



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA**

ÉTICA SEM PRINCÍPIOS E LITERATURA EM RICHARD RORTY

Teresina
2016

Rafael de Sousa Pinheiro

ÉTICA SEM PRINCÍPIOS E LITERATURA EM RICHARD RORTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí – PPGEE-UFPI, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia na linha de pesquisa 'Ética e Filosofia Política', sob a orientação do Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho.

Orientador: Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho

**Teresina
2016**

TERMO DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida em _____ de _____ de 2016, considerada
_____ pela banca examinadora do PPGEE.

Teresina, _____ de _____ de 2016.

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

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho – UFPI (examinador interno)

Profa. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira – UFRJ (examinadora externa)

O homem pensa, Deus ri- Provérbio Judaico.

Pois se a cultura européia me parece hoje ameaçada, se ela está ameaçada do exterior e do interior naquilo que ela tem de mais precioso, seu respeito pelo indivíduo, respeito pelo seu pensamento original e pelo seu direito a uma vida particular inviolável, então, parece-me, essa essência preciosa do espírito europeu está depositada como numa caixa de prata na história do romance, na sabedoria do romance.- Milan Kundera

Deveríamos deixar que uma centena de flores floresçam, admirá-las enquanto duram, e deixar a botânica para os intelectuais do próximo século- Richard Rorty.

AGRADECIMENTOS

Não seria honesto comigo mesmo se concluísse a presente pesquisa sem agradecer àqueles que foram em grande medida o porto seguro nos momentos de instabilidade, insegurança, medo, tristeza e tudo o mais que surgiu como fardo no percurso do mestrado. Tendo saído a primeira vez de casa, filho único que sou, para morar em uma terra desconhecida, sozinho e longe das coisas mais importantes em minha vida, a família e amigos, enfrentei com grande esforço o primeiro ano do mestrado.

Gostaria de agradecer imensamente, nesse sentido, aos amigos de Teresina que me acolheram, me deram amor, carinho, atenção e uma amizade intensa e sincera. Em especial a Lenise, quem me deu a mão pela primeira vez e me acompanhou durante todo o percurso. A Aryane Rayssa, pela doçura, pelo reconhecimento da minha paixão pela literatura, e pelas tardes e noites de boa conversa acompanhada sempre de boas bebidas. Ao amigo Wilker Marques (a quem chamo “Vilker”, concessão feita a mim) por ter aberto a porta de sua casa e o aconchego de sua família em um momento de solidão profunda. A Tiago, amigo intenso e genial, pelos almoços juntos, pelas conversas sobre cinema, arte, Rock e a respeito dos fardos de nossas vidas, sempre ao som de Tim Maia ou Benito di Paula. À minha comadre Nathália Salazar, amiga, companheira de mestrado e de moradia. Não lembro um dia de toda a jornada sem que ela estivesse ali, ao meu lado, apoiando e dando o maior amor possível.

À amiga Santinha por todo amor, acolhimento e cuidado. Sua presença em minha vida permitiu que eu nunca perdesse o riso. Aos amigos do Edifício Holanda, em especial a Gustavo e Félix. Às amigas do Box, dona Mônica e Mazé, por terem cuidado carinhosamente de mim como um filho, servindo sempre o melhor café e melhor almoço.

Aos funcionários terceirizados da UFPI, pelos elogios de todos os dias, e por lembrarem a mim que existo. À maranhense Zélia, secretária do mestrado, pela paciência e cuidado em sempre me lembrar das datas, e por sempre facilitar minha vida com as burocracias, sempre tão enfadonhas para mim.

Em São Luís, gostaria de agradecer aos professores do Departamento de Filosofia pelo incentivo, de maneira especial ao Amigo e primeiro mestre Luciano Façanha. Boa parte da minha formação e das conquistas alcançadas, em alguma medida, são resultados do seu apoio constante. A Maria do Socorro pela amizade sempre presente e por seu sorriso encantador que me faz tão bem. Ao amigo Raul Reis por ouvir sempre sobre meus sentimentos mais profundos. Pela salvação no período do carnaval, oferecendo-me estadia em Imperatriz durante esse período. O fechamento desta pesquisa não teria sido possível sem seu ombro amigo e companhia maravilhosa. Ao amigo Francisco pelas conversas filosóficas intensas, quer sobre Deus ou Kant, e pelo carinho de sua esposa e filhos. Ao amigo Roberto Carvalho, amigo genial, por me mandar sempre poesias tão belas e por estar sempre ao meu lado nas horas difíceis.

Aos amigos do Liceu Maranhense, Victor Santos, Herllon, Edwyn e Eugênio. Em especial, aos amigos Roger Serra e Lucas Duarte, sem os quais a vida não teria sentido algum. Agradeço pelo amor de vocês, pelo cuidado, pelo carinho, e por serem os amigos que primeiro estão ao meu lado nas horas de maior sofrimento. Aos vizinhos e amigos de infância do Upaon-Açú, em especial a Marquinhos, Elvis, Jabson, Newlberth, Danilo e Eduardo. À minha família pelo acolhimento e pelo cuidado com Mamãe durante a minha ausência em São Luís, em especial à minha madrinha e minhas primas Janaína e Daniela. Agradeço especialmente à tia Domingas por ser a minha segunda Mãe, e por ter trazido de volta, junto com Minha Avó (*in memoriam*), a felicidade de nosso lar quando da partida de meu Pai.

Por fim, gostaria de agradecer à banca pela gentileza e paciência de correção do texto da qualificação e pelas sugestões feitas que contribuíram decisivamente para o caminho percorrido durante a pesquisa. Gostaria de agradecer em especial ao amigo e orientador Aldir Araújo Carvalho Filho. À sua paciência em ler meus escritos sempre com tanto zelo e atenção, e pelas palavras de incentivo sempre presentes em seus e-mails.

Por fim, a todos que direta ou indiretamente contribuíram para que eu pudesse a cada dia me reinventar, me tornar um ser humano melhor.

DEDICATÓRIA

Dedico o presente trabalho monográfico aos meus pais, Bárbara Araújo de Sousa, e Aderson Ribeiro Pinheiro (*in memoriam*). Da minha mãe herdei a virtude e arte do silêncio, sem o qual nenhum homem é capaz de filosofar, a bem dizer, reconhecer-se enquanto existente e refletir sobre a realidade que o circunda, buscando as suas razões através da realidade mesma. Do meu pai herdei a honestidade, o respeito, a seriedade, e acima de tudo, essa mania raciocinante que me persegue desde meus primeiros anos de vida. Seria pouco ou nada generoso comigo mesmo se concluísse esta Dissertação em filosofia sem reconhecer a importância de meu pai para que eu trilhasse nos caminhos do saber. Homem de costumes tradicionais, criado no interior de Guimarães, tornou-se, com o passar do tempo, um extemporâneo. A sua mania raciocinante, da qual deriva a minha, fazia-o sentir-se um verdadeiro estrangeiro por onde quer que passasse. Incompreendido pelos irmãos, amigos, e em verdade, por mim mesmo, tempos atrás, recolhia-se nas profundezas do pensamento e me dizia coisas que somente agora, aos poucos, tornam-se claras para mim. Sempre consciente de sua finitude, reclamava para si, diante da divindade, uma morte que não fosse antecipada pelo sofrimento de paralisar-se em uma cama, ou cadeira de rodas. Se a divindade o ouviu e realizou seu desejo, ou se fruto de um mero encontro inesperado, nas palavras de Sartre, não sei, mas na madrugada do dia 13 de setembro de 2010 meu pai deu o suspiro derradeiro.

RESUMO

A pesquisa se trata da investigação acerca da compreensão do filósofo norte-americano Richard Rorty sobre o progresso moral e os meios que o viabilizam. O filósofo neopragmatista aponta para uma direção na qual a literatura parece ser um meio mais seguro do que qualquer teoria para a criação da solidariedade e de uma sociedade liberal democrática que a permita. Esta direção dada pelo filósofo, na qual a literatura é abordada pelo seu valor ético, é a chave para a compreensão da sugestão rortyana de como tornar cada vez mais possível o progresso moral, isto é, por meio da imaginação. A pesquisa estabelece, nesse sentido, a relação entre a concepção neopragmatista de ética sem princípios e a literatura, especificamente no que diz respeito ao gênero romance. Em relação ao valor ético do romance, Rorty sugeriu que uma sociedade que tenha retirado seu vocabulário dos romances, ao invés de tratados filosóficos ou teorias éticas, não se preocuparia em saber qual o significado da vida humana, ou o que é a natureza humana, mas como alcançar mais conforto, ou como o direito de cada um de ser entendido pode ser respeitado. Em outras palavras, o romance é o principal veículo capaz de aumentar a sensibilidade humana, isto é, motor essencial para o desenvolvimento do progresso moral, sobretudo da maneira como Rorty sugeriu a realização do que chamou de utopia liberal democrática.

Palavras-Chave: progresso Moral, romance, imaginação, ética sem princípios, Richard Rorty.

ABSTRACT

The research it comes to the investigation about the understanding of the north-America philosopher Richard Rorty, about the moral progress and the means that enable. The neopragmatista philosopher into a direction where the literature seems to be a safer way than any theory for the creation of solidarity, and a democratic liberal society that allows it. This philosopher's thinking, in which literature is understood by its ethical value, is the key to understand the Rorty's suggestion, as it is increasingly clear the possibility of moral progress, all this through the imagination. This study search, in this sense, the connection between the neopragmatist conception about ethics without principles, and the literature, specifically regarding the novel genre. About the ethic value of the novel, Rorty suggest a society that has the vocabulary based on the language of the novels, rather than philosophical works or ethical theories, not bother to seek meaning in human life, or on human nature, but how to achieve more welfare, or, as the right of everyone to be understood must be respected. In other words, the novel is the main way capable of increases the human sensibility, this is, the fundamental way to the development of moral progress, especially the way Rorty suggested the realization of what he called democratic liberal utopia.

Keywords: moral progress, romance, imagination, ethics without principles, Richard Rorty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. O NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY: ANTIRREPRESENTACIONISMO, ANTIESSENCIALISMO E A VERDADE SEM CORRESPONDÊNCIA COM A REALIDADE.....	19
1.1 A crítica às noções de mente, de conhecimento e de Filosofia.....	25
1.2 Críticas à filosofia analítica.....	30
1.3 A proposta de uma filosofia edificante.....	34
2. O TEXTUALISMO: A FILOSOFIA COMO GÊNERO DE ESCRITA.....	37
2.1 Kant, o romantismo e a Cultura Pós-Filosófica.....	43
2.2 A concepção rortyana de metáfora.....	53
3 ÉTICA E LITERATURA EM RORTY.....	59
3.1 Moralidade e prudência.....	59
3.2 A concepção neopragmatista de progresso moral.....	61
3.3 O valor ético do Romance.....	63
3.4 Kundera e a concepção do romance como utopia liberal.....	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	78

INTRODUÇÃO

Imagine um jardineiro que em meio a um dia silencioso, misterioso, aqueles em que não sabemos se fará sol ou irá chover, resolve apanhar algumas flores para formar uma cesta diversa, bela e única. Olha à direita e vê as rosas. Apanha duas ou três e tira-lhes os espinhos, pois não servem para si. Toma ainda uma orquídea e alguns cravos que, apesar do contraste, finalizam a beleza da cesta. O nome deste jardineiro é Richard Rorty (1931-2007), filósofo norte-americano estadunidense responsável pelas ideias do neopragmatismo¹.

A cesta é exatamente o modo como se arranja a sua filosofia. Toda a sua obra é composta do diálogo e consideração de uma miríade de autores que unidos na cesta de Rorty, formam uma filosofia que em um primeiro momento é negativa, com as considerações feitas em seu *A filosofia e o espelho da natureza*, no qual questiona a imagem tradicional que mantém cativa a filosofia tradicional, a saber, da mente como um espelho. Mas, por outro lado, estes mesmos diálogos, estas mesmas flores permitem a Rorty propor a sugestão de uma utopia liberal democrática, uma sociedade em que a solidariedade é uma criação da imaginação humana. Significa que ela não depende de um desvelamento levado a cabo pelo raciocínio filosófico, pela razão, mas um “melhoramento” da sensibilidade, da capacidade humana de se colocar no lugar do outro que sofre e que é considerado “diferente”. Na cesta de Rorty não existem flores eternas. Ele as colhe com a consciência de que mais tarde poderão murchar, desaparecer. Nenhuma flor é mais verdadeira que outra, pois todas são escolhidas pela sua beleza, vivacidade e capacidade de enfeitar, embelezar. Cada vocabulário, para Rorty, é uma ferramenta que pode ser manejada de acordo com seu uso, sua utilidade. É nesse sentido que desenvolve a sua concepção de linguagem como metáfora, que se adorna - principalmente, mas não exclusivamente- com duas flores, Davidson (1917-2003) e Wittgenstein (1889-1951).

¹ Em diversas obras Rorty refere-se à sua própria filosofia como pragmatismo e não como neopragmatismo. É importante salientar, no entanto que ele estabelece uma distinção entre o pragmatismo clássico do qual faziam parte Peirce, William James e John Dewey e o chamado neopragmatismo, formado pelas ideias de filósofos como Quine, Goodman, Putnam e Davidson. A principal característica distintiva entre esses dois grupos é a chamada guinada linguística. Como será desenvolvido adiante, para Rorty (2000a, p.22), “esta foi a virada que os filósofos deram quando, tendo abandonado o tema da experiência e optado pelo da linguagem, começaram a seguir o exemplo de Frege ao invés do de Locke. Nos Estados Unidos, esta mudança se deu somente entre os anos 40 e 50, e teve como consequência o abandono da leitura de James e Dewey nos departamentos de filosofia norte-americanos”.

Um dos problemas enfrentados pelo filósofo foi o de compreender e avaliar a gênese e as consequências dos vocabulários morais que utilizamos em sociedade. Uma problemática ética, nesse sentido, uma vez que as reflexões filosóficas deste pensador giraram em torno do modo como os comportamentos em sociedade são guiados, ou seja, por meio de vocabulários específicos, que têm um caráter também político, pois a avaliação e a compreensão da gênese dos nossos vocabulários morais têm como preocupação a construção de uma sociedade onde as pessoas possam ser felizes, e possam gozar de uma vida livre, com o mínimo possível de sofrimento. Ora, um problema encontrado por Rorty neste ponto, é o fato de todo o nosso vocabulário filosófico tradicional ter sido acumulado em torno de expressões como “razão, verdade e conhecimento”. Nesse sentido, ele chegou a sugerir não a razão, vista como nossa capacidade de argumentar, mas a imaginação, como a faculdade que mais contribui para tornar possível o progresso moral.

Dessa forma, o interesse da presente pesquisa, dentro da filosofia de Rorty, está voltado para investigar *o que este pensador entendeu por progresso moral e quais os meios que o viabilizam*. No que diz respeito a tais preocupações, nota-se que Rorty apontou para uma direção na qual a literatura parece ser um meio mais seguro do que qualquer teoria para a criação da solidariedade e de uma sociedade liberal democrática. Esta direção dada pelo filósofo, na qual a literatura é abordada pelo seu valor ético, torna-se de grande importância para a pesquisa, pois é a chave para a compreensão da sugestão rortyana de como tornar cada vez mais possível o progresso moral. Além disso, desvela um dos objetivos fundamentais de sua filosofia: uma vez tendo desenvolvido uma crítica à forma tradicional de fazer filosofia, na qual buscam-se os fundamentos últimos da realidade e do pensamento, ou as condições de possibilidade de toda experiência possível, Rorty propôs uma forma de filosofia que objetiva redescrever as formas de nossos vocabulários e nossas circunstâncias e perspectivas atuais, limitando-se a propor discursos edificantes tendo em vista a construção de uma melhor convivência humana. O objetivo da filosofia, desse modo, destituído de práticas fundantes, consiste em fomentar a criatividade de novas formas de diálogo que não pressupõe um vocabulário dado, baseado em qualquer fundamento extra-humano. A sua proposta é a de uma saída dos modelos tradicionais de racionalidade, das preocupações filosóficas acerca do conhecimento, para uma ênfase no que ele entende por esperança social. Tal objetivo

tem como um de seus principais meios de realização a literatura, principalmente por meio do gênero romance, uma vez que este seria capaz de fornecer variadas descrições pormenorizadas de pessoas que aparentemente são “diferentes” de nós.

Nesse sentido é que, no ensaio “Heidegger, Kundera e Dickens”, Rorty enxerga em Milan Kundera um escritor que transforma o romance em sinônimo de utopia democrática, já que, para Kundera, o romance é o paraíso imaginário dos indivíduos, o território onde ninguém possui a verdade:

Kundera está transformando o termo romance, grosso modo, em um sinônimo de “utopia democrática” – de uma sociedade futura imaginária, na qual ninguém sonha em pensar que Deus, ou a verdade, ou a natureza das coisas está do seu lado. Em uma tal utopia, ninguém sonharia em pensar que há alguma coisa mais real que o prazer e a dor, ou que há um dever imposto para nós que transcende a busca por felicidade. (RORTY, 1999b, p.105).

Para Rorty, o romance é um tipo de literatura que tem alta relevância moral e que pode, mais do que outros gêneros literários², alterar o sentido do que é possível e importante. Os romances são um meio mais seguro do que qualquer teoria, diz ele, para expressar o reconhecimento que se tem da relatividade e da contingência. Se há uma ética cara à utopia liberal de Rorty, esta é uma ética sem universais e sem princípios. Não ter princípio é não ter um elemento externo ao vocabulário ético em questão para orientá-lo e motivá-lo, por exemplo, a “natureza humana”, ou qualquer ideia *substantivada* de verdade, bem e mal. A respeito desta concepção, em *Uma ética laica*, Rorty esboçou a controvérsia entre duas posições opostas sobre a natureza da moralidade. Por um lado, a postura tradicional afirma que existe uma espécie de estrutura da existência humana capaz de servir de ponto de referência moral; por outro lado, filósofos utilitaristas como Mill afirmaram que a nossa única obrigação moral é a de nos ajudarmos reciprocamente a satisfazer nossos desejos, atingindo a maior felicidade possível, e que, portanto, não há uma estrutura humana, algo como uma natureza atemporal da qual emana a nossa moralidade. Esta é, em última instância, considerada produto de nossa imaginação, a qual é considerada por Rorty a fonte da esperança social. Desse modo, na Introdução de seu

²Em especial o “gênero” da filosofia tradicional, por exemplo. Mais adiante, serão dados maiores detalhes dessa forma própria rortyana de conceber a filosofia.

Contingência, ironia e solidariedade, Rorty propôs que a solidariedade deve ser um objetivo a ser alcançado não por meio do raciocínio ou de indagações, mas pela imaginação:

Em minha utopia, a solidariedade humana seria vista não como um fato a ser reconhecido, mediante a eliminação do preconceito ou o mergulho em profundezas antes ocultas, mas como um objetivo a ser alcançado. E a ser alcançado não pela indagação, mas pela imaginação, pela capacidade imaginativa de ver pessoas estranhas como semelhantes sofredores. (RORTY, 1992, p. 20)

O que caracteriza esse “romantismo” pode ser entendido com a noção, segundo Rorty, de que a política sempre será uma questão de tentativa e erro – de experimentar novas instituições e de ser guiada pelo sucesso ou fracasso dessas experiências.

A noção fundamental aqui é a de imaginação³. Esta é definida, em Rorty, como um apelo à sua dimensão social: significa a capacidade de propor novas instituições e abrir-se ao novo. Se a imaginação é o que nos possibilita propor novas utilizações da linguagem, ela é a fonte da metáfora, da redescrição e do progresso.

Nesse sentido é que, no ensaio “Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional”, ele mostrou porque a obra *Politics* de Unger era-lhe tão cara. A problemática do ensaio gira em torno das críticas direcionadas ao liberalismo americano, principalmente por parte dos pensadores que participam do que Rorty chamou de Escola do Ressentimento⁴, e o sentido de esperança que deve ser mantido pelos americanos, em contrapartida ao simples reconhecimento negativo do passado histórico e a resignação decorrente da falta de imaginação política por parte dos liberais, o que os impede de vislumbrar imaginativamente um futuro nacional possível. No texto de Rorty, a introdução da problemática se dá por meio da comparação entre duas vozes: a do poeta estadunidense Walt Whitman e a do filósofo brasileiro Roberto Mangabeira Unger, catedrático da Faculdade de Direito de Harvard.

