muitas réplicas às críticas que acabamos de destacar. Nesse sentido, longe de querer fechar a discussão, recortamos aqui um trecho de um ensaio onde Rorty confirma a sua disposição redescritiva e utópica. Com isso, desejamos apontar um pretexto, entre tantos, para o início de outras conversas:

Não há nada em minha perspectiva que atrapalhe nossa observação da miséria e da desesperança de cidadãos americanos negros ou favelados latino-americanos ou camponeses cambojanos. Nem há qualquer coisa que sugira que tal miséria e tal desesperança são irremediáveis. Há só a sugestão de que sempre tivemos tanta teoria quanto precisamos, e que o que necessitamos agora são utopias concretas, e propostas concretas sobre como alcançar tais utopias a partir de onde estamos agora [...] Noções como “direitos do homem”, “mais-valia”, “nova classe” e semelhantes foram indispensáveis para o progresso moral e político. Mas não estou convencido que atualmente estamos necessitando de novas noções desse tipo. Muito da teoria social em voga hoje em dia parece-me apenas mais cobertura em bolos já cozidos de historiadores, jornalistas, economistas estatísticos, antropólogos e outros. (RORTY, 1999a, p. 113- 114).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dissemos na introdução desta dissertação, precisávamos de um ponto arquimediano para promover o nosso movimento de incursão pelas idéias de Richard Rorty. Queríamos uma via de aproximação com esse pensador que nos parecia difícil, profuso e dono de muitas asserções labirínticas.

Felizmente, logo no início desse estudo, sentimos a força inspiradora das idéias rortyanas. E, como quem pensa ter agarrado um “fio de Ariadne”, passamos a acreditar que o desdobramento do conceito de crueldade, assumido e redescrito por Rorty, poderia ser a via para o nosso trânsito, a ponta do nosso fio. Arriscamos. Mas sem deixar de pensar que fazíamos seguir, pela nossa limitação, uma das melhores sátiras de Dostoiévski: “O homem é grande, demasiado grande, eu o encolherei”.

Agora, com a finalização do nosso trabalho, temos a sensação de que fizemos uma boa aposta. Experimentamos uma proximidade razoável. Entre a inquietação e a comoção, sentimos a textura de um pensamento que, pela sua riqueza e diversidade, apresenta um viés bastante particular.

No decurso de nossa escrita, tivemos de processar muitas novidades. A nossa dissertação adquiriu um ritmo difícil, parecia estar distante daquilo que tínhamos aprendido a assimilar como “verdadeiramente acadêmico”. Tivemos de aprender a romper com esse estranhamento e fazer render o nosso encontro com Rorty. Para seguir, era preciso estar à vontade em um lugar diferente, manter vivo e procedente um conjunto de intercâmbios propostos. Entre a literatura e a filosofia, o limiar de outros começos: o campo da cultura literária, as redescições que nos ajudam a evitar a crueldade, a separação entre o público e o privado e a possibilidade de uma solidariedade social.

Vimos que o enfraquecimento das noções dicotômicas tão presentes na cultura ocidental é o ponto principal do itinerário rortiano. A diluição de fronteiras

entre a razão e a emoção, a lógica e a sensibilidade, o filosófico e o literário, a objetividade e a intersubjetividade faz parte, para Rorty, do abandono *louvável* do cânone Platão/Kant.

Nessa direção, vale sublinhar que não fizemos um cotejo detalhado entre o pensamento de filósofos como Platão e Kant e as várias interpretações que Rorty dispõe sobre autores como esses. Nos restringimos a expor as versões rortyanas. Seguir um pensamento tão múltiplo, variado, nômade e também colonizador como o de Rorty, para as circunscrições deste trabalho, nos impediu de parar (analiticamente) a cada referência feita ou usada.

Para Rorty, já temos condições de experimentar uma auto-imagem que aponta para um fazer e não para um descobrir. Temos alcançado mais ganhos e mais graça “exaltando os poetas” do que “exaltando os matemáticos”. Há mais conforto no “meandro lento” e nas “brasas gaguejantes” da poesia do que na filosofia ocupada em apontar as razões fundamentais para a vida de todos nós. Convencido disso, Rorty nos convida a fazer andar o nosso progresso, a ser mais “românticos” do que “gregos”.

