

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA**

**O PÊNDULO ENTRE A FILOSOFIA FUNDACIONISTA E A CULTURA LITERÁRIA:
UMA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE
RICHARD RORTY A PARTIR DA TEORIA POÉTICA DE HAROLD BLOOM**

Heraldo Aparecido Silva

**SÃO CARLOS
2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA**

**O PÊNDULO ENTRE A FILOSOFIA FUNDACIONISTA E A CULTURA LITERÁRIA:
UMA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE
RICHARD RORTY A PARTIR DA TEORIA POÉTICA DE HAROLD BLOOM**

Heraldo Aparecido Silva

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

**Orientador: Prof.^a Dr.^a Thelma Silveira da Mota
Lessa da Fonseca**

SÃO CARLOS

2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S586pf

Silva, Heraldo Aparecido.

O pêndulo entre a filosofia fundacionista e a cultura literária : uma interpretação da filosofia de Richard Rorty a partir da teoria poética de Harold Bloom / Heraldo Aparecido Silva. -- São Carlos : UFSCar, 2008.

180 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2008.

1. Rorty, Richard, 1931-. 2. Pragmatismo. 3. Cultura literária. I. Título.

CDD: 100 (20^a)

HERALDO APARECIDO SILVA

**O PÊNDELO ENTRE A FILOSOFIA FUNDACIONISTA E A CULTURA LITERÁRIA:
UMA INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DE
RICHARD RORTY A PARTIR DA TEORIA POÉTICA DE HAROLD BLOOM**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 27 de março de 2008.

BANCA EXAMINADORA

Presidente Prof.^a Dr.^a Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca
(Orientadora/UFSCar)

1º Examinador Prof.^a Dr.^a Marisa da Silva Lopes
(UFSCar)

2º Examinador Prof. Dr. Ivo Assad Ibri
(PUC/SP)

3º Examinador Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet
(PUC/CAMP)

4º Examinador Prof. Dr. Denílson Luís Werle
(USJT)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Maria de Lourdes, ao meu pai Haroldo e à minha irmã Patrícia.

Ao Prof. Dr. Bento Prado Jr. (In Memoriam), por acreditar no diálogo entre a filosofia e a literatura.

À Prof.^a Dr.^a Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca, pela orientação competente, precisa e paciente.

Ao Prof. Dr. Ivo Assad Ibri e Prof.^a Dr.^a Marisa da Silva Lopes, cujas críticas e sugestões contribuíram para a realização desse trabalho.

Ao Prof. Dr. Luiz Paulo Rouanet e Prof. Dr. Denílson Luís Werle, que gentilmente aceitaram participar como examinadores.

Ao fraterno amigo Arnaldo.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.

A todos que contribuíram de algum modo para a realização desse trabalho.

“Impavidum ferient ruinae.”

(HORÁCIO)

“Quem nos desviou assim, para que tivéssemos um ar de despedida em tudo que fazemos? Como aquele que partindo se detém na última colina para contemplar o vale na distância – e ainda uma vez se volta, hesitante, e aguarda – assim vivemos nós, numa incessante despedida.”

(RILKE)

“Dei ordem de irem buscar meu cavalo ao estábulo. O criado não me compreendeu. Fui eu mesmo ao estábulo, encilhei o cavalo e montei. Ao longe ouvi o som de uma trombeta, perguntei o que significava aquilo. Ele de nada sabia, não ouvira nada. No portão, deteve-me, para perguntar-me: – Para onde cavalga o senhor?

– Não sei – respondi –. Apenas quero ir-me daqui, somente ir-me daqui. Partir sempre, sair daqui, apenas assim posso alcançar minha meta.

– Conheces, então, tua meta? - perguntou ele.

– Sim – respondi eu –. Já disse. Sair daqui: esta é minha meta.”

(KAFKA)

SILVA, Heraldo Aparecido. *O pêndulo entre a filosofia fundacionista e a cultura literária: uma interpretação da filosofia de Richard Rorty a partir da teoria poética de Harold Bloom*. 2008. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos – São Carlos.

RESUMO

O objetivo da tese é analisar a filosofia de Richard Rorty a partir da teoria poética de Harold Bloom. Na avaliação de Rorty, a Filosofia como atividade fundacionista deve ser substituída pela filosofia como atividade literária. Assim, tanto a epistemologia de tipo cartesiano quanto a filosofia analítica, compreendidas como atividades de fundamentação e legitimação do conhecimento, tenderiam ao desaparecimento e seriam substituídas pela conversação, compreendida como uma atividade dialógica livre e transcultural. Mostro que a redescrição, o principal expediente usado por Rorty ao tratar da filosofia, do pragmatismo e da cultura, pode ser interpretada como desleitura, um recurso literário revisionista que implica em apropriação (revisão), distorção (desvio) e correção (redirecionamento). Nessa perspectiva, primeiramente, são analisadas as relações entre o pragmatismo americano clássico de Peirce, James e Dewey, o neopragmatismo de Rorty e a interpretação de Bernstein que concebe a tradição pragmatista como narrativas em conflito. Em seguida, são analisadas as linhas gerais da filosofia de Rorty: a distinção entre filosofia sistemática e edificante, sua estratégia retórica de deslocamento dos problemas metafísicos e epistemológicos para o campo político, cultural e moral, sua utilização das noções de metáfora e sabedoria da incerteza e, ainda, sua multifacetada abordagem conceitual. Posteriormente, são analisadas sua utópica sociedade liberal democrática e sua tese fatalista de ascensão da Cultura Literária. Comparo as idéias de Bloom e Rorty e interpreto sua filosofia à luz da teoria poética. Defendo que a filosofia praticada por Rorty pode tanto personificar um pêndulo que oscila da crítica ao passado às projeções futuras quanto pode ser abrangida por ele. Finalmente, retomo sinteticamente a trajetória percorrida na tese e proponho que diante da impossibilidade de determinar com exatidão o desfecho da jornada do neopragmatista, é possível entrever uma encruzilhada entre os caminhos de Bloom e Rorty e, o resultado dessa conversação entre a filosofia rortyana e a crítica literária bloomiana, denomino de *filosofia como conversação literária*.

Palavras-chave: filosofia de Rorty, pragmatismo, redescrição, desleitura, teoria poética de Bloom, cultura literária.

SILVA, Heraldo Aparecido. *The Pendulum Between the Foundationalist Philosophy and the Literary Culture: an Interpretation of the Philosophy of Richard Rorty through the Poetic Theory of Harold Bloom*. 2008. 180 pgs. Thesis (Doctorate of Philosophy) – Post-Graduate in Philosophy, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to analyze the philosophy of Richard Rorty through the poetic theories of Harold Bloom. In the evaluation of Rorty, philosophy as a foundationalist activity must be substituted by philosophy as a literary activity. As such, the Cartesian epistemology as well as analytical philosophy, understood as fundamentals and legitimacy of knowledge, will tend to lead to their disappearance and will be substituted by conversation, understood as a free, trans-cultural dialogue. It is shown that redescription, the primary means by which Rorty addresses philosophy, pragmatism and culture, can be interpreted as misreading, a revisionist literary tool that implicates appropriation (revision), distortion (deviation), and correction (redirection). Through this perspective, primarily, the relationships between the classic American pragmatism of Peirce, James and Dewey, the neopragmatism of Rorty and the interpretation of Bernstein that conceives the pragmatist tradition as narratives of conflict are each analyzed and discussed. Subsequently, the general lines of Rorty's philosophy is analyzed: the distinction between systematic philosophy and edification, its rhetorical strategy of metaphysical and epistemological problem shifting within the political, cultural and moral fields, its usage of the notions of metaphor and knowledge of the uncertain and even its multifaceted conceptual discussion. Afterwards, the utopian concept of social liberal democracy is studied along with their fatalistic theory of Cultural Literary ascension. The ideas of Bloom and Rorty are compared and their philosophies are interpreted in light of poetic theory. The study sets out to defend that the philosophy practiced by Rorty can as easily personify an oscillating pendulum of criticism of past to predictions of the future as it can be encompassed by it. Finally, I resume the synthetic trajectory followed in this thesis and propose that in light of the impossibility of determining exactly the outcome of the neopragmatic journey, it is possible to get a glimpse of a crossroad between the paths of Bloom and Rorty. The result of this conversation between the Rortyan philosophy and the Bloomian literary criticism, denominates *philosophy as a literary conversion*.

Key Words: Philosophy of Rorty, pragmatism, redescription, misreading, poetic theory of Bloom, literary culture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
 CAPÍTULO I	
PRAGMATISMO, NEOPRAGMATISMO E TRADIÇÃO.....	15
1.1 Pragmatismo original.....	16
1.2 Neopragmatismo rortyano.....	29
1.3 A tradição pragmatista como conflito de narrativas.....	42
 CAPITULO II	
A FILOSOFIA, A METÁFORA E A SABEDORIA DA INCERTEZA.....	53
2.1 Filosofia sistemática e filosofia edificante.....	54
2.2 Etnocentrismo, liberalismo e metáfora.....	66
2.3 Sabedoria da incerteza.....	81
2.4 Instrumentos rortyanos.....	91
 CAPITULO III	
ENTRE A FILOSOFIA FUNDACIONISTA E A CULTURA	
LITERÁRIA.....	98
3.1 Ironismo, solidarismo e redescrição.....	99
3.2 Redenção e Cultura Literária.....	108
3.3 Literatura sapiencial, Poeta forte e Desleitura.....	130
3.4 Aproximações entre a desleitura de Bloom e a redescrição de Rorty.....	141
3.5 Filosofia como conversação literária.....	153
 CONCLUSÃO.....	 163
REFERÊNCIAS.....	169

INTRODUÇÃO

A relevância do legado de Richard Rorty (1931-2007) para a filosofia é parcialmente atestada pelos numerosos trabalhos dedicados a avaliação crítica de suas idéias e também pelos debates protagonizados com outros grandes pensadores contemporâneos como, por exemplo, Donald Davidson, Jürgen Habermas e Umberto Eco¹. Todavia, a parte final de sua vasta e provocadora obra ainda está para ser avaliada. Isto porque seus textos mais recentes são ensaios críticos e prospectivos sobre filosofia, literatura e pragmatismo, nos quais são feitas sugestões em tom profético, abrupto e aforismático permeadas de um forte apelo ao futuro. Em tais ensaios, ao mesmo tempo em que Rorty faz um diagnóstico negativo do tipo de atividade filosófica que, na transição do século XX para o XXI, tenderia ao desaparecimento, também procura redefinir a atividade filosófica num contexto vindouro e inelutável que ele denomina de Cultura Literária.

Rorty acredita que os intelectuais do Ocidente, desde o Renascimento, progrediram através de três etapas de ascensão e declínio: a religiosa, a filosófica e a literária. Na

¹ Cito aqui apenas alguns dos livros que utilizo nesse estudo. A interlocução com Habermas pode ser encontrada nas obras *Debating the state of philosophy – Habermas, Rorty and Kolakowski* (NIZNIK & SANDERS, 1996) e em *Rorty and his critics* (BRANDOM, 2000). Nesse último também está o debate com Davidson. Já a controvérsia com Eco está na obra *Interpretação e superinterpretação* (ECO, 1997). Além disso, *Rorty & Pragmatism – The Philosopher responds to his critics* (SAATKAMP, 1995), também merece menção pelas vigorosas contribuições, dadas por Charles Hartshorne, Richard Bernstein e Susan Haack, que serão descritas no primeiro capítulo desse estudo. Por sua vez, obras como *Richard Rorty: Poet and Prophet of the New Pragmatism* (HALL, 1994) e *Richard Rorty* (MALACHOWSKI, 2002) têm funções parecidas, pois oferecem uma avaliação crítica do pensamento filosófico rortyano e discutem sua relevância na renovação do pragmatismo. Há ainda a entrevista de Rorty no livro *The American Philosopher – Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. (BORRADORI, 1994), que permite situar comparativamente suas idéias com a de outras importantes figuras do cenário filosófico americano.

cultura religiosa, os intelectuais buscam a redenção em Deus, na cultura filosófica, a busca é pela Verdade redentora e, finalmente, na cultura literária, a redenção é encontrada na exploração dos limites da imaginação humana. Diante do surgimento da cultura literária, o filósofo daria lugar ao intelectual literário². Assim, na avaliação de Rorty, a Filosofia como atividade fundacionista seria substituída pela filosofia como atividade literária. Nessa acepção, tanto a epistemologia de tipo cartesiano quanto a filosofia analítica, compreendidas como atividades de fundamentação e legitimação do conhecimento, tenderiam ao desaparecimento e seriam substituídas pela conversação, compreendida como uma atividade dialógica livre e transcultural, bastante próxima do que é comumente chamado de sabedoria de vida.

Nessa perspectiva, o intento de Rorty não é “fazer novos movimentos *dentro* da arena filosófica”, mas antes, “quer ajudar a redefinir essa ‘arena’ – mudar nossa concepção do que é a filosofia, o que implica os modos nos quais ela deveria ser praticada e os tópicos que ela deveria tratar”³. E o recurso utilizado por Rorty para viabilizar essa mudança é delinear imaginativamente qual deve ser o novo aspecto da filosofia vindoura e, em contrapartida, denunciar a obsolescência da filosofia fundacionista, através de uma estratégia polêmica que consiste em “deixar de lado, em vez de argumentar contra”⁴.

Desse modo, este trabalho tem como objetivo analisar a concepção de filosofia como conversação literária desenvolvida por Richard Rorty⁵. Tal análise parte do pressuposto que tanto a interpretação acerca do pragmatismo americano quanto a compreensão da atividade filosófica propostas por Rorty são feitas sob a égide da literatura. Isso implica dizer que Rorty não apenas sugere a leitura do pragmatismo como uma narrativa, mas que ele também escreve em conformidade com essa idéia, ao utilizar em seus escritos elementos oriundos da literatura para escrever sobre filosofia.

² Em *Consequences of Pragmatism* (1982), Rorty diz que os filósofos (com “f” minúsculo) seriam “intelectuais que tratam de tudo [...] prontos para expressar uma opinião sobre quase qualquer coisa” (p. xxxix). Posteriormente, em *Philosophy and Social Hope* (2000) Rorty usa a expressão “intelectual humanista” (p. 127-130). A expressão “intelectual literário” é a forma derradeira usada por Rorty para redescrever o novo filósofo.

³ MALACHOWSKI, 2002, p. 3.

⁴ RORTY, 1990, p.6.

⁵ Utilizo a expressão *conversação literária* para designar minha interpretação da concepção rortyana de filosofia. Tal recurso encerra uma tentativa de amalgamar as principais acepções e características da filosofia que, nos escritos de Rorty, é referida sob diversificada e cambiante terminologia: filosofia edificante [*edifying philosophy*] e conversação [*conversation*] (1990), gênero de literatura [*genre of literature*] (1982, 1994), literatura [*literature*] (1994), filosofia transformadora [*transformative philosophy*] (2006); gênero transitório [*transitional genre*] (2006, 2007) e filosofia conversacional [*conversational philosophy*] (2007). No decorrer desse trabalho, mantenho a nomenclatura original quando me reporto aos textos nos quais tais termos aparecem.

Metodologicamente, a análise recai sobre o conceito de redescrição, uma vez que é o principal recurso utilizado por Rorty na leitura da tradição pragmatista, na avaliação da filosofia tradicional – a epistemologia fundacionista de tipo cartesiano e a filosofia analítica – e na caracterização da filosofia como conversação – um gênero contingente, transitório e literário. Nesse sentido, também procuro mostrar que o conceito de redescrição possui semelhanças com revisionismo dialético de Harold Bloom⁶. Conforme a interpretação que faço, embora Rorty suspeite da utilização de métodos filosóficos, ele não hesita em adotar metafilosoficamente, o método literário revisionista de Bloom, inclusive, aplicando-o à filosofia.

Em seus ensaios derradeiros, Rorty pratica um expediente comum em seus escritos: ele retoma e depura sua “argumentação”. Em termos rortyanos, ele *redescreve* algumas de suas idéias já apresentadas em diversas e esparsas partes de sua obra. Nesse sentido, é preciso destacar que o arcabouço teórico utilizado por Rorty ocupa um espectro amplo, uma vez que ele procura mobilizar em prol de sua perspectiva fontes tão diversas que é possível encontrar em seus textos, referências a filósofos da tradição continental e da analítica, a teóricos sociais e políticos, além de literatos e críticos literários⁷.

Em virtude de tal amálgama teórico e por conta das auto-referências dos textos rortyanos, tomei como fontes principais, as obras *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) e *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989) e vários artigos extraídos de boa parte de sua produção dos últimos trinta anos. Assim, também faço uso de alguns de seus escritos encontrados na obra *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (1998), alguns ensaios não-técnicos de *Philosophy and Social Hope* (2000), obra que é considerada como uma espécie de contraponto aos seus *Philosophical Papers*: O volume I, *Objectivity, Relativism and Truth* (1991) tem ensaios escritos entre 1983 e 1988. O volume II, *Essays on Heidegger and Others* (1991) foram feitos entre 1984 e 1989. O volume III, *Truth and Progress* (1998), que reproduz um ensaio datado de 1984, enquanto os demais perfazem o período compreendido entre 1991 e 1995. O quarto e último volume, *Philosophy as Cultural Politics* (2007) contém ensaios escritos entre 1996 e 2006.

⁶ Utilizo as obras *A angústia da influência* (2002) e *Um mapa da desleitura* (2003). Posteriormente, analiso trechos do livro recente *Onde encontrar a sabedoria?* (2005), publicado originalmente em 2004 e dedicado a Rorty. Nele, Bloom busca a sabedoria sapiencial em textos religiosos e literários.

⁷ Em abril de 2007, a American Philosophical Society concedeu a Rorty a Medalha Thomas Jefferson (uma distinção meritória por realizações nas Artes, Ciências Humanas ou Ciências Sociais) “em reconhecimento à sua contribuição influente e distintamente americana para filosofia e, mais amplamente, para os estudos humanísticos”.

Além das obras supracitadas, utilizo amplamente uma coletânea de ensaios nos quais Rorty explora com mais detalhes as relações entre filosofia, pragmatismo e cultura literária: *A pragmatist view of contemporary analytic philosophy* (1999), *Analytic philosophy and transformative philosophy* (1999), *The decline of Redemptive Truth and the rise of a Literary Culture* (2000)⁸.

Na estruturação desta tese, optei por apresentar em três capítulos, respectivamente, a tradição pragmatista, o pensamento filosófico de Rorty e a filosofia como conversação literária.

No primeiro capítulo, apresento alguns aspectos históricos do pragmatismo americano, circunscrito aos seus três principais representantes: Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. Em seguida, discorro sobre dois tópicos interligados: a leitura da tradição pragmatista sob a ótica de Rorty e a formulação de seu neopragmatismo. Para finalizar, discuto a interpretação alternativa de Richard Bernstein que indica a própria idéia de conflito como um elemento que revigora a tradição pragmatista e, de certo modo, concilia o pragmatismo clássico com o pragmatismo contemporâneo.

No segundo capítulo, discorro sobre as linhas gerais da filosofia rortyana. Início pela distinção entre filosofia sistemática e edificante, que encerra a gênese do percurso que culmina na filosofia como conversação literária. Em seguida, discuto a polêmica estratégia rortyana de lidar com problemas metafísicos e epistemológicos, que consiste em deslocar todas as questões para o campo da política, da cultura e da moral⁹. Assim, mostro como Rorty conecta etnocentrismo e liberalismo ao propor que em dramáticas narrativas históricas e na fértil imaginação romanesca, encontramos metáforas úteis que auxiliam as pessoas a vislumbrar possíveis situações nas quais a manutenção ou alteração de sua rede de crenças e desejos afeta suas práticas políticas. Desse modo, fez-se necessário apresentar um estudo sobre a noção rortyana de metáfora e também da perspectiva do literato Milan Kundera a respeito da noção de romance, a sabedoria da incerteza, a fim de contrapor-la ao uso que Rorty faz da mesma. Uma vez que a abordagem de Rorty é multifacetada, pois mobiliza autores, doutrinas e áreas de estudo

⁸ Todos os três ensaios foram disponibilizados originalmente como hipertextos no site de Richard Rorty (<<http://www.stanford.edu/~rrorty/index.html>>), mantido pela Universidade de Stanford. Traduzi-os para o livro *Ensaio Pragmatistas* (DP&A, 2006). O ensaio “A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy” foi traduzido para o alemão na obra *Die Renaissance des Pragmatismus* (2000) e aparece também sob a forma impressa na obra *The Pragmatic Turn in Philosophy* (2003) e no *Philosophical Papers IV* (2007) de Rorty. “The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture” foi traduzido para o coreano (2001) e o polonês (2003).

⁹ Rorty, 1991a, p. 21-34; 2006, p. 94-95.

diferentes, e emprega várias “técnicas *ad hoc*”, restrinjo o estudo de seus instrumentos filosóficos, àquelas noções que são imprescindíveis tanto à compreensão da filosofia rortyana, quanto para a unidade dessa tese: argumento, recontextualização histórica, apropriação, narrativa e utilidade¹⁰.

No terceiro capítulo, apresento a concepção rortyana da filosofia como uma atividade ancilar de um utópico projeto ético-político-cultural: uma idealizada sociedade liberal democrática que prescinde de fundamentos transcendentais e abdica da tentativa de abarcar numa só visão a busca pela perfeição privada e autocriação – o propósito do ironista – com a busca pela justiça social – o propósito do liberal ou solidarista liberal¹¹. Nesse contexto, Rorty conecta a cultura, a política e a literatura ao propor que a solidariedade não é descoberta por intermédio da reflexão, mas sim, criada através da imaginação. E, visto que isso não seria tarefa da teoria, mas da narrativa, a filosofia redescrita como conversação literária, teria como função a cumprir a ampliação da liberdade. Em seguida, apresento a tese fatalista de Rorty, segundo a qual a filosofia fundacionista deve fenecer e ser substituída pela cultura literária. Desse modo, realizo uma análise comparativa entre a “literatura sapiencial” de Bloom e a “filosofia literária” de Rorty no intuito de mostrar que o papel que este último vislumbra para a filosofia, no interior da vindoura cultura literária, já tem sido desempenhado pela literatura (sapiencial). Depois, examino os conceitos de poeta forte e desleitura para mostrar que a redescritção, o principal expediente usado por Rorty – que embora faz uso da apropriação¹² (no sentido filosófico) – ao tratar da filosofia, do pragmatismo e da cultura pode ser interpretado como uma desleitura (ou desapropriação)¹³, recurso revisionista que implica em apropriação (revisão), distorção (desvio) e correção (redirecionamento)¹⁴. Assim, após comparar as principais idéias de Bloom e Rorty, interpreto a filosofia rortyana a partir da teoria poética bloomianiana. Para finalizar, retomo

¹⁰ MALACHOWSKI, 2002, p. 41; 95.

¹¹ No jargão rortyano, os *ironistas* são aquelas pessoas que assumem a “contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais” e que abdicaram da idéia de que tais crenças e desejos estão “relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso” (RORTY, 1994, p. 17). Já os *liberais* são definidos como aquelas pessoas que pensam que a “crueldade é a pior coisa que podemos praticar” (RORTY, 1994, p. 17).

¹² MALACHOWSKI, 2002, p. 49-51.

¹³ Durante toda a primeira parte de *Contingency, Irony and Solidarity*, Rorty se reporta várias vezes a Bloom, particularmente, a noção de poeta forte. Nas obras *A angústia da influência* (2002) e *Um mapa da desleitura* (2003) Bloom sugere que originalidade e influência mesclam-se na tentativa dos poetas fortes de revisar seus antecessores e que a poesia é o resultado de desleitura deliberada que os poetas fortes fazem daqueles trabalhos que mais os influenciam e ameaçam. Um poema forte [*strong poem*] pode ser definido como um texto que engendra fortes desleitura [*strong misreadings*]. Uma desleitura é a ação de interpretar mal, compreender incorretamente, ler inexatamente, ou reconstruir de forma imprecisa as idéias de um poema (texto) original.

¹⁴ BLOOM, 2002, p. 69-94; 2003, p. 23, 86, 97-117.

sinteticamente alguns elementos expostos separadamente nos capítulos precedentes, posiciono-me acerca das propostas rortyanas e defendo que a filosofia praticada por Rorty aliada às idéias de Bloom, que denomino de filosofia como conversação literária, pode tanto personificar um pêndulo que oscila da crítica ao passado às projeções futuras quanto pode ser abrangida por esse movimento.

CAPÍTULO 1

PRAGMATISMO, NEOPRAGMATISMO

E TRADIÇÃO

“Se cuidarmos da liberdade, a verdade pode cuidar de si própria.”

Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*.

No decorrer desse capítulo, discorro sobre alguns aspectos históricos do pragmatismo americano, a partir de seus principais representantes: Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. Posteriormente, analiso a interpretação de Richard Rorty sobre essa tradição, vinculada à formulação de seu neopragmatismo. Como a leitura rortyana da história do pragmatismo é objeto de muitas críticas, embora tenha contribuído para a ampliação do debate em torno do pragmatismo no cenário filosófico mundial contemporâneo, decidi tecer, também, considerações acerca da tradição pragmatista a partir de um viés alternativo, a perspectiva de Richard Bernstein. Para ele, o pragmatismo é uma tradição filosófica pluralista e conflitante, na qual a própria noção de conflito entre as versões de pragmatismo age como um elemento que revigora a tradição pragmatista e, de certo modo, harmoniza o pragmatismo clássico e o pragmatismo contemporâneo sob o propósito comum de tentar sanar feridas ideológicas e filosóficas.

Adoto os termos *pragmatismo* e *neopragmatismo* para situar historicamente a tradição filosófica norte-americana e para diferenciar o pragmatismo clássico da reconfiguração traçada por Richard Rorty. Embora ele utilize ambos os termos em seus escritos, a primeira forma é a mais recorrente, uma vez que boa parte dos ensaios rortyanos é marcada pela expressão “nós, pragmatistas...”. A utilização dessa expressão, em detrimento da expressão alternativa “nós, neopragmatistas...” parece denotar para Rorty que na nomenclatura “neopragmatismo” há uma divisão subjacente que enfraquece a idéia de unidade do pragmatismo como tradição filosófica. Assim, Rorty prefere acentuar os pontos de convergência e minimizar os pontos de divergência entre os pragmatistas originais e os contemporâneos, reforçando textualmente a defesa de sua posição com a expressão “nós, pragmatistas...”, em alusão a uma continuidade do movimento filosófico americano.

Nessa perspectiva, embora a relutância de Rorty em se defrontar com a tradição pareça encerrar tacitamente uma solução simplista que consistiria em considerar as diferenças teóricas no pragmatismo apenas como uma questão de mudança de época (a transição do século XIX para o XX) e de objeto de estudo (a noção de experiência nos pragmatistas clássicos para a noção de linguagem nos contemporâneos), sua revisão do pragmatismo é uma tentativa de adequá-lo às exigências concernentes ao vindouro destino da Filosofia. Isso porque Rorty vê no pragmatismo o tipo de filosofia capaz de suplantiar os problemas, métodos e tradições filosóficas que ele critica a partir de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Na minha interpretação, portanto, essa redescrição do pragmatismo é parte de um projeto maior que envolve a redescrição da Filosofia.

1.1 Pragmatismo original

As versões e caracterizações do pragmatismo convergem num ponto: Charles Sanders Peirce (1839-1914) é considerado o seu fundador. Após assumir a descrição feita por Alexander Bain (1818-1903) de crenças como hábitos de ação e publicar os ensaios *The Fixation of Belief* [A Fixação da Crença] (1877) e *How to Make Our Ideas Clear* [Como Tornar Claras as Nossas Idéias] (1878), Peirce configura as linhas gerais de sua doutrina, com o propósito de expressar a sua teoria de que para determinar o significado de uma concepção, conceito ou

palavra, é necessário considerar quais os efeitos práticos que poderiam advir das mesmas sobre a conduta da vida humana. Apesar da palavra pragmatismo ter sido empregada por Peirce como um “termo operatório”¹⁵ em suas discussões filosóficas no Clube Metafísico, em Cambridge, nos anos 70, a sua utilização sob a forma impressa não consta em seus textos deste período. No entanto, as bases do pragmatismo foram lançadas nos ensaios supracitados – ainda que o referido termo não tenha sido mencionado.

Em 1898, William James, na conferência *Philosophical Conceptions and Pratical Results* [Concepções Filosóficas e Resultados Práticos], introduziu o termo na comunidade filosófica norte-americana da época e, devidamente, atribuiu a autoria a Peirce. Este, posteriormente, rejeita o termo pragmatismo e passa a utilizar *pragmaticismo*. Tal termo alternativo servia, em parte, para diferenciar a sua teoria da de W. James que emprega a antiga nomenclatura a partir de 1898 – vinte anos após a publicação dos ensaios de Peirce que deram origem ao pragmatismo. Neste momento, a história da filosofia registra interpretações divergentes quanto ao rumo tomado pelo pragmatismo. Tanto a idéia de ruptura quanto a de continuidade na tradição possuem defensores. Susan Haack, por exemplo, vê estilos diferentes e até opostos de pragmatismo que teriam em comum apenas a aspiração de livrar a filosofia dos excessos metafísicos. Ela diagnostica uma degenerescência da tradição pragmática, resultado de uma sucessão de interpretações equivocadas. Para ela, o falibilismo de Peirce foi dissolvido na leitura nominalista de James e na leitura hegeliana de Dewey; a concepção de verdade jamesiana foi relativizada por Schiller e a reconstrução da filosofia idealizada por Dewey foi lida por Rorty como um apelo à destruição da filosofia, resultando no que ela denomina de “pragmatismo vulgar”¹⁶. Em contrapartida, como será visto posteriormente, Rorty e Bernstein preferem destacar elementos comuns entre os pragmatistas originais e os hodiernos; além de definirem as divergências teóricas pragmáticas como uma força criativa e depuradora de seu *ethos*. Esta disputa concernente à ruptura ou continuidade na tradição pragmática está longe de seu término, como atestam as acirradas divergências entre os pragmatistas contemporâneos. No momento, não me deterei nesta questão. Passarei agora, à exposição do pragmatismo na perspectiva de seu fundador, C. S. Peirce.

¹⁵ MURPHY, 1993, p. 47.

¹⁶ HAACK, 1995, p. 126-147.

No ensaio *What Pragmatism Is* [O que é o Pragmatismo] (1905) Peirce abandona o termo pragmatismo e designa pragmaticismo para se referir a sua doutrina¹⁷. Ele escreve:

[...] pragmatismo, obteve reconhecimento geral num sentido generalizado que parece ser demonstração de poder de crescimento e vitalidade. [...] Mas, atualmente, começamos a encontrar essa palavra ocasionalmente nas revistas literárias, onde são cometidos com ela os abusos impiedosos que as palavras devem esperar quando caem sob as garras literárias. [...] Assim, pois, o autor, vendo este seu filho o pragmatismo promovido a tal ponto, sente que já é tempo de lhe dar um beijo de despedida [...] enquanto que, a fim de servir aos propósitos precisos de expressar a definição original, o autor anuncia o nascimento da palavra pragmaticismo, que é suficientemente feia para estar a salvo de raptos (PEIRCE, 1990b, p. 286-287).