³Em um artigo no qual dialoga com Habermas, intitulado *Para emancipar nossa cultura*, Rorty (2005, p.94) diz que pensa “na imaginação e nos sentimentos, mais que na razão (tomada como a capacidade de argumentar), como sendo as faculdades que mais contribuem para tornar possível o progresso moral”.

⁴A expressão “A Escola do Ressentimento”, cunhada por Harold Bloom, foi utilizada por Rorty para identificar um conjunto de pensadores como Althusser (Teoria dos aparelhos ideológicos e repressivos do Estado), Heidegger (este autor entende que a história do pensamento ocidental, a história do esquecimento do ser, caminhou para o fim da filosofia como cibernética. Nesse sentido, o filósofo estaria reconhecendo o fim de todas as possibilidades do Ocidente) e Foucault. Segundo Rorty, os admiradores deste tipo de pensamento jamais seriam pegos com uma expressão de esperança em seus rostos, pois sua reação à inércia e à impotência americanas é a raiva, o desprezo, o uso do que eles chamam de “discurso oposicional, subversivo”, em vez de sugestões sobre como os americanos poderiam fazer as coisas de maneira diferente.

A comparação feita por Rorty entre estes pensadores é possível, uma vez que ambos abordam o repulsivamente factual da cultura americana, mas ao mesmo tempo não deixam de esboçar algum futuro (nacional) gloriosamente possível, pois o distintivo dos dois, em relação aos pensadores da Escola do Ressentimento, está na “manutenção” da esperança. Ora, a tese de Unger, segundo Rorty, é a de que todas as coisas em nossas ideias sobre o mundo, inclusive nossas concepções de contingência, necessidade e possibilidade, são sensíveis às mudanças em nossas crenças empíricas. Tal tese levamos a entender que nós, humanos, somos senhores das possibilidades tanto quanto da realidade, pois possibilidade é uma função de um vocabulário descritivo, e esse vocabulário é tão próprio para empreendimentos políticos quanto para qualquer outra coisa.

Esta tese pode prover o suporte para que se entenda a imaginação como fonte da esperança social. E a descrição (imaginativa) do futuro em termos que o passado não usou pode ser encontrada na obra de Unger. Segundo Rorty, o livro de Unger oferece uma conjectura radical, um conjunto de sugestões concretas para experimentos sociais arriscados, e uma polêmica contra aqueles que pensam que o mundo já está muito velho para ser salvo pela assunção de um tal risco. Em última instância, o que Rorty parece querer dizer é que o romance de um futuro nacional, presente em Unger, não abre mão do reconhecimento da contingência, o que deixa sempre presente a possibilidade do novo, da redenção.

No intuito de desenvolver os objetivos anteriormente citados, sobretudo no que diz respeito à compreensão das razões que levaram Rorty a optar pela literatura em detrimento da teoria, especificamente pelo gênero romance como veículo especial para a construção do progresso moral, a presente pesquisa aborda, no primeiro capítulo, o “terreno” filosófico a partir do qual Rorty desenvolve sua filosofia. Para tanto, aborda duas noções pertinentes a ela, a saber, o *antiessencialismo e antirrepresentacionismo*. Em seguida, uma vez expostas as razões pelas quais assume tais posturas, desenvolve a sua crítica às concepções de *mente, conhecimento e filosofia*, bem como à filosofia analítica nos aspectos profissional e especificamente filosófico. Por fim, ainda neste capítulo, expõe a concepção rortyana de *Filosofia edificante*.

No segundo capítulo, uma vez elucidada a sua forma de desenvolver a filosofia, investiga a concepção rortyana de literatura, e a sua compreensão do desenvolvimento

cultural que culmina na chamada Cultura literária. Ao abordar, em seguida, a redescritção dada por Rorty acerca da linguagem, bem como da noção de metáfora, discutindo para tal intuito as teses de Davidson e Nietzsche sobre a linguagem, chega à compreensão rortyana da história intelectual e do sentido da moral como constituída da mudança de sucessivas metáforas, uma concepção não teleológica da história. Desse modo, no terceiro capítulo, desenvolve o seu objetivo principal, qual seja, o de estabelecer a relação entre ética sem princípios e o gênero romance.

1. O neopragmatismo de Richard Rorty: antirrepresentacionismo, antiessencialismo e a verdade sem correspondência com a realidade.

A filosofia neopragmatista de Richard Rorty pode ser descrita a partir de dois momentos principais: a parte negativa – na qual Rorty busca solapar três noções fundamentais da filosofia, a saber, as concepções de mente, de conhecimento e da própria filosofia como uma disciplina capaz de acessar os fundamentos do conhecimento e do modo através do qual a mente opera quando “constrói conhecimento”; e a parte positiva – na qual, ao desenvolver suas ideias sobre *a contingência da linguagem* e da *individualidade*, busca sugerir a construção de uma utopia liberal democrática em que a solidariedade é uma criação e não um desvelamento a partir de algo como a natureza humana ou a razão. No entanto, para uma compreensão mais elucidativa de sua filosofia, é necessário antes que se estabeleçam os pontos de convergência e inflexão em relação ao pragmatismo tradicional, do qual Rorty é herdeiro e que é representado por três filósofos principais: Charles S. Peirce, William James e John Dewey. Em termos de síntese, podem-se elencar três elementos principais de convergência entre o neopragmatismo rortyano e o pragmatismo tradicional.

Primeiro, o neopragmatismo rortyano é antirrepresentacionista, isto é, nega a ideia do conhecimento como tentativa de representar a realidade. Esta noção relaciona-se diretamente com a “teoria da verdade” pragmatista que abandona a concepção tradicional de verdade como correspondência entre nossas crenças e a realidade que independe delas. Segundo Rorty, em seu artigo “Verdade sem correspondência com a realidade”, pragmatistas tradicionais como Dewey procuraram ver a relação entre nossas afirmações verdadeiras e o resto do mundo por uma perspectiva causal e não representacional, o que significa pensar que a realidade causa nos homens a “manutenção de certas crenças” e que essas crenças são mantidas como guias para o alcance de seus objetivos. O alcance da certeza, comum à perspectiva representacional do conhecimento, é substituído pela busca da imaginação (como será desenvolvido no próximo capítulo). Ora, esta maneira de conceber a verdade bem como a proposta de substituição citada, fazem parte de um projeto maior, segundo Rorty, empreendido pelos pragmatistas tradicionais, qual seja, o de substituição dos dualismos gregos e kantianos tais como: “aparência e essência”, “substância e acidente” que dizem respeito a uma estrutura permanente em oposição a

um conteúdo transitório, pela distinção entre passado e futuro. Uma substituição do modo de justificar os costumes passados e a tradição fazendo referência a uma estrutura imutável, pela esperança em um futuro indeterminado. O segundo ponto de convergência é o chamado *antiessencialismo*, o qual caracteriza-se pela tentativa de acabar com a distinção entre as noções de “intrínseco” e “extrínseco”, caras à filosofia desenvolvida a partir do século XVIII, a qual busca sustentar a ideia de que a realidade jamais poderia ser conhecida, uma vez que há uma espécie de “véu” entre o sujeito e a realidade:

Os pragmatistas insistem em maneiras não-oculares e não-representacionais de descrever o pensamento e a linguagem, porque eles gostariam de eliminar a distinção entre conhecer as coisas e fazer uso delas. Partindo da afirmação de Bacon de que todo conhecimento é poder, os pragmatistas prosseguem afirmando que poder é tudo o que há no conhecimento- que afirmar conhecer X é afirmar ser capaz de utilizar X, ou ser capaz de colocar X em relação com alguma outra coisa. (RORTY, 2000b, p. 60)

Para sustentar esta concepção antiessencialista do conhecimento, na qual conhecer é sinônimo de fazer uso de determinado objeto em função de sua utilidade para determinada circunstância, Rorty buscou mostrar em seu artigo “O mundo sem substâncias ou essências” de que maneira os pragmatistas abandonaram a ideia de que pode haver uma natureza intrínseca ou a essência de um determinado objeto.

Para tanto, Rorty estabelece uma relação entre o modo essencialista de ver as coisas e o número. O raciocínio é o seguinte:

Para entender o que estou querendo dizer, perguntem-se qual a essência do número 17- O que o 17 é *em si mesmo*, independentemente de suas relações com os outros números. Com isto, o que se quer é uma descrição do número 17 de um tipo diferente de qualquer das seguintes descrições: 17 é menor que 22; 17 é maior que 8; 17 é a soma de 6 e 11; 17 é a raiz quadrada de 289; 17 elevado ao quadrado é 4.123.105; 17 é a diferença entre 1.678.922 e 1.678.905. O que há de cansativo em fazer todas essas descrições é que nenhuma delas parece se aproximar mais do número 17 que qualquer outra. O que é igualmente cansativo é saber que, obviamente, poderíamos fazer um número infinito de descrições alternativas do número 17, e todas elas seriam igualmente “acidentais” ou “extrínsecas”. Nenhuma dessas descrições parece nos dar uma pista para alcançarmos a intrínseca dezesseteidade do dezessete- o aspecto singular do 17, que faz dele o número que é. Pois a escolha de qual dessas descrições de 17 devemos aplicar é obviamente uma questão do que

temos em mente- em primeiro lugar, a situação particular que nos levou a pensar no número 17. (RORTY, 2000b, p. 65)

A conclusão levada a cabo pelo raciocínio acima é a de que seja lá o que for que possua uma “natureza intrínseca”, os números não se encaixam nessa descrição. Rorty coloca que simplesmente não vale à pena ou não é útil se pensar nos números como possuindo uma essência, como não o é quando o assunto em questão são seres humanos. Do mesmo modo como não há nada a ser conhecido, por exemplo, no número 17 que não seja a infinidade de relações que se pode estabelecer para descrever o que é o 17, sem que nenhuma destas descrições seja mais verdadeira que a outra, mais real, não se pode encontrar ou conhecer a essência ou a natureza intrínseca dos seres humanos. Essa perspectiva de ver as coisas por sua propriedade relacional, isto é, que entende que não há nada a ser conhecido a respeito de qualquer coisa que esteja fora das próprias sentenças que a descrevem, é chamada por Rorty de nominalismo psicológico⁵, em referência à filosofia desenvolvida por Wilfrid Sellars. Segundo o raciocínio desta doutrina, nenhuma descrição de um objeto é mais real ou verdadeira do que qualquer outra. O que pode haver são descrições mais úteis em determinado contexto ou situação.

Nesse sentido, Rorty explicou que os pragmatistas, até para que se mantenham fieis às suas próprias ideias, não propõe que o jargão antiessencialista seja mais verdadeiro ou superior ao essencialista ou dualista, propõe, no entanto, que para fins de seus próprios objetivos é mais “útil” pensar a partir desta perspectiva nominalista e antiessencialista:

Assim, o argumento antiessencialista consiste em dizer que, uma vez que tudo o que as sentenças podem fazer é relacionar os objetos entre si, toda sentença que descrever um objeto irá, implícita ou explicitamente, atribuir-lhe uma propriedade relacional. Nós, antiessencialistas, tentamos substituir a imagem da linguagem como um véu que se interpõe entre nós e os objetos, pela imagem da linguagem como uma maneira de encaixarmos os objetos uns nos outros. (RORTY, 2000b, p. 69)

⁵ De acordo com o artigo “Wilfrid Sellars” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015) o nominalismo psicológico consiste, em seu aspecto negativo, no abandono da asserção de que uma “percepção” ou “consciência” de entidades abstratas seja o principal elemento mental de atos mentais e disposições. No aspecto positivo, propõe que “a explicação apropriada da intencionalidade distintiva do pensamento também deve ser delineada em termos de formas e funções de itens lingüísticos naturais”.

A sugestão de abandono do vocabulário essencialista, que pensa a linguagem como um véu, um terceiro termo colocado entre o sujeito e o objeto, compartilha da concepção darwiniana de linguagem que significa, segundo Rorty, os tipos de interações complexas que os antropóides são capazes de estabelecer com o resto do universo. O diferencial dos homens em relação a outros animais, nesse sentido, não está na existência de uma faculdade chamada razão, a qual seria capaz de nos permitir penetrar o meramente aparente em direção ao real, a faculdade que nos tornaria “sujeitos conhecedores”, mas, sim, na nossa capacidade de estabelecermos relações com os objetos que nenhum outro animal é capaz de estabelecer:

Somos capazes de usar a linguagem, e assim somos capazes de descrever as coisas. Tanto quanto sabemos, não há outras entidades capazes de descrever coisas. Números e forças físicas podem ser maiores uns que os outros, mas eles não se descrevem mutuamente como maiores. Plantas e outros animais podem interagir, mas o sucesso que eles têm nessas interações não se deve a terem encontrado formas cada vez mais frutíferas de redescrever uns aos outros. Nosso sucesso deve-se a termos encontrado tais redescritões. Darwin fez com que ficasse mais difícil para os essencialistas pensar nos antropóides superiores como tendo subitamente adquirido um ingrediente adicional chamado razão ou inteligência, ao invés de, simplesmente, dizer que eles contam com mais do mesmo tipo de astúcia que os antropóides inferiores já haviam demonstrado possuir. (RORTY, 2000b, p. 84)

Ver a linguagem deste modo, como fornecendo instrumentos para lidar de infinitas maneiras com os objetos, bem como gerando diferentes conjuntos de instrumentos para propósitos alternativos, torna praticamente impossível, colocou Rorty, ainda se sustentar uma postura essencialista em relação às coisas, sobretudo em relação aos seres humanos.

Em resumo, o abandono da perspectiva essencialista de ver o conhecimento, a cultura e a linguagem, denominado por Rorty de *antiessencialismo*, configura no pragmatismo uma proposta de substituição de dualismos clássicos, sobretudo o binômio aparência-realidade, por um modo de ver a linguagem pelo seu uso e por uma propriedade relacional. Tal sugestão é desenvolvida não com base em argumentos que queiram provar a verdade do *antiessencialismo*, como se este pudesse conter descrições mais apropriadas sobre o conhecimento ou a cultura, mas a partir da própria ideia de linguagem como instrumento. Dessa forma, o *antiessencialismo* é proposto como uma

“descrição mais útil” que o essencialismo em função de dois propósitos aspirados pelo pragmatismo.

O primeiro é o de eliminar a possibilidade de formulação de uma diversidade de problemas filosóficos tradicionais.⁶ O segundo é o de aproximar o pragmatismo da maneira como Darwin enxergou as relações entre os homens e os outros animais. Para Rorty:

[...] Darwin tornou possível ver todo o comportamento humano- incluindo o tipo de comportamento ‘superior’ anteriormente interpretado como a satisfação do desejo de conhecer o incondicionalmente verdadeiro e fazer o incondicionalmente correto- como sendo contínuo com o comportamento animal. A origem da linguagem, ao contrário da origem da consciência ou de uma faculdade chamada “razão” capaz de apreender a natureza intrínseca das coisas, é inteligível em termos naturalistas. Podemos dar o que Locke chamou de uma explicação simples, histórica de como os animais começaram a falar. Mas não podemos dar uma explicação simples, histórica, de como os animais pararam de lidar com a realidade e começaram a representá-la, muito menos de como os animais pararam de ser entes meramente fenomenais e começaram a constituir o mundo fenomenal. (RORTY, 2000b, p. 91)

Por fim, cabe ainda ressaltar, uma vez que para os pragmatistas os seres humanos não possuem essência, uma natureza intrínseca, são vistos, nesta perspectiva, como aquilo que fazem de si mesmos. Neste ponto de suas ideias, Rorty faz referência a Sartre, especificamente à sua concepção de *projeto*. Com efeito, um dos conceitos fundamentais abordados por Sartre é o de liberdade. Esta é entendida como a condição existencial de todos os homens, de forma que não há homem que não seja livre, pois ainda que existam as coerções externas e outros elementos que podem ser identificados como determinantes da vida de um homem, há sempre uma possibilidade de escolha, o homem sempre prevalece livre. A liberdade então não pode ser entendida como um atributo ou algo que o homem possa ou não possa alcançar, o homem é liberdade, o homem é escolha, de onde decorre o grande paradoxo, é livre e não pode deixar de sê-lo. Por isso mesmo, nas palavras do próprio Sartre, “o homem está condenado a ser livre”, e dizer isto significa que a própria liberdade não tem fundamento além dela mesma, ou seja, não somos livres para deixarmos de ser livres:

⁶ O desenvolvimento deste propósito será abordado no tópico seguinte, no qual serão expressas as críticas feitas por Rorty à concepção de mente, de conhecimento e Filosofia.

[...] o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto, é livre, uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz. (SARTRE, 1987, p. 9)

Decorre daí o motivo pelo qual o autor não pode aceitar de forma alguma os princípios deterministas, em que sempre há um meio, contexto histórico ou raça determinando as ações dos indivíduos. A liberdade é nadificação, é por meio dela que o homem escapa de seu ser, como de sua essência. Ele não pode definir-se de forma alguma, já que se o fizesse, estaria se aceitando como portador de uma essência. Contudo, embora compartilhe do jargão antiessencialista imputado a Sartre, e mais especificamente de sua proposição que diz “os seres humanos são aquilo que fazem de si mesmos”, Rorty esclareceu que ela é apenas uma descrição de que tipos de projetos os pragmatistas pensam que é melhor investir, mas que não é vista como a verdadeira e sim mais útil para os propósitos pragmatistas.⁷ Uma vez apresentados os dois pontos de convergência entre o pragmatismo tradicional e o neopragmatismo rortiano, convém agora apontar os pontos de inflexão, quais sejam, em relação à concepção de experiência e de método.

A inflexão em relação à noção de experiência se dá uma vez que Rorty adere às principais ideias da chamada guinada linguística, termo atribuído ao movimento de abandono do tema da experiência como um conjunto que pudesse ser maior que a própria linguagem, incluindo, além disso, experiências pré-linguísticas.

O segundo ponto de inflexão diz respeito à concepção de “método” pertinente ao pragmatismo clássico. Para pragmatistas tradicionais tais como Peirce, William James e Dewey, haveria a possibilidade de um método científico capaz de aumentar a probabilidade de que as crenças humanas fossem verdadeiras:

⁷ A concepção de *Projeto* na filosofia de Sartre ainda possui um elemento metafísico inadmissível para Rorty. Com efeito, além de assumir a linguagem filosófica tradicional, que se expressa como um vocabulário final, Sartre parece conservar o elemento do imperativo categórico kantiano na medida em que universaliza a ideia de projeto. Cada projeto, para Sartre, cria universalmente uma ideia do que seja “O homem”, e por isso cada indivíduo ao fazer suas escolhas é responsável também pelo outro.

Peirce, em seu ensaio *The fixation of belief*, um dos documentos fundadores do pragmatismo, tentou descrever o que ele chamava de ‘o método da ciência’. Dewey e seus alunos, principalmente Hook, insistiam na importância desse método. Essa insistência era a principal área de interseção entre o pragmatismo deweyano e o empirismo lógico que, por um breve período, substituiu o pragmatismo nos departamentos de filosofia americanos. Mas à medida que a filosofia americana moveu-se para seu estágio pós-positivista, ouviu-se cada vez menos falar sobre o método científico, ou sobre a distinção entre ciência e não-ciência. (RORTY, 2000a, p. 40)

Para sustentar essa ideia acerca de um “método científico”, como um caminho para se chegar a uma justificação das crenças humanas, é necessário compreender o conhecimento como tendo uma natureza a ser descoberta, ideia abandonada por Rorty. Nesse sentido, em seu ensaio “Pragmatismo sem método”, Rorty, sugere que se pudessemos nos libertar da noção de que há um caminho científico especial para lidar com ideias filosóficas em geral, então nós teríamos muito menos problemas em pensar na cultura inteira, da física até a poética, como uma única atividade, contínua, sem emendas, na qual as divisões seriam meramente institucionais e pedagógicas.⁸

1.1A crítica às noções de mente, de conhecimento e de Filosofia.