No curso desse raciocínio, a prevenção da crueldade — a via possível para nossa liberalização e equilíbrio social — tem uma relação muito maior com a nossa sensibilidade (ampliada pelas redescrições) do que com a nossa habilidade em calcular razões ou fazer análises epistêmicas ou conceituais. Nesse ponto, aqui tão salientado, pudemos perceber a presença de um forte *eco hobbesiano*, ainda que Rorty não o confirme.

Dispensando noções como “natureza comum” ou “essência humana”, Rorty ocupou-se apenas em destacar a *nossa susceptibilidade* à dor e à humilhação — o *único vínculo* social que precisamos ter e que de fato temos. Contudo, é o medo de também ser vitimado que parece possibilitar que os ironistas, tão deliberadamente idiossincráticos, queiram evitar a crueldade. Só isso é que os faz, essa é crença rortyana de fundo, conservar o contexto liberal, suportar a cola social capaz de manter os indivíduos “aliados” uns aos outros.

Para nós, Rorty parece dizer: é por *sermos* tão capazes de ser cruéis que precisamos, a todo custo, evitar a crueldade. Mas ele não o diz. Dizer isso seria ter de se amarrar aos universais, preservar as crenças de que existe uma condição humana concernente a todos nós, sem exceção.

No entanto, apesar de muito ocupado em defender o desejo de se limpar ou escapar das heranças platônico-kantianas, Rorty nos leva a pensar, de maneira bastante propositiva, sobre a questão “Por que não ser cruel?”. Ele redescreve a nossa disposição para a crueldade, transformando-a num ponto de referência para a construção de nossa maturação moral.

As sugestões que ele oferece como formas de prevenção da crueldade funcionam como um campo fértil de possibilidades inclusivas, viáveis e decididamente democráticas. Uma miríade de vocabulários e de caminhos para sermos pessoas melhores, mais livres e flexíveis, mais dignas e felizes.

Com a arte, e com os exercícios redescritivos, temos circunstâncias para desenvolver nossa emoção participativa, nossa sensibilidade à humilhação e à dor que podem afetar os outros e a nós mesmos. Se mais curiosos, podemos ser mais tolerantes. Diante de tipos humanos distantes e diversos, por meio de muitos e variados romances, por exemplo, podemos nos perceber impactados por semelhanças entre nós e os outros, semelhanças invisíveis ou inassumíveis até então. E ainda, com mais curiosidade e tolerância, estaremos mais atentos aos vagos de percepção que nos levam à miopia emotiva em relação às pessoas que nos são muito próximas, mas que terminamos por transformá-las em pessoas distantes e estranhas.

Porém, Rorty deixa claro, não há nada que nos ponha livres da crueldade. Mesmo pessoas muito lidas como O’Brien e Humbert Humbert, com muitos dons intelectuais e muita sensibilidade estética, podem preferir ser cruéis a ser amáveis ou solidárias. Para ele, conhecimento *não* significa (necessariamente) virtude. A inteligência, o raciocínio, o julgamento, a curiosidade, a imaginação, o gosto pela beleza são tão maleáveis, tão passíveis de usos variados, como a mão humana ou o desejo sexual. Os assassinos podem *tocar corretamente* a lira. Podem ser capazes de argumentos sedutores, potentíssimos. Os talentos artísticos ou intelectuais não oferecem qualquer imunidade diante da mediocridade moral. Nesse contexto, temos de destacar, Rorty professa com maestria o que muitos intelectuais, por vaidade ou apego ao poder, não se dispõem a reconhecer.

Adensando sua posição, Rorty se desfaz dos lirismos racionais. Adotando, entretanto, outra forma de lirismo, correlata e não tão distante, o lirismo literário. Ao defender que as narrativas, sobretudo o romance, têm sido mais importantes para o nosso progresso moral do que as teorias ou os tratados morais, ele dá a

entender que o que distinguirá estas duas formas de lirismo é o fato de que o lirismo literário não se ocupa em alimentar a nossa “ambição de transcendência”. Admite a contingência e a diversidade, quer a liberdade, é aberto ao novo.

Sem as garantias de uma moral fundamental, ou de uma Razão que nos oriente, estamos todos susceptíveis à crueldade, seja ela pequena ou grande. Por isso, aconselha Rorty, o melhor que podemos fazer, como seres finitos e sozinhos, é nos agarrar uns aos outros. É investir na solidariedade que nos resta. Analisando afirmações como essas, pudemos confirmar a forte presença nietzschiana nas alegações de Rorty. Para nós, ele parece querer compor um coro com Zaratustra: “Desde que os homens são homens, eles têm tido pouca alegria, procuram demasiado o universal, o perfeito, o transcendente, o inacessível. Sejamos mais leves e mais felizes. Aceitemos nossa contingência, diversidade e finitude”.