Em parte, esta opção por uma nova nomenclatura parece dever-se ao fato de Peirce ter desejado diferenciar o seu pragmatismo das demais versões da época – como, por exemplo, o pragmatismo de William James e o humanismo de F. C. S. Schiller –, já que via na generalização do termo primordial uma alteração ampla e comprometedora de seu sentido estrito. Entretanto, como sugere Susan Haack¹⁸, a razão principal para a substituição de pragmatismo por pragmaticismo pode ter sido aquilo que Peirce denomina de “ética da terminologia” – já que no mesmo ensaio e precedentemente ao trecho supracitado, ele aborda o problema da caótica nomenclatura filosófica e discorre sobre as vantagens provenientes da precisa nomenclatura científica¹⁹. Para ele, a filosofia – assim como todo estudo que aspire a condição de científico – deveria seguir o exemplo das ciências naturais e adotar previamente uma terminologia técnica, com significados exclusivos e universalmente aceita por seus estudiosos. Nesse sentido, algo que poderia ser acordado entre os filósofos, poderia ser a designação de “significados fixos para certos prefixos e sufixos”²⁰. A utilidade desta idéia é exemplificada na seguinte passagem:

[...] o prefixo *prope* indicaria uma extensão mais ampla e indefinida do significado do termo ao qual foi prefixado; o nome de uma doutrina terminaria, naturalmente, em *ismo*, enquanto que *icismo* designaria uma acepção mais estritamente definida daquela doutrina, etc. (PEIRCE, 1990b, p. 286).

¹⁷ Para um estudo detalhado do pensamento de Peirce, examinar IBRI (1992).

¹⁸ HAACK, 1998, p. 50.

¹⁹ Cf. PEIRCE, 1990a, p. 39-43.

²⁰ PEIRCE, 1990b, p. 286.

Assim, a inserção do termo *pragmaticismo* teria ocorrido para suprir a necessidade de expressar a restrita definição original da doutrina de Peirce – algo que o termo precursor *pragmatismo* já não conseguia, em virtude da profusão de interpretações que acompanhava a sua difusão. De maneira geral, é nesse sentido adstrito que reside o *pragmatismo* na sua concepção.

Segundo Peirce, a imprecisão dos conceitos envolvidos nas discussões filosóficas e a vaguidade semântica das palavras empregadas constituem um obstáculo considerável à solução dos problemas filosóficos. A fim de viabilizar a solução de tais problemas, ele acreditava ser necessário a aplicação de um método que permitisse examinar os conceitos utilizados e determinar os seus respectivos significados em termos experimentais, isto é, considerar as possíveis conseqüências práticas que poderiam resultar da aplicação desses conceitos na conduta humana para atribuir-lhes significado.

Peirce concebia o *pragmatismo* como um método capaz de elucidar o significado de conceitos obscuros a partir do exame de seus efeitos na conduta humana. Desta forma, o objetivo do *pragmatismo* seria o de “estabelecer um método de determinação dos significados”²¹ para acabar com as controvérsias filosóficas, nas quais os contendores sustentam suas idéias através do uso de palavras idênticas com sentidos distintos ou indefinidos.

O que se procura, portanto, é um método que determine o significado real de qualquer conceito, doutrina, proposição, palavra ou outro signo. [...] Mas o *pragmatismo* não se propõe a dizer no que consiste os significados de todos os signos, mas, simplesmente, a estabelecer um método de determinação dos significados dos conceitos intelectuais, isto é, daqueles, a partir dos quais podem resultar raciocínios. [...] Ora, esta espécie de consideração, a saber, a de que certas linhas de conduta acarretarão certas espécies de experiências inevitáveis, é aquilo que se chama consideração prática (PEIRCE, 1990b, p. 193-195).

Esta relação entre pensamento e ação é formulada, de modo exemplar, na máxima pragmática:

A fim de determinar o significado de uma concepção intelectual, dever-se-ia considerar quais conseqüências práticas poderiam concebivelmente resultar, necessariamente, da verdade dessa concepção; e a soma destas conseqüências constituirá todo o significado da concepção (PEIRCE, 1990b, p. 195).

²¹ PEIRCE, 1990, p. 194.

Como salientei anteriormente, a definição de crença como hábito de ação desempenha fundamental importância no pragmatismo de Peirce²². Nos ensaios *The Fixation of Belief* e *How to Make Our Ideas Clear*, Peirce distingue a dúvida da crença. Para ele, a ação é norteadada pela crença. Esta é antecedida pela dúvida, que não fornece qualquer indício, base ou orientação para nossas ações, mas, pelo contrário, é um estado de preocupação, insatisfação e desorientação. O processo através do qual o estado de dúvida é convertido em estado de crença é chamado de inquérito. O único propósito do pensamento, concebido como inquérito, é o estabelecimento da opinião e, conseqüentemente, a cessação da dúvida. A alternância entre o estado de dúvida e o estado de crença é constante. Isto porque uma vez estabelecido um hábito de ação, ao agirmos, estaremos sujeitos ao confronto com uma nova dúvida. A irritação da dúvida, por sua vez, deve estimular o pensamento a desempenhar a sua única função: a produção de crença – reiniciando todo o processo²³.

Enquanto Peirce concebe a sua doutrina exclusivamente como um método de determinação do significado, William James (1842-1910) – nas oito conferências reunidas sob o título *Pragmatism* [Pragmatismo] (1907) – designa o pragmatismo como um método e, também, como uma teoria da verdade²⁴. Entretanto, essa caracterização é precedida e complementada pela idéia de que existe na assunção de uma determinada posição filosófica – em detrimento de outras – a influência do temperamento humano. Dessa maneira, tanto a escolha ou recusa de uma doutrina filosófica quanto às divergências – registradas no decorrer da própria história da filosofia – que acompanham as diferentes opções, seriam passíveis de explicação por intermédio do contraste entre temperamentos distintos. Para James, de maneira geral, esses temperamentos estão divididos em duas áreas antagônicas, representadas respectivamente pelo racionalista – “que segue princípios” – e pelo empírico – “que segue fatos”. Na seqüência de predicados a seguir, podemos notar que ambos – o racionalista, à esquerda e o empírico, à direita – possuem atributos contrastantes, tais como: intelectualista x sensualista, idealista x materialista, otimista x pessimista, religioso x irreligioso, livre-arbitrista x fatalista, monista x pluralista e dogmático x cético²⁵. A importância desta classificação reside na possibilidade de introduzir o pragmatismo

²² A expressão “pragmatismo de Peirce” se refere às idéias do próprio autor sobre sua doutrina. Já a expressão *pragmatismo peirceano* designa interpretações de outros autores acerca do “pragmatismo de Peirce” (Cf. HAACK, 1998, p. 55). Utilizo o mesmo critério no estudo dos demais pragmatistas.

²³ Cf. MURPHY, 1993, p. 33-46.

²⁴ JAMES, 1979, p. 25.

²⁵ JAMES, 1979, p. 4-6.

como alternativa ao dilema racionalismo versus empirismo em uma época que, como relata James, havia a reivindicação por uma filosofia que fosse capaz de harmonizar aspectos contrastantes como, por exemplo, o pendor científico e a devoção religiosa. James escreve:

Ofereço a coisa singularmente chamada de pragmatismo como uma filosofia que pode satisfazer a ambas as espécies de procuras. Pode permanecer religiosa como os racionalismos, mas, ao mesmo tempo, como os empirismos, pode preservar a intimidade mais rica com fatos (JAMES, 1979, p. 13).

Assim, após apresentar a filosofia pragmática como via intermédia entre as vias opostas do racionalismo e do empirismo, numa tentativa de conciliar posições divergentes, James passa à exposição do pragmatismo como método e como teoria da verdade. O método pragmático, na acepção jamesiana, é descrito como:

[...] um método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente. (...) O método pragmático nesses casos é tentar interpretar cada noção traçando as suas conseqüências práticas respectivas. Que diferença prática haveria para alguém se essa noção, de preferência àquela outra, fosse verdadeira? Se não pode ser traçada nenhuma diferença prática qualquer, então as alternativas significam praticamente a mesma coisa, e toda disputa é vã (JAMES, 1979, p. 18).

No que se refere às origens do método pragmático, James afirma que antes de seu contemporâneo Peirce, alguns “precursores do pragmatismo” como os filósofos gregos antigos Sócrates e Aristóteles, assim como os empiristas britânicos modernos Locke, Berkeley e Hume teriam usado de “maneira fragmentária” o referido método em suas investigações acerca de problemas e noções metafísicas²⁶. No decorrer de *Pragmatismo – um novo nome para velhos modos de pensar*, cujo subtítulo já expressa a idéia de relação com o passado, outras referências são mencionadas, como por exemplo, o nominalismo²⁷ de Ockham. Para James, foi a predominância do temperamento empírico – voltado “para o concreto e o adequado, para os fatos, a ação e o poder” – no início do século XX que permitiu ao pragmatismo a generalização e o reconhecimento que não obteve em épocas precedentes. O estabelecimento de vínculos entre o

²⁶ JAMES, 1979, p. 19.

²⁷ O nominalismo sustenta que os universais são apenas palavras, sons emitidos, nomes; nega a existência de entidades reais que possam corresponder aos signos lingüísticos e, assim, explicar a natureza das coisas particulares. Para Rorty, em *Gadamer e sua Utopia*, o nominalismo é “a doutrina de que todas as essências são nominais e todas as necessidades, 'de dicto'. Isso equivale a dizer que nenhuma descrição de um objeto é mais verdadeira à natureza desse objeto do que qualquer outra” (RORTY, 2000, p. 3).

pragmatismo e longevas doutrinas filosóficas ou, ao menos, determinados aspectos das mesmas, concerne ao método pragmático, pois, através dele, as teorias “tornam-se instrumentos, e não respostas aos enigmas, sobre as quais podemos descansar”²⁸.

Assim, a aplicação do referido método em diversas teorias e noções filosóficas, permite ao pragmatismo jamesiano efetuar um tipo de triagem na qual alguns elementos são mantidos e outros excluídos. Por exemplo: o valor prático que princípios metafísicos como ‘Essência’, ‘Verdade’, ‘Espírito’, ‘Deus’, ‘Matéria’, ‘Razão’, ‘Absoluto’ e ‘Energia’²⁹ possuem é lingüístico e histórico, diz respeito ao seu emprego pelo senso comum – e a sua manutenção deve-se a isto. Em contrapartida, o intento de desvendar a realidade através destes mesmos princípios metafísicos, supondo-os fixos e determinados, deve ser abandonado porque o seu desempenho enquanto crença contrasta com o de outras crenças mais eficazes – como algumas proporcionadas, por exemplo, pelo naturalismo e pelo historicismo – que se adaptam melhor à realidade, no sentido de modificá-la, a fim de atender aos propósitos humanos³⁰. James ainda atribui um sentido mais abrangente ao seu método pragmático, ao descrevê-lo não apenas como “um método de assentar disputas metafísicas”, mas também, como uma “atitude de orientação” para “olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das ‘categorias’, das supostas necessidades; e de procurar pelas últimas coisas, frutos, conseqüências, fatos”³¹.

Neste sentido, a similaridade entre o pragmaticismo peirciano e o método pragmático jamesiano parece residir no fato de ambos objetivarem cessar determinadas contendas filosóficas – cuja extensão e esterilidade são proporcionais à indefinição dos conceitos envolvidos: quanto mais obscuros os significados, mais duradoura e lacunar é a controvérsia. Entretanto, ambos se distinguem à medida que o princípio de Peirce – expresso na máxima pragmática – parte da consideração das possíveis conseqüências práticas na conduta humana para determinar o “sentido de um termo abstrato”; enquanto que o método pragmático de James visa “determinar que credibilidade tem uma proposição filosófica”, para sabermos que tipo de conduta ela estaria apta a produzir³². Além disso, a própria idéia de orientação, presente tanto nos escritos de Peirce quanto nos de James, pode ser apontada como um elemento disjuntivo: em Peirce, a

²⁸ JAMES, 1979, p. 20.

²⁹ JAMES, 1979, p. 20.

³⁰ JAMES, 1979, p. 69.

³¹ JAMES, 1979, p. 21.

³² MURPHY, 1993, p. 67.

orientação é um resultado ao qual se chega após a cessação da dúvida, com o estabelecimento da crença que fornece uma base ou orientação para a ação humana; em James, o método é a própria orientação. Ou seja, trata-se de um caso no qual o emprego do mesmo termo não implica equivalência de sentido.

Como visto anteriormente, Peirce repudiou certas interpretações de suas idéias e estabeleceu o vocábulo *pragmaticismo* para designar e diferenciar a sua doutrina das de outros autores, entre os quais James, que haviam se apropriado da palavra *pragmatismo*. Entre os dois pragmatistas, a principal divergência refere-se ao fato de James ter ampliado o sentido e a aplicação do pragmatismo ao presumir que havia, de forma latente nas idéias originais de Peirce, uma teoria da verdade. James inicia a sua descrição do pragmatismo como teoria da verdade, mencionando a abordagem do humanismo (de Schiller) e do instrumentalismo (de Dewey) em relação à noção de verdade:

Em qualquer lugar, dizem esses professores [Schiller e Dewey], a “verdade” em nossas idéias e crenças significa a mesma coisa que em ciência. Significa, dizem, nada mais que as idéias (que, elas próprias, não são senão partes de nossa experiência) tornam-se verdadeiras na medida em que nos ajudam a manter relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência, para sumariá-las e destacá-las por meio de instantâneos conceptuais, ao invés de seguir a sucessão interminável de um fenômeno particular. Qualquer idéia [...] que nos transporte prosperamente de qualquer parte de nossa experiência para qualquer outra parte, ligando as coisas satisfatoriamente, trabalhando seguramente, simplificando, economizando trabalho; é verdadeira por tudo isso, verdadeira em toda a extensão, verdadeira instrumentalmente (JAMES, 1979, p. 22).

O suposto anacronismo que paira sobre o fato de James ter formulado o conceito de “verdade instrumental” referindo-se aos escritos schillerianos e, principalmente, deweyanos, é esvaecido quando se considera a influência que a obra *Principles of Psychology* (1890), de James, exerceu tanto em Dewey quanto nos demais instrumentalistas de Chicago³³. Retornando à acepção jamesiana, uma idéia torna-se verdadeira instrumentalmente a partir do momento que o seu desempenho se revela mais satisfatório do que o de outras idéias na tarefa de relacionar as partes de nossa experiência. Assim, numa crise que envolva a manutenção de velhas crenças e a admissão de novas crenças, deve ser considerada verdadeira a idéia que melhor intermediar o confronto entre tais crenças – no sentido de preservar o máximo de “benefícios vitais”

³³ Cf. THAYER, 1973, p. 75, 101-105; MURPHY, 1993, p. 73, 87.

concedidos pela convicção em verdades prévias e adquirir outros, provenientes de verdades até então inéditas³⁴. Isto porque, para James:

[...] a verdade é uma espécie de bem, e não, como usualmente se supõe, uma categoria de bem, e coordenada com este. Verdadeiro é o nome do que quer que prove ser bom no sentido da crença, e bom, também, por razões fundamentadas e definitivas. Certamente deve-se admitir que, se não houvesse bem para a vida em idéias verdadeiras, ou se o conhecimento delas fosse positivamente desvantajoso e as idéias falsas as únicas úteis, então a noção corrente de que a verdade é divina e preciosa, e a sua procura um dever, jamais poderia ter crescido ou se tornado um dogma. Em um mundo como este, nosso dever seria o de evitar a verdade, de preferência (JAMES, 1979, p. 28-29).

Neste sentido, a verdade de uma idéia está relacionada à sua utilidade para os propósitos humanos; e, mesmo o critério de verdade, aquilo que serve para definir algo como verdadeiro ou não, reside na aplicação prática, ou seja, a verificação de uma crença ocorre em termos experimentais. Portanto, antes de agregar uma nova idéia ao conjunto de verdades previamente assumidas, deve-se perguntar pela “diferença prática” que a adoção da mesma possa vir a acarretar na vida humana. Se esta idéia puder, ainda que parcialmente, ser verificada, isto é, se for passível de confirmação no âmbito prático e, se a sua adoção significar a posse de um valioso instrumento de ação (e o mesmo não ocorrer com as demais idéias adversárias), então, esta idéia será verdadeira³⁵. Isto significa que a verdade não é concebida como uma propriedade imanente a certas idéias, mas sim, como um processo: uma idéia, segundo James, “torna-se verdadeira, é feita verdadeira pelos acontecimentos”³⁶. E, também, que a obtenção da verdade não pode ser considerada um fim em si mesmo, mas tão-somente um meio para se atingir outros objetivos. James sustenta ainda, que se denomina verdadeira “qualquer idéia que inicie o processo de verificação” e que útil designa “a sua função completada na experiência”³⁷.

A concepção de verdade no pragmatismo jamesiano é pluralista e, sob determinado aspecto, cambiante. A experiência, base dos processos de verificação comporta diversos elementos simples e complexos; estes, por sua vez, ocorrem de maneira regular, constante e ordenada ou irregular, inconstante e caótica. Isto contribui para dificultar a

³⁴ JAMES, 1979, p. 29.

³⁵ James adverte: “Indiretamente ou somente potencialmente, os processos de verificação podem, pois, ser verdadeiros tanto quanto os processos de verificação integrais” (JAMES, 1979, p. 75).

³⁶ JAMES, 1979, p. 72.

³⁷ JAMES, 1979, p. 73.

verificação direta e integral da maioria das idéias consideradas verdadeiras. Então, se não houver a possibilidade (se não dispomos de meios para fazê-lo ou se não estamos no lugar e época apropriados) e nem a necessidade (se outros fatores pendem para a validação de tal idéia, tais como a sua corroboração por parte de outros indivíduos) de executar uma verificação completa, pode-se assumir a idéia como verdadeira. Por conseguinte, em tais casos, a sintética observação de James é exemplar: “Comerciamos um com a verdade do outro”³⁸.

O legado de James para a tradição pragmatista é constituído, em grande parte, pela discussão sobre a verdade. Contudo, o significado de tal contribuição é ainda bastante controverso, dado o teor das idéias expressas em frases como: “O verdadeiro (...) é somente o expediente no processo de nosso pensamento, do mesmo modo que “o direito” é somente o expediente no processo de nosso comportamento”. Isto porque, segundo ele, a *experiência* possui meios de “fazer-nos corrigir nossas fórmulas presentes”³⁹. Inclusive, aqui, pode-se considerar a atividade filosófica como um empreendimento que envolve também a correção (e o aprimoramento) de noções, fórmulas e métodos passados. Para finalizar, juntamente com a polêmica acerca da interpretação de James do pragmatismo peirciano, também a questão da suposta ambigüidade nas declarações jamesianas tornou-se um tema importante nos debates, críticas e estudos sobre o pragmatismo original⁴⁰.

Ao contrário de Peirce e James – que pereceram em 1914 e 1910, respectivamente –, John Dewey (1859-1952) esteve ativo durante quase toda a primeira metade do século XX e pôde presenciar alguns dos diversos eventos e personalidades que constituíram boa parte da cultura deste período. Em certo sentido, pode-se dizer que o conhecimento da conturbada época de Dewey é requisito necessário para a compreensão de suas idéias e, também, da repercussão obtida pelas mesmas. Isto porque nos seus trabalhos, a ênfase reside nos aspectos político e social da experiência humana. Embora seja desnecessário descrever minuciosamente e retrospectivamente a multiplicidade de fatos históricos relevantes no período, algumas menções são inevitáveis para a caracterização dos problemas – de ordem econômica, política, social e moral – visados por Dewey; e, também, para a compreensão da necessidade de “mudança da natureza do

³⁸ JAMES, 1979, p. 75.

³⁹ JAMES, 1979, p. 80.

⁴⁰ Para uma leitura complementar consultar THAYER (1973), IBRI (1992), MURPHY (1993), SAATKAMP (1995) e MENAND (1997).

conhecimento e da filosofia, de contemplativa para operativa”⁴¹. Desta forma, são destacados os seguintes episódios no âmbito internacional: a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), a Revolução Russa em 1917; a consolidação de regimes políticos totalitários na Europa: o fascismo na Itália em 1922 e o nazismo na Alemanha em 1933; a Guerra Civil Espanhola (1933-1939); a Segunda Guerra Mundial (1939-1945); a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945 e da Organização dos Estados Americanos (OEA) em 1948; a oficialização da política de segregação racial (*apartheid*) na África do Sul em 1948; e a fundação do Estado de Israel em 1948.

Assim, ao submeter os escritos deweyanos ao contexto histórico e cultural específico do período compreendido entre as duas guerras mundiais, os mesmos são considerados como uma filosofia social e política, à medida que, entretanto, constituem menos uma análise de outras concepções filosóficas do que uma reação contra determinadas práticas políticas e sociais de seu tempo – particularmente, nos Estados Unidos da América⁴². Afinal, como nos adverte o próprio Dewey em 1948, tanto na introdução revisora de sua obra *Reconstruction in Philosophy* [Reconstrução em Filosofia] (1920), quanto na seguinte passagem: “a função primordial da filosofia é a de explorar racionalmente as possibilidades da experiência; especialmente as da experiência humana coletiva”⁴³.

Afirmei anteriormente que, para compreender melhor as idéias de Dewey é preciso levar em consideração a sua época⁴⁴. Assim sendo, enumerei brevemente determinados aspectos históricos recentes que podem contribuir para contextualizar seus escritos filosóficos e, conseqüentemente, caracterizar o pragmatismo deweyano. Antes de prosseguir, no entanto, convém elucidar um aparente anacronismo que pode ter sido suscitado pelo fato de citar acontecimentos registrados em datas próximas a 1952, ano da morte de Dewey: devemos lembrar que os fatos não ocorrem de maneira isolada, isto é, estão inter-relacionados; e também que,

⁴¹ DEWEY, 1959, p. 129.

⁴² DEWEY, 1959, p. 17-43.

⁴³ DEWEY, 1959, p. 130.

⁴⁴ No caso específico dos EUA, temos: a quebra da Bolsa de Valores de New York em 1929; seguida pela Grande Depressão, uma época marcada por uma grave crise econômica e social; o New Deal (Novo Acordo), um programa de reorganização político-econômica executado de 1933 a 1945; e o macarthismo, movimento de intolerância e perseguição contra intelectuais, cineastas, roteiristas, sindicalistas e artistas acusados de atividades anti-americanas (comunistas), iniciado em 1951. Para uma análise de casos similares e sua relação com o legado de Dewey – e Walt Whitman – para a política esquerdista norte-americana, consultar RORTY (1998c, p. 3-38).

muitas vezes, existe décadas separando a humilhação e a opressão primeiras da reação libertadora através dos movimentos sociais e pelos direitos civis.

Portanto, não deixa de ser razoável a possibilidade de considerar e, de certo modo credenciar, o impacto causado pela morte de milhões de pessoas⁴⁵ como um dos fatores determinantes na elaboração, em 1948, de uma introdução crítica e atualizada para *Reconstruction in Philosophy* – publicada originalmente em 1920 – na qual Dewey contrapõe “os velhos e os novos tipos de problemas filosóficos”⁴⁶. Ele escreve:

“[...] a missão primacial da filosofia, seus problemas e campo de estudo brotam das pressões e solicitações que se manifestam na vida de comunidades, em cujo seio surge determinada forma de filosofia, e que, conseqüentemente, seus problemas específicos variam com as transformações que a vida humana constantemente atravessa, e que por vezes constituem uma crise e uma mudança de direção na história da humanidade” (DEWEY, 1959, p. 17).

Mais adiante Dewey alega que os sistemas filosóficos antigos “refletem as concepções pré-científicas do mundo natural, a situação pré-tecnológica do mundo da indústria e a situação pré-democrática do mundo político em que suas doutrinas tomaram forma”⁴⁷.

Em linhas gerais, tais passagens evidenciam a perspectiva de Dewey sobre a filosofia e denotam, na sua reivindicação por um novo exame dos sistemas e problemas filosóficos, a combinação entre o pendor democrático, o historicismo hegeliano e o evolucionismo darwiniano⁴⁸. Ele insiste, por exemplo, na importância de coadunar o estudo da história da filosofia com o conhecimento de outras áreas, tais como das instituições sociais, da cultura, da religião e da literatura⁴⁹; visto que “tanto a organização biológica quanto a social concorrem para a formação da experiência humana”. Todavia, ele não pensa que a “experiência significa escravização ao passado, à tradição, ao costume”⁵⁰. Desse modo, ele aponta para o progresso moral, científico e político como resultados atingidos – e a serem aprimorados –

⁴⁵ Embora *Reconstrução em Filosofia* tenha sido escrita sob o “rude choque” da Primeira Guerra, Dewey acrescentou uma introdução na qual constata que, após a Segunda Guerra, “o choque é muito mais violento” e que no período de então a “atitude predominante é a de inquieta e pessimista incerteza”. E ele completa: “Incerteza quanto às surpresas que o porvir encerra, incerteza que projeta sua pesada e negra sombra sobre todos os aspectos do presente” (DEWEY, 1959, p. 17-18).

⁴⁶ DEWEY, 1959, p. 15.

⁴⁷ DEWEY, 1959, p. 20.

⁴⁸ Cf. BORRADORI, 1994, p. 105-106; SAATKAMP, 1995, p. 1-15, 197-205.

⁴⁹ DEWEY, 1959, p. 61.

⁵⁰ DEWEY, 1959, p. 108-109.

mediante a substituição da atitude meramente contemplativa pela interventora. Em defesa desta idéia, Dewey questiona:

Mas a eliminação desses problemas [metafísicos e epistemológicos] tradicionais não iria permitir que a filosofia se dedicasse a tarefa mais proveitosa e necessária? Não a incitaria a enfrentar os graves defeitos e conturbações sociais e morais de que a humanidade sofre, a concentrar a atenção sobre a maneira de descobrir as causas e a exata natureza desses males e de aclarar mais e mais a noção de melhores possibilidades sociais? Em suma, não se empenharia a filosofia em planejar uma idéia ou um ideal que, ao invés de expressar a noção de um outro mundo ou de algum fim remoto e irrealizável, fosse usado como método de compreensão e correção dos males especificamente sociais? (DEWEY, 1959, p. 130-131).

Assim, na concepção deweyana, se a filosofia abdicasse da sobrecarga na sua tarefa, representada pela “metafísica balofa” e pela “inútil epistemologia”⁵¹, poderia se dedicar com mais propriedade às disciplinas sociais, morais e educacionais⁵². Entretanto, no que tange ao processo decisório em tais questões, também existe a necessidade de aplicação da regra pragmática: a atribuição de significado a uma idéia deve ser antecedida pela análise das conseqüências da mesma⁵³. Isto porque, sustenta Dewey, não devemos “apelar eternamente para decisões pretéritas nem para velhos princípios, no intuito de justificar um curso de ação”⁵⁴.

A esse respeito, Dewey destaca a contribuição da definição pragmatista de verdade:

Se as idéias, as concepções, as noções, as teorias e os sistemas, são instrumentos de uma ativa reorganização do meio ambiente, da remoção de alguma dificuldade ou perplexidade específica, então a prova de sua validade e valor reside no cumprimento de tal tarefa. Caso sejam bem sucedidas no desempenho de sua missão, serão, conseqüentemente, merecedoras de confiança, isentas de defeito, válidas, boas, verdadeiras. Caso não consigam desfazer a confusão e eliminar os defeitos, caso até aumentem a confusão, a incerteza e o mal, então são irremediavelmente falsas. A confirmação, a corroboração e a verificação, residem nas obras, nas conseqüências. [...] A hipótese verdadeira é a que funciona adequadamente, e a verdade é o nome abstrato aplicado ao conjunto de casos reais, previstos e desejados, que recebem confirmação em suas obras e conseqüências (DEWEY, 1959, p. 154-155).

⁵¹ DEWEY, 1959, p. 131.

⁵² DEWEY, 1959, p. 174-176.

⁵³ DEWEY, 1959, p. 159.

⁵⁴ DEWEY, 1959, p. 168.

Finalmente, sobre a versão deweyana de pragmatismo, é preciso considerar a seguinte declaração de Richard Bernstein:

Dewey careceu da sutileza lógica de Peirce e da manipulação dos conhecimentos de ciências naturais. Ele também careceu das graças e nuances e da força de descrição de James. Dewey é o proeminente filósofo da democracia da América. No centro de sua visão e interesses filosóficos estão as questões sociais e políticas na comunidade democrática (BERNSTEIN, 1995, p. 58).

Bernstein afirma ainda que Dewey, no artigo *Development of American Pragmatism* [O desenvolvimento do pragmatismo americano] (1920), reage contra a acusação popular que identifica o pragmatismo como uma mera “expressão ideológica do mais vulgar e objetável aspecto do ‘materialismo’ americano”. Além disso, é preciso mencionar que Dewey não usou com frequência o nome *pragmatismo* para caracterizar a sua orientação filosófica. Ele preferiu recorrer ao termo “instrumentalismo”, tendo também utilizado “experimentalismo” ou “experimentalismo instrumental”⁵⁵.

A propósito desta defesa da filosofia pragmatista convém notar que, dentre as investidas contra o pragmatismo – ou aspectos dele –, destacam-se as críticas de contendores proeminentes como Bertrand Russell⁵⁶, Émile Durkheim⁵⁷ e Max Horkheimer⁵⁸. Como a análise de tais críticas não pertence ao escopo desse trabalho, passo ao próximo item, referente à versão do pragmatismo segundo Rorty.

1.2 Neopragmatismo rortyano

No item anterior descrevi, *grosso modo*, o pragmatismo nas versões dos pragmatistas clássicos Peirce, James e Dewey. Neste item, abordarei dois aspectos: o legado filosófico e a continuidade dessa tradição na obra do pragmatista contemporâneo Richard Rorty. Todavia, antes de discorrer particularmente a respeito destes aspectos, tentarei evidenciar a inter-

⁵⁵ BERNSTEIN, 1995, p. 59.

⁵⁶ Ver MALACHOWSKY, 2002, p. 74-75.

⁵⁷ Ver ROCHA, 1998, p. 332-341

⁵⁸ DUARTE, 1998, p. 251-261.

relação entre os mesmos. Para esta finalidade, o breve histórico que acompanha a definição de pragmatismo na versão de Rorty⁵⁹ é suficientemente expressivo:

O pragmatismo americano começou, no seu período clássico, com a adoção por C. S. Peirce da descrição de Alexander Bain de uma crença como um hábito de ação. A importância dessa descrição é que ela evita pensar numa crença como uma representação, e por conseguinte evita a questão de se ela representa o mundo como ele realmente é ou meramente como nos aparece. William James e John Dewey prosseguiram esta tentativa para substituir questões sobre o que uma crença representa por questões sobre a utilidade da crença (a utilidade das ações em que se empenham em várias situações aqueles que sustentam a crença). Os neopragmatistas contemporâneos tais como Hilary Putnam e Donald Davidson, que adotaram a chamada virada lingüística, continuam este esforço para evitar as tradicionais noções representacionistas cartesianas/kantianas de crença e conhecimento (RORTY, 1991b, p. 265).

Nesta periodização, o vínculo entre o legado filosófico e a continuidade do pragmatismo aparece sob a forma de uma característica atribuída tanto aos pragmatistas clássicos quanto aos contemporâneos: o anti-representacionismo⁶⁰. Em outras palavras, a relação entre os dois aspectos mencionados é aludida a partir da ideia de representação. Esta, por sua vez, nos remete ao tema da verdade. Neste ponto, a contribuição pragmática se processa em duas vertentes: a clássica – com Peirce, James e Dewey – que parte da noção de experiência; e a contemporânea – com Quine, Davidson e Putnam – que parte da noção de linguagem. A leitura original de Rorty sobre ambas, resulta na elaboração de uma concepção neopragmatista de investigação da verdade e na reconfiguração histórica do pragmatismo. Retornarei a esses dois últimos tópicos após discorrer, a respeito do período que separa a versão clássica do pragmatismo de sua versão contemporânea.