Em *A filosofia e o espelho da natureza*, ao historicizar as concepções de *mente*, *teoria do conhecimento* e *filosofia*, Rorty mostrou como se pode substituir por outro esse vocabulário típico de um modo de filosofia iniciado com Descartes e desenvolvido por Locke e Kant. Esse processo foi desenvolvido por Rorty, primeiro, atacando a ideia tradicional de mente a qual caracteriza-se como um espelho capaz de representar “acuradamente” o que está fora da mente ou “a realidade”.

Com efeito, esta noção de “mente” surge com Descartes em seu *Discurso do método*, no qual discute a necessidade de criação de um ponto arquimediano que pudesse fundamentar a partir de então todo e qualquer conhecimento como seguro.

⁸ Cf. Rorty, 2002, p. 107.

Aplicando a chamada dúvida metódica, o filósofo racionalista põe no crivo de seu método⁹ todas as suas ideias adquiridas desde a infância, e a própria validade dos sentidos como fornecedores de conhecimento verdadeiro. Chega com esse raciocínio à ideia de que o “eu” ou a mente é que podem garantir um conhecimento seguro.

Ao fazer esta identificação do ponto de vista histórico, Rorty propôs que essa “intuição” em distinguir mente e corpo é apenas uma capacidade para comandar um vocabulário específico iniciado com Descartes:

Esta é, com efeito, a visão que quero defender. Penso que essa assim chamada intuição não é mais que a capacidade de comandar certo vocabulário técnico- que não tem utilidade fora dos livros de filosofia, e que não se liga a temas da vida cotidiana, da ciência empírica, da moral ou da religião. (RORTY, 1994, p. 36)

Ora, olhando ainda pelo viés histórico, Rorty apresentou a noção de teoria do conhecimento, surgida durante o desenvolvimento da Filosofia moderna, como sendo o cerne da atividade filosófica, na medida em que esta tenta se cientificizar. Com efeito, a noção de uma teoria do conhecimento como elemento central de uma disciplina chamada Filosofia, surgiu apenas no século XVII, e Rorty chamou atenção para o fato de que filósofos como Hobbes e o próprio Descartes não pensaram em sua própria atividade como uma disciplina autônoma, diferente da ciência. Estavam apenas a construir um conhecimento oposto ao conteúdo da religião, emancipatório em relação ao conhecimento religioso.

Apenas com Kant é que a filosofia se torna uma disciplina autônoma, uma vez que este filósofo, ao operar a “revolução copernicana”, passou a entender o espaço e o tempo como condições de possibilidade do conhecimento, ratificando com isso a “certeza cartesiana sobre o interno para as leis do que previamente se pensava ser o externo”.

⁹René Descartes (1596-1650), em posse de um método constituído de quatro etapas, a saber, evidência, análise, síntese e revisão, chegou – presumidamente – a uma certeza, uma verdade indubitável, a partir da qual se poderia fundamentar todo e qualquer conhecimento, o cogito, isto é, como bem coloca Sartre (1987) em *O Existencialismo é um humanismo* referindo-se a Descartes, ao próprio pensamento apreendendo-se a si mesmo como pensamento. Com efeito, sabe-se que a pretensão do filósofo racionalista era, ao modo de Arquimedes, que para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte pedia apenas um único ponto fixo e seguro, encontrar somente uma coisa certa e indubitável. Nesse sentido, o cogito, evidente, certo e indubitável, torna-se o ponto a partir do qual todos os outros conhecimentos e certezas são alcançados. O sujeito pensante é centralizado na aquisição de conhecimento, inclusive, como coloca LEOPOLDO (1993) em *Descartes: A metafísica da modernidade*, o próprio caráter de verdade das coisas existentes no mundo passa a depender do sujeito do conhecimento, o eu pensante.

Ora, uma vez que a mente é constituinte do conhecimento, e que a filosofia é a disciplina capaz de conhecer de que maneira ela opera, bem como sua estrutura, passa a ocupar um lugar privilegiado na cultura:

Além de elevar a “ciência do homem” de um nível empírico para um apriorístico, Kant fez três outras coisas que ajudaram a filosofia enquanto epistemologia a tornar-se autoconsciente e autoconfiante. Primeiro, identificando o tema central da epistemologia como sendo as relações entre duas espécies de representações igualmente reais mais irredutivelmente distintas- as ‘formais’(conceitos) e as ‘materiais’(intuições)-, ele tornou possível ver continuidades importantes entre a nova problemática epistemológica e os problemas(os da razão e os de universais) que haviam preocupado os antigos e medievais. [...] tornando tudo que dizemos como sendo sobre algo que ‘constituímos’, ele tornou possível que se pensasse na epistemologia como uma ciência fundamental, uma disciplina suporte capaz de descobrir as características ‘formais’(ou em versões posteriores, ‘estruturais’, ‘fenomenológicas’, ‘gramaticais’, ‘lógicas’ ou ‘conceituais’) de qualquer área da vida humana. Assim, ele capacitou os professores de filosofia a se verem como presidindo um tribunal da razão pura, capaz de determinar se outras disciplinas estavam se mantendo dentro dos limites legais estabelecidos pela ‘estrutura’ de seus assuntos tema. (RORTY, 1994, p. 145)

Embora a concepção de mente como capaz de representar acuradamente o mundo exterior tenha sido um passo importante para o desenvolvimento da epistemologia ou teoria do conhecimento como elemento distintivo de uma disciplina autônoma da ciência, chamada filosofia, é com Locke e Kant que ela se institui definitivamente. Para Rorty, ao confundir uma abordagem mecanicista das operações da mente e o ‘suporte’ de nossas proposições Locke passa a enxergar as crenças como resultado de um processo fisiológico mental. Conhecer, nesta perspectiva, seria imprimir objetos do mundo na “tabula rasa” da mente.

Dessa forma, Rorty entendeu que o erro cometido por Locke em relação à justificação do conhecimento foi ter considerado, a partir de seu empirismo, o conhecimento como uma relação pessoas e objetos, e não como uma relação entre pessoas e proposições:

[...] Locke e os escritores do século XVII em geral simplesmente não pensavam sobre o conhecimento como uma crença verdadeira justificada.

Isso era porque não pensavam sobre o conhecimento como uma relação entre uma pessoa e uma proposição. Nós achamos natural pensar em ‘o que S sabe’ como a coleção de proposições completando colocações verdadeiras de S que começam por “eu sei que”, mas Locke não pensava em “conhecimento de que” como forma primária de conhecimento. (RORTY, 1994, p. 149)

O ato de conhecer é concebido por meio de uma metáfora visual. O processo se dá como houvesse um “olho da mente”, uma instância primeira responsável por perceber os objetos a serem impressos nela.

A compreensão da crítica de Rorty¹⁰ endereçada à Kant no que tange à concepção de Mente descrita no tópico anterior, não prescinde do esclarecimento da postura assumida pelo filósofo neopragmatista em relação à tradição filosófica. Com efeito, o objetivo principal de sua obra *A filosofia e o espelho da natureza*, a qual interessa-nos aqui, é apontar e criticar a imagem que mantém cativa a filosofia tradicional, a saber, a da mente como um grande espelho, o qual conteria variadas representações, e que poderia ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos. Kant, nesse sentido, seria um dos grandes representantes deste modo de conceber a filosofia. Além disso, apontou ainda Rorty ao referir-se a Kant, este teria sido responsável por criar uma versão padrão da história da filosofia moderna, de acordo com a qual a filosofia anterior a ele era uma luta entre o racionalismo, que teria como pretensão filosófica reduzir sensações a conceitos, e o empirismo, que queria a redução inversa. Desse modo, fixou sua problemática embutindo em nossa concepção de uma teoria do conhecimento a intelecção de que há em nossa experiência cognitiva dois elementos, os dados imediatos e uma interpretação que representa a atividade do pensamento. Nesse sentido, argumentou Rorty, o pensamento passa a ser entendido como filosófico a partir de Kant, somente se procura pelas causas das afirmações de conhecimentos empíricos. Ora, tendo introduzido este ponto, o neopragmatista passa a argumentar a respeito da insustentabilidade de alguns conceitos apresentados por Kant, os quais, caso se considere o que foi abordado no tópico anterior, são fundamentais para o modo como ele entendia a estrutura e o funcionamento da mente.

¹⁰ A crítica exposta aqui não é a única endereçada por Rorty a Kant no que diz respeito ao problema da mente. Há ainda a argumentação contra a não espacialidade como critério de estados mentais.

A crítica estrutura-se do seguinte modo. Primeiro, a noção de síntese, já apresentada, bem como as de conceito-intuição, são feitas para dar sentido à suposição paradoxal, segundo Rorty, que perpassa a primeira crítica, de que a diversidade é dada e de que a unidade é feita. Com isso, questiona:

Por que deveríamos pensar que a sensibilidade, “em sua receptividade original”, nos brinda com um múltiplo; Um múltiplo que, entretanto, “não pode ser representado como um múltiplo”, até que o entendimento tenha usado conceitos para sintetizá-lo? Não podemos usar de introspecção e ver que ele o faz, porque nunca estamos cômnicos de intuições não sintetizadas, nem de conceitos à parte de sua aplicação a intuições. (RORTY, 1994, p. 160)

Em outras palavras, a confusão encontrada por Rorty está no fato de se atribuir função sintetizadora a conceitos. Dessa forma, não encontrando resposta para tal questão, o filósofo neopragmatista abandonou a “revolução copernicana” operada por Kant¹¹ e propôs apenas que se este “tivesse partido diretamente da inteligência de que a proposição singular não é estar identificado com a singularidade de uma apresentação aos sentidos para uma visão de conhecimento como uma relação entre pessoas e proposições, ele não teria necessitado de síntese”.

1.1 Críticas à filosofia analítica

A passagem feita por Rorty de uma filosofia analítica para uma proposta de filosofia edificante ou conversacional caracteriza-se pelo abandono de uma série de questões que vão desde o aspecto eminentemente filosófico (questões relativas à ruptura com a tradição) ao aspecto profissional (diz respeito à situação da filosofia analítica como profissão nos departamentos)¹². Para lançar uma luz a esta passagem, bem como à proposta rortyana de uma filosofia edificante, expor-se-ão primeiro as razões filosóficas apresentadas em *A filosofia e o espelho da natureza*, e em seguida as críticas de caráter profissional, desenvolvidas por Rorty respectivamente nos artigos “Filosofia na América

¹¹ Segundo Rorty, se encaramos toda a história Kantiana sobre síntese como postulada apenas para explicar a possibilidade do conhecimento sintético a priori, se aceitamos a afirmação de que os acontecimentos quase-psicológicos descritos na dedução não têm nenhuma sustentação introspectiva, não seremos mais tentados pela estratégia “copernicana”.

¹² A distinção feita aqui entre o aspecto filosófico e o profissional das questões é meramente por razões didáticas.

Hoje”, e “Filosofia analítica e conversacional”. Ora, como foi abordado no tópico anterior, o abandono feito por Rorty em relação à noção de filosofia como demarcada pela capacidade de conhecer os fundamentos, a estrutura de qualquer conhecimento-peculiaridade que a colocava como a disciplina responsável por estabelecer o campo de trabalho de todas as outras ciências- se dá em função de uma nova proposta acerca do que seja conhecimento, uma vez que não entende a linguagem como representacional. Da maneira como Rorty interpretou a atividade desenvolvida pelos filósofos analíticos de sua época, não há diferença, em termos filosóficos, entre o que fazia Kant e o que os analíticos estavam a fazer. Com efeito, Rorty (1994, p. 23) via o mesmo tipo de filosofia derivada de Russel e de Frege como mais uma tentativa de colocar a filosofia na mesma posição em que Kant tentou colocar, isto é, a estabelecer a filosofia como disciplina capaz de julgar outras áreas da cultura pela sua especificidade em “conhecer fundamentos”:

A filosofia analítica é mais uma variante da filosofia kantiana, uma vontade marcada principalmente por pensar em representação como antes linguística que mental; e antes em filosofia da linguagem que em ‘crítica transcendental’; ou em psicologia como a disciplina que exhibe os ‘fundamentos do conhecimento’. Essa ênfase sobre a linguagem [...] não modifica essencialmente a problemática cartesiana-kantiana, e, portanto, não confere realmente uma nova auto-imagem à filosofia. Pois a filosofia analítica ainda está empenhada na construção de um quadro permanente e neutro para a inquirição, e, portanto, para toda cultura. (RORTY, 1994, p. 24)

Essa é, com efeito, a principal crítica apontada por Rorty, no entanto, ainda que ligada à primeira, é válido ressaltar a crítica à concepção de um *Corpus* imutável, um vocabulário crítico permanente, que estabeleceria uma unidade entre os adeptos da filosofia analítica. Neste segundo ponto, Rorty novamente adota a perspectiva historicista para mostrar a falência da ideia de um corpo conhecimento imutável no que se costuma chamar filosofia analítica. A crítica é exposta em “Filosofia na América Hoje”, ensaio no qual Rorty abordou a história do desenvolvimento da filosofia analítica para mostrar a sua situação naquela época e a relação com a filosofia continental¹³

¹³Segundo Rorty (2009, p. 203) “A distinção entre filosofia analítica e *continental* é muito grosseira e proporciona uma maneira rude, porém eficaz de se começar a classificar os professores de filosofia. Para dizer em qual escaninho um professor deve ser colocado, examine os livros e as edições dos periódicos em suas estantes. Se ele tiver muitos da autoria e a respeito de Hegel e Heidegger, e nenhum escrito por Davidson ou Rawls, ele provavelmente ficará contente por ser descrito como continental, ou pelo menos por não ser descrito como analítico. Se sua escrivinha estiver juncada de reimpressões anotadas do *The*

No primeiro momento, Rorty identifica que a filosofia analítica teve início como uma forma de sair da especulação para a ciência, isto é, da noção de filosofia construída a partir de bases históricas para uma atividade centrada na análise lógica. Esse processo inicia-se com os “emigrados” Carnap, Hempel, Frege, Reichenbach, Bergman e Tarski. Segundo Rorty, todos os discípulos destes filósofos passaram a dominar os departamentos com mais prestígio. Nesse sentido, começa a se configurar, no início dos anos 50, uma nova perspectiva de formação superior em filosofia, caracterizada pelo “rebaixamento da história da filosofia” e por uma supervalorização do estudo da lógica em detrimento do estudo das linguagens o qual era anteriormente importante.

Como resultado disto, a maioria dos atuais professores de filosofia nos institutos superiores e nas universidades americanas assimilaram alguma versão da imagem da história da filosofia de Reichenbach durante a sua formação universitária. Foram educados para acreditar que eram os felizes participantes no dealbar de uma nova era filosófica- uma **era de análise** (grifo do autor), na qual as coisas seriam finalmente bem-feitas. Foram frequentemente orientados para desprezar o tipo de pessoa que estava interessada na história da filosofia, ou mais geralmente na história do pensamento, mais do que na resolução de problemas filosóficos. (RORTY, 1982c, p. 293)

No segundo momento, Rorty coloca que a noção de “Análise lógica” utilizada como método distintivo da filosofia analítica, lentamente passa a dar lugar a uma aprendizagem de filosofia baseada em um “procedimento de registro de casos passados”. A destreza argumentativa dos alunos, nesse caso, era incitada pela leitura dos autores em voga e pela tentativa de encontrar objeções a seus argumentos. Desse modo, a ênfase dada na formação deixa de ser voltada para uma tradição e conseqüente diálogo com ela, bem como de uma tentativa de participar na solução de problemas fundamentais presentes “nas fronteiras das ciências”, para voltar-se à habilidade de argumentativa. Uma imagem, segundo Rorty, mais próxima dos advogados que dos cientistas, como era comum a filosofia anterior:

journal of philosophy, The Philosophical Quarterly e Philosophical Review, ele pode seguramente ser rotulado como analítico.” É importante ressaltar, além disso, que essa distinção é abordada por Rorty por uma perspectiva histórica, o que o permite apontar a origem desta cisão no processo de mudança do tipo de filosofia desenvolvida nos departamentos de filosofia americana a partir da década de 50 do século passado. Com efeito, em negação à filosofia construída com bases históricas, os filósofos desse período passaram a reclamar uma “verdadeira filosofia” caracterizada pela noção de *Análise lógica*. Os primeiros começaram a ser reconhecidos como continentais, os segundos como analíticos.

No decurso da transição para a filosofia analítica pós-positivista, a imagem do cientista foi substituída por outra, embora não seja muito claro qual. Talvez que o modelo mais apropriado para o filósofo analítico seja agora o *advogado* mais do que o erudito ou o cientista. A capacidade de construir um bom resumo, ou conduzir um contra-interrogatório devastador, ou encontrar precedentes relevantes, é sensivelmente a capacidade que os filósofos analíticos pensam ser “distintamente filosófica”. É suficiente para ser um bom advogado ou um bom filósofo analítico que se seja capaz de ver num relance as relações inferenciais entre todos os membros de um desconcertantemente vasto conjunto de proposições. (RORTY, 1982c, p. 300)

O desenvolvimento desta nova maneira de pensar a filosofia analítica gerou uma radicalização da cisão entre a filosofia analítica e a continental. A consequência desta cisão foi a retirada dos estudos de Hegel, Nietzsche e Heidegger para fora dos departamentos de filosofia, e a sua ocupação pelos intelectuais dos departamentos de história, de política e de literatura comparada. Ao identificar estas inflexões pela perspectiva histórica, Rorty percebeu que do ponto de vista profissional os filósofos analíticos contemporâneos iludem-se com a pretensão de possuir uma “matriz segura de conceitos heurísticos” que os permitiria classificar e criticar o resto da cultura. Para Rorty, não houve a herança de uma tal matriz dos positivistas lógicos, pois ao adotar a concepção de Wittgenstein acerca da linguagem, entendeu que possuir um conceito significa ser capaz de usar uma palavra, que dominar alguns conceitos é apenas ser capaz de usar um determinado vocabulário:

Devemos renunciar à ideia de que temos acesso a alguns super conceitos que são os conceitos de nenhuma época histórica em particular, de nenhuma profissão em particular, de nenhuma posição na cultura em particular, mas que de certa forma são inerentes a todos os conceitos subordinados, e que podem ser usados para “analisar” estes últimos. Devemos assim abandonar o velho sonho, partilhado por Platão e Reichenbach, e do qual Wittgenstein nos despertou- o sonho da filosofia como *scientia scientiarum*, como conhecimento acerca da natureza do conhecimento científico, como resultado de uma investigação sobre a natureza de todas as investigações possíveis. (RORTY, 1982c, p. 301)

Ao pensar dessa maneira, Rorty abre caminho para enxergar a cisão analítico continental por outra perspectiva. Sua sugestão é a de que se deve abandonar a questão sobre o que é a filosofia verdadeiramente ou de quem realmente é um filósofo. Insistir em tais questões, levando a acusações de incompetência por ambos os lados, pode levar, como bem alertou Rorty, ao desaparecimento de intelectuais em determinadas

universidades que possam explicar filosofias importantes como a de Heidegger, Foucault e Nietzsche para demandas de alunos interessados. É importante ressaltar, neste ponto, que toda a discussão rortyana sobre a distinção analíticos-continentais tem o propósito de assegurar as “possibilidades abertas” aos alunos. Em outras palavras, para além dos interesses particulares de cada perspectiva desta cisão, Rorty enxerga a manutenção da democratização dos saberes do direito de cada indivíduo de ter acesso a ambas as perspectivas e de poder discutir e dialogar com pessoas que tenham o mesmo acesso. Ora, identificando então que a questão se passa, para além das razões filosóficas, como uma luta entre professores com diferentes aptidões e diferentes interesses, e que conseqüentemente trata-se de uma questão de política acadêmica, Rorty propõe que ambos os lados da cisão mantenham uma “tolerância pragmática”. A adoção de uma postura de respeito em relação à honestidade da atividade desenvolvida pelo outro. Pensar desse modo, asseverou Rorty, impede que ambas as perspectivas confundam as paixões da política efetiva com a política acadêmica. Em última instância, Rorty põe-se do lado da democratização dos saberes.