Uma das características mais surpreendentes de Rorty é a liberdade que ele mostra ao formular suas idéias. Tão propenso a críticas, ele consegue manter o fluxo de muitas conversações. Transforma opositores em aliados. Sente-se à vontade para reconhecer suas limitações: “o fato de nada estar imune à crítica não significa que nós temos o dever de justificar tudo” (RORTY, 1997, p.47). De muitos modos, está empenhado em assumir a contingência de sua própria filosofia, mesmo carregando dentro de si o sentimento e os caprichos de um “poeta forte”.

Encontramos muitas afinidades e simpatias com o pensamento rortiano. No entanto, nos incomodou a exacerbação que é feita acerca dos “ironistas liberais”. Consideramos esse o momento menos inspirador e mais catequético de Rorty. Ele investe demasiado suas fichas numa “categoria humana”. No *transe do exagero*, termina transformando os ironistas liberais nos “redentores possíveis”, em contraposição aos ultrapassados “metafísicos”. Ora, sendo os liberais tão diversos, muitos poderão promover a crueldade em várias escalas. O que dizer do tipo *yuppie* que tem um “coração batendo no bolso”? Muitos deles, apesar de bastante burgueses e liberais, poderão ser insensíveis diante de um bom romance, de uma música *beethoveniana* ou de um filme comovente. Muitos permanecerão distantes dos tipos humanos estranhos e diferentes, sem qualquer intenção de proximidade. E os ironistas, estarão dispostos a festejar sempre a diversidade, que poderá incluir pessoas muito conservadoras ou sem qualquer

tipo de ilustração? Vale ainda lembrar que Marquês de Sade, um grande ironista, foi um fomentador incontestado da crueldade. Com a sua literatura, ele deu razões para que fossem codificadas determinadas licenças para aqueles que escolhem sofrer e fazer sofrer. Conseguiu propor uma “novidade”. Tornou vanguardista e plausível a liberdade sado-masoquista.

Nessa direção, podemos afirmar que aceitamos com certa facilidade a distinção rortyana entre o público e o privado, mas estranhemos essa categoria de “homens maduros e cidadãos perfeitos”, tão excêntricos e hábeis em evitar a crueldade, tão capazes de conciliar o público e o privado. Enfim, para nós, Rorty não teria perdido muito se não tivesse insistido tanto em apresentar os “ironistas liberais” como os melhores protagonistas de nossa evolução intelectual e moral.

Por último, ressaltamos a tensão que sentimos ao nos defrontar com as implicações do “etnocentrismo rortyano”. Inicialmente, o tomamos como uma aporia insolúvel. Ora, ter de sobrepor o próprio grupo em detrimento dos demais ou, em último caso, terminar resolvendo questões que envolvem divergências extremas com uso da violência ou da força, é quebrar todo o ideário da conversação, da tolerância e da solidariedade. É romper com todos os projetos e utopias de extensão das “intenções-nós”. Posteriormente, talvez sob feitiço da fé rortyana, nós passamos a assimilar aquilo que Rorty soube dizer tão bem. O que tira a maldição desse etnocentrismo é que esse “nós” (“nós, liberais”) está *empenhado* em se ampliar, sabe desconfiar do seu próprio etnocentrismo, quer criar um *ethnos* cada vez maior e mais variado (RORTY, 1994b, p.246).