Murphy, na obra *O Pragmatismo – de Peirce a Davidson* (1993), divide a história do pragmatismo em três períodos. A primeira fase, de meados do século XIX até as duas primeiras décadas do século XX, com C. S. Peirce, W. James e J. Dewey – os pragmatistas clássicos, pioneiros ou fundadores. A segunda fase, a partir dos anos 30, marcada pela aliança entre o pragmatismo americano e a filosofia analítica europeia (representada por R. Carnap, H. Reichenbach, C. Hempel, O. Neurath e H. Feigl, os positivistas lógicos do Círculo de Viena, que

⁵⁹ RORTY, 1991b, p. 265-277.

⁶⁰ Sobre a postura anti-representacionista do pragmatismo na acepção rortyana, trataremos no próximo capítulo.

dominaram boa parte dos departamentos de filosofia nos EUA)⁶¹. Nessa época e através desta combinação de influências teóricas, formaram-se Willard Quine (1908-2000) e Donald Davidson (1917-2003) – os dois filósofos de maior influência nos EUA na segunda metade do século XX. E, finalmente, a terceira fase, entre os anos de 1980 e 1990, o pragmatismo contemporâneo – que também recebe outras denominações como *pragmatismo pós-quineano* e *neopragmatismo* – com Quine, Davidson, Putnam e Rorty⁶².

Em conformidade com a interpretação de Murphy, a *manutenção* da tradição pragmatista na contemporaneidade deve ser atribuída, em grande parte, à influência que Dewey exerceu sobre Quine, Davidson e Rorty⁶³. A constatação desta influência trifurcada advém do fato de que tais filósofos assumem em suas teorias, as três seguintes teses deweyanas⁶⁴.

1. ‘O sentido [...] é primariamente uma propriedade do comportamento’ (apesar de secundariamente ser uma propriedade dos objetos a que se refere esse comportamento).
2. ‘Primariamente, sentido é intenção’ [...].
3. ‘A linguagem é [...] um modo de interação entre pelo menos dois seres, [...] pressupõe um grupo organizado ao qual estas criaturas pertencem, e do qual adquiriram hábitos discursivos’ (MURPHY, 1993, p. 111-112).

Segundo Murphy, a assunção destas teses por parte de Quine, Davidson e Rorty ocorre através de maneiras distintas, visto que, enquanto Quine enfatiza a primeira delas, Davidson e Rorty privilegiam as demais⁶⁵. Desta forma, para se compreender a continuidade da tradição pragmatista na vertente rortyana, é necessário considerar a acolhida que essa fração do legado filosófico deweyano recebe nos escritos destes autores. Por conseguinte, torna-se necessário abordar, ainda que de modo breve e genérico, algumas idéias quineanas e davidsonianas que desempenham um papel relevante no pragmatismo e, em particular, no neopragmatismo rortyano.

⁶¹ Para obter informações complementares sobre a periodização do pragmatismo, a influência da vertente analítica da filosofia nos EUA e o neopragmatismo de Rorty; consultar BORRADORI (1994, p. 1-25), SAATKAMP (1995) e RORTY (2006b).

⁶² MURPHY, 1993, p. 15-158.

⁶³ MURPHY, 1993, p. 112.

⁶⁴ Extraídas do texto *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] (Cf. DEWEY, 1980, p. 37 e 40).

⁶⁵ MURPHY, 1993, p. 112.

A contribuição dada por Quine⁶⁶ revigorou o pragmatismo “que esteve praticamente moribundo” durante as décadas de trinta e quarenta e, modificou substancialmente o cenário filosófico americano nos subseqüentes anos cinquenta e sessenta, que foi dominado pela versão quineana de pragmatismo⁶⁷. A contribuição de Quine ocorre no sentido de situar o lugar do pragmatismo no empirismo moderno à medida que afasta este do positivismo lógico.

Para Murphy, o naturalismo tardio que “dominou as últimas três décadas de Dewey”, serviu para aproximá-lo filosoficamente de Quine. A idéia de tal vinculação é reforçada pelo fato da análise lingüística de Quine apontar Dewey como precursor na crítica à noção de linguagem privada, quando “Wittgenstein ainda sustentava a sua teoria da linguagem como cópia [*copy theory of language*]”. Esta teoria da linguagem como cópia refere-se ao procedimento do senso comum e da tradição filosófica de atribuir às palavras e frases sentidos específicos e previamente determinados⁶⁸.

Neste caso, a posição defendida por Quine – e compartilhada pelos demais pragmatistas – consiste justamente em abdicar da idéia essencialista expressa no mito do museu⁶⁹. Ele reforça a sua negação de que cada termo tenha necessariamente um significado único e inalterável ao sustentar que tanto o significado quanto a referência “devem ser explicados em termos de comportamento [lingüístico]”⁷⁰. Tal *holismo* do significado desempenha um papel relevante no neopragmatismo rortiano, à medida que rompe com a distinção entre “significado e significação” – o intrínseco e o extrínseco – e, também, porque permite a manutenção da postura contextualista e antiessencialista no pragmatismo. Por conseguinte, Rorty sustenta que os “pragmatistas gostariam de destruir a distinção entre *conhecer* e *usar* as coisas”, justamente

⁶⁶ Murphy usa a expressão “pragmatismo pós-quineano” para designar a tradição pragmatista na contemporaneidade e, também, para exprimir a relevância que algumas idéias de Quine desempenham nos trabalhos de Davidson e Rorty (Cf. MURPHY, 1993, p. 129).

⁶⁷ MURPHY, 1993, p. 112.

⁶⁸ Murphy cita a crítica de Quine a este procedimento: “Uma semântica acrítica é o mito de um museu no qual as peças expostas são sentidos e as palavras rótulos. Trocar de linguagens é mudar de rótulos” (MURPHY, 1993, p. 110-111).

⁶⁹ A crítica ao mito do museu está presente na tradição pragmatista desde Peirce, quando este critica Descartes e sustenta a impossibilidade da capacidade de introspecção; e nega, portanto, a faculdade de acessar o interior da mente para examinar as idéias que supostamente estariam localizadas neste espaço. Esta crítica ocorre no ensaio *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868) [Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem]. Cf. PEIRCE (1990c, p. 241-257); MURPHY (1993, p. 15-22). Já a argumentação de Quine contra o mito do museu envolve uma extensa argumentação apresentada sob a forma de teses inter-relacionadas, respectivamente sobre: a “indeterminação da tradução”, a “indeterminação do significado” e a “inescrutabilidade da referência” (Cf. MURPHY, 1993, p. 116-121).

⁷⁰ MURPHY, 1993, p. 122.

porque a “pretensão de conhecer X é uma pretensão de estar apto a fazer algo com ou a X, pôr X em relação com outra coisa”⁷¹.

Em relação a Davidson, a sua contribuição para o pragmatismo pode ser descrita como uma seqüência da crítica quineana aos dogmas do empirismo. Isto porque, de acordo com a sua argumentação no ensaio *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1973), além dos dogmas da crença no *reducionismo* e da crença no *dualismo analítico-sintético*, temos ainda um terceiro dogma no empirismo para ser refutado: a crença no *dualismo esquema-contéudo* – a pressuposição de um esquema geral de conceitos ou de um sistema de categorias *a priori* que, de forma necessária, constitui e condiciona a-historicamente o conteúdo da experiência⁷².

Para assumir a concepção de Rorty – para quem o *eu [self]* não é algo que *tem* crenças e desejos, e sim *é* a própria rede de crenças e desejos –, é necessário concordar com a posição de Davidson que sugere que ao abandonar o dualismo esquema-conteúdo, “abdicamos da suposição de que podemos distinguir mudanças de sentido de mudanças de crenças”, pois para ele, a “crença e o sentido são interdependentes”⁷³. Esta interdependência entre as crenças (e também os desejos e outros estados intencionais) e a realidade (as coisas sensíveis, os fatos e os demais elementos da experiência) inviabiliza a idéia de vincular ambas a partir de uma relação do tipo “tornar verdadeiro”, onde as crenças são *verdadeiras* devido a sua adequação ao mundo; ou, onde o significado e o conhecimento da realidade é possibilitado pela evidência ou justificação fornecida, em última instância, por uma essência – o eu, a mente ou a linguagem⁷⁴.

De modo geral, as teorias sobre a verdade estão divididas em dois grupos: o campo das teorias tradicionais ou substantivas e o campo das teorias semânticas – também denominadas minimalistas ou deflacionistas. No lado das teorias tradicionais, que substantivam a verdade, temos a teoria correspondentista, a teoria coerentista e a teoria pragmatista – na versão verificacionista de Peirce e na versão de James-Dewey⁷⁵. No lado das teorias semânticas, que deflacionam a verdade, temos a tipologia neopragmatista de Rorty. Em relação ao contexto

⁷¹ RORTY, 1991b, p. 266.

⁷² MURPHY, 1993, p. 131-132.

⁷³ MURPHY, 1993, p. 133.

⁷⁴ MURPHY, 1993, p. 134-135.

⁷⁵ Na terminologia lógica, essas teorias podem ser formuladas, tal como segue: Teoria da Correspondência: *x* é verdadeiro *sse* [se e somente se] *x* corresponde a um fato; Teoria da Coerência: *x* é verdadeiro *sse* [se e somente se] *x* é um membro de um conjunto de crenças coerente; Teoria Pragmatista: *x* é verdadeiro *sse* [se e somente se] *x* é útil de se acreditar; Teoria Verificacionista: *x* é verdadeiro *sse* [se e somente se] *x* é provável, ou verificável em condições ideais.

histórico-filosófico que permeia os dois grupos de teorias sobre a verdade, é preciso registrar, ainda que de modo bastante genérico, o evento denominado *virada lingüística* [*linguistic turn*], principal fator de mudanças na concepção filosófica contemporânea. A definição para esta “revolução filosófica” ocorre em uma obra anterior de Rorty, a saber, *The Linguistic Turn: Recent Essays on Philosophical Method* (1967): “Entenderei por *filosofia lingüística* o ponto de vista segundo o qual os problemas filosóficos podem ser resolvidos (ou dissolvidos) reformando a linguagem ou compreendendo melhor a que usamos no presente”⁷⁶.

Isto porque a transição da filosofia do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem encerra, sobretudo para a investigação sobre a verdade, uma transposição relevante de campo de estudo, ou seja, a filosofia parte da área da metafísica e da epistemologia em direção à área da lógica e da filosofia da linguagem – *grosso modo*, tal deslocamento consiste numa relativa diminuição do interesse filosófico na busca pela fundamentação e legitimidade teórica do conhecimento e, em contrapartida, numa ampliação gradual de pesquisas voltadas para a análise do sentido, da referência e do significado. Desta maneira, ocorre também uma mudança decisiva no próprio caráter da investigação à medida que, após a virada lingüística, a pergunta sobre a verdade cede lugar a perguntas sobre os usos da linguagem e, por conseguinte, sobre os usos dos termos verdade e verdadeiro⁷⁷.

Para Rorty, porém, nos dois paradigmas anteriores há insuficiências concernentes ao essencialismo e ao representacionismo, visto que em ambos existem questões ou situações nas quais tanto a mente quanto a linguagem são consideradas um meio de *expressão* do *eu* – o sujeito cognoscente – ou de *representação* do *mundo* – o objeto a ser conhecido. A fim de evitar estes pressupostos, Rorty defende a necessidade de um terceiro paradigma, o *paradigma neopragmático da linguagem*, no qual defende uma concepção em que os diversos vocabulários alternativos existentes são considerados não peças de um quebra-cabeça universal, mas sim instrumentos alternativos: não expressam e não representam coisa alguma, apenas servem para diferentes – e às vezes inéditos – propósitos humanos. Como esta concepção rortyana nubla a distinção entre o literal e o metafórico, remete à noção wittgensteiniana de *jogos de linguagem* e

⁷⁶ RORTY, 1997, p. 3.

⁷⁷No que se refere às teorias semânticas ou deflacionistas – numa acepção genérica, teorias que alijam a verdade de um sentido metafísico e substantivo para, em contrapartida, imbuir na mesma um sentido transitório e predicativo –, restringiremos a menção aos três diferentes usos do termo *verdadeiro* (ou *verdade*), dados por Rorty a partir de sua leitura de Quine e Davidson: o uso *endossador*, o uso *acautelador* e o uso *descitacional* (Cf. RORTY, 1991a, p. 128).

antecede um novo uso para a noção de metáfora, aliada à noção de redescrição, suspendo a explicação desta vertente da filosofia rortyana para retomá-la no capítulo seguinte.

Dada a complexidade e a extensão do tema da verdade, tanto na filosofia em geral quanto no pragmatismo em particular, encerro esta exposição ciente de que cada tópico abordado – nas teorias clássicas ou nas teorias semânticas – encerra polêmicas maiores e elucidções mais precisas do que as apresentadas aqui⁷⁸. Devo ressaltar ainda que, em virtude do tema da verdade ser recorrente nas obras rortyana – em parte considerável como tentativas de despedida ou como respostas aos seus críticos⁷⁹ –, eventuais menções ao mesmo devem constar, direta ou indiretamente, nos capítulos ulteriores.

A caracterização do pragmatismo na perspectiva de Rorty expõe uma leitura original e idiossincrática da tradição pragmática na qual defende a continuidade – e não a ruptura – entre os filósofos americanos clássicos (Peirce, James e Dewey) e os filósofos analíticos contemporâneos (Quine e Davidson). Nesta reconfiguração histórica do pragmatismo, destaca-se ainda a elaboração de uma concepção neopragmatista de investigação da verdade.

Na obra *Consequences of Pragmatism* (1982), especificamente num dos ensaios componentes, intitulado *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism* (1980), Rorty destaca três caracterizações para o pragmatismo. A *primeira caracterização* do pragmatismo é a de que “ele é simplesmente anti-essencialismo aplicado a noções como ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’ e objetos similares da teorização filosófica”. A *segunda caracterização* do pragmatismo é a de que “não existe nenhuma diferença epistemológica entre a verdade acerca do que deveria ser e a verdade acerca do que é, tal como não existe nenhuma diferença metafísica entre moralidade e ciência”. E, finalmente, a *terceira caracterização*, é a de que pragmatismo é “a doutrina segundo a qual não há limitações ao inquérito, salvo as de ordem conversacional – não há limitações estabelecidas [...] derivadas da natureza dos objetos, ou da natureza da mente, ou da linguagem, mas apenas limitações avulsas fornecidas pelas observações dos nossos companheiros de inquérito”⁸⁰.

⁷⁸ Na obra *Truth and Progress* (1998), por exemplo, Rorty polemiza contra os filósofos contemporâneos John Searle, Hilary Putnam e Charles Taylor. O filósofo Jürgen Habermas, por sua vez, no texto *Coping with contingencies – the return of historicism* (1996) critica a provisória lista tríplice de Rorty para os usos do termo verdadeiro.

⁷⁹ Cf. RORTY, 1994, p. 221; BRANDOM (2000).

⁸⁰ RORTY, 1982, p. 160-166; MURPHY, 1993, p. 141-145.

Uma descrição alternativa do pragmatismo rortiano, na qual esta tríade caracterizante aparece – juntamente com outras –, pode ser vista no texto “*We Pragmatists ...*”: *Peirce and Rorty in Conversation*, de Susan Haack⁸¹. Nele, há um significativo e exaltado diálogo imaginário entre o pragmaticista Peirce e o neopragmatista Rorty, construído a partir de fragmentos extraídos dos textos de ambos. Assim como em outras ocasiões, nesta oportunidade Haack também contrapõe o pragmaticismo peirciano ao “pragmatismo vulgar” rortiano, a fim de evidenciar, prioritariamente, as diferenças de concepção do significado de pragmatismo nas versões dos dois filósofos⁸².

Já no texto *Relativism: finding and making* [Relativismo: encontrar e fabricar], Rorty caracteriza, em linhas gerais, a sua versão de pragmatismo. A primeira parte aborda dois temas interdependentes: a tentativa de refutar a acusação de relativismo que recai sobre os pragmatistas e a proposta de abandonar o vocabulário dualista platônico. Na segunda parte, formula críticas ao platonismo e redescreve a questão do relativismo sob a forma do dualismo *encontrar e fabricar*. Na terceira parte, introduz sua concepção neopragmatista de investigação: uma combinação da perspectiva biológica darwiniana aliada à definição peirciana de crenças como hábitos de ação. A última parte traz uma reflexão sobre o relativismo moral.

Rorty inicia sua preleção ao afirmar que os adversários do pragmatismo consideram relativistas aqueles filósofos que não aceitam a “distinção grega entre as coisas como elas são em si mesmas e as suas relações com as outras coisas e, em particular, com as necessidades e os interesses humanos”⁸³. Para ele, a recusa ao supracitado dualismo tem duas implicações: o abandono à busca platônica por fundamentos e a renúncia à idéia kantiana da existência de obrigações morais universais. Deste modo, os pragmatistas desistem de encontrar alguma coisa que pudesse servir de “critério de avaliação” para as nossas transitórias práticas sociais; e, também, desistem de basear a ética em princípios legitimadores universais como as “obrigações morais incondicionais e transculturais” que estariam fixadas numa “natureza humana imutável e a-histórica”⁸⁴.

⁸¹ HAACK, 1997, p. 91-107.

⁸² HAACK, 1995, p. 126-147.

⁸³ RORTY, 1996, p. 31

⁸⁴ RORTY, 1996, p. 31.

Segundo Rorty, os pragmatistas também reforçam a sua posição contrária a distinções dualistas quando optam por se definirem negativamente como “antiplatônicos, antimetafísicos ou antifundacionistas” e, em contrapartida, seus adversários quase nunca se denominam “platônicos ou metafísicos ou fundacionistas”, mas antes, chamam a si próprios de “defensores do senso comum e da razão”. Apesar de investirem contra os universais – na acepção platônico-aristotélica – e contra a idéia de máxima moral absoluta – na acepção kantiana, os pragmatistas se recusam a serem chamados de relativistas ou irracionistas alegando que apenas criticam alguns “dogmas ultrapassados e especificamente filosóficos”. Tais dogmas são os componentes do senso comum, as heranças vocabulares legadas pelos gregos antigos, que constituem um conjunto de termos que perdeu historicamente a sua relevância semântica original – são dualismos inadequados à realização dos propósitos humanos⁸⁵. Em seguida, ele expõe esta questão de forma alternativa, através de uma analogia entre a ciência e a moral, na qual insere o dualismo *encontrar e fabricar*.

[...] muitas das coisas que o senso comum pensa terem sido encontradas ou descobertas são, na realidade, fabricadas ou inventadas. As verdades científicas e morais, por exemplo, são descritas pelos nossos oponentes como ‘objetivas’, significando com isto que elas estão, num certo sentido, pairando por aí, esperando ser reconhecidas pelos seres humanos (RORTY, 1996, p. 32).

Entretanto, Rorty nos adverte que mesmo se substituíssemos a distinção realidade/aparência pela distinção encontrar/fabricar, não evitaríamos a formulação da seguinte pergunta: “teremos nós *descoberto* ou *inventado* o surpreendente fato de que o que se pensava ser objetivo é, na verdade, subjetivo?”. Se dissermos que descobrimos/encontramos “o fato objetivo de que a verdade é subjetiva”, caímos em contradição; se dissermos que inventamos/fabricamos tal verdade, não haveria um motivo plausível para acreditarem em nós. Dessa forma, Rorty explicita que *se* os pragmatistas tivessem que optar a partir da distinção encontrar/fabricar, afirmariam que muitas das verdades científicas e morais são fabricadas, pois poderiam assim, serem desfabricadas, desfeitas e refeitas. Porém, este dualismo também é incômodo aos pragmatistas, já que eles também não podem formular suas posições “em termos de uma distinção entre o que está fora e o que está dentro de nós”⁸⁶.

⁸⁵ RORTY, 1996, p. 32.

⁸⁶ RORTY, 1996, p. 33.

Ao questionarem a eficácia do vocabulário herdado da tradição platônico-aristotélica, os pragmatistas repudiam a concepção de investigação dualista por considerarem que muitas das verdades sustentadas não são encontradas, mas sim, fabricadas e difundidas ao senso comum por esse ultrapassado vocabulário filosófico. Todavia, a formulação dessa acusação nestes termos seria apenas uma variação para outro dualismo, a saber, entre o absoluto e o relativo – um vocabulário desqualificado pelos antidualistas na medida em que a sua utilização implica na continuidade das distinções por eles rejeitadas. Em contrapartida, os adversários dos pragmatistas replicam que “abandonar esse vocabulário é abandonar a racionalidade”⁸⁷.

Para Rorty a saída deste impasse reside na paulatina implementação de “novas maneiras de falar”, onde o convencimento (ou não) dos interlocutores deve proceder por intermédio da incessante exposição de argumentos e justificações de cada parte e, também, das vantagens decorrentes das respectivas posturas assumidas – e não, como ocorre na “velha maneira [platônica] de falar”, devido a justificações oriundas de alguma irresistível força sobrenatural, de uma onipotente entidade metafísica ou da Verdade Absoluta da qual todas as outras verdades decorrem. Assim, a argumentação dos pragmatistas para refutar a acusação de relativismo e irracionalismo que recai sobre os mesmos, centra-se na idéia de que afirmar a relatividade e a irracionalidade a respeito de qualquer coisa baseia-se na suposição de suas respectivas contrapartes – o absoluto e o racional –; ou seja, existe a crença num conjunto de dualismos servindo de contraponto. Por conseguinte, para os pragmatistas, estas “definições pressupõem justamente as distinções” que eles rejeitam. Entretanto, há a ressalva de que “dividir o mundo em coisas boas e coisas ruins sempre será uma indispensável ferramenta de investigação”⁸⁸.

A fim de formular suas críticas ao platonismo, Rorty recorre a duas tradições filosóficas: a européia *pós-nietzschiana*, representada por Heidegger, Wittgenstein e Sartre; e a americana *pós-darwiniana*, representada pelos pragmatistas pioneiros, além dos filósofos pós-analíticos Kuhn, Quine e Davidson. Embora Rorty não ofereça dados específicos a respeito das contribuições teóricas de seus eleitos, ele afirma que o antidualismo é o nexo que permite o estabelecimento de um diálogo entre as referidas vertentes: nas dúvidas e no questionamento das “distinções gregas”, das “distinções cartesianas” e das “distinções kantianas e hegelianas entre

⁸⁷ RORTY, 1996, p. 34.

⁸⁸ RORTY, 1996, p. 34.

sujeito e objeto”⁸⁹. Por conseguinte, ainda que a proposta rortyana de substituição das dicotomias metafísicas do vocabulário platônico – desde aparência/realidade até encontrar/fabricar –, também envolva uma distinção, a distinção alternativa *entre mais ou menos útil*, ela tem a seu favor o fato de que seus extremos não diferem em gênero, mas tão-somente em grau.

Segundo Rorty, na perspectiva pragmatista, a “investigação humana” – seja ela de caráter filosófico, científico ou político – deve ser “uma tentativa de servir a propósitos transitórios e de resolver problemas transitórios”. Assim, ele principia a sua exposição da concepção neopragmatista de investigação a partir de “uma exposição darwiniana dos seres humanos”, ou seja, tal como os animais desenvolvem *ferramentas* (garras, presas, trombas etc.) que lhes possibilitem “mais prazer e menos sofrimento” e que lhes sirvam para melhor se adaptarem ao seu meio ambiente; os seres humanos se valem, também, do aprimoramento de ferramentas – dentre as quais a mais peculiar à humanidade é a linguagem – para interagir com sua espécie e meio social⁹⁰. No entanto, nenhuma *ferramenta* é capaz de romper nosso contato com a realidade – isto independentemente de quem usa a ferramenta, do lugar e época onde ocorre a ação, dos objetivos pretendidos pelo usuário da referida ferramenta e, também, sem importar a forma assumida pela mesma que pode ser um instrumento material como um martelo, um alicate ou uma foice; ou um instrumento imaterial como uma idéia, uma crença ou, ainda, uma declaração lingüística. Isto porque, na concepção de Rorty, os usos das ferramentas concebidas também fazem parte da interação do organismo com o seu meio ambiente. Este modelo de relação causal, em oposição ao modelo de relação representacional, sustenta que nenhum organismo – humano ou não – em comparação com qualquer outro organismo pode ser considerado, sob quaisquer condições, como possuidor de um maior ou menor contato com a realidade.

Para Rorty, esta abordagem biologicista da linguagem permite romper com o quadro epistemológico cartesiano no qual a mente figura como local de ocorrência de diversos processos como pensar, duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir⁹¹. Em oposição a esse quadro, ele explicita que os estados intencionais como as crenças e os desejos “não são modos pré-lingüísticos de consciência, que podem ou não ser expressos através da

⁸⁹ RORTY, 1996, p. 34-35.

⁹⁰ RORTY, 1996, p. 37-38.

⁹¹ Cf. DESCARTES, 1983b, p. 103.

linguagem”. Para ele, as crenças e os desejos são “atitudes sentenciais”, ou seja, tratam-se de “disposições, por parte de organismos, ou de computadores, para afirmar ou negar certas sentenças”. Esta perspectiva darwiniana de evolução é complementada pela noção peirceana de “crenças como hábito de ação”, segundo a qual “atribuir uma crença a uma pessoa é simplesmente afirmar que essa pessoa tende a se comportar como eu me comporto quando estou disposto a afirmar a verdade de uma determinada sentença”⁹². Às crenças atribui-se não a função de “relatar acontecimentos internos” que ocorrem na “consciência de cada pessoa”, mas sim, a função de “coordenar nosso comportamento com o comportamento dos outros”. Nesta situação, não se trata de “reduzir estados mentais como crenças e desejos a estados comportamentais ou fisiológicos”⁹³; mas sim, de tornar despropositada a questão representacionista sobre se uma determinada crença representa acuradamente ou não a realidade mental ou física; trata-se, portanto, de substituí-la pela questão pragmática que indaga sobre a utilidade ou não que a manutenção de uma determinada crença tem para a realização das pretensões humanas.

A noção de *linguagem como ferramenta* e a noção de *crença como hábito de ação* desempenham fundamental importância no modelo investigativo neopragmatista à medida que reforçam consideravelmente a atividade de redescrição e o anti-representacionismo. Do ponto de vista pragmático, ambas as noções desqualificam a questão se determinadas crenças representam melhor a realidade do que outras, já que as mesmas são consideradas meios para se atingir determinados objetivos – por exemplo, a realização de desejos – sem a pretensão de saber se ao final nos defrontaremos com a verdade por si mesma. Entendidas como hábitos de ação, as crenças são utilizadas para descrever as coisas conforme os propósitos dos seres humanos; neste contexto, algumas ferramentas servem melhor do que outras em situações e épocas diferentes. Assim, afirmar que “uma crença, até onde sabemos, é verdadeira significa dizer que, até onde sabemos, não há nenhuma outra crença alternativa que seja um hábito de ação melhor”⁹⁴.

Na perspectiva anti-representacionista dos pragmatistas as descrições são concebidas para servir aos propósitos humanos e não para representar a natureza intrínseca da realidade. Dessa maneira, a substituição de uma descrição por outra ocorre a partir do critério da eficácia ou utilidade, ou seja, durante a competição entre as mesmas, verifica-se a obsolescência

⁹² RORTY, 1996, p. 38.

⁹³ RORTY, 1996, p. 38-39.

⁹⁴ RORTY, 1996, p. 40.

de uma delas à medida que a outra se revela mais eficaz para a consecução de alguns de nossos objetivos. Segundo Rorty, a grande variedade de descrições candidatas e a diversidade de seus conteúdos fortalecem a posição pragmatista. Ele afirma:

A relatividade das descrições aos propósitos é o principal argumento dos pragmatistas a favor de sua visão anti-representacional do conhecimento – na qual a investigação visa antes ser-nos útil do que realizar um relatório acurado das coisas em si mesmas. Como cada crença que temos tem de ser formulada numa linguagem ou noutra e, como as linguagens não são tentativas de copiarmos o que existe, mas são antes ferramentas para lidarmos com o que existe, não há [por isso] nenhuma maneira de separar a ‘contribuição feita ao nosso conhecimento pelo objeto’ da ‘contribuição feita pela nossa subjetividade’. Tanto as palavras que usamos, quanto nossa disposição para formular certas sentenças usando essas palavras e não outras, são produtos de conexões causais fantasticamente complexas entre os organismos humanos e o resto do universo (RORTY, 1996, p. 41-42).

A miríade de argumentos, descrições e contextos à disposição dos pragmatistas também pode ser verificada na área da ética, uma vez que não existe nenhum “limite nítido que separe o injusto do imprudente, o mau do ineficiente”. Para Rorty, aquilo que os opositores do pragmatismo chamam de “firmes princípios morais” são compreendidos como “abreviações de práticas passadas”⁹⁵, um modo de resumir os hábitos mais admirados em nossos ancestrais. Assim, os princípios morais são considerados também hábitos de ação, os quais vêm sendo reproduzidos durante anos, propiciando práticas virtuosas e igualitárias, mas que, não obstante, se confundem com outras práticas violentas e discriminatórias, igualmente provocadas pelos referidos princípios morais e que constituem a razão do tormento e sofrimento de inúmeras pessoas vitimadas por vinganças, preconceitos e outros tipos de perseguições. Os filósofos não podem provar que os princípios morais da primeira categoria são mais racionais do que os da segunda categoria e vice-versa. Não há meios para isso. Do mesmo modo, apelar para algum princípio legitimador universal, subjacente a toda ação humana, constitui um recurso disponível para qualquer uma das partes envolvidas. Se para defender uma ação controversa fosse necessário justificá-la a partir de um “princípio racional universal”, seria possível imaginar e criar um que se adequasse à situação. No entanto, seria preferível enumerar e circunscrever as justificativas ao contexto de forma a convencer os seus interlocutores que o ato praticado era “a melhor coisa a fazer no momento”⁹⁶, visto que não há como mensurar ou demonstrar o maior ou menor grau de

⁹⁵ RORTY, 1996, p. 44.

⁹⁶ RORTY, 1996, p. 45.

racionalidade de qualquer defesa. Afinal, os “dilemas morais”, como genocídios, crimes de guerra, controle populacional, fome, racionamento de água e de assistência médica, não podem esperar a formulação de princípios morais universais para serem resolvidos. Tais problemas requerem medidas imediatas, ainda que sujeitas a modificações e reformas. É nesse sentido que, no texto *Solidarity or objectivity?*, Rorty descreve o pragmatismo antes como uma filosofia da solidariedade do que uma filosofia do desespero⁹⁷.

Para Rorty é um erro acreditar que a humanidade compartilha, de forma imanente em cada um de seus membros, uma “aspiração” comum – seja ela denominada “razão”, “natureza humana” ou qualquer outro termo que sugira essencialismo ou determinismo. Deste modo, se as ações humanas atuais provocarem mudanças catastróficas no mundo futuro, transformando-o numa distopia; a humanidade não terá “falhado em corresponder às suas obrigações morais”, ela “terá simplesmente perdido uma oportunidade de ser feliz”. A conclusão de Rorty, sobre as possibilidades de êxito para cada uma das partes no gládio dialógico travado entre os pragmatistas e seus adversários, assume a forma de uma suspeita: que a única providência a ser tomada é “redeclarar incessantemente seus casos num contexto após outro”⁹⁸.