1.2 A proposta de uma filosofia edificante.

Estabelecidas as críticas às concepções tradicionais de mente, conhecimento e filosofia, sobretudo à ideia de que a epistemologia é o elemento distintivo em relação às outras áreas da cultura, uma questão que salta é a do papel a ser exercido pela filosofia. Após criticar todas as tentativas de fornecer uma disciplina que pudesse “preencher” o espaço outrora ocupado pela epistemologia no seio da cultura, Rorty apontou que a sua preocupação era justamente a de manter tal espaço sempre em aberto. Nesse sentido, a expressão desta sua esperança está na Hermenêutica. Segundo Rorty, a hermenêutica não é uma tentativa de ocupar o lugar da epistemologia como uma disciplina, nem é um método que seria eficaz em alcançar os resultados não conquistados por ela¹⁴. Como foi abordado anteriormente, se a epistemologia buscava um quadro neutro permanente que poderia ser desvelado pela filosofia, a noção de que os “objetos” a serem confrontados pela mente, ou as regras que restringem a *inquirição* são comuns a todo discurso ou ao

¹⁴ Cf. Rorty, 1994, p. 312.

menos a todo discurso sobre um tópico dado, a hermenêutica, ao contrário, configura-se como uma negação dessa suposição, como se pode ver na seguinte passagem:

A hermenêutica encara as relações entre discursos variados como as relações entre partes integrantes de uma conversação possível, uma conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que uma os interlocutores, mas onde a esperança de concordância nunca é perdida enquanto dura a conversação. Essa esperança não é a esperança da descoberta do terreno comum anteriormente existente, mas simplesmente a esperança de concordância, ou, ao menos, discordância interessante e frutífera. (RORTY, 1994, p. 314.)

A noção de hermenêutica enquanto conversação, apresentada na passagem anterior, em oposição à filosofia *epistemologicamente centrada*, é encontrada com este propósito, segundo Rorty, no livro *Verdade e método*, do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. A importância deste filósofo para o desenvolvimento da filosofia de Rorty está justamente na desvinculação operada por Gadamer da noção romântica de homem, proveniente do idealismo Alemão, dos outros dois elementos que compõe a noção *Espírito*, a saber, o dualismo cartesiano e a noção de “constituição transcendental” cara à filosofia de Kant. Com efeito, ficou exposto anteriormente, que a ideia de homem proveniente da filosofia enquanto epistemologia, constrói-se a partir da concepção de mente surgida no século XVII com Descartes e posteriormente retomada com Kant, que a utiliza para o desenvolvimento da sua concepção de Sujeito transcendental. Posteriormente, em associação com a concepção romântica de homem enquanto ser autocriador, surgida no século XIX com o idealismo hegeliano, dá origem à noção de *Espírito*. Ao operar a desvinculação citada anteriormente, Gadamer permite que a noção de conhecimento cara à filosofia epistemologicamente centrada seja substituída pela noção de *Bildung*, auto-formação. Para Rorty, nesse sentido:

Dizer que nos tornamos pessoas diferentes, que nos ‘refazemos’ à medida que lemos mais, conversamos mais e escrevemos mais é simplesmente um modo dramático de dizer que as sentenças que se tornam verdadeiras a nosso respeito em virtude de tais atividades são com freqüência mais importantes para nós que as sentenças que se tornam verdadeiras a nosso respeito quando bebemos mais ,ganhamos mais, e assim por diante. Os eventos que nos tornam capazes de dizer coisas novas e interessantes sobre nós mesmos são, nesse sentido não metafísico, mas ‘essenciais’ para nós (ao menos para nós, intelectuais relativamente desocupados, habitando uma parte estável e próspera do mundo) do que os eventos que

mudam nossas formas ou nossos padrões de vida (nos “refazendo” de modos menos “espirituais”). (RORTY, 1994, p. 353)

Esta noção de homem enquanto autocriador, mais especificamente a noção de “transformação existencial”, usada raramente por Rorty, dá origem à sua concepção de *filosofia edificante*. Edificação, diz Rorty (1994, p. 354), consiste em “encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de fala”. Para melhor compreensão desta concepção de filosofia, convém ressaltar a oposição estabelecida por Rorty entre filosofia *sistemática* e filosofia *edificante*. A primeira diz respeito à tentativa de construir um paradigma com base no isolamento de uma área, um conjunto de práticas. É o caso da filosofia enquanto epistemologia que, segundo Rorty (1994, p. 360), tenta estabelecer uma concepção de conhecimento como “possuir crenças verdadeiras, justificadas, melhor ainda, crenças tão intrinsecamente persuasivas que tornam a justificação desnecessária”. Por outro lado, a filosofia edificante é “essencialmente reativa”, isto é, tem como ponto de partida uma suspeita sobre as intenções da epistemologia.

O principal elemento que distingue essas filosofias é o fato de que a primeira desenvolve sua investigação de modo a eternizar seus resultados. Seu vocabulário pretende sempre ser a última palavra sobre seu tempo, uma vez que entender ser possível isolar determinada área e torná-la o paradigma a partir do qual todos os outros vocabulários poderão ser avaliados e enquadrados:

Os grandes filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos. Sabem que seu trabalho perde o propósito quando o período contra o qual estão reagindo já terminou. São *intencionalmente* periféricos. Os grandes filósofos sistemáticos, como os grandes cientistas, constroem para a eternidade. Os grandes filósofos edificantes destroem em benefício de sua própria geração. Os filósofos sistemáticos desejam colocar seu tema na trilha segura de uma ciência. Os filósofos edificantes desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração que os poetas podem causar às vezes - admiração de que haja algo de novo sob o sol, algo que não é uma representação acurada do que já se encontrava ali, algo que (ao menos pelo momento) não pode ser explicado e mal pode ser descrito. (RORTY, 1994, p. 363)

Esse último sentido atribuído aos filósofos edificantes, qual seja, o da manutenção do espaço aberto para que “haja algo de novo sob o sol” é o que em obras posteriores à publicação de *A filosofia e o espelho da natureza* Rorty passou a chamar de *filosofia conversacional*. Com efeito, no ensaio “Filosofia analítica e conversacional” ao discutir

uma maneira de facilitar a controvérsia filosófica, citada anteriormente, entre analíticos e continentais, Rorty propôs que se abandone o termo “continental” e em vez disso passe a se contrastar a filosofia analítica com a filosofia conversacional. O propósito desta última, no sentido edificante abordado anteriormente, não é descobrir como as coisas realmente são, mas ajudar os seres humanos a crescer, a tornarem-se mais felizes, mas livres e mais flexíveis, tornando isso possível por meio da sugestão de mudanças nos usos das palavras e colocando novas palavras em circulação. É a descrição desse modo de fazer filosofia o que será desenvolvido nos próximos capítulos, sobretudo com a sugestão de novas formas de pensar a linguagem, a ética e o progresso moral.

2 O TEXTUALISMO: A FILOSOFIA COMO GÊNERO DE ESCRITA

A concepção rortyana de filosofia como um gênero de escrita, é uma sugestão proposta que desencanta a filosofia de sua aura tradicional. Ora, uma vez que a filosofia começa com a noção platônica de que o rigor da argumentação poderia corrigir as pretensões dos políticos e dos poetas¹⁵, mas no entanto sofre mutações ao longo da história que a colocam numa condição em que não há nada que se possa fazer para isolá-la, dando a ela um lugar especial na cultura, Rorty propôs que é melhor considerá-la como um gênero de escrita. Nesse sentido, a filosofia seria delimitada não por apresentar

¹⁵Rorty viu na filosofia de Platão o início de um modelo intelectual do filósofo que percorre toda a história da filosofia até a ascensão da Cultura Literária. Com efeito, em *A República* especificamente no Livro X, Platão argumenta a favor do banimento dos poetas do seio da República ali idealizada. Suas razões são de ordem estética e ético-política, pois, uma vez tendo desenvolvido um estudo da psicologia humana dividindo-a em três partes, a saber, a parte apetitiva, ligada à busca do agradável; a parte irascível, de onde se originam as motivações ligadas à honra e ao sentimento de justiça; E a parte racional, que naturalmente deve comandar as outras duas e que está dirigida à busca do bem verdadeiro e não somente aparente. Platão explora essas consequências em sua teoria social. Ressaltando a necessidade de uma *Paidéia* capaz de formar cidadãos virtuosos (leia-se Corajosos, habilidosos e fortes), chega à conclusão, após uma análise exaustiva, de que a poesia homérica, imitativa, seria contrária à criação e manutenção daquelas virtudes citadas anteriormente necessárias à formação do bom cidadão. Entendendo, pelo viés estético, que a poesia homérica é essencialmente mimética, isto é, imitativa de um mundo que já é cópia do real, Platão (2006, 607-A) chega à seguinte conclusão: “quando topares com admiradores de Homero que dizem que esse poeta é o educador da Grécia e, no que diz respeito administração e educação, é humano e vale a pena, acolhendo-o e aprendendo com ele, viver a vida roda de acordo com esse poeta; e é preciso beijá-los e saudá-los como pessoas que são tão excelentes quanto possível e conceder que Homero é o melhor poeta e o primeiro entre os trágicos, mas saber que somente hinos aos deuses e encômios aos homens de bem dever ser admitidos na cidade. Se, porém, acolheres a sedutora musa na lírica ou na épica, o prazer e a dor reinarão na cidade em vez da lei e do princípio que, entre nós, sempre foi tido como o melhor”.

um aparato-técnico específico, ou um método específico de procedimento, mas por uma tradição. Contudo, esta concepção encontra resistência por parte dos intelectuais da Filosofia, sobretudo os sucessores de Kant, pois estes enxergam a si mesmos como capazes de representar as coisas como realmente são. Pensam deste modo porque enxergam a Filosofia com um caráter científico, como a ciência capaz de compreender a estrutura necessária para a emergência de todo e qualquer conhecimento, o que a tornaria capaz de fundamentar todas as ciências.

Reduzir a filosofia a um gênero de escrita com valor equivalente ao de qualquer outro gênero, para esta perspectiva, seria justamente destituí-la de seu valor principal, de sua capacidade de ser além de um texto. A formulação da crítica de Rorty a esta concepção tradicional recorre ao pensamento de Derrida. Este representa a mais recente tentativa dos dialéticos de destruir a imagem formulada pela filosofia kantiana, a saber, de uma Filosofia que não pode se reduzir a ser mero texto, que é capaz de desvelar a estrutura do universo, ou a natureza da moralidade. Segundo Rorty, a escrita sobre a linguagem, desenvolvida por Derrida, é uma tentativa de mostrar por que não deveria haver filosofia da linguagem. Esta última seria mais um resultado do esforço kantiano de manter a filosofia com um status diferenciado em relação às outras áreas do saber, pois teria a capacidade de nos colocar em contato com algo eternamente presente na contemplação humana.

Desse modo, a mesma razão pela qual a filosofia da linguagem seria uma ilusão, tornaria também ilusória a noção de filosofia como algo além de um gênero de escrita. Para Rorty, a obra de Derrida pode ser considerada como uma resposta à questão “admitindo que a filosofia é um gênero de escrita, por que é que esta sugestão encontra tanta resistência?”. Com efeito, a tradição filosófica desde Platão desenvolveu-se fundamentada por uma concepção de filosofia como uma atividade racional capaz de representar fatos, de desvelar uma Verdade oculta, ou capaz de demonstrar as condições de possibilidade do conhecimento. Esta pretensa capacidade da filosofia iria, portanto, além da atividade da escrita. Escrever, nesse sentido, diz Rorty (1982, p. 155) “é uma lamentável necessidade; o que realmente se pretende é mostrar, demonstrar, apontar, exibir, fazer com que o nosso interlocutor fique em contemplação perante o mundo”. Ora, a resposta de Derrida é que a hesitação em enxergar a filosofia como um gênero de escrita dentre outros, resulta da compreensão, por parte da tradição, de que a escrita é

um modo de representar fatos, e que quanto mais se escreve, menos transparente se torna em relação ao que representa. Da maneira como Rorty interpretou Derrida, o sentido de sua obra seria o de criar uma coisa nova para que a escrita seja sobre ela mesma, e não sobre fatos do mundo; não sobre um referente exterior ao texto, mas sobre o próprio texto.

Dessa forma, escrevendo de maneira contrária à forma kantiana de compreender a filosofia, Derrida argumentava a favor da tese de que não há nada fora do texto. Seu intento, segundo Rorty, não era o de construir uma filosofia da linguagem, mostrando de que maneira a linguagem seria capaz de representar o mundo, ou qual era a sua verdadeira natureza, mas, justamente, mostrar que a Filosofia não é capaz de ultrapassar o texto, que a filosofia da linguagem é apenas um pequeno gênero de escrita, dentre outros:

O que é agradável em Derrida é que ele não retira o que disse. Não tem nenhum interesse em trazer a sua 'filosofia' a um acordo com o senso comum. Não está a escrever uma filosofia. Não está a fazer uma descrição de nada. Não está a protestar contra os erros de uma escola filosófica. Está, no entanto, a protestar contra a noção de que a filosofia da linguagem, empreendida realisticamente como o estudo de como a linguagem se prende ao mundo, seja algo mais que um peculiar pequeno gênero, isto é, que seja filosofia primeira. Mas o protesto não é por que tenha um candidato diferente para a posição de 'filosofia primeira', é contra a noção de 'filosofia primeira'. (RORTY, 1982, p. 158)

Rorty comparou Derrida aos secularistas românticos do século XIX, pois a sua atitude no que tange à preocupação da tradição filosófica acerca da relação entre sujeito e objeto, entre representação e real, é como a atitude dos segundos no que diz respeito a séculos de preocupação com a relação entre Deus e o homem, a fé e a razão, ou seja, assim como os secularistas tentaram mostrar como a vida poderia ser se não existisse a religião como fundamento da vida moral, Derrida sugere como as coisas poderiam se parecer se a filosofia kantiana, bem como sua compreensão de filosofia como algo além de um texto, não existissem no interior da nossa vida intelectual.

Pensar a filosofia como um gênero de escrita, tal como sugeriu Rorty e Derrida, é abandonar, como foi dito, a noção de uma filosofia da linguagem como filosofia primeira, de uma visão capaz de abarcar todas as possíveis visões, "de um ponto do qual toda a escrita passada e futura pode ser vista como contida dentro de um quadro de referência

permanente”. Nesse sentido, Rorty corroborou Derrida ao enxergar a filosofia kantiana como um gênero de escrita que não quer se reconhecer como tal, e que gostaria de poder mostrar algo sobre a maneira como o Sujeito é capaz de “representar”:

Gostariam que as palavras que usam fossem tão simples a ponto de serem isentas de pressuposição. Alguns deles gostam de pensar que a física, também, não é um gênero de escrita. Portanto acalentam o pensamento que, pelo menos em alguns países, a filosofia não tem pretensões literárias porque atingiu a via segura de uma ciência. Tal como, na visão kantiana da física, a física não tem necessidade de uma autocompreensão histórica que a torne capaz de ir direito ao cerne da matéria, também, na visão kantiana da filosofia, os filósofos não precisam estar preocupados com os seus próprios motivos kantianos para irem direto ao coração do espírito – a própria relação de representação. (RORTY, 1982, p. 168)

Em suma, a sugestão de se pensar a filosofia como um gênero de escrita, compartilhada por Rorty e Derrida, é uma consequência, ao menos no que tange ao primeiro, da compreensão de que não se pode extrair um sentido de um comentário final, de uma discussão final que encerre um problema eternamente, pois *a linguagem é contingente*, isto é, uma prática social localizada contextualmente e historicamente. Esta noção da linguagem, a qual diz que seu significado não é estabelecido por uma conexão rígida com o mundo, mas, sim, pelo seu uso em um determinado contexto, e que é vista como uma atividade plural, sem regras fixas, foi tomada por Rorty de empréstimo a Wittgenstein a partir da metáfora dos “jogos de linguagem”, a qual será abordada no tópico posterior.

Rorty atribuiu o nome de “textualistas” aos pensadores que partem da pretensão de que todos os problemas e distinções são relativos à linguagem, um resultado de sempre ter que se escolher um determinado vocabulário, para se jogar um determinado jogo-de-linguagem. Estes pensadores escrevem como se nada mais existisse além de textos. Entre os principais representantes do que Rorty chama de textualismo, destaca os pensadores da escola de Yale, de crítica literária, Harold Bloom, Geoffrei Hartmann, J.Hillis Miller, e Paul de Man. Destaca também como pertencentes a esta vertente de pensamento os pós-estruturalistas Michel Foucault e Jacques Derrida. Esta noção de textualismo, tomada por Rorty, é elucidada a partir de seu contraste com o idealismo do século XIX. O neopragmatista apresenta duas semelhanças que justificam a sua sugestão de ver o textualismo como a contrapartida moderna do idealismo. Primeiro, tanto um

quanto outro posicionam-se de maneira antagônica às ciências naturais. Os profissionais destas ciências, segundo ambos os movimentos, não deveriam ser os principais intelectuais da cultura dominante. Compartilham da ideia de que a ciência é mais um gênero como outro qualquer, e de que pode haver um ponto de vista que a supere.

Segundo, ambos insistem na sugestão de que a linguagem e o pensamento não devem ser comparados com a realidade atribuindo à ela a capacidade de representar ou de ser um sistema de representações, uma representação certa da maneira como as coisas são. Diferem, no entanto, pois o idealismo do século XIX fundamenta-se numa tese metafísica, a qual compreende a filosofia como capaz de se constituir enquanto como uma arquitetônica da cultura. O textualismo abandona tal ideia. Textualistas não oferecem argumentos para fundamentar a sua ideia de que não existe nada fora do texto. Limitam-se apenas a criticar e escrever sobre as ideias centrais desta noção tradicional de filosofia, a saber, de verdade como correspondência, linguagem como representação, e literatura como imitação, ideias as quais deveriam, de acordo com o textualismo, ser abandonadas. Em resumo, a este respeito, escreveu Rorty:

Tenho estado a dizer, primeiro, que o idealismo e o textualismo têm em comum uma oposição à pretensão da ciência a ser um paradigma da atividade humana, e, segundo, que a sua diferença consiste em que um é uma doutrina filosófica e o outro uma expressão da suspeita acerca da filosofia. Posso juntar estes dois pontos dizendo que ao passo que o idealismo do século XIX queria por como centro da cultura uma espécie de ciência (a filosofia) no lugar de outra (a ciência natural), o textualismo do século XX quer colocar a literatura no centro, e tratar tanto a ciência como a filosofia como, no melhor dos casos, gêneros literários. (RORTY, 1982, p. 209)

A noção rortyana de literatura possui um sentido amplo. Sua compreensão abarca as áreas da cultura que dispõem uma convenção sobre um vocabulário crítico circundante. Em oposição à maneira “científica de desenvolver a filosofia, compartilhada por Kant, na qual há a pretensão de ser a ciência do conhecimento, capaz de descobrir os princípios gerais que garantiriam a cientificidade de qualquer discurso que se pretendesse científico, Rorty sugere que a literatura possui a característica de poder criar novos gêneros que não necessitam de fundamentos últimos, nem de argumentação irretorquível. Estes novos gêneros que podem ser criados sem a necessidade desse tipo de fundamentos ou argumentações, ao contrário da ciência, não possuem um vocabulário

eterno ou constante para descrever os valores, ou objetos a serem imitados, ou as emoções que possam ser expressas por meio deles. Desse modo, dizia Rorty:

A razão por que a crítica literária é não científica é apenas que sempre que alguém tenta construir um tal vocabulário cai no ridículo. Não queremos que as obras literárias sejam criticáveis dentro de uma terminologia que já conhecemos; queremos que essas obras, bem como a crítica delas, nos dêem novas terminologias. (RORTY, 1982, p. 210)

Na concepção rortyana de literatura encaixam-se não apenas as áreas da cultura que abrem mão de um vocabulário universal pré-estabelecido, mas todo e qualquer livro que possua relevância moral, que seja capaz de alterar o sentido do que é realmente importante e possível, seja para indivíduos, seja para comunidades. Esta concepção ampla de literatura resulta da compreensão de que a cultura ocidental, bem como o modelo intelectual pertinente a ela, sofreram inúmeras mudanças, de modo que o lugar outrora ocupado pela religião, e depois pela ciência, passou a ser ocupado pela literatura¹⁶. Rorty percebeu que as sociedades contemporâneas caracterizam-se pela descrença em discursos universais, na sua pretensa capacidade de oferecer uma Verdade atemporal, não humana – a Realidade. Nesse sentido, como esclareceu CARVALHO FILHO (2009, p. 3):

A literatura e cultura literária significam a tentativa de uma relação *não-cognitiva* com *seres humanos*. Essa relação “literária” significa a aceitação da mediação de artefatos culturais entre os homens, pelos quais eles se dão mutuamente propósitos e promovem a satisfação de suas necessidades. E é “literária” pelo fato de que nesse terreno não há o reconhecimento de uma “humanidade comum” entre os homens, mas que há tantas possibilidades de ser humano quanto há homens.