Possivelmente, temos nesse ponto a confluência exata entre a tentativa rortyana de abandono do cânone Platão/Kant e a construção da utopia da solidariedade social. Notamos aí a peculiaridade de um pensador que busca o seu equilíbrio reflexivo. Ao se confrontar com o velho, quer ser capaz de vislumbrar o novo. Enfim, com suas asserções etnocêntricas, Rorty assume os limites das suas próprias ambições. Ao mesmo tempo, mostra-se otimista com a posição que ocupa. Aproveita para denunciar que a tradição ocidental conseguiu transformar o ótimo no inimigo do bom. Com isso, ele sugere que já estamos suficientemente crescidos para entender aquilo que a tradição insistiu em ignorar — mais vale concentrar-se no melhor do que perseguir, inutilmente, o ótimo.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. Tradução Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BARTHES, Roland. *Leçon*. Paris: Seuil, 1978.
- BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal et autres poèmes*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução Desidério Murcho e al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Verdade: um guia para perplexos*. Tradução Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BORRADORI, Giovanna. *A filosofia americana — conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003.
- CARVALHO FILHO, Aldir Araújo. *Individualismo Solidário: uma redescritção da filosofia política de Richard Rorty*. Tese (Doutorado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2006.
- CASTRO, Susana de. Visões rortyanas acerca da “cultura literária”. In: FERREIRA, Arthur Arruda Leal (Org.). *Pragmatismo e questões contemporâneas*. Rio de Janeiro: Arquimedes: Grupo de Trabalho em Pragmatismo, Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Brasil), 2008. p. 213-224.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- DAVIDSON, Donald. Interpretação. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.). *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991. p. 199-210.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty. In: SOUZA, José Crisóstomo de. *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. Tradução e organização José Crisóstomo de Souza. São Paulo: UNESP, 2005. p. 163-212.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. xxiii-xl.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Tradução Teresa Bulhões e Vera Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

NABOKOV, Vladimir. *Aulas de Literatura*. Tradução Salvato Telles de Menezes. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

\_\_\_\_\_. *Lolita*. Tradução Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre a verdade e mentira*. Tradução e organização Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Mário da Silva. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

ORWELL, George. 1984. Tradução Wilson Velloso. 23. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1996.

PLATÃO. *A República*. Coleção os Pensadores. Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

RORTY, Richard. *Conseqüências do Pragmatismo*. Tradução João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Tradução Antônio Trânsito. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994b.

\_\_\_\_\_. *Objetivismo, relativismo e verdade - Escritos filosóficos 1*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JR., Paulo. *A filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Tradução Paulo Ghiraldelli Jr. e Alberto Tosi Rodrigues. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999a. p. 99-117.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre Heidegger e outros* - Escritos filosóficos 2. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999b.

\_\_\_\_\_. *Para realizar a América: o pensamento de esquerda na América*. Tradução Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999c.

\_\_\_\_\_. Revivendo os vivos. *Folha de São Paulo*. Tradução Samuel Titan Jr. São Paulo, 4 jul. 2004. Caderno MAIS!, p. 13-16.

\_\_\_\_\_. *Verdade e progresso*. Tradução Denise Sales. Barueri, São Paulo: Manole, 2005a.

\_\_\_\_\_. Para emancipar a nossa cultura. In: SOUZA, José Crisóstomo de. *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. Tradução e organização José Crisóstomo de Souza. São Paulo: UNESP, 2005b. p. 85-100.

\_\_\_\_\_. Verdade, universalidade e política democrática. In: SOUZA, José Crisóstomo de. *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. Tradução e organização José Crisóstomo de Souza. São Paulo: UNESP, 2005b. p. 103-162.

\_\_\_\_\_. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, José Crisóstomo de. *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. Tradução e organização José Crisóstomo de Souza. São Paulo: UNESP, 2005b. p. 247-270.

\_\_\_\_\_. *Pragmatismo e política*. Tradução Paulo Ghiraldelli Jr. e Adriana de Oliveira. São Paulo: Martins, 2005c.

\_\_\_\_\_; GHIRALDELLI JR., Paulo. *Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Contra os Chefes, Contra as Oligarquias: uma conversa com Richard Rorty* / Richard Rorty, Derek Nystrom e Kent Puckett. Tradução Luis Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006b.

\_\_\_\_\_; ENGEL, Pascal. *Para que serve a verdade?* Tradução Antônio Carlos Olivieri. São Paulo: UNESP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Filosofia como política cultural*. Tradução João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *O fogo da vida*. Tradução Susana de Castro. Disponível em: <http://portal.filosofia.pro.br/richard-rorty.html>. Acesso em 12 de fev. 2009.

ROSSET, Clément. *O princípio de crueldade*. Tradução José Thomaz Brum. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

SCARRY, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Nova York: Oxford University Press, 1985.

SHKLAR, Judith Nisse. *Ordinary Vices*. Cambridge: Belknap Press, 1984.

STOWE, Harriet Beecher. *A cabana do pai Tomás*. Tradução Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Saraiva, 1969.

ZABALA, Santiago. Introdução: Uma religião sem teístas e ateístas. In: RORTY, Richard & VATTIMO, Gianni. *O Futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Tradução Paulo Ghiraldelli Jr. e Eliane Aguiar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 19-46.