A versão que Rorty constrói para o pragmatismo denota que selecionar alguns aspectos teóricos em detrimento de outros a fim de caracterizar uma tradição em conformidade com os propósitos visados por um determinado autor é um recurso que tão-somente obscurece ainda mais a referida tradição. Como será mostrado no próximo item, muitas vezes, tal atitude assemelha-se ao que Bernstein chama pejorativamente de pluralismo flácido. Para usar uma analogia recorrente no pragmatismo, tal recurso se revela tão útil quanto nocivo, uma vez que a mesma ferramenta (idéia) utilizada por um determinado autor para exaltar e celebrar uma tradição, também pode ser usada por outro para, inclusive, dismantelar a caixa de ferramentas (a tradição) da qual o instrumento utilizado fora extraído. É neste sentido que a idéia de conflito é usada pelos neopragmatistas a fim de justificar a força de sua tradição e, em contrapartida, é também utilizada por Haack na tentativa de depurar o pragmatismo através da exclusão de Rorty.

1.3 A tradição pragmatista como conflito de narrativas

⁹⁷ RORTY, 1991, p.33.

⁹⁸ RORTY, 1996, p. 47.

A trajetória do pragmatismo descrita por Richard Bernstein caracteriza-se pelo uso filosófico da narrativa, isto é, a sua argumentação não só baseia-se em narrativas, mas, também, desenvolve-se através de uma metanarrativa. Bernstein enfoca a tradição pragmática em dois textos, *Pragmatism, Pluralism and Healing of Wounds*⁹⁹ [Pragmatismo, pluralismo e a cura de feridas] (1988) e *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*¹⁰⁰ [Pragmatismo americano: o conflito das narrativas] (1995). Em ambos, e de modo bastante similar, ele desenvolve a idéia de que o pragmatismo é constituído por uma pluralidade de tradições, perspectivas e orientações filosóficas heterogêneas e conflitantes entre si. Destaca ainda, a descrição de tradição dada por Alasdair MacIntyre¹⁰¹, empregado-as em ambos os textos referidos como uma espécie de preceito norteador:

Uma tradição não apenas incorpora a narrativa de um argumento, mas só é recuperada a partir de um recontar argumentativo desta narrativa, que estará em conflito com outras recontagens argumentativas (BERNSTEIN, 1997, p. 382-383; 1995, p. 54).

Em *Pragmatism, Pluralism and Healing of Wounds*, Bernstein analisa a condição da filosofia americana contemporânea a partir de elementos extraídos de um passado filosófico recente e, também, aproveita para discorrer sobre a heterogeneidade e pluralismo que constituem a tradição pragmática. No título do artigo acima mencionado, as *feridas* são as conseqüências resultantes do gládio indiretamente travado entre a filosofia *nativa* – o pragmatismo – e a filosofia *estrangeira* – o positivismo lógico. Sucintamente, tais feridas podem ser identificadas como o relativo ostracismo no qual caiu o pragmatismo, após a ascensão da filosofia analítica nos departamentos de filosofia americanos; e, também, o preconceito difundido contra a filosofia analítica, compreendida como uma atividade estritamente *profissional*, voltada somente para a análise conceitual e para o estudo da linguagem e, por conseguinte, apartada das preocupações éticas, políticas e sociais.

Segundo Bernstein, a cura ou cicatrização destas feridas reside na compreensão de um elemento importante e muitas vezes negligenciado no pragmatismo: o pluralismo. Isto

⁹⁹ MENAND, 1997, p. 382-401.

¹⁰⁰ SAATKAMP, 1995. p. 54-67.

¹⁰¹ Cf. CARVALHO, 1999, p.129-212.

porque, no pragmatismo, a tradição – o “nós” – é “moldado a partir de tradições rivais e conflitantes”. Aqui sua idéia é mostrar que geralmente os “temas pragmáticos” predominam na produção intelectual de muitos filósofos de orientações diversas que, todavia, não se consideram pragmatistas. Segundo ele, o pragmatismo não deve ser considerado “um conjunto de doutrinas” ou mesmo “um método”, pois a vitalidade e a diversidade dessa tradição está no fato de ser uma “conversação engajada contínua que consiste em distintas – às vezes competidoras – vozes”¹⁰².

Sobre a formação, pluralidade de temas analisados, procedimentos e respectivas orientações filosóficas dos pragmatistas clássicos, Bernstein recorda: Peirce era um “cientista experimental praticante” que se considerava “um lógico”; alguém que estudara detidamente as “categorias kantianas” e que também se identificava com o “realismo escolástico” do teólogo e filósofo John Duns Scotus. James, por sua vez, fora “treinado como um médico, e as suas especulações filosóficas desenvolveram-se a partir de suas investigações psicológicas”; possuía “afinidades filosóficas profundas com a tradição do empirismo britânico”, embora criticasse a sua “noção de experiência”; posteriormente, também reconheceu “suas afinidades e diferenças” com o filósofo francês Henri Bergson. Finalmente, a respeito de Dewey, consta que ele “estava entre os primeiros a receber um Ph.D em filosofia” e fora, enquanto estudante, bastante “influenciado pelo hegelianismo”¹⁰³, isto é, pela ênfase historicista hegeliana. Outro dado importante referente ao período de formação do pragmatismo, é que naquela época não havia, como se pretende hoje, demarcações rígidas entre as diversas áreas do conhecimento. Uma fluidez maior existente entre as disciplinas e os seus modelos de investigação, contribuía para que os pragmatistas se deslocassem livremente entre as mesmas e tivessem uma liberdade de ação mais abrangente.

Para Bernstein, cinco temas interdependentes caracterizam o *ethos pragmático*¹⁰⁴: 1) o anti-fundacionismo; 2) o falibilismo; 3) o caráter social do eu e a necessidade de criação de uma comunidade crítica de investigadores; 4) a contingência; e 5) a pluralidade¹⁰⁵. Assim, é possível encontrar tais temas presentes nas obras dos pragmatistas clássicos e variações nas obras de pragmatistas posteriores como Quine, uma vez que a continuidade desta tradição, na

¹⁰² BERNSTEIN, 1997, p. 382-383.

¹⁰³ BERNSTEIN, 1997, p. 384.

¹⁰⁴ Em grego, *ethos* significa “caráter ou modo de vida habitual” (Cf. PETERS, 1983, p. 85). A expressão *ethos pragmático*, no contexto em que Bernstein a emprega, designa os temas, pressupostos e compromissos compartilhados – em maior ou menor grau, inclusive com ênfases diferenciadas e procedimentos divergentes – pelo pragmatismo americano.

¹⁰⁵ BERNSTEIN, 1997, p. 385-389.

perspectiva bernsteiniana, se processa também através do refinamento temático. Embora o termo anti-fundacionismo não tenha sido empregado pelos pragmatistas originais, é inegável que haja no arsenal anti-fundacionista argumentos pragmáticos. Em *Some Consequences of Four Incapacities*, Peirce ataca a idéia cartesiana de que o conhecimento em geral pode ser estabelecido a partir de *fundações fixas* e que, ainda, pode-se ter ciência de tais fundações a partir da faculdade denominada introspecção¹⁰⁶. E, contra a idéia de que, após a recusa do fundacionismo, as únicas alternativas restantes são o ceticismo e o relativismo, Peirce argumenta em prol da posição falibilista. Na perspectiva do falibilismo, é inconcebível a idéia de que haja qualquer coisa, inclusive uma filosofia, imune a interpretações adicionais ou correções posteriores¹⁰⁷.

Dado que todos os seres humanos são sujeitos a falhas e erros, as alterações necessárias a toda idéia e teoria devem provir de algo – igualmente falho e sujeito a erros – que possa contar com maiores possibilidades de sucesso, ou seja, as intervenções que passarem pelo crivo de especialistas. Assim, é importante notar que, enquanto Peirce condicionou a sua teoria verificacionista de verdade ao ideal regulativo de uma comunidade crítica de investigadores especialistas, Dewey, por sua vez, concentrou-se na idéia de comunidade para entender a idéia moral de democracia. Neste aspecto, a ressalva concerne precisamente ao fato de que, embora haja dúvidas sobre a idéia de uma “convergência ideal” na investigação, isto, necessariamente, não deve “arruinar a necessidade de sempre recorrer a uma comunidade crítica”. Isto porque, através do confronto com outras idéias e críticas podemos “determinar o que é idiossincrático, limitado e parcial”¹⁰⁸.

Bernstein sustenta também que a tradição pragmática concebe a contingência – em oposição ao necessário – não como “sinais da ignorância humana”, mas sim como características que marcam o universo, nossas investigações e nossas vidas e que, por isso, não podem ser erradicadas¹⁰⁹.

Antes de abordar a pluralidade, o último dos temas componentes e relacionados ao ethos pragmático – o estilo pragmatista de pensar –, Bernstein retorna ao tema das feridas

¹⁰⁶ BERNSTEIN, 1997, p. 385.

¹⁰⁷ BERNSTEIN, 1997, p. 387.

¹⁰⁸ BERNSTEIN, 1997, p. 388.

¹⁰⁹ BERNSTEIN, 1997, p. 388.

filosóficas. Ele afirma que é preciso separar os avanços conquistados pela filosofia analítica de sua “ideologia arrogante” que, freqüentemente, proclamava o método analítico como o “único modo *sério* de se fazer filosofia”. Esta crença, conseqüentemente, era seguida de uma atitude hostil e desdenhosa para com outras orientações filosóficas¹¹⁰. Na atualidade, Bernstein afirma que “esta ideologia, ainda é uma fonte de violência intelectual e de feridas em nossa profissão”¹¹¹. Todavia, o pessimismo é substituído pela constatação otimista de que esta concepção está se tornando arcaica e superada¹¹².

Para Bernstein, o colapso desta ideologia ocorreu devido tanto a fatores externos quanto a fatores internos. Por sinal, James e Dewey, precedentemente advertiram sobre os riscos da “especialização da filosofia”; Dewey, particularmente, temeu pelo debate necessário a respeito dos “problemas do homem”. Dentre os fatores externos, o principal foi a resistência de outras orientações filosóficas (não-analíticas), tais como “a fenomenologia, a hermenêutica, a teoria crítica e a variedade de estruturalismo e pós-estruturalismo”. Dentre os fatores internos, o principal foi o fato de que autores consagrados na área da filosofia analítica, tais como Rorty, MacIntyre e Putnam criticaram, de modos diferentes, “os preconceitos excludentes da ideologia analítica”, a “tendência de fixar limites”, e, por conseguinte, contribuíram para o diálogo entre as vertentes filosóficas – “conversação filosófica”, no jargão rortiano¹¹³. Assim, para Bernstein, é tolice pensar numa divisão filosófica dual: anglo-americana analítica ou continental européia¹¹⁴.

Bernstein afirma que as “batalhas ideológicas” de sua geração “estão começando a parecer remotas e irrelevantes”; e também que “as cicatrizes das feridas dessas batalhas ainda

¹¹⁰ Sobre esse tema, Rorty recorda que os filósofos analíticos, que viam a si próprios como “filósofos profissionais”, classificavam os filósofos que faziam história da filosofia como, meramente, “mercadores de opinião” (RORTY, 2006b, p. 60).

¹¹¹ BERNSTEIN, 1997, p. 393.

¹¹² Em conformidade com tal descrição do cenário filosófico contemporâneo, é interessante examinar a observação feita por Bento Prado Jr., na seguinte passagem: “Tudo se passa como se hoje assistíssemos à demolição de um outro dogma do empirismo lógico: o dogma que substituiu o lema inscrito por Platão na entrada da Academia (aqui não entrará aquele que não conhece geometria) pelo lema ainda inscrito na entrada de alguns departamentos de filosofia: aqui não entrará aquele que *faz história da filosofia*” (PRADO JR., 2003, p. 22).

¹¹³ BERNSTEIN, 1997, p. 393-394.

¹¹⁴ Bento Prado Jr. observa que: “No caso de Rorty, é o antifundacionismo – ou a ruptura proposta com a tradição filosófica segundo o modelo platônico ou kantiano – que permite retomar o contato com a Europa: Nietzsche, Heidegger, Habermas, Derrida” (PRADO JR., 2003, p.17). Após discorrer sobre a filosofia a partir de um quadro comparativo entre estilos filosóficos, o autor encerra sua análise com uma sutil advertência sobre um risco que acomete os filósofos na contemporaneidade, o perigo de ignorar que a “diferença sincrônica e diacrônica, história e “geografia”, por assim dizer seria o próprio assunto da filosofia” e, desse modo, “nos encaminhar para uma simples *homogeneização* da filosofia, que seria justamente o contrário da *universalização* à qual ela sempre aspirou” (PRADO JR., 2003, p. 23-24).

permanecem, mas há sinais encorajadores do aparecimento de um novo ethos que sustenta fortes afinidades com o ethos característico das fases formadoras do movimento pragmático”. Dentre estes sinais – como veremos posteriormente nos textos de Rorty –, podemos notar o crescente diálogo da filosofia com áreas como a literatura, a história, a medicina, o direito, a sociologia, a antropologia, a política etc. A respeito disso, Bernstein escreve que “alguns de nós estamos começando a descobrir que compartilhamos mais intelectualmente com colegas treinados em disciplinas diferentes do que com nossos próprios colegas dos departamentos de filosofia”¹¹⁵.

De volta ao tema do pluralismo, Bernstein toma a precaução de distinguir o pluralismo pragmático de outras pluralizações extremas, exemplificadas pelos seguintes tipos: o *pluralismo fragmentar* (“*fragmenting pluralism*”) – no qual a comunicação ocorre apenas entre as pessoas de um “pequeno grupo”, visto que a linguagem excessivamente diferente e os preconceitos muito idiossincráticos restringem a extensão da conversação para pessoas que não compartilhem de tais elementos; o *pluralismo flácido* (“*flabby pluralism*”) – no qual os “empréstimos de orientações diferentes” são um mero “furto superficial e lisonjeiro”; o *pluralismo polêmico* (“*polemical pluralism*”) – no qual a atenção voltada para o pluralismo não significa uma vontade genuína de escutar e aprender com outros, mas se torna antes uma “arma ideológica” para avançar a sua própria orientação sobre as demais; o *pluralismo defensivo* (“*defensive pluralism*”) – situação na qual dialoga-se com outros, mas com uma predisposição para a idéia de que não há nada de importante para ser apreendido deles. A fim de diferenciar o pluralismo componente do ethos pragmático dos demais tipos de pluralismos citados acima, Bernstein denomina o representante da tradição pragmatista de *pluralismo falibilista engajado* (“*engaged fallibilistic pluralism*”) – algo que, na sua concepção, “põe novas responsabilidades em cada um de nós”¹¹⁶.

Na perspectiva bernsteiniana, o pluralismo falibilista engajado, característico da tradição pragmática, age como um dos fatores de cura para as feridas ideológicas e filosóficas. A partir da balsâmica posição pluralista, a torpe divisão entre filosofia *nativa* e filosofia *estrangeira* torna-se insustentável. Nesta condição, uma boa consequência extraída do relativo predomínio analítico exercido no cenário filosófico americano de outrora está no fato do mesmo ter “encorajado o estilo adversário ou confronto de argumentação”. Assim, de acordo com Bernstein,

¹¹⁵ BERNSTEIN, 1997, p. 395-396.

¹¹⁶ BERNSTEIN, 1997, p. 397.

temos a idéia de que a formação de uma tradição é “uma realização frágil e temporária que sempre pode ser rompida por contingências inesperadas”¹¹⁷. Portanto, na história do pragmatismo, o que existe desde sempre é uma tradição na qual a conversação – necessária para a realização do “nós”, ou seja, a tradição – não exclui atitudes conflitantes e discordantes. Em suma, Bernstein exige que os filósofos reajam ao pluralismo com “respostas e responsabilidades” – tanto para os seus colegas de profissão quanto para a sociedade –; algo que, na ausência de um paliativo mais eficaz, parece ser o principal fator de cura das feridas filosóficas¹¹⁸.

Em *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*, Bernstein retoma a temática do pluralismo na tradição do pragmatismo. Entretanto, neste texto, a ênfase fica na questão da narrativa. Segundo ele, quando nos referimos ao “nós” de uma tradição, esta idéia é inevitavelmente acompanhada pela questão de *como* especificar a significação de “nós” – já que, no pragmatismo, o “nós” refere-se a um grupo cuja heterogeneidade é ainda mais forte no presente do que no passado. Desse modo, a descrição de MacIntyre para tradição, dada anteriormente, torna-se necessária para evitar que o legado temático pragmatista seja interpretado de tal maneira que o mesmo acabe fixado num período específico e considerado exclusividade de um grupo somente – e não de diversos e conflitantes grupos situados em épocas distintas.

Bernstein realiza, paralelamente à elaboração de uma narrativa argumentativa do ethos pragmático, uma leitura crítica da filosofia americana e, particularmente, do neopragmatismo – este representado, na maioria das vezes, por Rorty e Hilary Putnam. Embora os dois textos bernsteinianos sejam, sob muitos aspectos, bastante similares, a crítica ocorre predominantemente no primeiro texto – *Pragmatism, Pluralism and Healing of Wounds* –, enquanto que a metanarrativa se desenvolve mais no segundo – *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*. Assim, considere mais apropriado apresentá-los seqüencialmente, para evidenciar a variação da ênfase que recai nos temas pragmáticos, nos representantes mais expressivos do movimento, no momento histórico inicial da formulação da tradição e, ainda, na recepção, interpretação e difusão de determinadas idéias filosóficas. Agora, continuo a exposição a partir do segundo texto bernsteiniano.

Em *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*, a maioria das conseqüências exploradas por Bernstein decorre de sua constatação inicial de que o pragmatismo

¹¹⁷ BERNSTEIN, 1997, p. 398.

¹¹⁸ BERNSTEIN, 1997, p. 401.

é, em primeiro lugar, “constituído pelas narrativas que contamos sobre o pragmatismo”. Essa afirmação permite descartar a idéia de primazia entre as narrativas: quaisquer relatos, tanto dos pragmatistas fundadores Peirce, James e Dewey quanto dos demais integrantes desta tradição, são passíveis de periodização, mas não de hierarquização; uma vez que, em última instância, não seriam excludentes. Em seguida, outras três proposições complementares são indicadas por Bernstein. Em segundo lugar, ele afirma, a “história do pragmatismo” tem sido, desde os seus primórdios até os dias atuais, “um conflito de narrativas”. Em terceiro lugar, a história do pragmatismo também tem sido “um conflito de metanarrativas”; e que “há piores e melhores narrativas e metanarrativas”, dentre as quais podemos escolher e argumentar pela melhor. E, em quarto lugar, devemos compreender que a história futura do pragmatismo, tenderá ao reconhecimento da “continuidade de sua temática”, ou seja, ela será “uma contínua série de explicações e controvérsias sobre persistentes temas pragmáticos”¹¹⁹. Essas quatro proposições e não apenas a última, são perpassadas pelos temas pragmáticos – o anti-fundacionismo, o falibilismo, o caráter social do eu e a necessidade de criação de uma comunidade crítica de investigadores, a contingência e a pluralidade – vistos anteriormente.

A pluralidade de narrativas conflitantes, constituintes da tradição pragmatista é exemplificada por Bernstein, em diversos episódios – alguns dos quais mencionados nos itens anteriores, em virtude da breve exposição sobre os pragmatistas clássicos. Ele cita, por exemplo, a conferência de James pronunciada à comunidade filosófica americana em 1898, na qual introduz o termo pragmatismo, ampliando o sentido original “do princípio de Peirce, o princípio do pragmatismo”; e, cita também a célebre e mordaz passagem no artigo *What Pragmatism Is* de Peirce, em 1905, no qual execra os “raptos” do pragmatismo – James e Schiller – e substitui o termo que lhe fora arrebatado pelo termo alternativo pragmaticismo. Do mesmo modo, Bernstein ilustra a situação pluralista pragmática ao mencionar que Dewey também fez, no início dos anos 20, um relato sobre o pragmatismo no artigo *O desenvolvimento do pragmatismo americano*, no qual fornece a sua versão sobre esta tradição. Bernstein menciona ainda a relutância de Dewey em usar a palavra pragmatismo para “caracterizar a sua própria orientação” – a sua preferência recaiu sobre o termo “instrumentalismo”¹²⁰.

¹¹⁹ BERNSTEIN, 1995, p. 55.

¹²⁰ BERNSTEIN, 1995, p. 57-59.

A essas narrativas conflitantes clássicas, juntam-se as narrativas contemporâneas realizadas por Hilary Putnam, Susan Haack, Cornell West, Richard Rorty e pelo próprio Bernstein – que, ao polemizarem com seus pares filosóficos, priorizam a contribuição de um ou outro pragmatista pioneiro. Todavia, isto não significa que Bernstein, por exemplo, ignore a expressiva participação de outros personagens na história do pragmatismo. Ao contrário, em conformidade com o preceito de pluralismo pragmático, ele escreve:

Não penso que há qualquer essência do pragmatismo – ou mesmo um conjunto bem definido de compromissos ou preposições que todos os assim chamados pragmatistas compartilham. [...] [A] riqueza e difusão da tradição pragmatista está na variedade de vozes e narrativas que a constitui – mesmo quando estas são fortemente dissidentes. Ter-se-ia que fazer justiça às maneiras que George Herbert Mead, Horace Kallen, C. I. Lewis, Sidney Hook, Ernest Nagel, Morton White, Justus Buchler, e muitos outros que contaram a história do pragmatismo e situaram suas próprias contribuições no interior destas narrativas (BERNSTEIN, 1995, p. 61).

A idéia bernsteiniana de compreender o pragmatismo como sendo constituído no transcorrer de várias épocas por narrativas e metanarrativas diversas e conflitantes, também não significa esquivar-se da questão referente à escolha entre a multiplicidade de narrativas e metanarrativas existentes. Trata-se, porém, de defrontar-se com as mesmas e abordar o aspecto decisório – o procedimento de eleger uma ou mais narrativas e metanarrativas em detrimento de outras – criteriosamente. Para isso, Bernstein afirma haver melhores e piores narrativas e metanarrativas; dentre as quais é possível escolher pragmaticamente. E exemplifica:

Mas quero chegar ao que muitos outros podem considerar a parte mais controversa de minha metanarrativa. Pois quero criticar o que ainda é amplamente acreditado sobre a emergência e o declínio do pragmatismo. Para ser deliberadamente provocativo, chamarei isto de história ‘nostálgica’ e ‘sentimental’ do pragmatismo. Ela é algo semelhante a isto: Outrora havia uma idade de ouro da filosofia americana e do pragmatismo americano. Este foi o tempo de gigantes intelectuais tais como Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey e Mead. A despeito de suas diferenças – e mesmo de seus agudos antagonismos – eles todos compartilhavam um campo enorme de interesses e audácia especulativa. Porém, houve um significativo declínio no impulso criativo da filosofia americana e no pragmatismo americano. A América foi invadida por influências estrangeiras – positivismo, empirismo lógico, análise da linguagem ordinária, que eventualmente ficaram coaguladas no convencimento ideológico do *establishment* analítico. No fim da Segunda Guerra Mundial, os departamentos de filosofia – com poucas exceções – foram transformados de modo que os assim chamados filósofos americanos clássicos foram marginalizados. Aqueles que ainda levavam os pensadores pragmatistas a sério encontraram-se na defensiva. [...] Assim, mesmo quando filósofos que foram formados pelo *ethos* analítico usam o termo *pragmatismo* favoravelmente, eles o esvaziam – certamente, o estripam – do significado rico que ele tinha (BERNSTEIN, 1995, p. 61-62).

Assim, escolher pragmaticamente significa ponderar sobre as prováveis conseqüências que a assunção de determinadas narrativas possa acarretar para a tradição pragmatista. Ao recordar a menção de Bernstein aos *ferimentos* produzidos pelas batalhas ideológico-filosóficas – em *Pragmatism, Pluralism and Healing of Wounds* – e sua crítica aos preconceitos que muitos de seus colegas nutrem contra o “uso filosófico da narrativa” e contra “a narrativa e a história” – em *American Pragmatism: The Conflict of Narratives* – é possível, então, compreender o motivo que o faz sustentar a divisão entre piores e melhores narrativas e metanarrativas¹²¹.

Em relação ao episódio citado acima, Bernstein acredita se tratar de uma “metanarrativa de ascensão e queda do pragmatismo” que “distorce e obscurece os acontecimentos”. Algo que, “nos cega para apreciar a continuidade dos interesses pragmáticos”; e, pior ainda, “tende a reforçar um provincianismo despragmatizado e desliza para a tentação de demonizar a filosofia analítica”¹²². Em suma, tais atitudes são incompatíveis com o pluralismo que a tradição pragmatista advoga. Nessa perspectiva, ele conclui:

Não estou sugerindo que é inapropriado tentar especificar – como James, Peirce, Dewey, Rorty, Putnam e mesmo eu fizemos – o que se deve tomar como as características primárias de orientação pragmatista. Isto é essencial para nosso “recontar argumentativo”. (...) Deveríamos precaver-nos de quem exige que haja critérios *fixos* pelos quais possamos decidir quem é e quem não é pragmatista. Tal fixação de fronteira não é somente não pragmatista, freqüentemente é usada como um jogo de poder para legitimar pré-julgamentos não examinados. E aqueles de nós que identificam a nós mesmos com a tradição pragmatista devem estar alerta diante do abuso de tal fixação de fronteira – pois isto tem servido para marginalizar o pragmatismo. Parodiando ligeiramente as observações concluintes de Rorty em *Philosophy and the Mirror of Nature*, eu diria: o único ponto sobre o qual nós devemos insistir é que o interesse do pragmatista deve ser com a continuidade da argumentação – continuar nosso recontar argumentativo do legado pragmático que estará em conflito com outros recontar argumentativos. Este é o modo pelo qual honramos o imperativo: Não bloquear o caminho da investigação! (BERNSTEIN, 1995, p. 67).

Em sua *Resposta a Richard Bernstein*, Rorty concorda com a atitude bernsteiniana na qual “sempre há espaço para expandir tais narrativas, alcançando mais alguém, incorporando figuras adicionais”. Ele também afirma que, quando usa a recorrente – e bastante objetada – frase “nós, pragmatistas” na construção de suas narrativas está, entre outras coisas, “implicitamente

¹²¹ Ver também PRADO JR., 2003, p. 1-24.

¹²² BERNSTEIN, 1995, p. 62.

dizendo: tentarei, nesta oportunidade, ignorar as diferenças entre Putnam e Peirce, Nietzsche e James, Davidson e Dewey, Sellars e Wittgenstein”¹²³. Assim, a narrativa rortyana privilegia as similaridades – em detrimento das diferenças – na esperança de que surjam novos e importantes elementos em comum entre os autores visados.

Portanto, a posição sustentada por Bernstein em relação ao pragmatismo não encerra as polêmicas em torno das leituras controversas, das posturas idiossincráticas e das aproximações intrigantes entre autores e áreas que Rorty realiza, a partir da filosofia e da literatura em geral, na sua versão de pragmatismo. Todavia, diante de tal quadro, a perspectiva bernsteiniana não se arroga definitiva: ela é tão-somente eficaz em auxiliar-nos na compreensão e elucidação da abrangente filosofia rortyana.

¹²³ RORTY, 1995c, p. 68-69.

CAPÍTULO 2

A FILOSOFIA, A METÁFORA E A SABEDORIA DA INCERTEZA

“A sabedoria do romance é diferente daquela da filosofia. O romance nasceu não do espírito teórico, mas do espírito do humor. [...] A arte inspirada pelo riso de Deus é, por sua essência, não tributária, mas contraditória das certezas ideológicas. A exemplo de Penélope, ela desfaz durante a noite a tapeçaria que os teólogos, os filósofos, os sábios urdiram na véspera”.

Milan Kundera, *A arte do romance*.

No capítulo precedente, tratei especificamente do pragmatismo americano. Descrevi, cronologicamente, as distintas e conflitantes versões de pragmatismo na concepção de alguns dos principais representantes – tanto na vertente pretérita quanto na contemporânea – desta tradição como contribuições filosóficas pluralistas e não hierarquizadas. Por intermédio desta perspectiva, emprestada de Richard Bernstein, foi oferecida uma resposta alternativa aos críticos de Richard Rorty que suspeitam de sua filiação e permanência na tradição pragmática. Como será visto posteriormente, a autodescrição de Rorty como pragmatista constitui um ponto importante no processo de expurgar os traços remanescentes da tentativa platônica de fundir o público e o privado e, assim, tentar substituir a filosofia fundacionista por uma versão literária.

Este capítulo esboça as linhas gerais da filosofia rortyana e, para tanto, se deterá em algumas idéias contidas, principalmente, nas seguintes obras: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989); parte dos textos que compõem os três primeiros volumes dos *Philosophical Papers: Objectivity, Relativism and Truth* (1991), *Essays on Heidegger and Others* (1995) e *Truth and Progress* (1998); e, também, *Achieving our Country – Leftist Thought in Twentieth-Century America* (1998).

No decorrer da exposição, algumas menções de cunho biográfico serão utilizadas para auxiliar na compreensão do percurso intelectual de Rorty¹²⁴. Desse modo, uma conferida na sua extensa bibliografia (composta por livros, artigos, resenhas e entrevistas) denota, um interesse cada vez mais acentuado por questões de ordem ética, cultural e político-social em detrimento do estudo de temas lógicos, metafísicos e epistemológicos¹²⁵. Todavia, longe de sugerir uma leitura redutora das obras rortyanas *prioritariamente* a partir de sua biografia, aponto para a necessidade de não se negligenciar o fato que alguns aspectos de sua vida podem, inclusive, ser norteadores no estudo de suas obras¹²⁶.

2.1 Filosofia sistemática e filosofia edificante

Na entrevista concedida a Giovanna Borradori, quando Rorty é questionado sobre o estatuto da filosofia, ele sustenta que não devemos fazer essa questão; ou seja, *não necessitamos* despender nossas energias em busca de uma resposta para essa interrogação legada pelos nossos ancestrais¹²⁷. Esta posição deve-se, em parte, à sua crença de que os filósofos contemporâneos devem redirecionar seus esforços – despendidos na tentativa de definir a filosofia, sua tarefa, seus instrumentos e seu lugar dentre as áreas do conhecimento –, na tentativa de imaginarem soluções para problemas imediatos e para a realização de novos e edificantes

¹²⁴ Este recurso é utilizado pelo próprio Rorty, em diversas ocasiões, com o propósito de apresentar suas idéias ou as de outros autores de uma forma alternativa, isto é, como narrativas e não como argumentação teórica. Sob determinado aspecto, trata-se tão-somente de um procedimento retórico.

¹²⁵ Cf. BRANDOM, 2000, p. 378-392.

¹²⁶ Cf. RAMBERG, 2001, p. 1-2; RORTY, 1997b, p. 108-109; RORTY, 2000, p. 3-20; ROUANET, 2007, p. 2.

¹²⁷ BORRADORI, 1994, p. 117.

projetos¹²⁸. No que concerne aos textos filosóficos ele sustenta que todos os livros que escreve são “reações a alguns livros e não a outros”. E complementa a primeira parte de sua resposta dizendo que “é uma idéia ruim para uma disciplina dizer que ela tem uma missão”¹²⁹. Embora essa resposta – de que não devemos fazer a referida questão – possa parecer uma esquivada retórica ou ainda uma tentativa de tergiversação, é preciso notar, a fim de elucidar tal equívoco, que a sua afirmação, longe de estar imbuída de dogmatismo, está apenas em conformidade com o seu pragmatismo. Logo, ele não está sugerindo a proibição ou a abolição do livre questionamento, mas contestando a *utilidade* de determinadas questões, dentre as quais, esta sobre o estatuto da filosofia.