A centralidade da literatura no seio da cultura é, portanto, um dos objetivos centrais do textualismo do século XX. O idealismo, por outro lado, apesar de compartilhar da crítica textualista à ciência, esforçou-se para constituir uma espécie de filosofia científica capaz de ser uma arquitetônica da cultura. Ora, a harmonia destas duas concepções, para além de suas diferenças, sugere Rorty, está no romantismo, o qual é entendido como a tese segundo a qual o que é mais importante para a vida humana não é quais as

¹⁶ A passagem da cultura religiosa para a filosófica, bem como a proposta rortyana de uma “cultura literária liberal pós-metafísica”, serão abordados no próximo tópico de discussão.

proposições nas quais temos crença, mas sim o vocabulário que usamos. Este equilíbrio entre o idealismo e o textualismo, representado pelo romantismo, tem suas raízes no século XIX e, para compreendê-lo, é necessário mostrar de que maneira se desenvolve, bem como sua importância para Rorty, sobretudo no que diz respeito ao advento do que ele denomina Cultura Literária.

2.1 Kant, o romantismo e a Cultura Pós-Filosófica.

Os filósofos reconhecidos como modernos, no que diz respeito ao desenvolvimento de sua atividade intelectual, não compreendiam seu trabalho como algo diferente da ciência. Filósofos como Hobbes e Locke, empenharam-se em entender a imagem científica do mundo, estabelecendo uma ruptura com a religião e com as antigas cosmologias baseadas, segundo julgavam, na superstição. Segundo Rorty, o idealismo iniciado com Berkeley só se tornou realmente importante para a história da filosofia quando Kant transformou a pergunta científica sobre mecanismos “psico-fisiológicos” em uma pergunta acerca da legitimidade da própria ciência.¹⁷

Com efeito, em função da operação da revolução copernicana¹⁸, Kant propôs uma “demonstração” segundo a qual seria um erro se atribuir espaço e tempo como propriedades da coisa em si, ou seja, como se o estatuto ontológico destes fosse garantido por sua inerência ao mundo numênico. O que se observa é que o autor concebe espaço e tempo como condições *a priori* de possibilidade do conhecimento, não como dados empiricamente, *a posteriori*. Tendo buscado provar a tese acima, Kant visou, na Estética Transcendental de sua *Crítica da Razão Pura*, separar a faculdade da sensibilidade de tudo o que o entendimento pensa com seus conceitos, para que reste apenas a intuição empírica, por conseguinte expõe que apartará desta intuição todos os

¹⁷ Cf. Rorty, 1982, p. 214.

¹⁸ De acordo com Kant (1999, p. 39) “esta revolução consiste numa mudança de método exposta na crítica e que é análoga a hipótese copernicana”. Se outrora buscavam-se nos objetos os fundamentos e princípios do conhecimento, agora é para o sujeito que se volta tal empreitada, ou seja, não é mais o sujeito que conhecendo o objeto desvenda suas leis, ao contrário, o objeto é que se adapta a estrutura cognitiva do indivíduo, residindo neste as condições de possibilidade do conhecimento, a saber, as formas puras da sensibilidade e as formas puras do entendimento, sem as quais não há conhecimento.

elementos empíricos para que restem somente as formas puras: o espaço e o tempo. Dessa maneira, separa dois tipos de exposição, pela primeira, metafísica, entende uma apresentação do que pertence a um objeto enquanto dado *a priori*; pela segunda, transcendental, entende a explicação de um conceito considerado como um princípio a partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos *a priori*. Na exposição metafísica, entende-se o espaço enquanto condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa, na transcendental, enquanto princípio que possibilita as relações entre os objetos, como fica esclarecido na seguinte passagem:

Como a receptividade do sujeito, mediante a qual este é afetado por objetos, precede necessariamente todas as intuições desses objetos, compreende-se como a forma de todos os fenômenos possa ser dada no espírito antes de todas as percepções reais, por conseguinte *a priori*, e, como ela, enquanto intuição pura na qual todos os objetos têm que ser determinados, possa conter, anteriormente a toda a experiência, os princípios das suas relações. (KANT, 1999, p. 75)

Com relação ao tempo, na exposição metafísica, o autor coloca que este não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer, porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento *a priori*, mas antes a condição de possibilidade da experiência, por conseguinte, na exposição transcendental, o tempo é tomado enquanto princípio, na medida em que o conceito de mudança e movimento só são possíveis mediante a representação do tempo. Dado isso, na analítica dos conceitos, Kant analisa a própria faculdade do entendimento buscando investigar a possibilidade dos conceitos *a priori* e demonstrar a legitimidade e validade objetiva destes mediante uma dedução transcendental. Desse modo, o autor prossegue a investigação com o auxílio de um fio condutor que se estabelece a partir da concepção do entendimento enquanto uma interconexão, ou seja, um sistema que se interconecta por meio de conceitos, e que, segundo Kant (2001, p. 102) “fornece uma regra pela qual se poderá determinar *a priori* o lugar de cada conceito puro do entendimento e a completude de todos em conjunto; do contrário, tudo isso dependeria do capricho ou do acaso”, o que demonstra o porquê da necessidade de um fio condutor.

Por conseguinte, observando que, ao contrário da sensibilidade que é intuitiva, o entendimento é discursivo, ou seja, conhece por meio de conceitos, e, portanto julga

através deles, o criticista chega à noção de que para todas as quatro classes de juízos, já postuladas por Aristóteles, correspondem conceitos puros do entendimento. Na classe da quantidade encontram-se os conceitos de unidade, pluralidade e totalidade, nos da qualidade os de realidade, negação e limitação, nos da relação, Inerência e subsistência, causalidade e dependência, e comunidade, nos da modalidade, possibilidade-impossibilidade, existência-não-ser, necessidade-contingência. Por meio do princípio, posto como fio condutor, é que sistematiza as categorias, e não ao acaso, como escreveu Kant (1999, p.103):

Esta divisão é produzida sistematicamente a partir de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que equivale a faculdade de pensar); não surge rapsodicamente de uma procura-empreendida ao acaso- de conceitos puros, de cuja enumeração completa jamais se pode estar seguro por ser inferida só por indução, sem pensar que deste modo jamais se compreenderá por que precisamente esses e não outros conceitos residem no entendimento puro.

Elencadas as categorias, a argumentação crítica segue no sentido de explicar a sua legitimidade e validade objetiva, ou seja, como podem ser condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento e de que maneira se referem aprioristicamente a objetos. Para realizar tal intento, distingue a questão do que é de direito da que concerne aos fatos. Segundo Kant, uma verdadeira dedução transcendental encontra-se no âmbito daquilo que é direito, uma vez que nele é possível se obter uma universalidade apodítica, dado que busca-se saber em que medida os conceitos puros aplicam-se a priori a objetos, e não apenas uma mera universalidade comparativa, por meio da indução, que é o caso do que é de fato.

Na busca pela legitimidade e validade objetiva dos conceitos puros, o autor refere-se novamente ao modo como se estrutura a sensibilidade e aborda novamente a questão das condições de possibilidade a priori para que um objeto possa aparecer, o que leva a conclusão de que os fenômenos dependem exclusivamente das formas puras da sensibilidade para se constituírem, onde observa que desse modo os objetos podem chegar a nos aparecer sem precisarem necessariamente se referir a funções do entendimento, consideração que lança os elementos para a formulação do problema, a saber, como condições subjetivas do pensamento podem possuir validade objetiva, isto é, fornecer condições de possibilidade de todo o conhecimento dos objetos: pois, segundo Kant, sem funções do entendimento fenômenos seguramente podem ser dados na

intuição. Portanto, postula-se aqui uma questão: Uma vez que o entendimento é discursivo, como pode referir-se a objetos de uma intuição sensível? O que o possibilita ligar-se à sensibilidade levando em consideração a sua estrutura ser diferente desta? Este problema é o que leva ao desvelar da função da imaginação.

Radicalizando ainda mais o intuito da dedução transcendental das categorias, no sentido de demonstrar a origem do entendimento e dos conceitos puros deste, Kant chega à noção de ligação, que não é senão síntese, entendida como o ato pelo qual o entendimento efetua uma ligação numa dada multiplicidade, todavia observa que além do conceito de múltiplo e de síntese, a ligação traz consigo o conceito de unidade, a qual não se confunde com a categoria da classe de quantidade, uma vez que, segundo Kant, esta unidade que fala-se aqui é fundamento da própria ligação, e por sua vez das próprias categorias. A esta unidade, portanto o criticista atribui o nome de *unidade transcendental da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela*. Verifica-se aqui, por meio da dedução transcendental, a origem dos conceitos puros do entendimento, porém a indagação acerca de como o entendimento se aplica aprioristicamente a objetos parece ainda não ter sido elucidada. É nesse sentido, que no capítulo 24, Kant (1999, p. 130) coloca que:

Como, porém, há em nós uma certa forma de intuição sensível *a priori*, que assenta na receptividade da faculdade de representação (sensibilidade), o entendimento, como espontaneidade, pode então determinar, de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da *intuição sensível*, como condição à qual têm de encontrar-se necessariamente submetidos todos os objetos da nossa (humana) intuição; é assim que as categorias, simples formas de pensamento, adquirem então uma realidade objetiva, isto é, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição, mas só enquanto fenômenos; porque só destes somos capazes de intuição *a priori*.

Observa-se que o entendimento é capaz de determinar o sentido interno, caracterizado na estética transcendental como tempo, aplicando-se dessa maneira aos objetos que nos são dados na intuição, mas há uma síntese muito peculiar que justamente permite, caso possa-se falar dessa maneira, tal operação. Kant denomina-a síntese transcendental da imaginação. A peculiaridade de tal síntese consiste no fato de ser um efeito do entendimento sobre a sensibilidade, estatuto esse que demonstra a sua preponderância no que diz respeito às condições de possibilidade do conhecimento. Ora,

sustenta-se aqui a importância da imaginação, uma vez que na *seção terceira do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento*, o autor estabelece três condições para que haja conhecimento. Primeiramente o múltiplo da intuição pura, em seguida a síntese deste múltiplo mediante a capacidade da imaginação, e por último os conceitos que dão unidade a síntese, além disso, verifica-se que na seção 24 da *Analítica dos conceitos*, a imaginação torna-se, pode-se assim dizer, o elo de ligação entre entendimento e sensibilidade, tornando-se, desse modo, o ponto de união entre as duas faculdades que são condições de possibilidade para o conhecimento, na medida em que possibilita o entendimento determinar *a priori* e atribuir sentido à sensibilidade.

Ora, esta argumentação kantiana apresentada, foi resumida por Rorty em três pontos, os quais teriam permitido a Kant questionar a legitimidade da própria ciência, quais sejam:

a) Só podemos resolver o problema da natureza da verdade científica dizendo que a ciência corresponde a um mundo que é transcendentalmente ideia, fabricado mais do que descoberto. **b)** Só podemos explicar o contraste entre fabricar e descobrir, entre idealidade transcendental e realidade transcendental, contrastando o uso das ideias para conhecer com o uso da vontade para agir- a ciência com a moralidade. **c)** A filosofia transcendental, enquanto disciplina que pode erguer-se acima tanto da ciência como da moralidade para distribuir as respectivas esferas, substitui a ciência enquanto disciplina que nos fala da natureza última da realidade. (RORTY, 1982, p. 214)

Rorty compreendeu que o idealismo transcendental, com toda a empresa kantiana que transmutou um problema científico numa questão sobre a possibilidade do conhecimento, foi necessário para o estabelecimento de uma disciplina chamada Filosofia, capaz de superar tanto a religião quanto a ciência, recolocando a última em um lugar secundário no seio das atividades culturais. Após Kant, o que se sucedeu no desenvolvimento do idealismo foi o início do fim tanto para o próprio idealismo como para a filosofia. Como explicou Rorty, próximo ao fim do século XIX o idealismo deixou de sustentar o seu caráter aparentemente científico de outrora. Hegel, ao atribuir um valor meramente especulativo à filosofia, tornou o vocabulário científico pertinente a ela apenas mais um meio dentre outros nos quais a Ideia escolheu descrever-se a si mesma.

Dessa forma, o que resiste ao desaparecimento do idealismo é o que Rorty compreendeu como Romantismo. O processo iniciado com Kant, e finalizado com Hegel, resultou em um novo gênero capaz de nos mostrar a diversidade de vocabulários existentes, tornando tanto a filosofia como a própria ciência apenas mais um gênero dentre outros:

Hegel fez em estilhaços o ideal de Kant da filosofia-como-ciência, mas criou, como eu disse, um novo gênero literário, um gênero que exibiu a relatividade da significância da escolha do vocabulário, a desconcertante variedade de vocabulários de entre os quais podemos escolher, a intrínseca instabilidade de cada um deles. Hegel tornou inesquecivelmente clara a profunda auto-certeza dada por cada realização de um novo vocabulário, cada novo gênero, cada novo estilo, cada nova síntese dialética- o sentimento que agora, por fim, pela primeira vez, apreendemos as coisas como elas realmente são. Também tornou inesquecivelmente claro porque é que a certeza dura só um momento. Mostrou como a paixão que arrebatava cada geração serve à astúcia da razão, providenciando o impulso que leva essa geração à autoimolação e à transformação. Ele escreve nesse tom de lentidão e ironia que é característico da cultura literária dos dias de hoje. (RORTY, 1982, p. 217)

O romantismo, tal como Rorty o redescreveu, caracteriza-se como uma alternativa ao que ele compreendeu como a forma dominante de vida espiritual para os intelectuais no Ocidente, a saber, o platonismo. A busca por uma validade universal para o conhecimento, bem como a compreensão da razão como uma faculdade capaz de penetrar o véu das aparências rumo ao “verdadeiramente real”, uma estrutura a-histórica e a-temporal, são substituídas por uma abordagem das capacidades humanas em que a razão não é pensada como uma faculdade capaz de revelar a Verdade, mas como uma prática social. Ser racional, nesse sentido, é fazer uso da persuasão em detrimento da força ao utilizar a capacidade de estabelecer relações entre palavras para a realização de propósitos. Nessa mesma perspectiva, a imaginação é redescreta como - em negação à concepção clássica de imaginação como a faculdade responsável pela geração de imagens mentais – uma capacidade de criar novas palavras úteis para a mudança das práticas sociais:

A imaginação, no sentido em que estou tentando usar o termo, não é uma capacidade distintivamente humana. Ela é, como já disse antes, uma aptidão para sugerir novidades socialmente úteis. Essa é uma aptidão que Newton compartilhava com certos castores ávidos e engenhosos. Mas dar e pedir razões é distintivamente humano, e é coextensivo à racionalidade.

Quanto mais um organismo consegue obter o que quer pela persuasão, em vez da força, mais racional ele é. Ulisses, por exemplo, era mais racional que Aquiles. Mas não se pode usar persuasão se não se pode falar. Sem imaginação não há linguagem. (RORTY, 2009, p. 195)

O cerne da redescrição rortyana do romantismo está na tese de que a imaginação tem prioridade sobre a razão, pois, como pode ser visto na passagem acima, não há a possibilidade de utilização da persuasão, isto é, da capacidade de articular e estabelecer relações entre palavras para o alcance de determinado propósito, sem que haja linguagem e, para Rorty, esta última é um produto da imaginação:

Sob a perspectiva romântica que recomendo, a imaginação é a fonte de liberdade porque ela é a fonte da linguagem. Ela é, como Shelley colocou a questão, tanto raiz como flor. Não é que tenhamos primeiro falado uma linguagem que simplesmente relatava o que estava acontecendo em torno de nós e depois a ampliamos através da redescrição imaginativa. Pelo contrário, a imaginatividade remonta inteiramente ao início. (RORTY, 2009, p.193)

Rorty compreende a linguagem a partir da metáfora dos “jogos de linguagem” cunhada por Wittgenstein em *Investigações Lógicas*. Para este filósofo, um jogo de linguagem significa um certo conjunto de palavras que tem sua significação de acordo com seu uso. A linguagem é vista, nesta perspectiva, a partir de sua utilidade em determinados contextos específicos, os quais podem ser os mais diversos possíveis, o que torna impossível, desse modo, a busca por um fundamento, uma essência ou por uma validade universal para a linguagem, como fica esclarecido no parágrafo a seguir:

65. Aqui encontramos a grande questão que está por trás de todas essas considerações. Pois poderiam objetar-me: “você simplifica tudo! Você fala de todas as espécies de jogos de linguagem possíveis, mas em nenhum momento disse o que é o essencial do jogo de linguagem, e portanto da própria linguagem. O que é comum a todos esses processos e os torna linguagem ou partes da linguagem. Você se dispensa pois justamente da parte da investigação que outrora lhe proporcionara as maiores dores de cabeça, a saber, aquela concernente à forma geral da proposição e da linguagem”. E isso é verdade. – Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, - mas sim que estão aparentados uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de “linguagens”. (WITTGENSTEIN, 1984, p. 38)

Em resumo, a perspectiva romântica de Rorty tem como cerne a tese da prioridade da imaginação sobre a razão, uma vez que a segunda consiste na capacidade de persuasão, isto é, do alcance de objetivos por meio do estabelecimento de relações entre palavras, do uso específico de determinado jogo-de-linguagem para realização de propósitos. Ora, uma vez que a linguagem é um “produto” da imaginação, esta última tem prioridade sobre a razão. Como bem colocou Rorty, a imaginação cria os jogos que a razão passa a jogar¹⁹. Nesse sentido, uma vez que a imaginação é tida como uma aptidão para a mudança das práticas sociais por meio da criação de novas palavras, de novos jogos de linguagem, o progresso humano depende de sua expansão, e a centralidade que o romantismo a atribui é o passo final para a autonomia e a supremacia da Cultura literária da qual nos falou Rorty, e que, em resumo, passa por três momentos principais. Primeiro, o passo dado por Kant, como abordado anteriormente, ao propor uma nova ciência, a Filosofia, como alternativa à cultura científica (ciência natural), ao argumentar sobre a possibilidade do conhecimento, questionando com isso a legitimidade da própria ciência. Segundo, o passo dado por Hegel com sua descrição romântica, que apresenta tal cultura como capaz de oferecer o sentido histórico da relatividade dos princípios e dos vocabulários a um lugar e época. Terceiro, o passo dado por Nietzsche e William James, ao substituírem, segundo a perspectiva de Rorty, o Romantismo pelo Pragmatismo. Ora, se com o romantismo Hegeliano esperava-se que a literatura pudesse ocupar o lugar outrora ocupado pela ciência e pela filosofia, tendo a capacidade de desvelar a natureza última da realidade ou os mais misteriosos segredos do espírito, Nietzsche e James mudaram a auto-concepção da cultura literária estabelecida pelos outros dois passos. Ambos abandonaram a noção de Verdade como correspondência com a realidade, isto é, contribuíram para emancipar a cultura do resquício metafísico que ainda subsistia.