A posição rortyana sobre o estatuto da filosofia é, basicamente, a mesma defendida em relação a questões sobre a natureza da verdade e a natureza humana¹³⁰. Para tanto, no texto *Pragmatismo, filosofia analítica e ciência* temos a noção segundo a qual “a verdade não é o objetivo da inquirição”; ou seja, não podemos mensurar o progresso moral ou científico a partir da idéia de proximidade ou afastamento da verdade na medida em que, a exemplo de nossos antepassados, não temos como saber o quão próximos ou distantes estamos da mesma. Por conseguinte, segundo Rorty, as questões não-pragmáticas devem ser evitadas porque as respostas das mesmas não fazem “qualquer diferença na prática”. A alternativa, então, seria recorrer ao uso da *justificação* como “único critério” à palavra verdadeiro – um procedimento sujeito a correções e invariavelmente relativo à audiência de uma comunidade histórica, particular e contingente de interlocutores¹³¹.

Ainda sobre a filosofia, desta vez em *Philosophy and the Future* [A filosofia e o futuro], Rorty propõe que a “influência combinada” de Hegel e Darwin e Dewey permitiu à filosofia se afastar da questão “O que somos nós?” para, em contrapartida, se aproximar da

¹²⁸ Sobre este tema, destaco duas menções de Rorty. A primeira, extraída do texto *Pragmatismo, filosofia analítica e ciência* no qual ele escreve – num sentido próximo à idéia jamesiana da influência do temperamento sobre as tendências filosóficas – que a “tentativa de estabelecer a natureza, ou a tarefa, ou a missão da filosofia é, quase sempre, apenas uma tentativa de traduzir as próprias preferências filosóficas sob a forma de uma definição de *filosofia*” (RORTY, 1998, p. 26). A outra menção, que encerra uma crítica à filosofia sistemática (com base na epistemologia) e uma defesa da filosofia edificante (que suspeita da tentativa moderna de sinonimizar a filosofia à epistemologia), é também a última frase registrada em *Philosophy and the Mirror of Nature*: “O único ponto sobre o qual eu insistiria é que a preocupação moral do filósofo deveria ser antes continuar a conversação do ocidente do que insistir sobre um lugar para os problemas tradicionais da filosofia moderna dentro dessa conversação” (RORTY, 1990, p. 394).

¹²⁹ RORTY, 1994b, p. 117.

¹³⁰ Cf. RORTY, 1994b, p. 23-46, 47-70.

¹³¹ RORTY, 1998b, p. 19.

questão substituta “O que podemos nos tornar?”. Esta idéia possibilita aos filósofos modificarem a imagem que têm de si mesmos e busca subverter a primazia do passado estático sobre o futuro transformador em relação à filosofia. O historicismo hegeliano, o evolucionismo darwiniano e o pragmatismo deweyano previniriam contra a tentativa platônico-kantiana de “escapar do tempo” e “descobrir condições a-históricas para a possibilidade de fenômenos temporais”¹³²; além de contribuírem para evitar três perigosas tendências filosóficas contemporâneas: o vanguardismo, o escolasticismo e o chauvinismo¹³³.

Enquanto o vanguardismo – a tendência de tornar todas as coisas novas ou, pelo menos, apresentá-las como inéditas e revolucionárias de uma só vez – tem precedência na tradição continental; o escolasticismo – o isolamento e a extrema profissionalização de uma área disciplinar, o conseqüente compartimento de problemas determinados e o uso de técnicas específicas para a resolução dos mesmos – por sua vez, atinge com mais freqüência a tradição analítica. O desgosto com essas duas vertentes conduz ao chauvinismo: o nacionalismo exacerbado que exprime um aspecto negativo do etnocentrismo, a saber, a idéia de que cada país, região ou geração necessita de uma filosofia própria e distinta das demais.

Rorty acredita que os filósofos não são tão bons quanto os literatos – romancistas e poetas – na tarefa de “contar histórias” sobre pessoas, nações ou situações particulares¹³⁴. A primazia dos filósofos reside na sua capacidade de, através da persuasão, mediar o passado e o futuro, assim como seus vocabulários: dispor as crenças velhas e as crenças novas de maneira que se relacionem, sem que haja uma interferência prejudicial entre si¹³⁵.

Então, o devido empenho nessa atividade mediadora fará com que os filósofos e os professores de filosofia, em vez de servirem à Verdade, sirvam à liberdade, como por exemplo, na tarefa de auxiliar a “política igualitária” a suplantar as barreiras vocabulares que, ao diferenciar entre “seres humanos paradigmáticos” – os normais – e “casos dúbios de humanidade” – os estrangeiros, os portadores de deficiências, os mutilados e os praticantes de

¹³² RORTY, 1995d, p. 197.

¹³³ RORTY, 1995d, p. 201-203.

¹³⁴ RORTY, 1995d, p. 203.

¹³⁵ RORTY, 1995d, p. 199.

crenças religiosas distintas, entre outros – obstam o exercício da democracia, uma das muitas facetas da liberdade¹³⁶.

Embora anteriormente Rorty tenha admoestado a respeito do chauvinismo sobre as tentativas filosóficas de incursão nas veredas literárias, ele próprio afirma usar muitas vezes uma “narrativa semi-autobiográfica da Trajetória do Pragmatista”, com o propósito de dramatizar a si mesmo¹³⁷. Acredito, porém, que não se trata do mesmo recurso, pois, diferentemente da tendência chauvinista, a narrativa rortyana não visa demonstrar a existência de uma “relação superior” mantida entre, por um lado, uma pessoa ou um país e, por outro, algum “poder sobrenatural” que indique a superioridade daqueles sobre as demais pessoas e países¹³⁸. Ao contrário, a sua narrativa sugere que abandonemos a crença na existência de tais relações ou descrições privilegiadas.

Assim, na exposição do texto *A trajetória do pragmatista* há dois aspectos relevantes para a compreensão da filosofia na concepção rortyana: a defesa de uma abordagem textual anti-essencialista e a narrativa quase autobiográfica sobre a trajetória filosófica de Rorty. Neste caso, a defesa do anti-essencialismo ocorre no contexto de uma polêmica travada contra o filósofo italiano Umberto Eco a respeito da distinção, estabelecida por este, entre interpretar e usar textos¹³⁹.

De maneira geral, enquanto Eco sustenta a idéia de que todo texto possui *em si* certas propriedades que realmente atestam uma interpretação legítima e obstam outras leituras e interpretações divergentes, Rorty rejeita este dualismo e alega que interpretar ou conhecer equivale a usar, isto é, trata-se apenas de modos alternativos de descrição para um mesmo propósito: fazer determinadas coisas funcionarem satisfatoriamente, usando-as¹⁴⁰.

A respeito da supracitada trajetória do pragmatista, uma narrativa parcialmente autobiográfica, se nota especificamente no trecho final, alguns aspectos da polêmica antiessencialista. Nessa perspectiva, Rorty escreve:

¹³⁶ RORTY, 1995d, p. 204-205.

¹³⁷ RORTY, 1997b, p. 108; RORTY, 2000a, p. 3-20.

¹³⁸ RORTY, 1995d, p. 203.

¹³⁹ Cf. ECO, 1997, p. 163-177.

¹⁴⁰ RORTY, 1997b, p. 110.

No início deste romance específico de busca, o Perseguidor da Iluminação começa a compreender que todos os grandes dualismos da filosofia ocidental - realidade e aparência, irradiação pura e reflexo difuso, mente e corpo, rigor intelectual e sentimentalismo sensual, semiótica organizada e semiótica irregular - podem ser dispensados. Não devem ser sintetizados em unidades maiores, ou *aufgehoben*, mas simplesmente esquecidos. Um estágio inicial de Iluminação surge quando a pessoa lê Nietzsche e começa a pensar em todos esses dualismos apenas como metáforas para o contraste entre um estado imaginário de poder, domínio e controle totais e a própria impotência atual. Um outro estado é alcançado quando, depois de ler *Assim falou Zaratustra*, a pessoa acaba dando risada. A essa altura, com uma pequena ajuda de Freud, a pessoa começa a ouvir falar do Desejo de Poder como um simples eufemismo pretensioso da esperança masculina de oprimir as mulheres, ou da criança de se vingar da mamãe e do papai.

O estágio final da Trajetória do Pragmatista ocorre quando a pessoa começa a ver todas as suas peripécias anteriores não como estágios ascendentes para a Iluminação, mas apenas como os resultados contingentes do encontro com vários livros que por acaso lhe caíram nas mãos. Este estágio é difícilimo de atingir, pois sempre nos distraímos com os devaneios [...]. Mas se o pragmatista conseguir escapar desses devaneios, acabará chegando a pensar que é, como o tudo mais, capaz de tantas descrições quantos forem os objetivos a serem atendidos. Há tantas descrições quantos são os usos a que o pragmatista possa ser submetido por si mesmo ou pelos outros. Este é o estágio em que todas as descrições (inclusive a descrição de si mesmo como pragmatista) são avaliadas de acordo com sua eficácia enquanto instrumentos a serviço de objetivos, e não por sua fidelidade ao objeto descrito (RORTY, 1997b, p. 108-109).

Esta narrativa ilustra, *grosso modo*, o percurso planejado para a descrição genérica da filosofia rortyana. Assim, analogamente ao trajeto pragmatista rortyano mencionado, teremos a seguinte seqüência expositiva na caracterização pretendida: a recusa aos dualismos; a descrença no fundacionismo expresso em metanarrativas sintetizadoras; a opção pelo metafórico em detrimento do literal; o nexa entre o anti-essencialismo e a ironia na consecução de projetos etnocêntricos, históricos e democráticos; e, finalmente, a ênfase no aprimoramento de redescrições – amparadas pela noção de contingência e pelo critério de eficácia – que visam a solidariedade e não a objetividade. Como parte desta temática já foi introduzida no capítulo anterior, no âmbito da exposição sobre a versão rortyana de pragmatismo, não retomarei o assunto referente ao antidualismo e outros tópicos preliminares. Então, passarei diretamente ao item do anti-representacionismo para, posteriormente, relacionar e discutir os outros itens.

Embora o anti-representacionismo seja constantemente referido por Rorty para designar a sua atitude diante de questões epistemológicas, ele também aparece indiretamente nos seus textos de temática não epistemológica. Isto ocorre porque, tal como será visto, é a partir das conseqüências extraídas de sua avaliação anti-representacionista do conhecimento que Rorty formula as suas demais propostas nos âmbitos cultural, social e político. Assim, esta seção tratará

principalmente da obra *Philosophy and the Mirror of Nature* na qual ele apresenta tanto a crítica anti-representacionista quanto a proposta de abandono do paradigma epistemológico em prol de uma atitude filosófica *conversacional*.

Segundo Ramberg, há duas variantes principais que caracterizam o pragmatismo rortiano: a primeira é negativa: “um diagnóstico crítico do que Rorty considera ser os projetos que definem a filosofia moderna”; e a segunda é positiva “uma tentativa de mostrar o que a cultura intelectual poderia parecer, uma vez tendo nos livrado das metáforas dominantes de mente e conhecimento nas quais os problemas tradicionais de epistemologia e metafísica [...] estão enraizados”¹⁴¹. Através desta interpretação, é possível afirmar que desde a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*, passando por *Philosophy and Social Hope* até os artigos mais recentes há, na extensa bibliografia de Rorty uma relativa diminuição da ênfase no aspecto negativo e uma paulatina acentuação no aspecto positivo¹⁴². Em outros termos, Rorty tem se empenhado em substituir em seus trabalhos o tema verdade pelo tema liberdade¹⁴³. Ou ainda, em termos rortianos: ele tem se empenhado cada vez mais na tarefa de tecer narrativas que ligam “o presente e o passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro”. Tanto a realização de tais utopias quanto a concepção de novas utopias são vistas por ele como “um processo infundável – uma realização infundável e prolífera da Liberdade e não uma convergência para uma Verdade já existente”¹⁴⁴.

Para Ramberg o objetivo principal de Rorty na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* é a crítica “à idéia filosófica de conhecimento como representação, em um espelho mental, do mundo exterior à mente”¹⁴⁵. Nesta sua obra Rorty tenta “colocar as noções de *mente*, *conhecimento* e *filosofia* numa perspectiva histórica”¹⁴⁶. Para ele, a filosofia do sujeito de Descartes é o ponto de partida para um projeto – depois continuado de diferentes maneiras por Locke, Leibniz, Hume e Kant – que visa tornar a epistemologia a área central da filosofia e, com isso, fazer da mesma uma atividade privilegiada cujo objetivo seria não a busca da sabedoria e sim a busca da verdade que, por sua vez, permitiria fundamentar e legitimar as demais áreas do conhecimento (como a ciência, a literatura, a política, a arte, a religião, a moral etc.) – ou, pelo

¹⁴¹ RAMBERG, 2001, p. 1.

¹⁴² Ver BRANDOM, 2000, p. 378-392; e RORTY, 2006, p. 49-125.

¹⁴³ Cf. RORTY, 1990b, p. 633-643.

¹⁴⁴ RORTY, 1994, p. 19.

¹⁴⁵ RAMBERG, 2001, p. 1.

¹⁴⁶ RORTY, 1990, p. 10.

contrário, fragilizar as mesmas através da não ratificação de suas asserções sobre o conhecimento.

Rorty afirma que a noção de *mente* desempenha um papel relevante para os propósitos fundacionistas (e representacionistas)¹⁴⁷ à medida que descobrir os “fundamentos” do conhecimento é “descobrir algo sobre a mente e vice-versa”. A idéia cartesiana de uma mente ou substância mental, distinta do corpo e onde ocorrem diversos processos, permitiu a formulação de uma teoria do conhecimento, por parte de Locke, baseada nestes processos mentais. Deste modo, Rorty sustenta que a teoria do conhecimento vinculou-se à noção de mente, nos seguintes termos: “conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações”¹⁴⁸. Assim, para o filósofo neopragmatista a consequência desta concepção legada pela modernidade é que, desde então, a filosofia preocupou-se em ser uma “teoria geral da representação” que avalie a cultura e defina hierarquicamente quais são as áreas (e suas respectivas asserções) que representam bem, isto é, com exatidão, a realidade, quais não a representam tão bem e, quais definitivamente não a representam de maneira alguma, apesar de pretenderem fazê-lo.

Para Rorty, conhecer não é representar. Em geral, dá-se o nome de anti-representacionismo a esta atitude diante dos problemas epistemológicos tradicionais. Em sua perspectiva o conhecimento é concebido de maneira causal: como uma contínua interação entre os seres humanos e a realidade. Assim, diferentemente do que ocorre no modelo representacionista, não há um elemento intermediário – mente, razão ou linguagem – entre o “eu” e o “mundo”. Isto porque ele considera que conhecer é *lidar com* o mundo, ou seja, o conhecimento advém de um processo ininterrupto no qual os seres humanos (o organismo) recebem e reagem a informações e estímulos propiciados pelo ambiente (meio). Neste processo, a evolução pode fazer com que o organismo desenvolva e aprimore *ferramentas* – linguagem, crenças, desejos; enfim, todas as suas capacidades – para lidar com tais estímulos ambientais e para reagir aos mesmos. Em tal contexto, uma vez abandonado o representacionismo, deve-se

¹⁴⁷ Na exposição da terceira meditação cartesiana, a noção de *representação* é estabelecida para fixar a noção de certeza junto ao sujeito do conhecimento e a concepção de verdade à idéia de correspondência com a realidade objetiva. Nesta ocasião Descartes afirma que são *idéias* – inatas, claras e distintas – apenas aqueles pensamentos que “são como as imagens das coisas” – ou seja, representações das coisas (DESCARTES, 1983b, p. 101-103).

¹⁴⁸ RORTY, 1990, p. 3.

abdicar também da distinção entre o intrínseco e o extrínseco, já que o conhecimento é concebido, a partir desta relação causal entre o organismo e o meio, como uma questão de adquirir hábitos de ação para lidar com a realidade.

A crítica de Rorty ao representacionismo continua com a consideração de que desde a modernidade até os dias atuais os filósofos têm mantido a imagética especular – a imagem da “mente como um grande espelho, contendo várias representações” – e, conseqüentemente, o representacionismo e a idéia de filosofia como uma atividade *fundamental*¹⁴⁹. De Descartes a Kant, passando pela filosofia analítica (com a mudança paradigmática da mente para a linguagem), Rorty vê tentativas de consolidação da filosofia como uma área privilegiada em relação às demais áreas da cultura. Tais tentativas ocorreram no sentido de torná-la mais “rigorosa e científica”, a fim de “avaliar as declarações do resto da cultura” seja para sustentá-las ou negá-las¹⁵⁰. Em todos estes casos, a figura modelar é a do cientista natural. Porém, Rorty nos adverte que tal como ocorrera com os teólogos, nessa época os cientistas também se tornaram “distantes da maioria dos intelectuais” e que, em contrapartida, os “poetas e romancistas têm tomado o lugar de pregadores e filósofos como os instrutores morais da juventude”¹⁵¹. Através desta constatação ele pretende reforçar a sua idéia de que o filósofo deve ser, numa acepção genérica, um auxiliar do poeta e não do físico: neste caso, a oposição reside entre o “fazedor de novas palavras” e “formador de novas linguagens” – a ala do metafórico – e o perseguidor da exatidão e objetividade – a ala do literal¹⁵².

Na primeira parte de *Philosophy and the Mirror of Nature* as objeções contra Descartes ocorrem através da discussão de alguns dos principais pressupostos cartesianos, tais como a distinção entre mundo exterior e mundo interior, a noção de verdade e, principalmente, a distinção entre mente e corpo. Rorty sugere que temos intuições que nos levam a acreditar na existência de um dualismo entre mente e corpo; e que, ao associarmos determinadas disposições ao mental e outras ao corpóreo, estamos relacionando este ao material e àquele ao imaterial. Deste modo, ele suspeita que estamos apenas demonstrando nossa tendência a entrar num “jogo de linguagem especificamente filosófico”¹⁵³ – um vocabulário técnico, resultante do fato da

¹⁴⁹ RORTY, 1990, p. 12.

¹⁵⁰ RORTY, 1990, p. 4.

¹⁵¹ RORTY, 1990, p. 5.

¹⁵² RORTY, 1994, p. 43.

¹⁵³ RORTY, 1990, p. 22.

epistemologia quase ter se desvinculado da filosofia conforme o problema do conhecimento foi conquistando espaços cada vez maiores nas discussões filosóficas.

Inclusive, para ele, muitos filósofos neodualistas contemporâneos se valem de um expediente lingüístico – quando falam em “vocabulários diferentes” e “descrições alternativas” – como um subterfúgio para manter a distinção mente e corpo sem, porém, relacionar-se necessariamente com as intuições metafísicas. Assim, exemplificando, Rorty indaga: “O oposto de ‘mental’ é ‘físico’ e o oposto de ‘imaterial’ é ‘material’. ‘Físico’ e ‘material’ parecem sinônimos. Como dois conceitos distintos podem ter sinônimos opostos?”¹⁵⁴. Nessa exemplificação, enquanto que a aproximação entre *físico* e *material* parece justificada, situar *mental* e *imaterial* juntos, não¹⁵⁵. Seu intuito, além da denúncia do referido jogo de linguagem, é procurar mostrar que antes de qualquer discussão a respeito do problema mente-corpo, é necessário saber o que se entende por *mental*, para somente então, discorrer sobre uma possível – ou não – identidade de estados mentais e físicos.

Nesse sentido, Rorty aponta as diferenças entre os argumentos de Aristóteles e Descartes, bem como a convergência de ambos para o apontamento daquilo que seria uma propriedade comum a todos os seres humanos: a Essência Espelular.

Ambas se prestam a imagética do Espelho da Natureza. Mas na concepção de Aristóteles o intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é *ela própria* o modelo para o “intelecto que se torna todas as coisas”, enquanto que, no modelo cartesiano, o intelecto *inspeciona* entidades modeladas em imagens retiniais. As formas substanciais de ranidade e estrelidade entram diretamente no intelecto aristotélico, e ali estão exatamente do mesmo modo como estão em rãs e estrelas - *não* do modo pelo qual rãs e estrelas são refletidos em espelhos. Na concepção de Descartes – aquela que se tornou a base para a epistemologia “moderna” – são as representações que estão na “mente”. O Olho Interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade (RORTY, 1990, p. 45).

Para Rorty, valendo-se da indubitabilidade como critério para a obtenção do conhecimento Descartes estabelece, a partir de então, que o acesso ao conhecimento objetivo

¹⁵⁴ RORTY, 1990, p. 18-20.

¹⁵⁵ A discussão sobre este tópico adquire maiores proporções à medida que sua extensa argumentação é relacionada com alguns temas e idéias correntes da filosofia da mente contemporânea, como: o funcionalismo, a intencionalidade e as propriedades fenomênicas. Por exemplo, o *funcionalismo*, considerado uma versão moderna do behaviorismo, sustenta uma definição para os estados mentais baseada numa tríplice de relações, a saber, entre a causa originária, os efeitos em outros estados mentais e os efeitos no comportamento.

passa a ser propriedade de uma Essência Especular, uma capacidade humana de espelhar a natureza. Ao inserir a noção de representação, Descartes se desvincula da epistemologia de base aristotélica, mas permanece ainda numa condição similar a de sua predecessora, na medida em que mantém a idéia de uma Essência Especular. Assim, na distinção estabelecida por Rorty entre a epistemologia hilomórfica aristotélica e a epistemologia representacionista cartesiana temos a idéia, segundo a qual, na concepção de Aristóteles, a mente não é um espelho examinado internamente por um olho, mas ambos, espelho e olho integrados. A imagem captada torna-se modelo da própria mente que, por sua vez, torna-se as próprias coisas. Já na concepção de Descartes, são as representações que figuram na mente, examinadas pelo Olho Interno – o substrato universal ou sujeito – que pode lhes conferir ou não, autenticidade. Desta maneira, a novidade foi a introdução cartesiana da noção de mente como um espaço interno único onde ocorriam processos até então divididos como os sensíveis, os intelectuais, além de “regras morais”, “verdades matemáticas” e outras disposições como crenças e desejos. Este recurso viabilizou a instauração, por parte de Descartes, do “problema do véu das idéias” – a suspeita de que alguma coisa turve ou nuble a nitidez das imagens das idéias – e também conseguiu “tornar a epistemologia central à filosofia” na medida em que a busca da verdade, e não a busca pela sabedoria, passou a ser a principal atividade filosófica¹⁵⁶.

A argumentação de Rorty, na segunda parte de *Philosophy and the Mirror of Nature*, apresenta a “noção de conhecimento como a reunião de representações acuradas” antes como opcional do que como determinante e, por isso, passível de “ser substituída pela concepção pragmatista de conhecimento”. Para ele, a vantagem da posição pragmatista – onde não há nenhuma proposta de epistemologia – sobre a posição fundada em idéias cartesianas, lockeanas e kantianas é que a mesma “elimina o contraste grego entre contemplação e ação” e também “entre representar o mundo e lidar com ele [*coping with it*]”¹⁵⁷. Na visão de Rorty, a tradição epistemológica cartesiano-kantiana pode ser descrita como uma tentativa de busca por fundamentos do conhecimento. Então, para livrar-se do domínio que esta imagem exerce sobre o nosso pensamento ele ataca a idéia de centralidade atribuída à epistemologia – tradicional ou lingüística – em relação à filosofia. Para tanto, ele sustenta que se concebermos “o conhecimento antes como uma questão de conversação e prática social do que uma tentativa de espelhar a

¹⁵⁶ RORTY, 1990, p. 50-51.

¹⁵⁷ RORTY, 1990, p. 11.

natureza”, provavelmente não seremos tentados a imaginar “uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social”. O *holismo* expresso nesta perspectiva – onde a justificação (ou a não justificação) de uma crença ocorre mediante relações com outras crenças – produz “uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca de certeza”¹⁵⁸. Isto porque se as “asserções são antes justificadas pela sociedade do que pelo caráter das representações internas que expressam, então não há razão em tentar isolar representações *privilegiadas*”¹⁵⁹.

No início da terceira parte de *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty argumenta que a lacuna deixada pela epistemologia não necessita ser preenchida por qualquer outra disciplina com propósitos fundacionistas similares porque o “desejo por uma teoria do conhecimento é um desejo de limitação [*constraint*]”¹⁶⁰. Esta limitação pode ser constatada no modo como a epistemologia, ao eleger o método objetivo científico, faz com que as demais áreas da cultura tenham que se conformar à ciência, restringindo-as; ou seja, para que suas investigações e contribuições sejam consideradas seriamente, as mesmas devem aproximar-se o máximo possível do modelo de investigação científico. Susan Haack, interlocutora e opositora de Rorty, destaca a visão rortyana sobre a relação entre filosofia e ciência, a partir de uma citação construída com trechos extraídos de várias partes de *Consequences of Pragmatism* (1982):

A ciência como fonte de “verdade” [...] é uma das noções cartesianas que desaparecem quando o ideal de “filosofia como ciência estrita” desaparece (p.34). O pragmatismo [...] vê a ciência como um gênero de literatura – ou, ao contrário, a literatura e as artes como investigações, na mesma base como as investigações científicas (p.xliii). A filosofia é vista melhor como um tipo de escritura. Ela é delimitada, como qualquer gênero literário, não pela forma ou conteúdo, mas pela tradição. A filosofia como algo mais do que um tipo de escritura – é uma ilusão [...]. [Uma] tradição compreende a verdade científica como o centro do interesse filosófico (e despreza a noção de representações científicas do mundo incomensuráveis). Ela pergunta como os outros campos de investigação conformam satisfatoriamente ao modelo da ciência. A segunda tradição [a pragmatista] compreende a ciência como um (não especialmente privilegiado nem interessante) setor de cultura, um setor que... só faz sentido quando visto historicamente (p.92-3). A literatura substituiu agora a religião, a ciência e a filosofia como a disciplina que preside a nossa cultura [...] (p.155). (Cf. HAACK, 1997, p. 99-100).

Rorty crê, então, que devemos renunciar ao desejo de confrontação e restrição em prol do aprimoramento da conversação entre as várias áreas da cultura. Para tanto, ele apresenta

¹⁵⁸ RORTY, 1990, p. 171.

¹⁵⁹ RORTY, 1990, p. 174.

¹⁶⁰ RORTY, 1990, p. 315.

como alternativa ao método científico o método de interpretação – subjetivista – da hermenêutica. Ele afirma que *aproximadamente* a diferença entre a hermenêutica e a epistemologia pode ser traçada nos seguintes termos: enquanto que a primeira é “uma descrição de nosso estudo do não-familiar”, a última é “uma descrição de nosso estudo do familiar”¹⁶¹. Neste caso podemos afirmar que a oposição entre *familiar* e *não-familiar* pode ser entendida, numa acepção genérica, como uma denominação abrangente o suficiente para abarcar, inclusive, outras oposições tais como: a distinção entre o literal e o metafórico, o necessário e o contingente, a teoria e a narrativa. Por conseguinte, na primeira parte de *Contingência, Ironia e Solidariedade* ele revela que pensar dessa maneira implica ver a si próprio, na condição de filósofo, como um “auxiliar do poeta e não do físico”¹⁶².

Assim, ao repudiar a restrita e hierarquizada noção de conhecimento em prol da conversação livre e aberta, Rorty sustenta que “o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades”¹⁶³. Ele escreve:

[...] usarei ‘edificação’ para significar este projeto de encontrar novos, melhores, mais interessantes e mais fecundos modos de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de fazer conexões entre nossa própria cultura e alguma cultura exótica ou período histórico, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir objetivos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, ao invés disso, consistir na atividade ‘poética’ de inventar novos objetivos, novas palavras ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretar nosso ambiente familiar nos termos não-familiares de nossas novas invenções. Em qualquer caso, a atividade é (apesar da relação etimológica entre as duas palavras) edificante sem ser construtiva – pelo menos se ‘construtivo’ significa o tipo de cooperação na realização de programas de pesquisa que tem lugar no discurso normal. Pois o discurso edificante é *suposto* ser anormal, tirar-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres (RORTY, 1990, p. 360).

Desta vez, o contraste entre a tendência epistemológica e a hermenêutica é apresentada por Rorty através do dístico filósofos sistemáticos / filósofos edificantes. Para ele, os sistemáticos como Descartes, Kant, Husserl e Russell são “construtivos e oferecem argumentos” na tentativa de atingir a verdade – um relato genuíno da realidade e do conhecimento humano –, um benefício que sirva indistintamente para todas as gerações através dos tempos e lugares; eles “constroem para a eternidade”. Por sua vez, os edificantes como Wittgenstein, Heidegger e

¹⁶¹ RORTY, 1990, p. 353.

¹⁶² RORTY, 1994, p. 29.

¹⁶³ RORTY, 1990, p. 359.

Dewey são “reativos e oferecem sátiras, paródias e aforismos” sem a pretensão de desvendar a verdade, mas apenas propor questões e idéias inéditas, muitas vezes expressas em vocabulários novos, o tempo suficiente para manter o interesse por coisas que “ainda não podem ser explicadas” ou que “são descritas insuficientemente”. Tais coisas – idéias, crenças e linguagens – , podem vir a ser promissoras para determinados grupos (sem serem prejudiciais a outros) se não forem abandonadas; os edificantes “destroem pela causa de sua própria geração”¹⁶⁴. Assim, em conformidade com a distinção traçada pelo próprio Rorty, sua atitude filosófica pode ser *inicialmente* descrita como não-sistemática e edificante.

Rorty não manteve durante muito tempo as nomenclaturas “edificantes” e “sistemáticos” – ainda que, por exemplo, em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, ele também sustente uma divisão entre dois tipos de filósofos que contribuem para causas distintas¹⁶⁵. No artigo *Charles Sanders Peirce e a contemporânea filosofia da ciência: uma difícil conversação* (1993), Silveira constata que Rorty, ao contrário do que faz com James e Dewey, abstêm-se da tarefa de situar o pragmatista original Peirce seja como um “edificante” ou como um “sistemático”¹⁶⁶. Esta atitude de Rorty pode ser interpretada como um prenúncio das dificuldades que o teriam feito abdicar posteriormente da referida *classificação*. Em ensaios mais recentes, Rorty usa com menor freqüência os termos sistemático e edificante, embora mantenha suas conotações – sob novas variações terminológicas ou redescições – para designar as distintas vertentes filosóficas que privilegiam, respectivamente, a argumentação teórica e a narrativa¹⁶⁷.

Na próxima seção, discuto o aspecto que a filosofia deve assumir ao ser concebida como uma atividade ancilar na consecução de propósitos individuais e sociais. Nesse contexto, também explico a concepção rortyana de metáfora e sua utilização.

2.2 Etnocentrismo, liberalismo e metáfora

Após a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty tem renovado e depurado continuamente seus argumentos anti-representacionistas. Entretanto, a sua dedicação

¹⁶⁴ RORTY, 1990, p. 369-370.

¹⁶⁵ Cf. RORTY, 1994, p. 15-246.

¹⁶⁶ Cf. SILVEIRA, 1993, p. 66.

¹⁶⁷ Cf. RORTY, 2006b, p. 49-73; 2006c, p. 75-103.

aos temas metafísicos e epistemológicos (além de outros tópicos específicos da filosofia analítica e da filosofia da linguagem) tem diminuído consideravelmente – se comparada com a sua produção bibliográfica das décadas de 1950, 1960 e 1970 – em razão de sua escolha por escrever cada vez menos sobre *verdade* e cada vez mais sobre *liberdade*. Esta opção visa a ampliação do debate livre e aberto em torno de questões sobre, por exemplo, política, cultura e sociedade. Tais encontros dialógicos entre pessoas de uma mesma cultura ou de culturas diferentes é justamente o que possibilita a realização das potencialidades humanas, uma vez que envolve mudanças nos hábitos e práticas sociais dos indivíduos; algo que, por sua vez, resulta na manutenção, aperfeiçoamento, substituição ou extinção de instituições sociais e políticas.

Na introdução de *Objectivity, relativism and truth* Rorty afirma que usa a noção de etnocentrismo como elo entre o anti-representacionismo e o liberalismo – ou, mais especificamente, a “cultura sociopolítica das democracias liberais”¹⁶⁸. Todavia, convém lembrar que ao etnocentrismo exacerbado e propiciador de xenofobia, o pragmatista contrapõe um etnocentrismo brando e irônico que se orgulha antes pela “sua habilidade em ampliar a liberdade e a abertura de encontros do que pela sua posse da verdade”¹⁶⁹. Nesse ponto, ele reafirma que não faz sentido imaginar que uma área da cultura está mais próxima da verdade do que as demais áreas. Para ele, as diversas áreas da cultura “respondem por diferentes necessidades humanas”, mas não há maneira de sairmos fora dessas necessidades humanas para compararmos essas áreas culturais entre si e decidir em qual delas existe uma similitude maior com os fatos do mundo. Em suma, Rorty diz que embora os seres humanos não tenham a capacidade de transcendência, eles têm o desejo de transcender suas próprias culturas e estabelecer relações com uma realidade não-humana. Para ele, esse desejo pode ser sublimado por uma “educação moral apropriada” que o transformaria em desejo por encontros entre seres humanos; estes encontros, por sua vez, “culminariam ou na concordância intersubjetiva ou na tolerância recíproca”¹⁷⁰.

Neste caso, a estratégia rortyana consiste em denunciar a obsolescência das questões metafísico-epistemológicas debatidas por realistas e anti-realistas em torno da natureza da mente e da linguagem e suas relações com a realidade. Sem negar os benefícios que as idéias de *objetividade* e *transcendência*, oriundas das questões mencionadas acima, outrora propiciaram

¹⁶⁸ RORTY, 1991a, p. 2 e 17.

¹⁶⁹ RORTY, 1991a, p. 2.

¹⁷⁰ RORTY, 1991a, p. 8.

para a nossa cultura; o pragmatista sustenta, *grosso modo*, que atualmente o *desempenho* dessa idéias – as atitudes e conseqüências acarretadas a partir delas – deixam a desejar e, portanto, precisam urgentemente ser substituídas por questões políticas como: “Quais são os limites de nossa comunidade? Nossos encontros são suficientemente livres e abertos? O que nós ganhamos recentemente em solidariedade custou-nos a nossa habilidade de ouvir dos forasteiros [*outsiders*], quem está sofrendo? Dentre os forasteiros, quem possui novas idéias?”¹⁷¹.

Tal inversão de prioridades e a aceitação da contingência da condição humana resultariam num empenho cada vez maior em prol da tentativa de responder a questão “sobre que tipo de seres humanos queremos nos tornar?”. E também, uma decorrência desta atitude seria, com sorte, a realização de “uma comunidade pluralista, democrática e progressista do tipo que Dewey sonhou”¹⁷². Em ambos os casos, não há a idéia de seres humanos imersos numa relação especial com entidades ou realidades extra-humanas; mas tão-somente, a idéia de responsabilidade: uma obrigação moral – não no sentido kantiano – com outros seres humanos e com nós próprios¹⁷³.

No artigo *Solidarity or objectivity?* Rorty descreve “dois modos principais” através dos quais os “seres humanos reflexivos” investigam e atribuem sentido à sua própria existência. As expressões “desejo de solidariedade” e “desejo de objetividade”¹⁷⁴ são usadas para indicar e distinguir os partidários de cada um dos dois modos exemplificados a seguir:

O primeiro modo é contar a história de sua contribuição a uma comunidade. Esta comunidade pode ser uma comunidade histórica real na qual eles vivem, ou uma outra comunidade real, distante no tempo ou espaço, ou uma comunidade totalmente imaginária, consistindo talvez em uma dezena de heróis e heroínas selecionados da história ou ficção, ou de ambas. O segundo modo é descrever a si mesmos como estando em relação imediata com uma realidade não humana. Esta relação é imediata no sentido de que não deriva de uma relação entre tal realidade e sua tribo, ou sua nação, ou seu imaginado bando de companheiros (RORTY, 1991a, p. 21).

¹⁷¹ RORTY, 1991a, p. 13.

¹⁷² RORTY, 1991a, p. 13.

¹⁷³ Rorty cita as distopias encontradas nos romances *1984* de George Orwell e *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, como exemplos desesperançosos do que pode acontecer se a uniformização das culturas – ou seja, se as diferenças culturais ou cesuras forem transcendidas – lograr êxito e as responsabilidades individuais e comunitárias forem negligenciadas (RORTY, 1991a, p. 14.).

¹⁷⁴ RORTY, 1991a, p. 21.

Segundo Rorty, na tradição filosófica os *realistas* querem “basear a solidariedade na objetividade” e opõem-se aos *pragmatistas* que, por sua vez, querem “reduzir a objetividade à solidariedade”¹⁷⁵. Neste embate, enquanto a argumentação dos realistas requer uma metafísica e uma epistemologia, a argumentação dos pragmatistas não requer nenhuma delas. Isto porque a idéia de conhecimento como crença verdadeira e justificada é tratada diferentemente pelas duas referidas vertentes filosóficas¹⁷⁶.

Os realistas necessitam de uma *metafísica* porque precisam sustentar uma “uma relação especial entre as crenças e os objetos, que diferenciará as crenças verdadeiras das falsas”; e também, precisam de uma *epistemologia* para argumentar que existem “procedimentos de justificação de crenças que são naturais e não meramente locais”. Assim, os procedimentos de justificação genuinamente racionais são transculturais e universais visto que se aplicam a todas as culturas possíveis e imaginárias e, sob qualquer condição, “*devem* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade e à natureza intrínseca das coisas”. Os pragmatistas, ao contrário, dispensam tanto a metafísica quanto a epistemologia porque compreendem a *verdade* na acepção jamesiana, ou seja, “aquilo em que, para *nós*, é bom acreditar”¹⁷⁷. Nesta perspectiva não têm a necessidade de uma *metafísica* porque não precisam sustentar uma relação especial – correspondência – entre as suas crenças e a *natureza humana* ou a *própria realidade*. E, também não precisam de uma *epistemologia* porque não têm uma rígida demarcação entre o verdadeiro e o justificado ou entre o conhecimento e a opinião; já que a verdade é tão-somente aquilo que uma determinada comunidade humana – particular, histórica e contingente – considera como tal a partir de justificações provisórias fornecidas pelos seus próprios membros.

Neste caso, convém lembrar que no verbete *Pragmatismo* Rorty dedica grande parte de sua exposição para desferir suas críticas antiessencialistas ao dístico intrínseco / extrínseco, subjacente ao representacionismo. Ele sustenta que deveríamos “destruir a distinção

¹⁷⁵ RORTY, 1991a, p. 22.

¹⁷⁶ A oposição entre o realismo e o anti-realismo transpassa praticamente toda a história da filosofia. De modo geral, tais perspectivas extremas podem ser descritas, respectivamente, como a sustentação e a negação da existência real de entes (seres, coisas, fatos, lugares, tempo, espaço etc.). Esta tensão abrange diversas áreas e correntes filosóficas; e, também, subdivide-se em problemas e teorias variantes conforme o paradigma – como a mente ou a linguagem – sob o qual seja abordado. Neste sentido, Rorty tenta convencer-nos de que o pragmatismo por ele professado não apóia nenhuma das vertentes acima mencionadas e tampouco descamba para o relativismo. A sua argumentação, como vimos no capítulo anterior, baseia-se na recusa ao vocabulário dualista metafísico que sustenta tal oposição.

¹⁷⁷ RORTY, 1991a, p. 22.

entre *conhecer e usar coisas*¹⁷⁸, porque *conhecer x é estar apto a usar x*, pô-lo em relação a outra coisa. Novamente no artigo *Solidarity or objectivity?*, temos a seguinte passagem:

Da perspectiva pragmatista, dizer que aquilo em que é racional acreditarmos agora pode não ser *verdadeiro* é simplesmente dizer que alguém pode aparecer com uma idéia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença aperfeiçoada, desde que nova evidência ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário possa surgir. Para os pragmatistas, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de sua comunidade, mas simplesmente o desejo pelo maior acordo intersubjetivo possível, o desejo de estender a referência “nós” tanto quanto possamos. Na medida em que os pragmatistas fazem uma distinção entre conhecimento e opinião, é simplesmente a distinção entre tópicos sobre os quais é relativamente fácil obter concordância e tópicos sobre os quais é relativamente difícil obter concordância (RORTY, 1991a, p. 23).

Neste sentido, Rorty explica que o pragmatismo não deve ser acusado de relativismo porque os pragmatistas não sustentam nenhuma “teoria positiva que afirma que uma coisa é relativa em relação a alguma outra coisa”; ao contrário, tem apenas a sugestão de que devemos simplesmente abandonar as distinções pressupostas no vocabulário metafísico-epistemológico sem, todavia, esperarmos – nesta sugestão – qualquer indicação de uma metafísica ou epistemologia *substitutata*. Assim, ele reforça a idéia de que, em se tratando de investigações e justificações para as nossas instituições e práticas, devemos abdicar das tentativas supostamente baseadas em critérios transculturais e com pretensões universais para nos apoiarmos apenas no etnocentrismo: nas descrições e procedimentos fornecidos pela *nossa* cultura e nas considerações resultantes de modificações em nossa rede de crenças e desejos acarretadas pelo contato dialógico com culturas diferentes. Dessa forma, Rorty afirma que para os “partidários da solidariedade” a única coisa que a investigação humana baseada na cooperação precisa é de uma “base ética”¹⁷⁹.

Rorty também adverte, no artigo *On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz*, que os pragmatistas não podem ser acusados de irracionalismo ou de serem “provavelmente viciosamente etnocêntricos” sempre que não puderem apelar para “critérios neutros”¹⁸⁰. Para ele, novamente em *Solidarity or objectivity?*, a idéia de ser etnocêntrico é somente a proposta de que as crenças sugeridas por outras culturas devem ser testadas mediante a tentativa de juntá-las às outras que já se possui. As justificações para este tipo de procedimento que visa a “tolerância, a

¹⁷⁸ RORTY, 1991b, p. 266.

¹⁷⁹ RORTY, 1991a, p. 23-24.

¹⁸⁰ RORTY, 1991a, p. 208.

livre investigação e a busca por comunicação sem distorções”, não pode ser feita “sem circularidade”, ou seja, como não há possibilidade de aplicar um critério único que sirva para avaliar todas as comunidades existentes (a humanidade), a alternativa é comparar comunidades distintas (reais ou fictícias) e enumerar as “vantagens práticas”¹⁸¹ que uma sociedade possui em relação à outra.

Para Rorty, a argumentação é sempre circular porque a defesa de qualquer ponto de vista tem que ser feita sob a forma de elogios, produzidos no vocabulário específico de uma determinada sociedade. Por exemplo, o apoio aos hábitos e instituições das sociedades democráticas liberais é extraído dos termos das próprias sociedades democráticas liberais; caso contrário, se fosse formulado a partir de termos oriundos de sociedades totalitárias a argumentação poderia ser fragilizada em virtude da diversidade de referência existente tanto nos países que vivem sob um regime político quanto em outro. Ele diz ainda que, se queremos convencer alguém de que a *democracia* é, até então, a melhor forma de governo imaginada pelos seres humanos, não podemos usar outro recurso exceto o de comparar as vantagens práticas – os benefícios individuais e comunitários – desta com as vantagens práticas de outras formas de governo anteriormente tentadas no decorrer da história.

O etnocentrismo defendido por Rorty é, conforme suas palavras, a sugestão de que “devemos, na prática, privilegiar o nosso próprio grupo”; ou ainda, em outros termos, a idéia de que devemos “dividir a raça humana entre as pessoas a quem se deve justificar suas crenças e os outros”¹⁸². Aqui, assim como em *Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard*, é preciso notar que o *nosso próprio grupo* citado por Rorty, não diz respeito a um *nós* pressuposto e idealizado, mas a um *nós* “local e temporário”, cujo significado pode ser compreendido como “nós, democratas sociais ocidentais do século XX”¹⁸³. Ainda neste artigo, Rorty propõe como parte do projeto de ampliação do diálogo livre, aberto e solidário o abandono imediato das metanarrativas e a produção crescente de narrativas. Exemplos de metanarrativas e narrativas são as histórias citadas anteriormente e que expressam o desejo de objetividade e o desejo de solidariedade.

¹⁸¹ RORTY, 1991a, p. 29.

¹⁸² RORTY, 1991a, p. 29-30.

¹⁸³ RORTY, 1991a, p. 214.

Para Rorty, em relação àqueles que pertencem ao *nosso ethnos* e compartilham de boa parte de nossas crenças, devemos nos esforçar para justificar nossas crenças a fim de realizarmos uma “conversação frutífera” que resulte no estabelecimento de novas crenças ou na reformulação e aperfeiçoamento das antigas¹⁸⁴. Já em relação aos *outros*, não devemos ignorá-los e tampouco acusá-los de irracionalismo apenas porque não compartilham da maioria de nossas crenças; devemos sim, usar a imaginação e a redescrição (de pessoas, situações e eventos) na tentativa de iniciar um diálogo que possa resultar em crenças e esperanças compartilhadas (situação em que os *outros* se tornariam um de *nós*). Como não é possível determinar *a priori* qual é o conjunto, a quantidade e a qualidade de crenças que devem ser compartilhadas para que um *estrangeiro* seja considerado membro de *nossa comunidade*, a única forma *a posteriori* de se saber se existe ou se ainda não existe o referido compartilhar de crenças, está na constatação dos resultados práticos, já que são as crenças que norteiam as ações. Tais observações se coadunam com aquelas apresentadas em *Philosophy and the Future*, no qual é sustentada a primazia dos literatos em relação aos filósofos no que concerne ao ato de narrar histórias a respeito de indivíduos ou nações¹⁸⁵.

Rorty considera o etnocentrismo como um elemento conectivo entre a sua crítica anti-representacionista e o seu apoio ao liberalismo político. O nexos entre o etnocentrismo e a política – intermediado pela crença – pode ser vislumbrado com mais nitidez em seus seguintes textos: *The priority of democracy to philosophy*, *Postmodernist bourgeois liberalism*, *Philosophy as science, as metaphor, and as politics* e na obra *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*.

A idéia central defendida em *The priority of democracy to philosophy* é que, ao contrário do sustentam os fundacionistas, não são as idéias, práticas e instituições políticas que dependem das justificações filosóficas; mas sim, é a filosofia que *depende* da democracia. O cerne para a compreensão desta questão reside na crítica rortyana ao pressuposto compartilhado, sobretudo pelos “metafísicos gregos, a teologia cristã e o racionalismo iluminista”, a saber, a “imagem de um centro natural a-histórico, o lugar [*locus*] da dignidade humana, cercada por uma periferia adventícia e não-essencial”. Rorty acredita que o “efeito de apagar esta imagem é romper o elo entre verdade e justificabilidade” e, no que concerne a política, a consequência

¹⁸⁴ RORTY, 1991a, p. 30.

¹⁸⁵ RORTY, 1995d, p. 197-205.

primeira é “polarizar a teoria social liberal” entre o lado *absolutista*, que sustenta a noção segundo a qual temos “direitos humanos a-históricos” e o lado *pragmatista*, que descreve esta noção como uma tentativa de usufruir “benefícios metafísicos sem assumir as responsabilidades apropriadas” e afirma que “nós ainda necessitamos distinguir entre o tipo de consciência individual que respeitamos do tipo que condenamos como *fanática*”¹⁸⁶ – uma avaliação etnocêntrica feita mediante justificativas que remetem ao consenso e à tradição de uma cultura ou comunidade particular.

Rorty acredita que para manter “uma comunidade reunida”, não é necessária nenhuma noção transcendental, mas tão-somente um tipo de cola social, algo que é obtido consensualmente através de práticas locais de conversação. Ele sustenta que é possível questionar se “faz algum sentido” afirmar que a “democracia liberal precisa de qualquer justificação filosófica”; e que se pode questionar também “o que podemos propor se pusermos de lado a oposição entre justificação e articulação”. Em outras palavras, Rorty acompanha Dewey na crença de que precisamos de “articulação filosófica”, mas não de “suporte filosófico”; e caberia aos filósofos elaborar teorias que nutram a auto-imagem ou descrição das pessoas de acordo com as instituições que mais admiram. Este procedimento não justifica ou baseia as instituições políticas a partir de nenhuma “premissa fundamental”; mas antes, *fixa* a política para, em seguida, *adaptar* a filosofia¹⁸⁷. Ele argumenta ainda, por cautela, que a definição de filosofia sugerida, embora aparente ser “superficial e *ad hoc*” é sempre passível de “reformulação persuasiva”¹⁸⁸.

O elo entre o etnocentrismo e a política aparece de modo mais nítido quando Rorty afirma que os “inimigos da democracia liberal” – aqueles que não são “companheiros da nossa democracia constitucional” – são “loucos”; mas que, no entanto, não há maneira de *justificar* sua suposta loucura por referência à idéia de que os mesmos, de algum modo, “erraram a natureza dos seres humanos”, mas sim, porque “os limites da sanidade são fixadas pelo que *nós* tomamos seriamente”¹⁸⁹. Para Rorty, à medida que “colocamos a política em primeiro lugar e a filosofia em segundo”, nós “mantemos o compromisso socrático com a troca livre de pontos de vista, sem o compromisso platônico com a possibilidade de concordância universal”¹⁹⁰. Este procedimento

¹⁸⁶ RORTY, 1991a, p. 176-177.

¹⁸⁷ RORTY, 1991a, p. 178.

¹⁸⁸ RORTY, 1991a, p. 182-183.

¹⁸⁹ RORTY, 1991a, p. 187-188.

¹⁹⁰ RORTY, 1991a, p. 191.

seria justificado porque na acepção platônica a filosofia é compreendida como uma tentativa de explicar a suposta relação existente entre uma “ordem [transcendental] antecedente” e a “natureza humana”; já que não é preciso nenhuma destas noções para basear teorias sociais, ambas são irrelevantes para os propósitos e deliberações de uma “política democrática”¹⁹¹. Assim, o artigo é encerrado de forma elucidativa e peculiarmente pragmática:

Jefferson e Dewey descreveram a América como um ‘experimento’. Se o experimento fracassar, nossos descendentes poderão aprender algo importante. Mas eles não aprenderão uma verdade filosófica, não mais do que eles aprenderão uma verdade religiosa. Eles simplesmente pegarão algumas sugestões sobre o que observar quando estiverem montando seu próximo experimento. Mesmo se nada mais sobreviver da era das revoluções democráticas talvez nossos descendentes venham a se lembrar que as instituições sociais *podem* ser vistas como experimentos em cooperação antes que como tentativas de corporificar uma ordem universal e a-histórica. É difícil acreditar que essa memória não seja digna de se possuir (RORTY, 1991a, p. 196).

Em *Postmodernist bourgeois liberalism*, as descrições locais, contingentes e históricas são descritas por Rorty como pós-modernas, numa alusão ao sentido que o filósofo francês Jean-François Lyotard¹⁹² concede ao termo, ou seja, que a “atitude pós-moderna” caracteriza-se por “desconfiar de metanarrativas” que, supostamente, legitimam o conhecimento. Segundo Rorty, as metanarrativas “descrevem ou predizem as atividades de entidades como o eu numênico, o Espírito Absoluto ou o Proletariado” a fim de justificar a “lealdade ou o rompimento com certas comunidades contemporâneas”; o problema, no entanto, é que as mesmas não são “nem narrativas históricas a respeito do que essas ou outras comunidades fizeram no passado, nem são cenários sobre o que elas podem fazer no futuro”. Aqui, novamente, o senso etnocêntrico e o historicismo de Rorty norteiam a sua reflexão político-social, ao afirmar que “espera convencer a nossa sociedade de que ela necessita ser responsável somente pelas suas próprias tradições, e não pela lei moral também”. Neste caso, a alternativa seria atentar para as narrativas históricas – inclusive aquelas sobre “nações ou igrejas ou movimentos”¹⁹³ – a fim de observar e quiçá aprender com os contra-exemplos piores ou melhores oferecidos; ou seja, através da possibilidade de comparar entre comunidades discrepantes, é possível tentar aperfeiçoar alguns aspectos da nossa comunidade, seja via modificação, exclusão ou inclusão de crenças, desejos e hábitos – entre outros elementos.

¹⁹¹ RORTY, 1991a, p. 192-193.

¹⁹² Cf. LYOTARD, 2002, p. xv-xviii.

¹⁹³ RORTY, 1991a, p. 199-200.

Nesta experiência, Rorty acredita que as pessoas têm dignidade não porque compartilham de algum caráter intrínseco, mas porque participam do efeito de *contraste*, de comparação entre coisas. Assim, a “justificação moral das instituições e práticas de um grupo” não é uma questão de metanarrativas filosóficas, mas de narrativas históricas. Ele afirma ainda que a historiografia tem como principal suporte não a filosofia, mas as artes; visto que as mesmas “servem para desenvolver e modificar a auto-imagem de um grupo”, seja através do “apoteosamento de seus heróis”, pela “demonização de seus inimigos” ou “montando diálogos entre seus membros e refocalizando suas atenções”¹⁹⁴. Ele escreve:

A maioria dos dilemas morais são, portanto, reflexos do fato de que a maioria de nós se identifica com um número de comunidades diferentes e está igualmente relutante em se marginalizar em relação a qualquer uma delas. Esta diversidade de identificações aumenta com a educação, exatamente como o número de comunidades com as quais uma pessoa pode se identificar aumenta com a civilização (RORTY, 1991a, p. 200-201).

Em contrapartida, o próprio Rorty objeta – contra si mesmo, a fim de explicitar sua argumentação – que uma pessoa desprovida de sua cultura, um fictício “remanescente de uma nação dizimada cujos templos foram arrasados e cujos livros foram queimados, não compartilha da dignidade humana”, visto que, nesta condição, não teria um contraponto para oferecer. Todavia, neste caso, Rorty diz que o tratamento dispensado a esta pessoa, a despeito de sua contingente condição, não deve ser equivalente ao dado a um animal; pelo contrário, “é parte da tradição de *nossa* comunidade que um humano estrangeiro do qual toda dignidade tenha sido tirada, seja revestido com dignidade”¹⁹⁵ – isto é, que seja dado ao indivíduo em questão a possibilidade de se tornar um de nós e isto inclui até mesmo a idéia de que, embora venha a compartilhar a maioria de nossas crenças atuais, ele pode também alterá-las consideravelmente ao usá-las de forma inédita e talvez incompreensível no início.

Na modificação da rede de crenças e desejos Rorty destaca a relevância do papel desempenhado pelas metáforas. Em *Unfamiliar noise: Hesse and Davidson on metaphor* ele pergunta “como funcionam as metáforas?” e, em seguida, responde que nada “que exista antes da ocorrência metafórica é suficiente para compreender o uso metafórico”¹⁹⁶. Assim, não é possível

¹⁹⁴ RORTY, 1991a, p. 200.

¹⁹⁵ RORTY, 1991a, p. 201-202.

¹⁹⁶ RORTY, 1991a, p. 166-167.

“compreender” ou “interpretar” as metáforas se isso significa trazê-las para um “esquema antecedente” (*grosso modo*, uma tentativa de tornar literal uma metáfora assim que ela surgisse, inserindo-a num contexto previamente estabelecido); porém, ao estender o significado destas duas noções para algo como “fazer uso” ou “lidar com”, então pode ser dito que “compreendemos as metáforas da mesma forma que compreendemos os fenômenos naturais anômalos”. Este tipo de *compreensão* das anomalias implica na “revisão de nossas teorias para ajustá-las ao redor dos novos materiais”¹⁹⁷.

Em suma, não se sabe como atuam as metáforas, do contrário as mesmas seriam meras “ilusões: questões de diversão” e não “instrumentos indispensáveis do progresso moral e intelectual”¹⁹⁸. Assim, na perspectiva rortyana a força da metáfora reside justamente neste seu caráter incógnito: pois se fosse conhecida a forma como as metáforas agem, haveria meios de interromper, minimizar ou maximizar a sua ação transformadora. E esta predição, por mais feérica que pareça, conjectura conseqüências terríveis, já que o controle das metáforas permitiria uma manipulação ainda maior sobre as – flexíveis – crenças e comprometeria o contraponto oferecido pelas narrativas históricas, utópicas e distópicas que são, muitas vezes, metafóricas também.

Rorty continua a exposição sobre as relações entre política, crença e metáfora no artigo *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*. Na sua concepção, os pragmatistas pensam a tradição filosófica como “instrumentos conceituais” em um tipo de “caixa de ferramentas”; entretanto, alguns destes instrumentos com “prestígio imerecido” continuam sendo usados a despeito de sua ineficácia¹⁹⁹. A partir desta orientação Rorty realiza uma leitura da tradição filosófica na qual combina – tal como o são as ferramentas na solução de problemas específicos – idéias e argumentos de autores que geralmente aparecem apartados, como Nietzsche e Heidegger, por um lado; e Dewey e Davidson, por outro. Do mesmo modo, ele acredita que algumas idéias ou concepções deveriam ser abandonadas ou renovadas e também, a despeito dos filósofos que tentam nostalgicamente manter em uso ferramentas obsoletas, outras novas ferramentas devem ser inventadas. Ainda sobre as duas vertentes da tradição filosófica, ele diz que a diferença entre ambas pode ser melhor apreciada a partir do diferente tratamento conferido,

¹⁹⁷ RORTY, 1991a, p. 166-167.

¹⁹⁸ RORTY, 1991a, p. 172.

¹⁹⁹ RORTY, 1995a, p. 9.

por cada uma das partes à metáfora. Neste caso, a exposição é necessária para demonstrar a “relevância de uma teoria da metáfora para a crítica ao fundacionismo”²⁰⁰. Rorty escreve:

Há três maneiras através das quais uma nova crença pode ser acrescentada a nossas crenças prévias, forçando-nos assim, a reconfigurar o tecido de nossas crenças e desejos – a saber: percepção, inferência e metáfora. A percepção muda nossas crenças introduzindo uma nova crença no interior da rede de crenças prévias. [...] A inferência muda nossas crenças fazendo-nos ver que nossas crenças prévias nos compromete com uma crença que não tínhamos previamente – forçando-nos assim a decidir se alteramos aquelas crenças prévias ou, ao contrário, exploramos as conseqüências da nova crença (RORTY, 1995a, p. 12).

Assim, embora a *percepção* e a *inferência* modifiquem o “valor de verdade das sentenças”, elas são incapazes de alterar o nosso “repertório de sentenças” e tampouco nossa linguagem²⁰¹. Rorty sustenta que ambas, neste aspecto, diferenciam-se da *metáfora*²⁰². Rorty também escreve que os platonistas e positivistas compartilham a idéia de que a metáfora é *reducionista*, uma vez que ela não traz consigo nenhuma mensagem ou referência imediata e é, por isso, inútil para *representar* a realidade. Em contrapartida, ele menciona que a visão dos românticos a respeito da metáfora é *expansionista*, pois a consideram *estranha*, *mística* e *maravilhosa*; e que, através da imaginação, ela serviria para expressar uma realidade oculta em nós²⁰³. Ele continua:

Ao contrário, pensar na metáfora como uma terceira fonte de crenças, e assim como uma terceira causa para a reconfiguração de nossa rede de crenças e desejos é pensar na linguagem, no espaço lógico, e no domínio da possibilidade como em aberto. É abandonar a idéia de que o objetivo do pensamento é atingir a perspectiva-do-Olho-de-Deus. [...] A metáfora é um chamado para a mudança da linguagem ou da vida de uma pessoa, antes que uma proposta sobre como sistematizar uma ou outra (RORTY, 1995a, p. 12-13).

²⁰⁰ RORTY, 1995a, p. 11-12.

²⁰¹ RORTY, 1995a, p. 12.

²⁰² Haack possibilita uma breve comparação entre os comentários de Rorty e Peirce sobre a metáfora (Cf. HAACK, 1997, p. 101-102). Kundera, por sua vez, afirma que “as metáforas são perigosas” e adverte sobre o efeito transformador delas em relação a vida das pessoas: “Não se brinca com as metáforas. O amor pode nascer de uma simples metáfora” (KUNDERA, 1986, p. 16).

²⁰³ Cf. RORTY, 1994, p. 23-46.

No final do parágrafo supracitado, Rorty redefine (redescreve) o sentido tradicional da metáfora – extraído do contexto da retórica clássica²⁰⁴ –, sendo que, em última instância, é nessa acepção que ele usa a metáfora quando a menciona em seus textos. Ele sustenta que essa sua perspectiva baseia-se na idéia sustentada por Davidson, segundo a qual há uma “distinção estrita entre significado e uso”; caso em que a metáfora restringe-se ao domínio deste último²⁰⁵. Isto ocorre porque a metáfora não pode ser considerada uma parte previsível e controlável de um “espaço lógico” no qual seu significado e recursos são previamente conhecidos; ao contrário, ela é algo novo e incógnito: uma palavra cujo significado é definido – se for, pois a metáfora também pode ser rechaçada, ignorada ou cair no ostracismo e desaparecer – à medida que entra em contato com outras palavras e sentenças, de tal maneira que a sua compreensão é formada paulatinamente mediante o seu uso em contextos diferentes²⁰⁶. Davidson, segundo Rorty, afirma que para uma expressão lingüística ter um significado é preciso “ter um lugar num jogo de linguagem” e as “metáforas, por definição, não têm”²⁰⁷. Assim, quando uma pessoa profere uma metáfora durante uma conversa, uma conferência ou quando escreve um livro, é plausível dizer que ela não tem noção plena sobre o significado e controle das possibilidades de sua invenção. Deste modo, é lícito dizer que algumas metáforas são mais poderosas (ainda que não o saibamos no momento que as lançamos) do que outras, visto que algumas, após várias interpretações e relações com outras palavras, passam a definir determinadas situações, coisas e atitudes; ou seja, quando as metáforas antigas morrem e tornam-se literais, elas passam a servir de base para o surgimento de novas metáforas.

Embora não haja uma condição prévia para o surgimento de metáforas e tampouco para a sua utilização; o princípio de tudo está na idéia de propiciar uma ruptura com aquilo – vocabulário, crença, instituição, situação, descrição – que já está estabelecido (e com o qual não concordamos plenamente ou, embora concordemos, acreditamos que precisa ser modificado de *alguma forma*). É por isso que as metáforas, em contato com contextos estabelecidos – cujo conteúdo é considerado literal – possibilitam às pessoas, ainda que em muitos casos, sob contrariedade, situações inéditas através das quais podem reavaliar e reformular seus

²⁰⁴ No capítulo XXI da Poética, Aristóteles define o conceito de metáfora: “Metáfora é a transferência dum nome alheio do gênero para a espécie, da espécie para o gênero, duma espécie para outra, ou por via de analogia” (ARISTÓTELES, 2005, p. 42).