Como foi dito, os três momentos acima elencados constituem o processo de autonomia e supremacia da cultura literária. Esta proposta presente na filosofia de Rorty é um elemento da sua peculiar maneira de enxergar a história intelectual. De maneira contrária à perspectiva teleológica de ver a história, Rorty propôs que a vejamos como uma história de sucessivas metáforas. Novas maneiras de pensar e de falar que passam a ocupar o lugar de velhos usos. Desse modo, para Rorty, a história intelectual nos

¹⁹ Cf. Rorty, 2009, p. 195.

últimos cinco séculos apresenta-se como um progresso de metáforas e gêneros transitórios que culminam na cultura literária. A progressão acontece mediante três etapas, a saber, a transição da religião para a filosofia, e da filosofia ou cultura filosófica para a cultura literária, nas quais sempre se espera a possibilidade de redenção, isto é, de um conjunto de crenças que poderia acabar com a necessidade de reflexão para decidir sobre os nossos próprios propósitos. Na primeira cultura esperava-se a redenção por meio de Deus, na segunda por meio da filosofia, e na terceira por meio da literatura. O processo por meio do qual se deu a passagem da religião para a filosofia iniciou-se com o surgimento do neoplatonismo no período do Renascimento. Rorty explicou que neste período os filósofos humanistas começaram a questionar o monoteísmo cristão da mesma forma que Sócrates questionava o Panteão de Hesíodo. Sócrates alertava Eutífron quanto à questão real sobre as ações, pois o ponto importante para ele não é se o comportamento dos homens agrada os deuses, mas sim quais deuses têm a visão correta sobre as ações que deveriam ser feitas. Ora, com a retomada dessa questão, até mesmo os escritos sagrados passam a ser vistos pela perspectiva secular, humana, o que culminou, em Kant, com a ideia de que até o espírito santo deve submeter-se ao julgamento da consciência. Já a transição da cultura filosófica para a literária iniciou-se, segundo Rorty, logo após Kant. Com efeito, e isto já foi abordado anteriormente, Hegel desconstruiu a ideia kantiana de filosofia como uma “super ciência”, e propôs uma forma de romantismo – entendido como a tese segundo a qual a coisa mais importante não é descobrir que proposições são verdadeiras, mas sim que vocabulários se deve usar – que é próprio da cultura literária que emerge. Nesta cultura, os intelectuais não esperam mais a redenção a partir de crenças tais como Deus ou a Verdade, pois abandonaram a esperança de ter contato com uma realidade não humana, algo como uma natureza intrínseca ou um ser atemporal capaz de oferecer uma visão que encerra todas as visões, um vocabulário final:

Para os membros da cultura literária, a redenção será alcançada por intermédio do contato com os limites atuais da imaginação humana. É por isso que uma cultura literária está sempre à procura de novidade, sempre esperando borrar o que Shelley chamou ‘as sombras que a futuridade impõe sobre o presente’, em vez de tentando escapar do temporal para o eterno. É uma premissa dessa cultura que, embora a imaginação tenha limites usuais, esses limites são capazes de ser estendidos para sempre. A imaginação consome seus próprios artefatos eternamente. É um fogo

sempre vivo, sempre em expansão. Está tão sujeita ao tempo e ao acaso quanto estão as moscas e os vermes, mas enquanto resistir e preservar a memória de seu passado continuará transcendendo seus limites prévios. Embora o medo da tardança esteja sempre presente no interior da cultura literária, esse mesmo medo produz uma chama mais intensa. (RORTY, 2006, p. 83)

A importância desta cultura e seu principal papel estão no abandono da ideia de que exista uma natureza intrínseca da realidade a ser descoberta pelo filósofo ou pelo cientista natural, ou mesmo por uma natureza humana que possa ser o parâmetro da moralidade entre os homens. Rorty, assumindo nesse sentido o seu romantismo, viu no abandono destas ideias uma expansão dos limites da imaginação humana, que passa a ocupar o papel exercido outrora pela obediência a Deus em uma cultura religiosa, e a superar a atração que a procura pelo que é realmente verdadeiro exerceu numa cultura filosófica. Embora Rorty tenha levantado a importância da busca por uma boa sociedade global, uma forma utópica única de vida política, a cultura literária da qual falou é proposta como um artefato de autoconsumo construído por uma classe específica, a dos intelectuais literários. Esta classe é formada por aquelas pessoas que buscam ler vários livros com o intuito de ter acesso a um grande número de propósitos alternativos, e que além disso possuem dinheiro e tempo suficientes para conhecer lugares diferentes, pessoas diferentes e vários livros diferentes. A literatura é vista, desse modo, como uma possibilidade de redenção não no sentido de alcançar um vocabulário que encerre todos os outros e que seja a última palavra sobre a sua época, mas no sentido de oferecer uma gama de descrições de seres humanos. Por esse motivo, como será apresentado no último capítulo, Rorty enfatizava a importância de um gênero específico da literatura, o romance, para a construção de uma utopia liberal democrática.

2.2 A concepção rortyana de metáfora.

A construção da concepção rortyana de metáfora baseia-se nas teses de dois filósofos que refletiram sobre a relação entre verdade, metáfora e linguagem. Por um lado, Rorty dialoga com a filosofia da linguagem elaborada por Donald Davidson, especificamente com o modo pelo qual este filósofo analítico interpreta a concepção

tradicional de verdade como correspondência. Davidson posiciona-se contra a noção de linguagem vista como meio capaz de estabelecer duas funções: Representar e Expressar. No primeiro caso, entende-se a linguagem como tendo a função de representar entidades não linguísticas chamadas de “fatos”. No segundo, a linguagem é compreendida como capaz de expressar entidades não linguísticas chamadas “significados”.

Da maneira como Rorty interpretou Davidson, a noção de “meio” atribuída à linguagem pode ser melhor compreendida a partir da imagem tradicional que se faz do ser humano na qual eles não apenas são redes de crenças e desejos, mas, sim, que *possuem* crenças e desejos. O que há por trás dessa concepção tradicional é a ideia moderna de subjetividade:

A perspectiva davidsoniana da linguagem não é nem reducionista nem expansionista. Não tenta, ao contrário do que os filósofos analíticos por vezes fizeram, apresentar definições redutivas de noções semânticas tais como ‘verdade’ ou ‘intencionalidade’ ou ‘referência’. Tão pouco se assemelha à tentativa heideggeriana de tornar a linguagem numa espécie de divindade, algo de que os seres humanos são meras emanções. Tal como Derrida nos advertiu, tal apoteose da linguagem é apenas uma versão transposta da apoteose da consciência que se encontra nos idealistas. (RORTY, 1992, p. 33)

O ponto importante da crítica à concepção tradicional de linguagem e, por conseguinte, à concepção tradicional de verdade, é que abandona a concepção de linguagem tanto como meio de expressão quanto de representação, o que permite a Rorty abandonar a ideia de que o Eu e a realidade possuem naturezas intrínsecas. Antes do passo dado por Davidson, apontou Rorty, houve outra tentativa de abandonar esta imagem tradicional, na qual buscava-se substituir as noções de mente e de consciência pela de linguagem. No entanto, substituir estas noções tradicionais pela compreensão da linguagem como um meio entre o Eu e a realidade não representa progresso algum, pois aquilo que Davidson chamou de “o dualismo Esquema-Conteúdo”²⁰, o ponto crucial da crítica, ainda permanece nesta concepção.

A alternativa proposta por Davidson compreende a linguagem, o espaço lógico e as suas possibilidades como infindas. Nesse sentido, a metáfora é pensada como uma fonte de crenças capaz de reformular nossas redes de crenças e desejos:

²⁰ No artigo “Filosofia como ciência, como metáfora e como política”, Rorty (2002, p. 28) explica que “essa versão é a afirmação de que a filosofia pode tornar explícito um esquema, uma matriz permanente e neutra de possibilidades, que subjaz a todas as nossas investigações e práticas.”

Uma metáfora é, por assim dizer, uma voz que vem do exterior do espaço lógico, ao invés de um preenchimento empírico de uma porção desse espaço, ou uma clarificação lógico-filosófica da estrutura desse espaço. É o chamado para a mudança da linguagem e da vida de alguém, ao invés de uma proposta sobre como sistematizar tanto uma como a outra. (RORTY, 2002, p. 27)

Para Rorty, Davidson compreendeu que há uma distinção entre o significado e o uso de um objeto, e afirmou que a metáfora pertence ao segundo domínio, o que permite a aproximação de sua tese à de Wittgenstein. Com efeito, ambos os filósofos entenderam os vocabulários como instrumentos, o que afasta a concepção da linguagem tanto pela perspectiva reducionista quanto pela expansionista. Rorty propôs que a melhor maneira de se compreender a importância da tese davidsoniana da linguagem como alternativa à concepção que a toma como um meio, é colocar a sua abordagem em contraste com a dos platônicos e positivistas e com a dos românticos. Ora, platônicos e positivistas compartilham de uma tese acerca da linguagem, bem como da metáfora por um viés reducionista. Significa pensar que as metáforas são incapazes de expandir o espaço lógico, pois todas as suas possibilidades já estão dadas dentro de uma linguagem, além de não terem valor para o que julgam ser a sua (da linguagem) principal função, isto é, representar. Por outro lado, os românticos compreendem tanto a linguagem quanto a metáfora por um viés expansionista. Nessa perspectiva a metáfora é vista como capaz de desvelar uma realidade oculta que se encontra dentro de nós, o Eu. Assim, Rorty (1992, p. 42) entendeu que:

[...] a história positivista da cultura vê, pois, a linguagem como algo que gradualmente ganha forma à volta dos contornos do mundo físico. A história romântica da cultura vê a linguagem como algo que gradualmente trás o espírito à autoconsciência.

Em contraste, a concepção davidsoniana abandona a imagem tradicional segundo a qual a linguagem seria uma entidade terceira entre o Eu e a realidade, e propõe que a linguagem seja entendida a partir da analogia feita entre ela e a invenção de novos instrumentos que passam a deixar sem uso velhos instrumentos: criar um novo vocabulário, uma nova linguagem é como “pôr de parte a alavanca e o calço por se ter

tido a ideia da roldana, ou como pôr de parte o gesso e a têmpera por se ter imaginado o modo de lidar adequadamente com a tela.” (RORTY, 1992, p. 34).

Esta tese davidsoniana associada à de Wittgenstein permite a Rorty redescrever a história intelectual como história da metáfora, visão que é adaptada ainda à abordagem de Nietzsche acerca da verdade como metáfora. Com efeito, a tese de Nietzsche sobre a linguagem encontra-se em seu texto criado na juventude intitulado “Verdade e mentira em um sentido extra-moral”. O problema principal desse escrito está em saber a gênese do instinto de verdade no homem. Para tanto, o filósofo partiu da imagem do homem no estado de natureza (uma fábula) que para continuar a sobreviver sobre a terra, isto é, garantir a sua segurança e paz, estabelece um pacto a partir do qual forma-se, segundo Nietzsche, uma designação igualmente válida e obrigatória das coisas. A linguagem é vista aqui como o elemento que passa a fornecer as primeiras leis da verdade, onde aparece a primeira oposição entre verdade e mentira. Aquelas convenções pertinentes ao pacto, a designação fixa de um objeto como correspondente a uma palavra é estabelecido como “A verdade”. A mentira, por outro lado, é justamente a tentativa de parecer real, verdadeiro, o que é irreal, mentiroso. Nietzsche lançou, todavia, um problema que põe a linguagem e, conseqüentemente, a verdade na esteira da contingência. Ora, ele questionava, o que é uma palavra? O que são as convenções da linguagem? São produtos do conhecimento e do sentido da verdade? Coincidem as coisas e as suas designações? É a linguagem a expressão adequada de toda e qualquer realidade? Com estas questões, Nietzsche atinge o cerne da concepção tradicional de verdade como correspondência. A linguagem, nesta perspectiva, não tem o poder de representar para o homem algo não humano, a Realidade. Por isso é que, para ele, a verdade não é outra coisa senão:

[...] Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (NIETZSCHE, 1873, p. 34).

Como bem colocou Rorty, Nietzsche fez parte da primeira geração a não acreditar que possuía a verdade como resultado de uma descoberta, pois foi capaz de eliminar a

noção de descoberta pela de criação. Com efeito, e este ponto é nevrálgico para a tese de Rorty sobre a linguagem, Nietzsche compreendeu que o homem é um sujeito atuante criador e artista capaz de criar sempre novos vocabulários, novos conceitos. Uma metáfora, para Nietzsche, por sua simples cristalização e esclerose, não se torna necessária e nem tem uma legitimidade exclusiva. É nesse sentido que anteriormente foi dito que Rorty coloca a concepção de verdade como correspondência na esteira da contingência, pois a verdade não é outra coisa senão linguagem, e esta é sempre contingente.

Desse modo, Rorty se valeu das teses de Nietzsche e Davidson acerca da linguagem para ver a história da linguagem e, nesse sentido, das artes, das ciências e do sentido da moral como *história da mudança de sucessivas metáforas*:

Uma visão não teleológica da história intelectual, incluindo a história da ciência, desempenha no caso da teoria da cultura o mesmo papel que a visão mendeliana e mecanicista da seleção natural desempenhou no caso da teoria da evolução. Mendel permitiu-nos ver a mente como algo que apenas aconteceu e não como algo que constitui o cerne de todo o processo. Davidson permite-nos pensar a história da linguagem e, portanto, da cultura do mesmo que Darwin nos ensinou a pensar a história de um banco de coral. As metáforas antigas estão constantemente a morrer e a tornarem-se literais e, assim, a servir de plataforma e de base para novas metáforas. Esta analogia permite-nos pensar a 'nossa linguagem'- isto é, a linguagem da ciência e da cultura da Europa do século XX- como algo que ganhou forma como resultado de um grande número de puras contingências. A nossa linguagem e a nossa cultura têm tanto de contingência, têm tanto de um resultado de milhares de pequenas mutações que encontram nichos (e de milhões de outras que não os encontram) como as orquídeas e os antropóides. (RORTY, 1992, p. 38).

Essa visão da história como um processo de mudança de sucessivas metáforas permitiu a Rorty compreender a metáfora como responsável não apenas pelas mudanças em termos de uma história intelectual, mas também especificamente pela mudança da maneira como falamos e como pensamos que somos. Isto significa que a história do sentido da moral é vista como a ascensão de metáforas novas e vivas que passam a ocupar o lugar daquelas que caíram em desuso.

Nietzsche, por um lado, ao eliminar a distinção entre aparência e realidade com a sua tese acerca da linguagem, permitiu que a moral seja vista de uma perspectiva pura e demasiadamente humana, o que implica dizer que a mudança que cada um faz em si mesmo significa mudar o modo como se fala, o vocabulário que usa, e não uma

adequação da natureza humana a uma entidade atemporal – a subjetividade. A imagem filosófica tradicional do ser humano como aquele que descobre a verdade, dá lugar à metáfora nietzscheana do artista criador. Davidson, por outro lado, ao entender que as metáforas são como um chamado para a mudança da linguagem e, por conseguinte, da própria vida, abre espaço para uma abordagem da moralidade a partir de uma perspectiva não fundacionista que não recorre a uma natureza humana ou a obrigações universais.

Em resumo, até o presente o momento, neste tópico, buscou-se apresentar a construção da concepção rortyana de metáfora. Foi visto que esta concepção constrói-se a partir das teses de dois filósofos, a saber, Davidson e Nietzsche que enxergavam a linguagem por um viés não representacionista e não expansionista, mas como uma ferramenta (Davidson) e como um conjunto de metáforas (Nietzsche) criadas pelo próprio homem. Seguindo este raciocínio Rorty pensou a história intelectual como a história da mudança de sucessivas metáforas. Nesse sentido, a imagem que cada homem tem de si, bem como o sentido da moralidade são vistos como metáforas que podem ser trocadas por outras novas. Estas ideias confluem para uma visão rortyana da ética e do progresso moral por uma perspectiva não fundacionista, não metafísica que entende a moralidade como um conjunto de metáforas que podem ser modificadas pelo próprio homem. Essa visão da ética e do progresso moral na filosofia de Rorty é o assunto do último capítulo, que será apresentado a seguir.

3 ÉTICA E LITERATURA EM RORTY

3.1 Moralidade e prudência.

A concepção ética neopragmatista de Richard Rorty pode ser melhor entendida a partir da compreensão de sua discussão acerca da distinção entre moralidade e prudência, desenvolvida em *Ética sem princípios*. Nesse ensaio, Rorty desenvolveu a argumentação do filósofo John Dewey contra a distinção tradicional entre moralidade e prudência que é estabelecida pela oposição entre obrigações incondicionais e categóricas e obrigações condicionais e hipotéticas. A sugestão dada por Dewey é a de que tal distinção deve ser reconstruída considerando-se a distinção entre relações sociais rotineiras e extraordinárias. Nesta perspectiva, a prudência, assim como o costume ou o hábito, descreve maneiras familiares, naturais, de grupos e indivíduos adaptarem-se às pressões e tensões de seus ambientes de convivência. Já a moralidade, entra em jogo quando utiliza-se de uma maneira de agir que não é natural, rotineira. Como explicou Rorty:

A rotina, o hábito e o costume não serão mais suficientes quando os interesses dos indivíduos entrarem em conflito com os interesses da família, ou quando os interesses da família entrarem em conflito com os interesses dos vizinhos, ou quando as pressões econômicas começarem a dividir a comunidade em classes conflitantes, ou quando a comunidade tiver que entrar em acordo com uma comunidade estranha. (RORTY, 2000c, p. 98)

A distinção entre moralidade e prudência é vista, portanto, nesta perspectiva, como uma distinção de grau. Ora, esta abordagem, como foi dito de início, constrói-se em oposição à perspectiva tradicional, uma vez que esta faz da diferença entre moralidade e

prudência uma distinção de tipo metafísico. Como exemplo da abordagem tradicional, pode-se citar a concepção kantiana de moralidade, segundo a qual a verdadeira natureza da moralidade não pode ser confundida com o interesse pessoal. Segundo Kant, a ação moral é justamente aquela em que o agente moral age livre de suas próprias inclinações subjetivas, de suas paixões e demais influências. Agir moralmente, nesse sentido, é agir estritamente de acordo com o dever. Desse modo, a reconstrução da distinção desenvolvida por Dewey é, para os kantianos, uma diminuição do verdadeiro valor da moralidade, uma confusão entre o dever e o interesse pessoal.

Para responder a tais críticas, Dewey faz uma analogia entre a linguagem e a moralidade, segundo a qual da mesma maneira em que não houve um momento decisivo no qual a linguagem deixou de ser meros movimentos instintivos, balbucios, para representar a realidade, também não houve um momento no qual a razão prática deixou de ser prudência para tornar-se moral, ou seja, segundo Rorty:

A resposta de Dewey para aqueles que, como Kant, pensam na moralidade como emergindo de uma faculdade especificamente humana chamada razão e que pensam na prudência como algo que compartilhamos com os outros animais, é que a única coisa especificamente humana aí é a linguagem (RORTY, 2000c, p. 100)

Sustentar ainda, de algum modo, a distinção entre moralidade e prudência como sendo uma “diferença de grau”, e não uma diferença de tipo metafísico, significa, para Rorty, apenas levar em conta a importância da diferença entre culturas que desenvolvem deliberações morais e as que não o fazem. Mas, a rigor, segundo Rorty, manter muito firmes tal distinção apenas cria problemas tão insolúveis quanto artificiais, como outra distinção clássica que é tomada como objeto de discussão por ele, a saber, a que se costuma estabelecer entre razão e sentimento, ou entre pensar e sentir.

A tradição filosófica legou ao Ocidente a compreensão de que a distinção entre razão e paixão é análoga à distinção entre alma e corpo, entre universal e individual. Por esse motivo, para Dewey, o principal defeito da filosofia moral tradicional tem sido o mito do *self* como algo não relacional, capaz de existir independente de qualquer inclinação subjetiva. Nesta perspectiva, o progresso moral consiste em cada vez mais tornar-se um *self* capaz de agir livre de sentimentos, de paixões, tendo como único fundamento o dever, por um mandamento da razão. Para o pragmatismo, bem como para o

neopragmatismo de Richard Rorty, a moralidade é simplesmente um costume novo e controverso. Ele, além disso, colocou:

A obrigação especial que sentimos quando usamos o termo moral é simplesmente a necessidade de agir de uma maneira relativamente nova e ainda não testada- uma maneira que pode ter conseqüências imprevisíveis e perigosas. Nosso senso de que não é a prudência mas a moralidade que é heróica, é meramente o reconhecimento de que testar o que é relativamente inédito é mais perigoso, é mais arriscado do que fazer o que ocorre naturalmente.(RORTY, 2000c, p. 104)

Rorty posicionava-se de maneira contrária à noção tradicional de obrigação moral, pois esta postula a existência de certas obrigações que são imutáveis e incondicionais, noção absurda para a perspectiva do pragmatismo que duvida de que qualquer coisa possa ser não relacional. Ora, se para o pragmatista a noção de moralidade era vista apenas como uma diferença de grau em relação à prudência, como conceber, nesta perspectiva, o que seria o progresso moral?

3.2 A concepção neopragmatista de progresso moral.

Uma vez que abandonou a concepção de moralidade baseada ou fundamentada nas noções de racionalidade, natureza humana ou qualquer outro tipo de fundamento metafísico, Rorty sugeriu que pensemos no desenvolvimento moral no indivíduo e no progresso moral na espécie humana como uma questão de reconstruirmos as identidades humanas de maneira a expandir a multiplicidade de relacionamentos que constituem essas identidades.

Assim, pensar o progresso moral deste modo, é entender a identidade pessoal como um processo dinâmico, capaz de incluir em si uma quantidade de identidades inconsistentes. É justamente abandonar a compreensão do *self* como capaz de existir independentemente de qualquer preocupação com os outros. Nessa perspectiva, afirmou Rorty:

O progresso moral não consiste num aumento de racionalidade, numa redução gradual da influência do preconceito e da superstição que nos

permite ver nosso dever moral com maior clareza. Tampouco é o que Dewey chamou de um aumento de inteligência, um incremento na habilidade de inventar cursos de ação que satisfaçam simultaneamente a muitas demandas conflitantes. As pessoas podem ser muito inteligentes, nesse sentido de inteligência, sem ter grandes simpatias. Não é nem irracional, nem pouco inteligente traçar numa fronteira nacional, ou racial, ou de gênero os limites de uma comunidade moral a que se pertence. Não é nem mesmo desejável- é moralmente indesejável. (RORTY, 2000c, p. 111)

A sugestão de Rorty é a de que é melhor pensar no progresso moral como um aumento progressivo da nossa capacidade de nos sensibilizar com o sofrimento, e de agir visando a minimizar as necessidades do maior número de pessoas, mesmo que diferentes daquelas que mantemos como familiares. A ideia de algo não humano que fascina os homens, sugeriu Rorty, pode ser substituída pela ideia de conseguir mais e mais seres humanos para sua comunidade, de levar em consideração cada vez mais as necessidades e interesses e perspectivas de seres humanos cada vez mais diversos. Compreender o progresso moral nesta perspectiva neopragmatista é assumir uma postura muito particular de espiritualidade.

Com efeito, em sua conferência intitulada “Ética Laica”, Rorty discute sobre duas noções fundamentais muito presentes nas discussões contemporâneas de ética, a saber, fundamentalismo e relativismo. Dizia Rorty que, geralmente, se entende o relativismo moral de forma pejorativa, como a tese segundo a qual toda convicção moral é tão boa quanto qualquer outra. Do mesmo modo, entende-se fundamentalismo, pejorativamente como uma invocação absurdamente acrítica dos textos das escrituras. Contudo, afirmava Rorty, pode-se atribuir um significado útil e respeitável ao termo fundamentalismo usando-o simplesmente para apontar a tese de que os ideais são válidos apenas se alicerçados na realidade, e, de modo análogo, o termo relativismo também pode assumir um significado útil e respeitável se definido como negação do fundamentalismo, neste sentido. Dessa forma, “[...] os relativistas são apenas aqueles para quem estaríamos melhor sem noções como as obrigações morais incondicionais fundamentadas na estrutura da existência humana” (RORTY, 2010, p.19). Ora, argumentava Rorty, muitas vezes se costuma atribuir a filósofos relativistas, como ele se via, a falta do sentido do espiritual. No entanto, tal atribuição só é justificada caso se entenda por espiritual uma aspiração ao infinito, da qual, sugeria Rorty, os homens deveriam livrar-se, mas não se justifica quando se vê a espiritualidade como um sentido elevado de novas possibilidades

que se abrem para os seres finitos. Nesta compreensão de espiritualidade o progresso moral faz parte da esperança num mundo em que os seres humanos tenham vidas muito mais felizes do que as que vivem atualmente. Para os que adotam este ideal, afirmava Rorty:

O progresso moral consiste em ampliar a faixa de pessoas cujos desejos devem ser levados em conta. Trata-se de fazer aquilo que o filósofo = contemporâneo Peter Singer define como “ampliar o nosso círculo”, aumentar o número de pessoas que consideramos parte de nosso grupo. (RORTY, 2010, p. 27)

A distinção entre moralidade e interesse próprio, foi considerada por Rorty como uma distinção entre o “senso de mim mesmo” como parte de uma comunidade unida por uma lealdade entre os membros e o “meu senso de mim mesmo” como indivíduo isolado. Esta concepção reforça a sua tese de que o progresso moral consiste na habilidade imaginativa das pessoas para se identificarem com outras que não fazem parte de sua comunidade, seja tribo, vila ou nação. Para Rorty, como já foi ressaltado, em nada contribui para o progresso moral se pensar, como os kantianos, que há uma obrigação incondicional em ter um senso de comunidade moral com todos os outros agentes racionais.

Destarte, sugeriu que se pensasse não em Kant, mas em Hume como um filósofo capaz de mostrar como se pode fazer as pessoas formarem grupos maiores, isto é, progredir moralmente identificando-se com pessoas cada vez mais diferentes. De que maneira? Por meio do apelo aos seus sentimentos, e, com isso, ao desenvolvimento de uma identificação por meio da imaginação. Por esse motivo, para Rorty, a imaginação e os sentimentos são as faculdades que mais contribuem para tornar possível o progresso moral, em detrimento de pensar na razão, entendida como a capacidade de argumentar. A este respeito, utilizou o seguinte exemplo elucidador:

Considere-se o exemplo da atração emocional entre pessoas de sexos e culturas diferentes. Se você quer quebrar a xenofobia, um modo prático de fazê-lo é estimular essa atração emocional, tornando o casamento interétnico algo fácil e legítimo. Se você não puder, de início, conseguir que aquelas pessoas próximas a você se casem com aqueles estranhos, você pode ao menos contar histórias a respeito destes, histórias em que a imaginação substitui as relações físicas reais. (RORTY, 2005, p. 93)

Rorty considera-se um neo-humeano nesse sentido, pois entende que progredir moralmente é uma questão de estender as simpatias e não de erguer-se e rechaçar o sentimental, alçando-se ao racional. Tanto em “Ética sem princípios”, quanto em seu diálogo com Habermas intitulado “Para emancipar nossa cultura”, Rorty tomou como referência de apresentação do pensamento neo-humeano a filósofa norte-americana estadunidense Annette Baier. Segundo o neopragmatista, tanto Dewey quanto Baier compartilham da desconfiança de Hume quanto à noção de obrigação moral, pois todos concordaram quanto ao fato de que as circunstâncias temporais da vida humana são difíceis o suficiente para que ainda precisemos adicionar-lhe obrigações imutáveis e incondicionais.

Desse modo, em relação ao pensamento de Baier, Rorty esclareceu que ela propõe que se substitua a noção de obrigação pela de “confiança apropriada” como conceito moral nuclear. Para esta perspectiva, a vilã em filosofia moral é a tradição racionalista de leis fixas, pois pressupõe que sempre por trás de uma intuição moral há uma regra universal. Rorty concordou, neste sentido, tanto com Baier quanto com Dewey, no que diz respeito à visão de que não há nada para ser explicado no caso da obrigação moral, isto é, ela não possui uma natureza ou uma fonte da qual emana. Há, na verdade, um grande defeito da filosofia moral tradicional ao sustentar a tese de um *Self* (Eu) que age segundo obrigações morais incondicionadas, como explicou Rorty:

Tanto Baier quanto Dewey argumentam que essa noção de self como um psicopata interessado em si mesmo, frio e calculista, deve ser abandonada. Se realmente fôssemos assim, a pergunta “Por que eu deveria ser moral?” seria para sempre irrespondível. Só quando nos retratamos, de maneira sadomasoquista, como sendo assim, sentimos a necessidade de nos punirmos, amendrontando-nos diante de imperativos divinos, ou diante do tribunal kantiano da razão prática. Mas se seguimos o conselho dos pragmatistas, no sentido de vermos tudo como sendo constituído por suas relações com tudo o mais, será fácil detectar a falácia descrita por Dewey como “transformar o fato (trivial) de agir como um self na ficção de agir sempre para si mesmo”. (RORTY, 2000c, p. 105)

O sentido de obrigação moral torna-se menos importante na medida em que as pessoas passam a identificar-se com aquelas a quem ajudam, na medida em que não são mais vistas como estranhos com histórias diferentes por serem de culturas diferentes.

Assim, colocou Rorty (2000c, p. 121), “Nós pragmatistas temos mais simpatia pela sugestão de Hume de que a moralidade é uma questão de sentimento”. Contudo, é válido ressaltar que o abandono da concepção de obrigação moral, bem como da concepção tradicional em filosofia moral sobre a “natureza da moralidade”, que vê esta última como emanando da racionalidade, não levou Rorty a reafirmar a psicologia grega das faculdades, ou seja, ele também abandona a distinção entre duas fontes que operam de forma separada, a de crenças e a de desejos.

A verdadeira sugestão rortyana é a de que em vez de trabalhar com essa distinção, seria melhor recorrer a outra: à distinção entre o presente e o futuro. Em conclusão, a respeito de sua concepção sobre o progresso moral, escreveu Rorty:

Mais especificamente, podemos ver tanto o progresso intelectual quanto o moral não como uma questão de nos aproximarmos da Verdade, ou do Bem, ou do Correto, mas como um aumento do nosso poder imaginativo. A imaginação é a ponta da lança da evolução cultural, o poder que – desde que haja paz e prosperidade – opera constantemente de forma a tornar o futuro humano mais fecundo que o passado. A imaginação é a fonte tanto de novas imagens científicas do universo físico quanto de novas concepções de comunidades possíveis. É o que Newton e Jesus, Marx e Freud tinham em comum: a habilidade de redescrever o familiar em termos não-familiares. (RORTY, 2000c, p. 122)

Dessa forma, pode-se concluir que a concepção ética neopragmatista, bem como uma de suas noções fundamentais, a de progresso moral, constroem-se em oposição às filosofias morais tradicionais que recorrem a fundamentos, princípios ou obrigações universais. Por outro lado, centram-se na capacidade humana de imaginar. O aumento do poder imaginativo é visto como a esperança social e o próprio desenvolvimento do progresso moral.

Ora, a questão que conduz esta pesquisa é justamente a de saber quais os meios que viabilizam a construção de uma ética tal qual a pensada por Rorty, em que não haja princípios, fundamentos ou obrigações universais. O desenvolvimento desta resposta é o objetivo do tópico a seguir.

3.3 O valor ético do romance

Em *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty elencou três objetivos principais os quais pretendia alcançar. O primeiro era fazer justiça a dois grupos de autores aos quais atribuiu a denominação de historicistas. Um destes grupos caracteriza-se pela predominância de um desejo de autocriação, de autonomia privada (Heidegger e Nietzsche, por exemplo); o outro é marcado pela centralidade do desejo de uma comunidade humana mais justa e livre (Dewey e Habermas). A sugestão de Rorty é que não devemos optar por nenhum desses grupos de autores, mas sim que lhes atribuamos igual peso e os usemos para diferentes propósitos. Por conseguinte, não há como, segundo o neopragmatista, forjar uma teoria que unifique os âmbitos do público (questões de justiça) e do privado (questões de autocriação). Sua sugestão é a de que as exigências de autocriação, bem como as de solidariedade humana são igualmente válidas e definitivamente incomensuráveis. Assim, o segundo objetivo pretendido por Rorty era o de demonstrar que aspecto as coisas assumem se pusermos de parte a procura por tais exigências de síntese e de absoluta universalidade, e se as identificarmos contingentemente para fins diversos. O terceiro objetivo seria o de sugerir a possibilidade de uma “utopia liberal”, na qual o ironismo seja universalmente disseminado e a solidariedade humana seja uma meta política central a ser alcançada. Segundo Rorty, o ironismo é o reconhecimento da contingência de suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais. “O ironista é alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a ideia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso”.²¹ Ora, o meio proposto pelo filósofo para o alcance do tipo de solidariedade característica de uma sociedade liberal não é o caminho de uma investigação teórica, que tenha como princípio uma razão analítica, mas o da imaginação, ou melhor, do estímulo ao desenvolvimento de nossa capacidade imaginativa de “ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento”.

Segundo Rorty:

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. Uma sensibilidade assim aumentada torna mais difícil marginalizar pessoas diferentes de nós por se pensar que “eles não sentem da mesma maneira

²¹ Cf. Rorty, 1992, p. 17.

que nós sentiríamos” ou que “terá sempre de haver sofrimento e, assim sendo, porque não havemos de os deixar a eles sofrer?” (RORTY, 1992, p. 18)

A criação e o alcance da solidariedade por meio da imaginação depende, nesse sentido, de uma descrição pormenorizada de como são as pessoas que não nos são familiares. Trata-se, em outras palavras, do reconhecimento da diferença. Mas como alcançar tal reconhecimento? Seria por meio de uma ética baseada em princípios religiosos? Ou uma ética baseada em normas laicas universais de regulação de comportamento? Poderia a filosofia em seus moldes tradicionais contribuir para a criação de vocabulários morais que respeitem o reconhecimento da diferença?

Em última instância, ambas as perspectivas citadas acima, isto é, tanto a religião quanto a filosofia tradicional recorreriam a uma ordem situada para além do tempo e da mudança, ordem que seria capaz de determinar o sentido da existência humana e estabelecer uma hierarquia de responsabilidades. Qual seria então o meio para chegar a um reconhecimento da diferença, como aumentar a nossa sensibilidade diante da dor e do sofrimento de outras pessoas, mesmo que não familiares, como criar a solidariedade?

O “veículo” especial para tal objetivo, apontava Rorty, é o romance. Este seria a fonte mais importante para a extração de um vocabulário moral que respeite a contingência de nossa linguagem. Por conseguinte, a construção de uma ética sem universais, sem princípios, que tenha a imaginação como “ponta da lança”, está diretamente relacionada com o valor ético da literatura. É por meio desta, e não de teorias éticas que a solidariedade pode ser alcançada, bem como a utopia liberal pensada por Rorty. Com efeito, no ensaio “Heidegger, Kundera e Dickens”, Rorty estabelece uma diferença entre teoria e narrativa com o intuito de apontar o romance como veículo de construção de uma sociedade liberal. Heidegger e Nietzsche são vistos por ele como duas das mais profundas influências do Ocidente, o que é visto na propensão comum em se falar do Ocidente como uma estrutura da qual se pode distanciar para inspecioná-la à distância, isto é, uma tendência ao essencialismo. Costuma-se, segundo Rorty, até mesmo tomar a avaliação heideggeriana sobre o Ocidente como certa. Com efeito, para Heidegger, o Ocidente exauriu suas possibilidades, fim que corresponde à transformação da filosofia em uma técnica. Contudo, Rorty protestou contra esta concepção, inclusive contra os que ensinam filosofia e são suscetíveis à avaliação heideggeriana da história e

das perspectivas do Ocidente, colocando que esta suscetibilidade é uma deformação profissional.

Desse modo, a oposição rortyana a Heidegger, propõe o romance como o gênero no qual o Ocidente alcançou a excelência, em detrimento do essencialismo presente na abordagem heideggeriana. Segundo Rorty, para Heidegger, o Ocidente começa com os pré-socráticos, como separação entre “o que a coisa é nela mesma” e “as relações que ela possui com outras coisas”, a qual dá origem às distinções entre essência e acidente, realidade e aparência, objetivo e subjetivo, racional e irracional. Tais dualismos, na história do Ocidente, teriam culminado no que Heidegger chamou de “a era da visão de mundo”, na qual os seres humanos se tornaram inteiramente esquecidos do ser e da possibilidade de que possa existir algo diferente da relação meio-fim. Com isso, afirmou Rorty:

A recusa de Heidegger em interessar-se muito pelo Holocausto tipifica o anseio por olhar por baixo ou por trás da narrativa do Ocidente para encontrar a essência do Ocidente: o anseio que separa os filósofos dos romancistas. Alguém dominado por esse anseio contará uma estória apenas enquanto parte do processo de vencer a aparência para revelar a realidade. (RORTY, 1999b, p. 99)

O anseio pelo essencialismo é justamente o ponto que marca a separação entre filósofos e romancistas. Se os primeiros buscam sempre a estrutura da realidade, procuram pela essência, por outro lado, os romancistas estão ligados à narrativa, ao detalhe, à diversidade e ao accidental. Assim, para Rorty:

Nós filósofos, não só queremos ver padrões dialéticos invisíveis para o vulgo, como também queremos que esses modelos sejam as pistas para a compreensão dos resultados de dramas histórico-mundiais. Por todo nosso ascetismo, queremos ver a nós mesmos, e as pessoas que são como nós, como estando engajados em algo mais significativo do que meros projetos privados. Queremos relacionar nossas obsessões privadas, nossas privadas fantasias de pureza, novidade e autonomia com algo mais amplo do que nós mesmos, algo com poder causal, algo misterioso e subjacente que secretamente determina o curso das atividades humanas. (RORTY, 1999b, p. 104)

A imagem utilizada para ilustrar o que diferencia a propensão à teoria por parte dos filósofos, em oposição ao caráter contingente dos romances, é a figura do “padre ascético”. Este, segundo a interpretação rortyana de Nietzsche, é aquele indivíduo que

anseia por essência, que tem um gosto por teoria e que quer colocar a si mesmo à parte, em relação a seus companheiros humanos. O romance, pelo contrário, ressalta a diversidade e a ambiguidade das coisas humanas por meio da narrativa, e incorpora a relatividade própria das atividades humanas. O romance abandona os últimos traços do que pretende a teoria, isto é, escapar do tempo e do acaso, criando uma linguagem universal, que tenta captar todos os lados da vida numa única perspectiva.

Nesse sentido, a construção de uma ética sem universais e sem princípios realiza-se não a partir de teorias, mas com a própria literatura. Para Rorty, uma sociedade que tenha retirado seu vocabulário moral dos romances, não estaria interessada em saber o que é natureza humana, ou qual o cerne da existência humana, pelo contrário, o interesse passaria a ser saber o que se pode fazer para prosseguir uns com os outros ou como aumentar o conforto.

Em conclusão a respeito de seu partido pela narrativa em oposição à teoria, colocou Rorty:

Anteriormente, eu disse que teóricos como Heidegger viam a narrativa como algo que está em segundo lugar, uma propedêutica para a apreensão de algo mais profundo do que o detalhe visível. Romancistas como Orwell e Dickens estão inclinados a ver a teoria como algo que está sempre em segundo lugar, nada mais do que um lembrete para um propósito particular, o propósito de contar melhor uma história. Sugiro que a história da mudança social no ocidente moderno mostra que esta segunda concepção de relação entre narrativa e teoria é mais frutífera. Dizer que ela é mais frutífera é apenas dizer que, quando nós pesamos o bem e mal que os romancistas produziram junto com o bem e o mal que os teóricos produziram, nós nos descobrimos desejando que tivesse havido mais romances e menos teorias. (RORTY, 1999b, p. 111)

Em relação a algumas mudanças presentes no último século, como por exemplo, a ascensão das democracias burguesas pluralistas, em que a questão do alívio do sofrimento torna-se clamor, Rorty sugeriu que tal consciência e sensibilidade são devidas por parte dos que habitam o ocidente mais aos seus romancistas do que a seus filósofos ou poetas. A importância do romance como veículo principal de mudança e progresso no plano da moral foi ressaltada por Rorty em sua discussão da avaliação feita sobre esse gênero por Milan Kundera, em *A arte do romance*. Pela importância deste conjunto de ensaios para o desenvolvimento da compreensão rortyana do valor ético do romance, optou-se por tomá-lo como objeto de discussão no tópico a seguir.