²⁰⁵ RORTY, 1995a, p. 13.

²⁰⁶ RORTY, 1994, p. 13.

²⁰⁷ RORTY, 1994, p. 40.

vocabulários e crenças. Assim, Rorty alega que devemos “pensar nas sentenças metafóricas como precursoras de novos usos da linguagem, usos que podem eclipsar e apagar velhos usos”²⁰⁸.

Nessa perspectiva, a importância ou futilidade das idéias de um pensador, alguém que acredita estar servindo a sua comunidade, refere-se à capacidade ou não das mesmas de acarretar “uma reformulação da rede de crenças dessa comunidade”²⁰⁹. Rorty sustenta ainda que esta idéia equivale a esperança de que toda metáfora tenha a oportunidade de se auto-sacrificar; isto é, que toda nova idéia, expressa sob a forma de vocábulos ou descrições inéditas, tenha a chance de ser considerada à luz de outras idéias; a chance de competir com as mesmas (e não ser descartada logo de início) para, quem sabe, poder se tornar um componente literal de algum vocabulário. Em outras palavras, esta esperança é a idéia compartilhada com Dewey de que a “cola social que mantém unida a nossa comunidade – a linguagem na qual manifestamos nossas crenças e desejos que compartilhamos – seja tão flexível quanto possível”²¹⁰.

O discurso entusiástico de Rorty sobre Dewey é bastante elucidativo sobre a sua compreensão da política e, em particular, do liberalismo. Para ele, o pensamento deweyano “não tem sentido quando é separado da política social democrática” e a sua versão de pragmatismo é uma “tentativa de ajudar a realizar a máxima felicidade” para um amplo número de pessoas “através da facilitação da substituição de linguagem, costumes e instituições que impedem esta felicidade”²¹¹. Entretanto, Rorty admite que infelizmente sempre haverá uma variedade considerável de “tipos de sofrimento e opressão para serem expostos” no mundo; e, neste aspecto, ele concebe o “papel da filosofia” como aquiescente e contínuo com o “papel da literatura e das ciências sociais”²¹², ou seja, a função de continuar expondo incessantemente as agruras às quais inúmeras pessoas – familiares ou desconhecidas – são submetidas de maneira explícita ou velada em nossas comunidades e época ou em outras comunidades temporalmente distantes.

Neste sentido, o artigo *American National Pride: Whitman and Dewey* ilustra o tipo de função pretendida por Rorty para disciplinas como a literatura e a filosofia no que concerne aos propósitos políticos. Ele sustenta que todos aqueles “que esperam persuadir uma

²⁰⁸ RORTY, 1995a, p. 14.

²⁰⁹ RORTY, 1995a, p. 16.

²¹⁰ RORTY, 1995a, p. 18.

²¹¹ RORTY, 1995a, p. 19-20.

²¹² RORTY, 1995a, p. 25.

nação ao auto-esforço precisam lembrar a seu país tanto do que pode ter orgulho quanto do que deve ter vergonha”²¹³. E isto deve ser feito através de “histórias inspiradoras sobre episódios e figuras do passado da nação [...] aos quais o país deve permanecer fiel”²¹⁴. Tais histórias propiciadas por artistas e intelectuais devem versar sobre descrições alternativas de um país, um povo ou símbolos e, não obstante, também devem competir entre si²¹⁵. Tal gládio silencioso e de duração indeterminada é descrito como uma competição que visa a obtenção da liderança política. Isto porque, segundo Rorty, alguns romances são poderosos o suficiente para encorajar ou minar sentimentos tão díspares quanto o desprezo e a solidariedade – e, dependendo da relação mantida com qualquer símbolo, país ou pessoa, os resultados podem ser tão distintos quanto imprevisíveis. A fértil imaginação romanesca, como será sugerido por Kundera, é útil porque auxilia a vislumbrar possíveis situações nas quais a manutenção ou alteração na rede de crenças e desejos reflete nas práticas políticas que, por sua vez, afetam tanto a nós quanto a outros povos.

Rorty afirma que embora a relação entre as imagens metafóricas e inspiradoras da filosofia e da literatura com a política reformista transpareça de modo singular nos escritos de Dewey e nos poemas de Whitman, tais autores possuem em comum apenas suspeita e esperança: a suspeita em relação às justificativas – para as nossas práticas – que apelam para *o mais natural* ou *o mais racional* e a *esperança social* no experimento chamado América. A conclusão de Rorty é que não necessitamos de mais fundamentação teórica. Para ele a sofisticação da reflexão teórica é inapropriada para ajudar a resolver problemas atuais como, por exemplo, a fome, a guerra e a exclusão social. Em contrapartida, segundo ele, seria mais apropriado compartilhar da esperança da geração de Dewey, que acreditava em “um futuro no qual a liberdade humana estaria confiada a metáforas ainda não sonhadas e vocabulários ainda por nascer”²¹⁶.

Na próxima seção, apresento um estudo sobre a noção de sabedoria da incerteza na perspectiva do literato Milan Kundera e as possibilidades que Rorty vislumbra para a aplicação de tal concepção.

²¹³ RORTY, 1998c, p. 3.

²¹⁴ RORTY, 1998c, p. 3-4.

²¹⁵ Examino essa possibilidade através de duas interpretações distintas e opostas do conhecido ícone cultural *Uncle Sam* como versões alternativas da auto-imagem histórica da nação norte-americana: *Estados Unidos* ou *América* (Cf. SILVA, 2004, p. 56-60).

²¹⁶ RORTY, 1995a, p. 26.

2.3 Sabedoria da incerteza

Neste item, analisarei primeiramente o livro *A arte do romance*, de Milan Kundera. Depois, a perspectiva kunderiana de romance será relacionada com os seguintes artigos de Rorty: *Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy*, *The Inspirational Value of Great Works of Literature* e *Heidegger, Kundera, and Dickens* – este último incluso no segundo volume dos *Philosophical Papers: Essays on Heidegger and Others*.

O literato checo Milan Kundera alega que a tradicional distinção entre literatura e filosofia torna-se obsoleta à medida que contestamos a primazia do saber científico-filosófico sobre o saber romanesco. Na primeira parte, intitulada *A herança depreciada de Cervantes*, ele adverte sobre a possibilidade do romance ter assumido um propósito originalmente filosófico: a “paixão de conhecer”. Este propósito teria sido inaugurado pela abrangente filosofia grega antiga e abandonado pela restringente filosofia europeia moderna. Assim, na perspectiva kunderiana, toda análise sobre a modernidade que não leve em consideração o romance é lacunar e equivocada. Isto porque, em sua opinião “o fundador dos Tempos Modernos não é somente Descartes mas também Cervantes”; e também, porque se no início dos Tempos Modernos “a filosofia e as ciências esqueceram o ser do homem”, negligenciando os temas existenciais, o romance formou-se essencialmente para explorar, à sua maneira, “esse ser esquecido”. Neste sentido, a concepção kunderiana de romance, principia de forma dúbia, porque sugere que o propósito e a moral do romance é conhecer aspectos desconhecidos da existência que só o romance pode explorar²¹⁷.

Entretanto, é preciso notar que na concepção kunderiana, há o acréscimo e a ressalva que, o aspecto gnoseológico das obras romanescas deve, necessariamente, estar sob a égide estética: a beleza não é apenas um aspecto complementar do conhecimento, mas um elemento essencial e indissociável à própria estrutura do romance, que é conhecimento e beleza. Este sentido estético permite divisar os limites entre a filosofia e a ciência, por um lado, e o romance, por outro. Assim, o conhecimento estaria, de certo modo, submetido à beleza, pois é ela que possibilita ao romance ser paradoxal: o romancista – independentemente de trabalhar com

²¹⁷ Cf. KUNDERA, 1988, p. 9-11.

itens reais ou imaginários – pode transformar holocaustos e hediondas tragédias pessoais em sublimes experiências existenciais.

Se os relatos dramáticos não contivessem essa inédita dimensão estética (o belo, o feio, o grotesco e o sublime), não seriam romance e não conteriam a sabedoria do romance; seriam outros tipos de relatos, cujas informações descritivas nada acrescentariam ao conhecimento além do já sabido: houve destruição e morte, terror e dor²¹⁸. Segundo Kundera “todos os aspectos da existência que o romance descobre, ele os descobre como beleza”²¹⁹. Logo, o romance ainda acrescenta isto: houve também a beleza – que desperta nosso interesse e nos faz desejar saber mais. Esta paradoxalidade é combatida pela filosofia e pela ciência, pois para elas os paradoxos representam perigo, visto que ameaçam dissolver com a sua ambigüidade as bases sobre as quais as mesmas são erigidas: a verdade, a objetividade, a certeza e a causalidade.

No gládio entre filosofia *versus* romance, nota-se a diferença entre a disjuntiva perspectiva filosófica, que estabelece alternativas, e a conjuntiva perspectiva romanesca, que estabelece relação entre as coisas; evidenciada pelo seguinte trecho:

Quando Deus deixava lentamente o lugar de onde tinha dirigido o universo e sua ordem de valores, separado o bem do mal e dado um sentido a cada coisa, Dom Quixote saiu de sua casa e não teve mais condições de reconhecer o mundo. Este, na ausência do Juiz Supremo, surgiu subitamente numa temível ambigüidade; a única Verdade divina se decompôs em centenas de verdades relativas que os homens dividiram entre si. Assim, o mundo dos Tempos Modernos nasceu e, com ele, o romance, sua imagem e modelo (KUNDERA, 1988, p. 12).

Kundera afirma que, ao contrário de Descartes que compreendeu “o ego pensante como fundamento de tudo”, Cervantes compreendeu “o mundo como ambigüidade” e por isso teve “que afrontar, ao invés de uma só verdade absoluta, um monte de verdades relativas que se contradizem (verdades incorporadas em egos imaginários chamados personagens²²⁰)”; e, neste caso, possuir como “única certeza a sabedoria da incerteza” também requer uma força

²¹⁸ Kundera também define o romance como “o território onde o julgamento moral fica suspenso” (Cf. KUNDERA, 1994, p.5-7).

²¹⁹ KUNDERA, 1988, p. 110.

²²⁰ Antecipando o alcance maior propiciado pela utilização que Rorty faz da sabedoria da incerteza, é possível transcender a personagem ficcional e incluir os heterônimos do poeta português Fernando Pessoa como egos experimentais (Cf. PESSOA, 1999, p. 197-199).

hercúlea²²¹. Desta forma, compreende-se que o campo romanesco é habitado por exceções e não por regras.

O homem deseja um mundo onde o bem e o mal sejam nitidamente discerníveis, pois existe nele a vontade inata e indomável de julgar antes de compreender. Sobre essa vontade estão fundadas as religiões e as ideologias. Elas não podem se conciliar com o romance a não ser que traduzam sua linguagem de relatividade e ambigüidade no próprio discurso apodíctico e dogmático. Elas exigem que alguém tenha razão [...] (KUNDERA, 1988, p. 12-13).

Para Kundera, com exceção da literatura, as demais áreas do saber humano, acrescidas das religiões e das ideologias, são incapazes de “suportar a relatividade essencial das coisas humanas” e, por isso, não conseguem – ou não querem – aceitar e compreender a “sabedoria do romance”, também denominada paradoxalmente de “sabedoria da incerteza” – aliás, a única certeza da qual o romance é possuidor²²².

Kundera afirma também que a existência do romance finda quando ele deixa de cumprir o seu papel de descobrir novas possibilidades da existência humana. Mas qual é o limite da sabedoria do romance? Ou ainda: qual é a extensão de seu conhecimento? Ele acredita que o romance pode até estar próximo do fim – dada a sua incompatibilidade com o mundo atual – mas está longe de ter esgotado as suas possibilidades: afinal, tanto na composição quanto no desenvolvimento de temas²²³, podemos encontrar linhas não exploradas e abandonadas pelos romances ulteriores²²⁴.

A propósito do aspecto investigativo do romance, sua explicação é que toda obra romanesca, sem exceção, é uma incessante busca por respostas para o “enigma do eu”²²⁵. Neste caso, os personagens – seres imaginários – caracterizam hipóteses, tentativas de solução à interrogação existencial primeva. Apesar de acreditar na impossibilidade de se atingir o eu; ele crê que a própria busca é suficientemente válida por revelar os limites das possibilidades romanescas – que ele não diz quais são.

²²¹ KUNDERA, 1988, p. 12.

²²² KUNDERA, 1988, p. 13.

²²³ A esse respeito, um bom exemplo é o experimento de um romance interminável desenvolvido por Jorge Luis Borges no conto “O Jardim dos Caminhos que se Bifurcam”, escrito em 1941 (BORGES, 1972, p. 95-109).

²²⁴ KUNDERA, 1988, p. 18-19.

²²⁵ KUNDERA, 1988, p. 27.

Sobre a possibilidade de seus romances serem *filosóficos*, Kundera acredita que tal comparação é impropriedade, visto que a filosofia e o romance desenvolvem seus temas em contextos distintos: ao contrário do romance, a “filosofia desenvolve seu pensamento num espaço abstrato, sem personagens, sem situações”²²⁶. Entretanto, logo depois, ele escreve entusiasticamente que o “romance conhece o inconsciente antes de Freud, a luta de classes antes de Marx, ele pratica a fenomenologia (a busca da essência das situações humanas) antes dos fenomenólogos”²²⁷.

Kundera alega que entre a filosofia e o romance há uma diferença *estrutural* fundamental: enquanto que as reflexões filosóficas são elaboradas no “domínio das afirmações”, as reflexões e digressões romanescas são compostas no “território do jogo e das hipóteses”. Estas características constitutivas situam filosofia e arte em sentidos opostos. Isto porque, quando os romancistas “exprimem diretamente suas idéias, em seus apontamentos, estas são mais exercícios de reflexões, jogos de paradoxos, improvisações que a afirmação de um pensamento”²²⁸. E, ao contrário do que ocorre no discurso filosófico, no discurso romanesco o autor é destituído de sua primazia assertiva, pois no romance há um nexo inquebrantável entre a reflexão e o ego experimental: toda meditação, afirmação e negação é feita através de personagens. Outra diferença significativa diz respeito ao tratamento conferido aos temas abordados; enquanto na filosofia o tema é secundário, no romance ele é subjungente: um “tema é uma interrogação existencial”²²⁹.

A ironia é outro tópico destacado por Kundera para discorrer sobre as diferenças entre a filosofia e o romance. Assim, apesar da *ironia* não ser estranha à filosofia – basta recordar a figura de Sócrates, o estudo sobre o conceito de ironia de Kierkegaard e o ironismo na acepção de Rorty –, segundo Kundera, ela é repudiada pela Filosofia Moderna que, também neste ponto contrasta com o romance, descrito como “a arte irônica”, cuja “‘verdade’ é oculta, não pronunciável”. Ele também diz que a “ironia irrita” não porque ela “zombe ou ataque, mas porque nos priva das certezas, desvendando o mundo como ambigüidade”²³⁰.

²²⁶ KUNDERA, 1988, p. 31.

²²⁷ KUNDERA, 1988, p. 34.

²²⁸ KUNDERA, 1988, p. 72-73.

²²⁹ KUNDERA, 1988, p. 77.

²³⁰ KUNDERA, 1988, p. 119.

Assim, na concepção kunderiana, não deveríamos considerar apenas a vertente filosófica do século XVIII, mas também – e principalmente – a vertente romanesca, pois se Rousseau, Voltaire e Holbach retrataram a sua época; Fielding, Sterne, Goethe, e Laclos também o fizeram. E, na opinião de Kundera, talvez a filosofia e o romance tenham travado, de forma indireta, “um grande diálogo”²³¹ – visto que, na modernidade, partiram de premissas opostas: enquanto a filosofia, aliada à ciência, concebia o mundo como causalidade; o romance, juntamente com a poesia, o entendia como possibilidade. Por conseguinte, se a filosofia busca um fundamento que justifique cada ação humana; o romance renuncia a este propósito.

As idéias de Kundera ecoam, de certo modo, nas palavras de Rorty em artigos como *Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy, Heidegger, Kundera, and Dickens* e *The Inspirational Value of Great Works of Literature*. Como Rorty alega, seus textos filosóficos são, segundo suas próprias palavras, um produto de sua reação a determinados livros de outros autores²³². Assim, a respeito de *Arte do Romance*, é importante notar que Rorty, há pouco tempo, descrevera-o como um de seus “livros favoritos”²³³ – ele usa, inclusive, uma passagem desta obra como epígrafe de *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Logo, o restante desta seção será dedicado à análise da reação rortyana a tal obra. A seqüência a seguir obedece a ordem cronológica original da publicação dos textos.

Em *Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy* Rorty posiciona-se a respeito das duas noções que nomeiam seu artigo conclamando a fixar a liberdade e esquecer da verdade e da racionalidade. Esta afirmação pode ser melhor compreendida se for complementada com algumas das considerações sobre o etnocentrismo, haja vista que, para Rorty, a verdade é algo obtido como o resultado de encontros livres e abertos e a racionalidade é obtida quando se substitui a força pela persuasão. Sobre a idéia de *fixar a liberdade*, resta dizer que a mesma deve ser entendida em conformidade com a argumentação antifundacionista rortyana, ou seja, não se trata de encontrar ou estabelecer uma noção exclusiva e universal de Liberdade; mas sim, trata-se de eleger como princípio norteador a liberdade – histórica, local e contingente – e se esforçar para expandi-la a outras comunidades.

²³¹ KUNDERA, 1988, p. 142.

²³² RORTY, 1994b, p. 117.

²³³ RORTY, 1990b, p. 638.

Assim como Kundera, Rorty também pensa que a filosofia, a partir da modernidade, delimitou demasiadamente a sua temática quando centrou seu interesse na discussão acerca da verdade. Desde então, a filosofia teria se distraído – conforme o termo usado por Kundera – amplamente em relação a busca pela liberdade e, portanto, como consequência dessa negligência ela deve ser considerada como de pouca utilidade para a investigação sobre como ampliar liberdades. Em contrapartida, uma alternativa útil seria configurada por *descrições revigorantes* que, na acepção rortyana, é o que de fato funciona para criar liberdades ou expandir liberdades já existentes a fim de abarcar pessoas ou comunidades que anteriormente não eram lembradas ou privilegiadas.

Aqui, é importante notar que há uma interdependência entre as *sugestões concretas* e o seu propósito, a saber, a ampliação das liberdades: isto porque, além das referidas sugestões, Rorty também condiciona o progresso moral e intelectual a fatores como *boa sorte, liberdade cultural e liberdade política*. Em outras palavras, quanto mais liberdade tivermos mais poderemos fazer – se formos afortunados – para ampliá-la a fim de que atinja outras culturas. É perceptível que a realização deste propósito, mediante narrativas inspiradoras e sugestões concretas, depende cada vez mais de sociedades cujos sistemas políticos garantam liberdade de expressão aos seus membros para que eles possam divulgar, sem impedimentos ou constrangimentos, as imaginadas alternativas diferentes e quiçá melhores.

Isto posto, é preciso mencionar que McCarthy – com quem Rorty polemiza no artigo ora analisado – conecta tanto a liberdade cultural quanto a liberdade política às *noções de validade transcultural* que, segundo ele, seriam verificáveis ao redor de toda nossa cultura, uma vez que esta estaria estruturada em tais noções. Todavia, ao contrário, Rorty diz que esta crença nutrida por McCarthy caracteriza uma espécie de deformação profissional dos professores de filosofia que, desde Descartes, são continuamente tentados a sustentá-la. A esperança de Rorty é que tal tentação esvaeça e a cultura torne-se gradualmente baseada em torno da noção de liberdade, entendida como uma idéia em aberto, que permita às pessoas sonharem, pensarem e viverem como quiserem, desde que não causem dor (física ou moral) a outras pessoas.

Neste momento, Rorty reconhece a existência de um “equilíbrio argumentativo” tanto na teoria quanto na narrativa, ou seja, aqueles que lutam para ampliar as liberdades individuais têm à sua disposição os mesmos recursos que os seus adversários, que tencionam

tolher as mesmas. A diferença, segundo ele, é que nas teorias temos a pressuposição de que a cultura está estruturada plenamente por noções de validade transculturais; ao passo que, nas narrativas parte-se do princípio de que a cultura não está plenamente estruturada desta forma. A escolha de Rorty, implicitamente, baseia-se na esperança que nutre pela capacidade imaginativa dos seres humanos: como no segundo caso as possibilidades descritivas e os elementos a serem evocados são maiores – uma vez que elas não são limitadas previamente por nada –, ele espera que afortunadamente, as pessoas vislumbrem ou desejem utopias e não distopias. Através desta perspectiva, ele redescreve a própria tarefa do filósofo como “uma atividade de seleção e escolha entre os elementos da nossa cultura, exaltando uns e rebaixando outros”²³⁴.

Segundo Rorty, a nossa cultura não está estruturada em toda parte pela noção de validade, como afirma McCarthy, mas “apenas em alguns lugares”. Deste modo, a sua argumentação apela justamente “para coisas que são ditas e feitas” nesses outros lugares; ou seja, ele *joga* alguns elementos de nossa cultura contra outros porque acredita que através deste embate, a utilidade relativa de uns sobre os outros para os propósitos humanos poderá ser melhor explicitadas. Este procedimento assume que a cultura em geral é nutrida tanto por elementos que estão estruturados em torno de “noções transculturais de validade” – como as religiões, a filosofia e a ciência – quanto por elementos que *não* se baseiam em tais noções, como por exemplo, o *romance*²³⁵. Ele escreve:

O romance não oferece um argumento dentro do mesmo espaço dialético que previamente ocupamos, mas oferece antes um vislumbre de outros espaços. O desejo de redescrever, cultivado pela leitura de romances, é diferente do desejo de demonstrar, cultivado pelas leituras metafísicas (RORTY, 1990b, p. 640).

Rorty explica que a flexibilidade e abrangência do romance, “sua capacidade para adotar todos os possíveis pontos de vista é o aspecto mais difícil de aceitarmos”. E, em contrapartida, a filosofia também possui um aspecto de difícil aquiescência – principalmente por parte de poetas e romancistas –, isto é, a sua capacidade de “formular axiomas dos quais se possa deduzir e vocabulários para expressar, uma apologia de qualquer coisa que se goste (a escravidão, a inquisição, a democracia burguesa, os nazistas, a revolução cultural)”. Aqui, a tensão entre teoria e narrativa é parcialmente acentuada quando Rorty afirma que tanto os sistemas filosóficos

²³⁴ RORTY, 1990b, p. 637.

²³⁵ RORTY, 1990b, p. 637-638.

quanto os romances são *instrumentos* e, como tais, “podem ser torneados para todo e qualquer propósito”²³⁶. Dessa maneira, embora quaisquer recursos argumentativos estejam igualmente disponíveis para os dois lados de uma contenda, ele acredita que *atualmente* devemos optar pelas narrativas em detrimento das teorias. Isto, não porque uma seja inferior a outra, ou porque haja alguma posição teórica inválida ou indefensável, mas sim porque ele considera que para a realização de muitos dos propósitos humanos contemporâneos – principalmente nas comunidades democráticas liberais –, as narrativas romanescas e jornalísticas (entre outras) têm propiciado idéias contextualmente mais úteis, no sentido de explicitarem diversos detalhes sórdidos e de terem sido historicamente mais eficazes para a promoção do bem-estar social, agindo como reguladoras e críticas das atividades políticas.

Neste sentido, Rorty sustenta que a política deve ser concebida antes como uma “experiência” do que como uma “disciplina teórica”, uma vez que não é necessário nenhuma “noção teórica” para se identificar casos de egoísmo, preconceito e opressão em todo o mundo. E também, porque para modificar este quadro não é preciso de mais teoria – que, segundo o autor, já cumprira o seu indispensável papel para o “progresso moral e político” através de noções como “direitos do homem” e “mais-valia” – mas sim, são necessárias mais “utopias concretas” e “propostas concretas” como as encontradas, entre outros gêneros literários, nos romances e textos jornalísticos²³⁷.

Para Rorty, embora as propostas encontradas nos textos de filósofos e teóricos sociais devam ser consideradas, as mesmas não são tão imaginativas quanto aquelas verificadas nos gêneros literários supracitados que, por esta razão, devem ser privilegiados. Se a questão prioritária não é mais desvendar a verdade e sim buscar novos meios através dos quais a liberdade possa ser gradualmente ampliada e expandida (ou mesmo suprimida; o que serviria de alerta); então, devemos nos ater principalmente ao esforço literário de invenção de novas possibilidades. Além do reconhecimento da contingência que afeta a realidade e a humanidade, este procedimento pragmático implica na invenção de novos instrumentos, novos vocabulários, novos jogos de linguagem e novas descrições e redescritões de pessoas e do mundo. Uma grata conseqüência acarretada por esta mudança de perspectiva pode ser descrita da seguinte maneira:

²³⁶ RORTY, 1990b, p. 641.

²³⁷ RORTY, 1990b, p. 640-642.

A questão ‘o que é a verdade sobre nossa sociedade?’ dissolver-se-á em favor de questões tais como: ‘o que fará mais pessoas dessa sociedade alcançar mais liberdade?’ (...). A questão ‘este valor é interculturalmente válido?’ dissolver-se-ia em favor da questão: ‘como podemos nos certificar de que a discussão de valores alternativos é tão livre, aberta e imaginativa quanto possível?’ (RORTY, 1990b, p. 643).

Já no texto *Heidegger, Kundera, and Dickens*, Rorty afirma que a sua opção pela narrativa e não pela teoria, deve-se ao fato de que “os filósofos ocidentais ainda mostram uma lastimável [*distressing*] tendência para o essencialismo” quando oferecem “comparações interculturais”. Assim, a fim de evitar esta infeliz tendência filosófica ele prefere teorizar cada vez menos a respeito dos ideais que defende para, em contrapartida, apontar para casos particulares – personagens, situações, temas e acontecimentos – expressos em romances que ilustrem exemplarmente a forma que as coisas assumem quando tais ideais são colocadas em prática ou, ao contrário, quando são negligenciados. Essa alternativa é, conforme seu relato, baseada na sugestão kunderiana de que o romance “é o gênero característico da democracia, o gênero mais proximamente associado com a luta pela liberdade e igualdade”²³⁸.

Para Rorty, a importância relativa da teoria e da narrativa para as sociedades pode ser pensada nos seguintes termos: se mensurássemos as parcelas de “bem e mal” produzidas tanto por “teóricos sociais” quanto por “romancistas sociais”, nós desejaríamos que “tivesse havido mais romances e menos teorias”. Isto porque, no Ocidente, “nossa consciência e nossa sensibilidade” frente aos dramas e tragédias de outras pessoas são devidas mais aos esforços de romancistas²³⁹ como Orwell e Dickens do que de filósofos como Platão e Marx. Nesse texto, a explicação rortyana infelizmente resume-se a constatação de que os romancistas, mais do que os filósofos ou os poetas, “são bons em detalhes”²⁴⁰.

Ele próprio observa em *The Inspirational Value of Great Works of Literature*²⁴¹, que é justamente a exposição – às vezes inédita – desses detalhes que capacitam as grandes obras literárias a inspirar, em épocas distintas, inúmeras pessoas que terminam por recontextualizarem e reformularem as suas crenças.

²³⁸ RORTY, 1995b, p. 67-68.

²³⁹ Aqui é possível incluir também a poesia social de Castro Alves, conforme sugere José Paulo Paes no ensaio “O Condor Pragmático” (PAES, 1995, p. 68-73).

²⁴⁰ RORTY, 1995b, p. 80-81

²⁴¹ RORTY, 1998d, p. 125-140.

O caso paradigmático de romancista que oferece detalhes ou pequenas advertências é George Orwell. Sua obra *1984*, um romance político²⁴² – publicado originalmente em 1949 – encerra, sobretudo, uma crítica contumaz ao totalitarismo. Seja na sua vertente destra, com o fascismo e o nazismo, seja na sua vertente sinestra, com o comunismo. O perturbador universo totalitário orwelliano é uma distopia na qual vive Wiston Smith. O Estado opressivo e dominador transforma a fração majoritária da população em farrapos humanos que seguem cegamente líderes anônimos, cujo poder é exercido através de mecanismos de controle, condicionamento de conduta e programas supressores de idéias autônomas. Além da miséria física, gradativamente, o “cidadão”, representado por Wiston Smith, é destituído de suas – até então remanescentes – crenças, esperança e liberdade. A ficção orwelliana se confunde com a realidade já vivenciada por muitos países. E o temor maior é que muitos dos componentes da trama podem, infelizmente, ser realizados de forma enviesada, pelos líderes de muitas nações, num futuro próximo. Eis exemplos das técnicas e outros recursos empregados em prol da dominação: o programa (e o condicionamento resultante) dos Dois Minutos de Ódio; a Polícia do Pensamento e os ideocriminosos; os Livros e notícias jornalísticas reescritos; o onipotente Partido; o onisciente Grande Irmão; a onipresente Novilíngua; a Tortura; o Ministério da Verdade com o seu lema-lei triplo: “Guerra é Paz, Liberdade é Escravidão, Ignorância é Força”. E, finalmente, o Duplipensar. “Duplipensar quer dizer a capacidade de guardar simultaneamente na cabeça duas crenças contraditórias, e aceitá-las ambas”²⁴³. O principal ataque à humanidade principia com a redução de seu vocabulário: diminui-se a linguagem e, por conseguinte, restringe-se a consecução das potencialidades humanas.

James Conant oferece uma leitura da obra *1984* que é um contraponto a leitura feita por Rorty e afirma que a novilíngua (*Newspeak*), cuja principal atividade é destruir palavras, possui aspecto similar a proposta rortyana de substituir noções como, por exemplo, *verdade objetiva*, *realidade objetiva*, *essência* etc. Conforme minha interpretação da crítica de Conant a Rorty, essa semelhança comprometedoras seria a de que tanto o partido totalitário na ficção orwelliana, através da novilíngua, quanto a filosofia rortyana, através da redescrição, tentam “tornar a literatura do passado igualmente incompreensível”²⁴⁴. Em sua resposta a Conant²⁴⁵,

²⁴² Kundera afirma que *1984* é “um pensamento político disfarçado de romance” (KUNDERA, 1994, p. 204).

²⁴³ ORWELL, 1996, p. 200.

²⁴⁴ CONANT, 2002, p. 315.

²⁴⁵ RORTY, 2002, p. 342-350.

Rorty discute os pontos em comum com seu crítico, elucida sua leitura orwelliana e se limita a dizer que na filosofia, a despeito do que acredita seu interlocutor, não é possível esperar atingir um ponto onde haja concordância irrestrita e incondicional.

Na próxima seção, discorro sobre as ferramentas conceituais utilizadas por Rorty em sua abordagem filosófico-literária.

2.4 Instrumentos rortyanos

A abordagem utilizada por Rorty ao tratar de temas relacionados à sua redescisão da filosofia, implica na utilização de várias técnicas *ad hoc*, isto é, noções reformuladas com o propósito de serem usadas para fins específicos. Nesse sentido, as noções mais importantes são: o argumento, a recontextualização histórica, a apropriação, a narrativa e a utilidade²⁴⁶. Embora tais técnicas sejam descritas separadamente, elas são inter-relacionadas e interdependentes.