3.4 Kundera e a concepção do romance como utopia liberal

No ensaio “A herança depreciada de Cervantes”, contido em *A arte do romance*, Milan Kundera retoma o diagnóstico da crise européia desenvolvido na sua série de conferências intituladas “A crise da humanidade européia”, com o intuito de abordar o surgimento e desenvolvimento da Modernidade por um prisma diferente: o da história do romance. Ora, se na crítica husserliana as ciências européias são julgadas como responsáveis pela redução do mundo a um simples objeto de exploração técnica e matemática, por terem um caráter unilateral e por terem excluído de seu horizonte o mundo concreto da vida (*Lebenswelt*), Kundera, por outro lado, enxerga no desenvolvimento do romance, na Europa, a exploração deste mundo do ser esquecido.

Para Kundera, todos os temas existenciais presentes, por exemplo, em *Ser e tempo* de Heidegger, julgados como abandonados pela tradição filosófica, foram perscrutados, desvendados e esclarecidos durante o desenvolvimento da história do romance. O esquecimento do ser, do qual falou Heidegger, é interpretado por Kundera como o esquecimento da vida concreta do homem, do mundo da relatividade, e o romance seria, nesse sentido, a proteção contra o esquecimento do ser, pois nele encontramos sempre algo até então desconhecido da existência. O mundo moderno é visto como composto por centenas de verdades relativas, e a sua imagem e modelo são o que constituem o romance. Esta concepção, para Rorty, é justamente a transformação do termo romance em sinônimo de “utopia democrática”, isto é, uma sociedade futura imaginária onde ninguém pensa que Deus, ou a verdade, ou a natureza das coisas está do seu lado.

A interpretação dada por Rorty pode ser corroborada com a afirmação de Kundera de que o romance é justamente o espaço imaginário em que ninguém é dono da verdade e em que cada um tem direito de ser compreendido. Tal espaço, diz Kundera, nasceu com a Europa moderna, é sua própria imagem, ou pelo menos o sonho de como seria.

Rorty enfatizou a distinção feita por Kundera entre o saber da filosofia e o saber do romance, com o intuito de redescrever a concepção da tradição que argumenta a favor da preponderância da filosofia para a formação da cultura moderna. Segundo Kundera, a

sabedoria da filosofia nasce justamente do espírito teórico, que se constrói a partir de conceitos teóricos e ideias. O espírito do romance por outro lado, a sua sabedoria, surge do espírito do humor. O ponto de partida para esta distinção está na metáfora utilizada por Kundera, que é cara a um provérbio judaico e que diz: “O homem pensa, Deus ri”. O romance teria surgido, nesta perspectiva, como inspirado no riso de Deus:

Mas por que Deus ri ao olhar o homem que pensa? Porque o homem pensa e a verdade lhe escapa. Porque quanto mais os homens pensam, mais o pensamento de um se distancia do pensamento do outro. E enfim, porque o homem nunca é aquilo que pensa ser. É na alvorada dos tempos modernos que essa situação fundamental do homem, saído da idade média, se revela: Dom Quixote pensa, Sancho pensa, e não apenas a verdade do mundo, mas a verdade de seu próprio eu lhes escapa. (KUNDERA, 2009, p. 146)

O romance, como arte nascida do espírito do humor, é o espaço onde não há, ao contrário do âmbito da filosofia, a existência de verdades absolutas. A concepção de que a verdade é inequívoca, de que todos os homens devem pensar a mesma coisa, falece diante da relatividade própria do romance, pois, como afirma Kundera:

(...) é precisamente ao perder a certeza da verdade e o consentimento unânime dos outros que o homem torna-se indivíduo. O romance é o paraíso imaginário dos indivíduos. É o território em que ninguém é dono da verdade, nem Anna nem Karenin, mas em que todos têm o direito de ser compreendidos, tanto Anna quanto Karenin. (KUNDERA, 2009, p. 147)

Desse modo, a concepção de um mundo onde o bem e o mal sejam nitidamente discerníveis, sobre a qual estão fundadas as religiões e as ideologias, não pode se conciliar com o romance, segundo Kundera, a não ser que traduzam sua linguagem de relatividade e ambiguidade no próprio discurso apodítico e dogmático. Esta concepção de mundo, na qual há uma verdade absoluta, e o mundo ambíguo e relativo do romance são moldados de uma matéria totalmente diversa, pois, “a verdade totalitária exclui a relatividade, a dúvida, a interrogação, e ela jamais pode, portanto se conciliar com o que eu chamaria o espírito do romance.” (KUNDERA, 2009, p. 20). Tal espírito seria a imagem e modelo do mundo moderno, ou o próprio sonho europeu de fraternidade que ultrapassa os limites do continente.

Destarte, Rorty encontrou na maneira como Kundera interpreta o romance e sua história, um modo de redescrever a própria história do Ocidente e de sua cultura,

especificamente a emergência e desenvolvimento dos tempos modernos, atribuindo maior preponderância não à filosofia e à noção de Verdade absoluta, mas ao legado do romance. Além disso, no que diz respeito ao valor ético do romance, Rorty sugeriu que uma sociedade que tenha retirado seu vocabulário dos romances, em vez de tratados filosóficos ou teorias éticas, não se preocuparia em saber qual o significado da vida humana, ou o que é a natureza humana, mas como alcançar mais conforto, ou como o direito de cada um de ser entendido pode ser respeitado. Em outras palavras, é no romance que Rorty encontra o principal veículo capaz de aumentar a sensibilidade humana, isto é, motor essencial para o desenvolvimento do progresso moral, sobretudo da maneira sugeriu a realização do que chamou de utopia liberal democrática. O respeito à diferença, aos direitos individuais, às ideias divergentes e a assunção da contingência da linguagem são próprios do “espaço imaginário onde ninguém é dono da verdade e em que cada um tem o direito de ser compreendido”, o romance. Portanto, é o meio principal para a realização de uma ética sem princípios e sem universais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo o percurso trilhado durante a pesquisa surgiu de uma suspeita originada de um detalhe pertinente à obra *Contingência, ironia e solidariedade*. Trata-se da ênfase dada por Rorty ao gênero literário do romance, no que diz respeito à criação da solidariedade, em sua proposta de uma utopia liberal democrática. Ao abordar os meios através dos quais essa solidariedade poderia ser criada, Rorty apontou para o aumento da sensibilidade como caminho para tal realização. Nesse sentido, ressaltando que a sensibilização diante do sofrimento dos nossos companheiros humanos que aparentemente são “diferentes” de nós não é uma questão de “investigação filosófica”, de reflexão, Rorty propôs gêneros como a Etnografia, o texto jornalístico, o desenho animado e o documentário dramático como os principais meios de criação da solidariedade, no entanto referiu-se claramente ao romance como um meio “especial”. Assim, partindo de tal suspeita, o principal objetivo da presente pesquisa foi o de elucidar as razões as quais levaram Rorty a apontar o romance em detrimento da teoria como principal veículo de

construção do progresso moral, o que remete diretamente à relação entre Ética e Literatura.

Para tanto, no primeiro capítulo fez-se necessária a compreensão do lugar a partir do qual Rorty iniciou a sua filosofia, bem como dos “pressupostos”, não no sentido fundacionista, mas de elementos necessários à construção, fundamentais para o desenvolvimento de toda a sua obra. Abordou-se, nesse sentido, a sua proposta de um vocabulário antirrepresentacionista e antiessencialista. O primeiro, como ficou esclarecido, consiste no abandono da ideia de que o conhecimento é uma tentativa de representar a realidade. O antiessencialismo, por outro lado, caracteriza-se pela tentativa de acabar com a distinção entre as noções de “intrínseco” e “extrínseco” caras à filosofia moderna. Ao compartilhar do intento pragmatista em utilizar maneiras não oculares e não representacionais de descrever o pensamento e a linguagem, Rorty eliminou a distinção entre conhecer as coisas e fazer uso delas. Dessa forma, no jargão antiessencialista, a concepção de conhecimento perde o sentido de desvelamento e passa a significar a capacidade de fazer uso de determinado objeto, de determinado vocabulário. Ressaltou-se ainda, em resumo, que o abandono da perspectiva essencialista de ver o conhecimento, a cultura e a linguagem, faz parte da tentativa de substituir dualismos clássicos tais como o binômio aparência-realidade por um modo de ver a linguagem a partir de seu uso. Desse modo, o antiessencialismo não é a tentativa de propor uma descrição que seja a verdadeira e mais apropriada sobre a cultura ou o conhecimento, mas sim uma descrição alternativa mais “útil” do que o essencialismo, em função dos objetivos da própria filosofia de Rorty. Um desses objetivos, o de eliminar uma diversidade de problemas tradicionais, encaminhou a pesquisa para a compreensão da crítica rortyana às concepções de *mente*, de *conhecimento* e *filosofia*. Recorreu-se, para tanto, à obra *A filosofia e o espelho da natureza*, a qual tem como principal objetivo solapar a confiança frequentemente atribuída às concepções anteriormente citadas, mostrando que a chamada “intuição” natural em distinguir a *mente* do *corpo* é na verdade a capacidade de utilizar um vocabulário especificamente filosófico que tem suas raízes no século XVII, com a distinção entre *res cogitans* e *res extensa* operada por Descartes, bem como identificando que o conhecimento como crença verdadeira e justificada, surgido com Platão, é do mesmo modo um vocabulário que pode ser substituído por outro, deixando para trás uma série de pseudo problemas e distinções não úteis para fins de progresso

humano. Ainda na perspectiva negativa da filosofia de Rorty, abordou-se as suas críticas à filosofia analítica, as quais podem ser resumidas em dois aspectos principais, a saber, o filosófico e o profissional. Em relação ao primeiro aspecto foi visto que a mesma crítica endereçada à *filosofia epistemologicamente centrada* estende-se à filosofia analítica, isto é, para Rorty, esta última continuou a tentativa kantiana de estabelecer a Filosofia como disciplina pretensamente capaz de conhecer os fundamentos do conhecimento, status que permitiria a ela ser responsável por estabelecer o campo de trabalho de todas as outras ciências. No que diz respeito ao aspecto profissional, foi visto que Rorty critica a ideia de *corpus* imutável pertinente à filosofia analítica que estabeleceria uma unidade entre seus adeptos. Além disso, abordou-se ainda as principais inflexões ocorridas nos departamentos americanos de filosofia a partir da década de 1950, para mostrar de que maneira a filosofia analítica, com base em *uma* ideia de *análise lógica*, começou a marginalizar a filosofia desenvolvida com bases históricas, comum a filósofos como Hegel, Nietzsche, Dewey e Heidegger. Ressaltou-se que estas mudanças originam uma cisão entre filosofia analítica e continental que, segundo alertou Rorty, poderia caminhar para a extinção de uma área importante do saber dentro das universidades. Por fim, no que diz respeito ao aspecto profissional, apontou-se a proposta rortyana de uma “tolerância pragmática”, um respeito comum entre analíticos e continentais que visa, para além de “rixas” meramente filosóficas, à manutenção da democratização dos saberes, um ponto importante do pensamento de Rorty.

Uma vez estabelecido o aspecto negativo, ou como o próprio Rorty se referia, o aspecto reativo de sua filosofia, a pesquisa encaminhou-se para a compreensão de sua concepção de filosofia edificante. Foi visto que Rorty sugere a hermenêutica como a esperança na possibilidade da manutenção do espaço deixado pela epistemologia, isto significa deixar em aberto a possibilidade da conversação entre as áreas do saber sem que nenhuma delas seja a disciplina principal por excelência. Ao apontar o filósofo Hans-Georg Gadamer como o principal representante deste sentido de hermenêutica, Rorty identificou que a desvinculação operada por aquele filósofo da noção de autocriação, advinda do Romantismo, dos outros elementos que compõem a noção de *Espírito*, permite que a compreensão de conhecimento cara à filosofia epistemologicamente centrada seja substituída pela noção de auto-formação (*Bildung*). Com base nessa mudança, Rorty propôs a noção de uma *filosofia edificante*, que significa a busca por

modos novos, melhores e mais interessantes de falar. Nesse sentido, edificar consiste em ajudar os seres humanos a crescer, a tornarem-se mais felizes, mais livres e mais flexíveis, tornando isso possível por meio da sugestão de mudanças nos usos das palavras e colocando novas palavras em circulação.

No segundo capítulo, uma vez elucidada a proposta rortyana de filosofia edificante, a pesquisa encaminhou-se em direção à compreensão das novas maneiras, propostas por Rorty, de pensar a linguagem, a ética e o progresso moral. A partir dos ensaios “A filosofia como um gênero de escrita: um ensaio sobre Derrida” e “O idealismo do século XIX e o Idealismo do século XX”, elucidou-se a redescrição rortyana de literatura que inclui todos os gêneros, áreas da cultura, que dispensam uma convenção sobre um vocabulário crítico final a partir do qual tudo pode ser julgado. Nesse sentido, Rorty pensou a crítica literária de um modo não científico, pois, ao desenvolver uma filosofia edificante, propôs que as obras literárias não fossem criticáveis dentro de uma terminologia preestabelecida, mas sim que deveriam ser vistas como fornecendo novas terminologias, novos vocabulários, novas descrições e propósitos alternativos úteis aos seres humanos. Ao relacionar o idealismo do século XIX, iniciado com Kant (no século anterior, o XVIII) e depois desenvolvido por Hegel, com o textualismo do século XX, a concepção segundo a qual não há nada além de textos, Rorty sugeriu o romantismo como um equilíbrio entre essas duas concepções. Na redescrição dada por Rorty, o romantismo consiste na substituição da busca de validade universal pela esperança social utópica, a qual reside na imaginação. Além disso, seu romantismo caracteriza-se pela tentativa de emancipação da cultura de todo o vocabulário filosófico sustentado por ideias como Razão, Verdade e Conhecimento, em função da abertura para a possibilidade de novos modos de falar e de novos mundos. Nesse sentido, o romantismo é uma postura assumida que ao abandonar os modos de fala antiessencialista e antirrepresentacionista constrói uma nova forma de cultura posterior à religiosa e a filosófica, a Cultura literária, na qual a redenção seria possível por meio da Literatura. Por fim, a este respeito, ressaltou-se ainda que a importância e o principal papel desta cultura estão no abandono da ideia de que exista uma natureza intrínseca da realidade a ser descoberta pelo filósofo ou pelo cientista natural, em função da expansão dos limites da imaginação humana.

Após as considerações acerca da redescrição rortyana da literatura, bem como sobre a sua discussão de uma cultura literária, fez-se necessária a compreensão da

concepção de Rorty sobre a linguagem e a metáfora. Foi visto que tal concepção constrói-se com base nas teses de dois filósofos, a saber, Davidson e Nietzsche que desenvolveram uma compreensão da linguagem por um viés não representacionista e não expansionista, mas como uma ferramenta e como um conjunto de metáforas criadas pelo próprio homem. As teses destes filósofos permitiram a Rorty pensar a história intelectual como a história da mudança de sucessivas metáforas. Nesse sentido, a imagem que cada homem constrói de si e o sentido da moralidade são vistos como metáforas que podem ser trocadas por novas.

Dessa forma, no último capítulo, a pesquisa encaminhou-se para a compreensão da visão rortyana da ética e do progresso moral que se desenvolve em negação a qualquer fundacionismo ou resquício metafísico, pois a moralidade é pensada por Rorty como um conjunto de metáforas que podem ser modificadas pelo próprio homem. O progresso moral, nesse sentido, é pensado não como uma adequação das nossas ações a uma estrutura atemporal compartilhada por todos os homens, mas como um incremento da nossa sensibilidade. Desenvolvimento moral no indivíduo e progresso moral na espécie humana, nessa perspectiva, tratam de uma reconstrução das identidades humanas, de maneira a expandir a multiplicidade de relacionamentos que constituem essas identidades. Ora, o meio para a realização de uma ética laica e sem princípios, e que tenha esta noção de progresso moral em seu cerne, foi apontado por Rorty como o acesso à descrição pormenorizada de números cada vez maiores de pessoas consideradas diferentes de nós. Dessa forma, a pesquisa encaminhou-se para seu objetivo principal, a saber, estabelecer a relação entre ética sem princípios e literatura, especificamente no que diz respeito ao valor ético do romance. A questão inicial acerca das razões pelas quais Rorty apontou o gênero romance como um veículo especial de criação da solidariedade cara à sua utopia liberal, tem sua elucidação a partir da relação entre ética e literatura. A construção de uma ética sem universais e sem princípios realiza-se não a partir de teorias, mas com a própria literatura. Rorty compreendeu que uma sociedade que tenha retirado seu vocabulário moral dos romances, não estaria interessada em saber o que é a natureza humana, ou qual o cerne da existência, mas estaria interessada, por outro lado, em saber o que se pode fazer para continuar a conviver com os outros de modo cada vez mais confortável e feliz.

Ao fim, em consonância com sua concepção de ética sem princípios, Rorty encontrou no romancista Milan Kundera uma interpretação do romance e de sua história que o permitiu redescrever a história do Ocidente e de sua cultura atribuindo preponderância não à filosofia e a noção de Verdade absoluta, mas ao romance.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Inês Lacerda. CASTRO, Susana de. **Richard Rorty: filósofo da cultura**. Curitiba: Champagnat, 2008.

BOGOMOLOV, A.S. **A filosofia americana no século XX**. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira, 1979.

BODEI, Remo. **A filosofia do século XX**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

CALDER, Gildeon. **Rorty e a redescrição**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

CARVALHO FILHO, Aldir. Sensibilidade, solidariedade, autocriação privada. Rorty e a literatura. **Revista Redescrções**, 2009. Disponível em:
<http://www.qtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/memoria/aldir.pdf>.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2001. (Coleção Os Pensadores).

FERREIRA, Arthur Arruda Leal Ferreira (org). **Pragmatismo e questões contemporâneas**. Rio de Janeiro: Arquimedes, 2008.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes: a metafísica da modernidade**. Coleção Lógos. São Paulo: Moderna, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. “**Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**”. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1873.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RORTY, Richard. **Consequências do Pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

_____. Filosofia como um gênero de escrita: Um ensaio sobre Derrida. In: **Consequências do Pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982a.

_____. O Idealismo do século XIX e o Textualismo do século XX. In: **Consequências do Pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982b.

_____. Filosofia na América hoje. In: **Consequências do Pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982c.

_____. **Essays on Heidegger and Others**. Philosophical Papers, v.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

_____. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional. In: **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Tradução Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999a.

_____. Heidegger, Kundera e Dickens. In: **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Tradução Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999b.

_____. **Philosophy and Social Hope**. New York: Penguin, 1999.

_____. Verdade sem correspondência com a realidade. In: MAGRO, Cristina. e PEREIRA, Antônio Marcos. **Pragmatismo: A filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000a.

_____. Um mundo sem substâncias ou essências. In: MAGRO, Cristina. e PEREIRA, Antônio Marcos. **Pragmatismo: A filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000b.

_____. Ética sem obrigações universais. In: MAGRO, Cristina. e PEREIRA, Antônio Marcos. **Pragmatismo: A filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000c.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade: Escritos filosóficos I**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Pragmatismo e Política**. Tradução e Introdução Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005.

_____. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In:

_____; GHIRALDELLI JR., P. **Ensaio pragmatistas**. Sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro: DP & A, 2006. p. 75-104.

_____. Filosofia como política cultural. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Uma Ética Laica**. Introdução de Gianni Vattimo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROSENBERG, Jay. **Wilfrid Sellars**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/sellars/>, 2015. Acesso em: 23.01.2016.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SOUZA, José Crisóstomo. **Filosofia, Racionalidade e Democracia: Os debates Rorty e Habermas**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.