A utilização dessas técnicas implica numa forte suspeita, por parte de Rorty, quanto à relevância da metodologia filosófica. Para ele, devemos “suspeitar da noção de ‘método filosófico’ e da idéia que a filosofia lidou, e sempre lidará com os mesmos problemas recalcitrantes”²⁴⁷. Rorty não acredita na existência de problemas filosóficos perenes e métodos especiais criados pelos filósofos que divisam sua disciplina do resto da cultura intelectual. Como defendo neste trabalho, tal suspeição conduz o neopragmatista ao uso de um método não-filosófico, o revisionismo dialético bloominiiano.

1) A idéia de *argumento* para Rorty, como já foi dito, é bastante polêmica porque ele não acredita que valha a pena argumentar contra uma posição, mas sim, que é preferível deixá-la de lado e tornar a posição que queremos defender mais atraente. Na sua concepção, ao argumentar contra uma tradição, usando para isso o vocabulário terminológico e crítico dessa tradição, equivale a se inscrever nessa tradição e dar continuidade a mesma. Assim, sua estratégia consiste em repudiar o vocabulário (ou jargão ou terminologia) e fazer uso de novas palavras para dissolver os antigos problemas. O objetivo de Rorty é permutar a confrontação pela

²⁴⁶ MALACHOWSKI, 2002, p. 41, 95; RORTY, 1998a, p. 247-273.

²⁴⁷ RORTY, 2006a, p. 118.

conversação²⁴⁸. Nesse sentido, a argumentação rortyana assume o aspecto de uma esquiua retórica. Embora Rorty não use essa expressão, ele sugere que o recurso discursivo do pragmatista, em um sentido contextualista, deve assumir a seguinte configuração:

Em resumo, minha estratégia para escapar das dificuldades auto-referenciais nas quais “o Relativista” continua se metendo é mover tudo da epistemologia e da metafísica para o campo da política cultural, [...] para sugestões sobre o que devemos experimentar (RORTY, 1998b, p. 57).

Esse desvio rortyano é sempre para um contexto ético, prático ou político porque ele acredita que as questões retóricas sempre foram instrumentos poderosos de mudança sócio-cultural e podem vir a ser novamente. Em entrevista concedida no ano de 2005, Rorty afirma que tanto a sedução da retórica quanto a racionalidade da lógica são tipos de persuasão. A diferença é que a última seria apenas de um tipo menos violento. Para ele, persuasão e força são duas formas de exercer o poder – sendo a primeira sempre preferível à segunda²⁴⁹ – e que sua esperança reside na idéia de que um dia todo exercício de poder se resuma à prática da persuasão.

A retórica é tradicionalmente entendida como o conjunto de técnicas de persuasão através do discurso verbal. O conceito geral de persuasão, por sua vez, envolve três tipos de elementos: convencer (*docere*), comover (*movere*) e agradar (*delectare*)²⁵⁰. O convencer diz respeito à persuasão lógica, pois se dirige à mente dos interlocutores, através de exemplos e argumentos; o comover, que está relacionado à persuasão afetiva, visa às emoções e sentimentos; e, finalmente, o agradar, é uma persuasão de ordem estética, relativa ao gosto e ao deleite dos ouvintes (leitores). Em relação ao sentido de retórica, assim como faz com a filosofia, Rorty também não se limita a explorar seus elementos: muitas vezes ele procura deliberadamente não distinguir as modalidades de aplicação e, noutros casos, ele amplia sua significação.

Conforme interpretação de Ramberg²⁵¹, a argumentação rortyana pode ser lida a partir de, pelo menos, três posições críticas: a deflacionista, a demonizadora e uma terceira, sem denominação, que é a defendida pelo autor. A perspectiva deflacionista tende a ver a retórica de

²⁴⁸ RORTY, 1990, p. 163; 1994, p. 71.

²⁴⁹ RORTY, 2005, p. 3.

²⁵⁰ TRINGALI, 1988, p. 20-21.

²⁵¹ RAMBERG, 1998, p. 81-119.

Rorty como um empecilho que dificulta a assunção de suas críticas contra a metafísica e a epistemologia. Em geral, Rorty é considerado um filósofo, embora seu pendor por metáforas, ironias, narrativas, provocações e exageros dramáticos sejam vistos negativamente. Já a tendência demonizadora tende a ver a retórica de Rorty, isto é, seus instrumentos discursivos como algo avesso à filosofia; para eles, a negação do argumento equivale à negação da própria filosofia. A terceira opção defende que a contribuição criativa de Rorty para a renovação da filosofia é uma abordagem metafilosófica que somente pode ser devidamente apreciada se não for pensada em termos de oposição ao pensamento argumentativo.

Assim, se considerarmos que a persuasão rortyana ocorre principalmente através da redescrição, o pensamento redescritivo seria apenas mais um recurso à disposição do filósofo. Tal recurso não substituiria o pensamento argumentativo como a legítima ferramenta do filósofo profissional, mas seria também uma opção viável de reflexão filosófica para quem deseja formas alternativas de investigar o eu, os outros e o mundo.

2) Quanto à noção de recontextualização histórica, Rorty defende que existem pelo menos quatro possíveis gêneros historiográficos²⁵² para se abordar a história da filosofia: 1) Reconstruções racionais; 2) Reconstruções históricas; 3) *Geistesgeschichte* como Formação Canônica; 4) Doxografia. Quando Rorty faz uso de reconstruções históricas, elas podem oferecer tanto um quadro abrangente sobre como a história da filosofia se desenvolveu, quanto um esboço oportuno sobre tópicos específicos. Em ambos os casos, a reconstrução oferece uma interpretação distinta e controversa porque visa atender seu desejo de mostrar que os problemas filosóficos considerados perenes, são opcionais²⁵³.

²⁵² Para Caturelli a reconstrução do pensamento de um filósofo, da doutrina de uma corrente filosófica ou a *exposição* de idéias e temas filosóficos pode aparecer, através da história da filosofia, sob a égide de cinco métodos distintos. 1) Método doxográfico: que apresenta as idéias do filósofo a partir da exposição de textos ou fragmentos textuais de suas obras. 2) Método genético: que apresenta a biografia do filósofo, a gênese e a “evolução progressiva” de suas idéias e doutrinas. 3) Método genético-doxográfico: que combina os recursos dos métodos anteriores, uma vez que apresenta a doutrina (e a biografia) do filósofo fundamentada em seus próprios textos. 4) Método monográfico: que apresenta o estudo delimitado e aprofundado de um tema dentro da doutrina de um filósofo ou de vários. 5) Método historiográfico: que apresenta de forma comparativa o essencial de diversos sistemas filosóficos, com ênfase no apontamento de influências, antecedentes, confronto de posições e desenvolvimento de idéias. É freqüentemente utilizado em manuais de história da filosofia. Os métodos supracitados não são excludentes e, por isso, é possível encontrar trabalhos nos quais foi necessária a utilização de vários métodos (CATURELLI, 1966, p. 315-316).

²⁵³ Cf. MALACHOWSKI, 2002, p. 44-45.

Todavia, sua principal hipótese e contribuição no campo da historiografia da filosofia é a estipulação de um “gênero mais rico e mais difuso” que os anteriores, por ele denominado de história da idéias²⁵⁴. Em linhas gerais, é a forma através da qual Rorty lida com textos de filosofia: conforme esse último gênero historiográfico citado, importantes filósofos mortos são anacronicamente redescritos, reeducados e recontextualizados²⁵⁵. Assim, Rorty procura ler os grandes filósofos mortos de uma forma inusitada, que diverge da imagem mais ou menos consensual que a tradição filosófica ou os historiadores da filosofia contemporâneos têm de determinadores autores. A fim de dialogar com o filósofo do passado, a contribuição de tais autores é inserida em diversos contextos e redescrita na terminologia atual. Conforme a interpretação vigente neste trabalho, essa leitura deliberadamente “errada” pode ser cognominada por intermédio do vocabulário bloominiiano de *desleitura*, um desvio revisionista criativo.

3) Malachowski afirma que Rorty tem um “talento consistente, que beira ao de um gênio, para se apropriar do trabalho de outros filósofos”. À primeira vista, a miríade de autores que figura nos ensaios rortyanos pode dar a impressão de uma “aparentemente dúbia dependência de argumentos de autoridade”²⁵⁶, mas através da noção de apropriação²⁵⁷, é possível verificar que Rorty procura encontrar várias formas de usar o legado filosófico para diferentes propósitos. Malachowski afirma que:

Outros tipos de apropriação rortyana incluem: adoção de visões, linhas de argumento e temas, seleção cuidadosa de citações (algumas das quais não são explícitas, uma técnica para iludir críticos que Rorty compartilha com Michel Foucault), cooptação de filósofos que necessariamente não endossam – e podem até mesmo se opor – a posição que ele imagina [*envisage*] para eles, e a extensão ou desenvolvimento das idéias dos filósofos (MALACHOWSKI, 2002, p. 50).

Rorty usa esse recurso, a apropriação, para *criar* seus predecessores e *criar* novos aliados. Assim, por exemplo, ele seleciona e reformula aspectos da filosofia de determinados autores (Heidegger, Wittgenstein, Dewey e Davidson) e, pacientemente conecta-os à sua causa neopragmatista.

²⁵⁴ Rorty mantém o sentido de história das idéias, mas usa alternadamente as expressões “*intellectual history*” e “*history of ideas*” (Cf. RORTY, 2006b, p. 73).

²⁵⁵ RORTY, 1998a, p. 247-273.

²⁵⁶ MALACHOWSKI, 2002, p. 49-50.

²⁵⁷ Esse tipo de apropriação filosófica é diferente da apropriação literária que abordo no próximo capítulo.

4) O uso rortiano de narrativas é, em geral, associado às reconstruções históricas, mas ele também, conta histórias que são ficções integrais ou parciais. Para Rorty, narrativa significa contar uma história [*storie*] sobre alguma coisa e o propósito de tecer tais narrativas é dar sentido à existência do autor²⁵⁸. Esse sentido é parcial e contingente porque os seres humanos são livres para modificarem, sempre que desejarem – ou forem provocados – o significado de suas vidas. Narrativa está fortemente conectada a noção de redescrição, como ele escreve em *Contingência, Ironia e Solidariedade* que “não há resposta a uma redescrição a não ser uma redescrição” – isto porque para ele não existe nenhuma instância a-histórica, universal e absoluta que sirva de ponto neutro para julgar todas as culturas, que no seu entender são “vocabulários corporificados”²⁵⁹. No corrente século XXI, essa atitude seria uma reação mais apropriada contra idéias retrógradadas, perpetradas através de noções absolutas veiculadas nos vocabulários legados por nossos ancestrais e que cerceiam a criação de novas idéias, linguagens e liberdades. De modo geral, esta também seria a esperança rortiana de que os jovens das próximas gerações, ao elaborarem suas próprias narrativas (sob a forma de romances, filmes, histórias em quadrinhos, poemas, programas televisivos, instituições etc.) lembrassem de ampliar o raio de ação do termo “nós”, por mais estranho ou louco que tal descrição – ou redescrição – possa parecer para muitos de seus contemporâneos. Todas essas áreas mencionadas podem ser utilizadas tanto para o deleite pessoal quanto para a mudança política, o ensino moral e muitas outras coisas, pois não há uma missão específica para elas em sua contribuição para a cultura²⁶⁰.

Em outras palavras, Rorty espera que possamos transformar partes do mundo, redescrivendo-o. Esta idéia prescinde do pressuposto universalista que sustenta a existência de uma essência humana comum em todos os seres humanos e, em contrapartida, investe em dois atributos comuns à humanidade: a *humilhação*, compreendida como a idéia de que todos são passíveis de sofrer um “tipo especial de dor”, que “todos podem ser humilhados pelo desmantelamento forçado das estruturas particulares de linguagem e de crença nas quais foram socializados (ou que se orgulham de ter formado por si próprios)”; e a *narrativa*, a capacidade de

²⁵⁸ Cf. BORRADORI, 1994, p.114-15.

²⁵⁹ RORTY, 1994, p. 111-112.

²⁶⁰ RORTY, 2005, p. 6.

contar histórias sobre sofrimentos ou triunfos passados e também sobre cenários alternativos, preferíveis aos atuais²⁶¹.

Na acepção rortyana, a fim de compreender ou justificar uma ação genocida, tanto as vítimas quanto os algozes podem até tentar inutilmente negar a *humanidade* uns dos outros; mas ninguém podem negar que se algo de ruim acontece com uma pessoa ‘estranha’ do outro lado do mundo o mesmo pode acontecer com qualquer um de nós. Assim, devemos nos importar com pessoas desconhecidas e contar a sua dramática história. E, para convencer outras pessoas a ajudar indivíduos ‘diferentes’ (no que tange ao país, raça, costumes, religião etc.) podemos concluir nosso relato com algo do tipo: ‘devemos nos importar com ela porque isso poderia ter acontecido com um amigo seu’; ou ainda ‘ela poderia ser sua filha’. Neste sentido, a solidariedade que apela, através de narrativas inspiradoras ou dramáticas, para o individualismo das pessoas faz mais pela comunidade do que qualquer tentativa de justificação universalista²⁶².

5) A abordagem “anti-essencialista” rortyana assume a possibilidade de que “*todo* texto é maleável” e que “*qualquer* texto pode ser sensatamente moldado sob a forma de qualquer interpretação extrínseca se os resultados forem apropriadamente úteis”²⁶³. Como Rorty considera que nenhum texto possui uma essência, isto é, um significado intrínseco, ele se sente autorizado a ignorar as demais interpretações acerca desse mesmo texto, a fim de fazer prevalecer a sua. Aqui, novamente, a estratégia geral é não falar contra uma posição (interpretação), mas sim exaltar a sua própria posição (interpretação).

Embora a utilidade [*usefulness*] seja uma das noções mais freqüentes na obra rortyana, ela não tem um significado fixo, pois se trata de uma noção contextual²⁶⁴, que não é definida isoladamente. Em geral, aquilo que é útil está sempre em conformidade com os “interesses e práticas” do indivíduo ou do grupo, em relação a questão debatida. Tanto o significado da utilidade individual quanto da utilidade social é pensada como algo que “flutua de acordo com as demandas de casos particulares”. De acordo com Malachowski, em boa parte dos casos, Rorty considera útil se: a) facilita a apreciação do que ele está tentando obter; b) encoraja a exploração de questões importantes suscitadas por seus escritos-chave; e c) ilumina o caminho

²⁶¹ Cf. RORTY, 1994, p. 222, 227.

²⁶² Cf. RORTY, 1994, p. 239.

²⁶³ MALACHOWSKI, 2002, p. 95.

²⁶⁴ MALACHOWSKI, 2002, p. 95.

para uma adequada consideração do quão social e intelectualmente úteis são seus principais temas²⁶⁵. Assim, quando o termo útil aparece nos textos de Rorty, o mesmo pode estar sendo usado para descrever uma idéia ou exemplo que desempenha eficientemente uma função em prol dos propósitos humanos ou para uma melhor recepção das idéias rortyanas.

²⁶⁵ MALACHOWSKI, 2002, p. 6; RORTY, 1997b, p. 105-127.

CAPÍTULO 3

ENTRE A FILOSOFIA FUNDACIONISTA E A CULTURA LITERÁRIA

“William James observou que sabedoria é aprender a ignorar o que deve ser ignorado. O príncipe Hamlet é o mais inteligente dos personagens literários, mas, de acordo com o teste pragmático de James, o carismático shakespeariano ávido de morte nada tem de sábio. Hamlet nada pode ignorar, e assim estabelece o padrão para todos os que são capazes de iluminar a sabedoria, mas que não podem encarná-la. O gênio, ou demônio, de Hamlet insiste em fazê-lo ciente de tudo ao mesmo tempo. Pensando com excessiva clareza, Hamlet perece em consequência da verdade. Seja lá quem formos, nosso demônio há de se tornar a nossa nêmesis, e fazer de nós mesmos o nosso pior inimigo, tornando-nos incapazes de aprender o que ignorar.”

Harold Bloom, *Onde encontrar a sabedoria?*

No capítulo anterior, caracterizei a abrangente filosofia de Rorty, discorri acerca de sua estratégia de desvio e discuti sua multifacetada abordagem que concebe teorias e doutrinas teóricas como instrumentos maleáveis.

Nesse capítulo, apresento a filosofia como conversação literária. A partir da noção de redescritção, examino a leitura rortyana da filosofia e do pragmatismo, como uma prática revisionista de inspiração literária. Depois, trato da tese fatalista de Rorty, segundo a qual a filosofia fundacionista deve ser substituída pela vindoura cultura literária. Em seguida, faço uma

análise comparativa entre a “filosofia literária” de Rorty e a “literatura sapiencial” de Harold Bloom no intuito de sustentar que a tarefa que Rorty vislumbra para a filosofia já tem sido desempenhada pela literatura sapiencial. Finalmente, retomo sinteticamente os elementos expostos separadamente nas seções anteriores do capítulo para discutir um utópico projeto ético-político-cultural rortyano, no qual a filosofia já desempenharia um novo papel.

3.1 Ironismo, solidarismo e redescrição

Nos capítulos anteriores, vimos que alguns dos principais temas analisados, assim como algumas das noções mais usadas por Rorty para defender suas idéias, se alternam em seus escritos. Entretanto, embora seja comum a ocorrência de vários termos – como pragmatismo, representacionismo, anti-essencialismo, narrativa, contingência, etnocentrismo, redescrição, liberalismo, historicismo, metáfora, ironia, e solidariedade – nos textos rortyanos, nem todos são devidamente elucidados na ocasião em que aparecem subentendidos. Essa suposta omissão acontece, em parte porque em muitos de seus artigos, por exemplo, Rorty está replicando a algum crítico seu e não considera necessário repassar toda a polêmica em questão; ou simplesmente porque considera demasiado enfadonho e repetitivo – tanto para ele quanto para seus leitores mais antigos – explicar o sentido em que emprega determinado termo toda vez que o menciona. É fato, porém, que muitos conceitos conhecidos e referidos por Rorty nos seus livros, às vezes adquirem uma acepção inédita que gera estranheza e polêmica na comunidade filosófica. Neste caso, talvez o episódio mais notório seja o da sua versão de pragmatismo (embora também possa mencionar as novas conotações atribuídas aos termos liberalismo e ironia), como visto no primeiro capítulo.

Todavia, em defesa de Rorty podemos dizer que o fato dele algumas vezes não mencionar diretamente certos termos usados na sua argumentação – ou o fato dele não elucidá-los quando os usa – não implica em um premeditado ato de negligência. Ao contrário, a justificativa encontra-se muitas vezes no decorrer de seus próprios textos, sob a forma de indicações de leitura que remetem a outros de seus livros ou artigos nos quais há maiores explicações sobre conceitos, idéias e tópicos discutidos anteriormente; ou, ainda, através de elucidações embutidas nas notas de rodapé. Em ambos os casos, é possível citar como exemplos,

em virtude tanto da abrangência temática quanto da pluralidade de autores referidos – casos em que, dada proporção de seu conteúdo, requerem maiores explicações a respeito da terminologia abordada –, os dois primeiros volumes dos *Philosophical Papers*.

Nessa seção inicial do presente capítulo trato brevemente das noções de ironismo, solidariedade e redescrição, todas utilizadas principalmente na obra *Contingência, ironia e solidariedade*. Reservo a exposição destas noções por último não apenas em virtude de critérios cronológicos – embora seu uso possa ser considerado recente na terminologia rortyana – mas principalmente, pela sua capacidade de, uma vez relacionadas com outras idéias rortyanas, sugerirem uma conexão entre filosofia e literatura. Finalmente, é preciso dizer que não abordo diretamente a noção de *contingência* – que se opõe ao que é *necessário* – porque a mesma encontra-se subentendida desde o início em muitas passagens dos textos de Rorty. Por exemplo, quando ele afirma que as nossas crenças, instituições, descrições, comunidade, consciência e linguagem *acontecem* de serem assim – e, deste modo, serem consideradas verdadeiras – mas que poderiam ter assumido (e podem vir a assumir) formas alternativas. Para ele, tudo que existe e tal como é conhecido hoje não precisa ser *necessariamente* deste modo²⁶⁶.

Rorty relata, na introdução de *Contingência, ironia e solidariedade*, que a sua decisão de apoiar a narrativa em detrimento da teoria ocorre após a sua análise das tentativas metafísica (platonismo) e teológica (cristianismo) de “fundir o público e o privado”; e também do desdobramento posterior da questão a partir da perspectiva historicista – cujo intento de superar a tensão entre o individual e o coletivo consistiu na negação sucessiva dos pressupostos da existência de “uma natureza humana” e “de um nível mais profundo do eu”. Embora os historicistas também não tenham logrado êxito, Rorty acredita que a sua abordagem contribui para livrar-nos da tentação platônico-teológica “de procurar uma fuga ao tempo e ao acaso”; ou, em outras palavras, ajuda-nos a “substituir a Verdade pela Liberdade enquanto objetivo do pensamento e do progresso social”. Entretanto, Rorty adverte-nos que para tratarmos da questão relativa à permanência da tensão entre o público e o privado após a viragem historicista, devemos considerar uma nova abordagem na qual as perspectivas de duas vertentes distintas de autores historicistas sejam usadas de modo complementar. Assim, temos por um lado, autores como Heidegger e Foucault “nos quais predomina o desejo de autocriação, de autonomia privada”; e,

²⁶⁶ Cf. RORTY, 1994, p. 45-46.

por outro, autores como Dewey e Habermas “nos quais predomina o desejo de uma comunidade mais justa e livre”²⁶⁷.

Rorty não considera os representantes de cada grupo em termos antitéticos porque não acredita na possibilidade de uma perspectiva filosófica, científica ou de qualquer outra disciplina teórica fundir os aspectos do público com os aspectos do privado, ou seja, unir a justiça social e a solidariedade humana com a autocriação e a perfeição privada. Desta maneira, ele mostra-se contrário à idéia de ter que optar por um grupo em detrimento do outro; preferindo, em vez disso, equiparar a importância de ambos, visando a sua utilização para diferentes propósitos:

Autores tais como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov são úteis como exemplares, como ilustrações do aspecto que pode ter a perfeição privada – uma vida humana autocriada e autônoma. Autores tais como Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls são cidadãos como nós e não exemplares. Estão empenhados num esforço social, que é partilhado por todos nós – o esforço para tornar as nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis (RORTY, 1994, p.16).

A propósito da “relação entre autores que escrevem sobre a autonomia [privada] e autores que escrevem sobre justiça [social]”, Rorty sugere – usando uma analogia wittgensteiniana – que encaremos a relação entre os dois tipos de autores como “a relação entre dois tipos de ferramentas”: distintas, proporcionalmente úteis dentro de sua área específica de trabalho; prescindindo “de síntese”, comparações e hierarquizações. Neste sentido, a alternativa proposta por Rorty é “mostrar o aspecto que as coisas assumem” se abandonarmos as tentativas de elaborar teorias unificadoras do público e do privado e nos contentarmos em “tratar as exigências de autocriação e as de solidariedade humana como sendo igualmente válidas, embora definitivamente incomensuráveis”²⁶⁸.

Assim, baseado nesta linha de raciocínio Rorty traça a figura do *ironista liberal*, alguém que combina alternadamente²⁶⁹ as características do ironista e do liberal – ou ainda, alguém que transita entre as questões individuais do ironismo e as comunitárias do solidarismo – na seguinte acepção:

²⁶⁷ RORTY, 1994, p. 15-16.

²⁶⁸ RORTY, 1994, p. 17.

²⁶⁹ Nas últimas linhas de *Contingência, ironia e solidariedade* Rorty afirma que “distinguir questões públicas de questões privadas” [...] “o domínio do liberal do domínio do ironista”, possibilita “uma mesma pessoa ser ambos” (RORTY, 1994, p. 246).

A definição de *liberal* é-me emprestada por Judith Shklar, que diz que os liberais são as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar. Uso o termo *ironista* para designar o tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a idéia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso. Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos infundáveis a sua esperança de que o sofrimento venha a diminuir e de que a humilhação causada a seres humanos por outros seres humanos possa terminar (RORTY, 1994, p. 17).

Conforme Rorty, os ironistas liberais são pessoas que não acreditam que haja um “apoio teórico não circular para a crença de que a crueldade é horrível”; mas que, não obstante, não deixam de combatê-la. E, neste caso, ele afirma também que não há uma resposta precisa para nortear alguém que pergunta a respeito de “quando lutar contra a injustiça e quando dedicar-se a projetos privados de auto-criação?”. Diferentemente dos partidários da fusão entre o público e o privado, os ironistas liberais são anti-fundacionistas e por isso não acreditam na existência de “respostas teóricas bem fundamentadas [...] para resolver dilemas morais”. Neste aspecto, seu historicismo aparece sob a forma de recusa à crença em uma “ordem estabelecida” atemporal e imutável “que simultaneamente determina o sentido da existência humana e estabelece uma hierarquia de responsabilidades”²⁷⁰.

Segundo Rorty, embora historicamente o ironismo e o solidarismo tenham sido vistos freqüentemente como opostos, ele não acredita que tal visão proceda. Esta oposição deve-se, em parte, ao fato da escassez de “intelectuais ironistas” ser explicada pela constatação de que, ainda hoje, a maioria das pessoas – intelectuais ou não-intelectuais – permanece ligada “ou a alguma forma de fé religiosa ou a alguma forma de racionalismo iluminista”; e também, pelo fato do ironismo ser em geral descrito como “intrinsecamente hostil” à democracia e à solidariedade humana. Não obstante, Rorty adverte-nos que a férrea oposição “a uma forma de solidariedade particular, historicamente condicionada e possivelmente passageira, não é hostilidade para com a solidariedade enquanto tal”. Então, em seguida, ele afirma que a solidariedade humana não deve ser vista como um fato a ser descoberto, mas antes, como um objetivo a atingir. A consecução de tal objetivo não ocorreria mediante a investigação, e sim através da imaginação: “pela capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento”. Para ele, a solidariedade

²⁷⁰ RORTY, 1994, p. 18.

não é descoberta pela reflexão, mas sim criada na medida em que ampliamos nossa sensibilidade às dores e humilhações dos outros.

Em outras palavras, Rorty acredita poder minimizar a rígida demarcação entre *nós* e *eles*, dificultando a marginalização de pessoas consideradas diferentes ou estranhas, através de um processo que envolve a *descrição* de outros tipos de pessoas e a *redescrição* de nós próprios. Desta maneira gêneros como a etnografia, o texto jornalístico, o docudrama, o romance e as histórias em quadrinhos, contribuiriam para o aumento de nossa sensibilidade, fornecendo detalhes “sobre tipos de sofrimento suportados por pessoas em que anteriormente não tínhamos reparado”²⁷¹; e também, fornecendo detalhes “sobre os tipos de crueldade de que nós próprios somos capazes”. Assim, a realização desse processo transformador não seria tarefa da teoria, mas da narrativa.

Rorty acredita que podemos contribuir para a efetivação da solidariedade humana por intermédio da ampliação de nossa imaginação. Segundo ele, isto ocorreria mediante o ato de contar histórias: narrativas dramáticas ou inspiradoras sobre comunidades, instituições e indivíduos que, *grosso modo*, contribuiriam para que as próximas gerações dessem continuidade (e amplitude) aos inacabados projetos pluralistas e igualitários das sociedades democráticas; auxiliariam no aumento da tolerância das pessoas para com a diversidade étnica e cultural; e, finalmente, motivariam ações tais como a invenção de novos vocabulários – através dos quais novos direitos poderiam ser formulados. Estas histórias seriam apresentadas em romances, contos, etnografias, produções cinematográficas, artigos jornalísticos, documentários televisivos, histórias em quadrinhos, músicas, poesias, peças teatrais, Internet e afins.

Em conformidade com seus próprios preceitos, Rorty não apresenta argumentos contra o vocabulário que pretende substituir²⁷². A sua estratégia reside em tornar o mais atraente e interessante possível o vocabulário sucessor que defende. Assim, em vez de listar contra-argumentos para combater os resíduos platônico-teológicos que ainda tentam fundir os aspectos público e privado da vida humana, ele prefere dedicar seu tempo com a descrição do impacto que o vislumbre de uma acidental “utopia liberal” teria na vida das pessoas.

²⁷¹ RORTY, 1994, p. 18-19.

²⁷² RORTY, 1994, p. 31.

Na utopia liberal, a mudança da nossa individualidade (auto-imagem) e da nossa percepção da alteridade (relação com outras pessoas) resultaria “de uma viragem geral contra a teoria e ao encontro da narrativa”. O resultado implicaria na renúncia da tentativa de sintetizar todos os aspectos da vida numa única perspectiva filosófica, científica ou de qualquer outra ordem teórica. Deixaríamos de tentar encontrar um *metavocabulário* que combine “*todos os vocabulários possíveis*” e que expresse “todas as maneiras possíveis de julgar e sentir”. Em contrapartida, a “cultura historicista e nominalista” teceria narrativas para ligar “o presente ao passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro” – num processo onde o mais importante é que a “realização de utopias e a concepção de outras utopias” seriam “uma realização infundável e prolífera da Liberdade, e não uma convergência para uma Verdade já existente”²⁷³.

Como é possível notar, o recurso de contar e recontar histórias, sempre modificando aspectos ou detalhes a fim de alterar a auto-imagem de alguém ou a percepção sobre outras pessoas ou comunidades é crucial para compreender a concepção de filosofia idealizada por Rorty. Nesse caso, um dos pontos principais da filosofia rortyana diz respeito à idéia de *redescrição*²⁷⁴. Todavia, diferentemente dos demais elementos teóricos componentes do quadro filosófico rortyano que foram explicitados no final do segundo capítulo, optamos por postergar a sua exposição para o final, uma vez que, na filosofia pragmatista rortyana, ela desempenha um papel de maior relevância. Assim, o restante dessa seção, é dedicado tão-somente ao estudo do tópico das *redescrições* – que, não obstante, se relaciona com a idéia de descrição e de recursos *redescritivos* – a partir de alguns trechos de *Contingência, ironia e solidariedade*.

Segundo Rorty, os cientistas, os poetas, os pensadores políticos e os filósofos, de maneiras distintas “inventam descrições do mundo” para diferentes fins²⁷⁵. Todavia, enquanto que os filósofos metafísicos platônico-kantianos crêem na possibilidade de haver uma descrição exata de como o mundo realmente é; os filósofos pragmatistas, por sua vez, não consideram que haja uma tal descrição de como a realidade é *em si mesma*. Assim, para ele, embora as “descrições do mundo” possam “ser verdadeiras ou falsas, o mundo por si próprio – sem o auxílio

²⁷³ RORTY, 1994, p. 19.

²⁷⁴ Neste sentido, lembramos que a *redescrição* não é uma atividade específica do ironista. Rorty distingue entre a *redescrição metafísica* que confere conforto metafísico e a *redescrição ironista* que propicia incertezas e dúvidas nos vocabulários e ações das pessoas (RORTY, 1994, p. 123-124).

²⁷⁵ RORTY, 1994, p. 24.

das atividades descritivas dos seres humanos – não pode”²⁷⁶. Esta afirmação de Rorty contrasta com a idéia correspondentista de que os fatos empíricos justificam uma determinada crença – isto é, a noção segundo a qual o mundo determina quais jogos de linguagem devemos jogar – com a idéia, por ele defendida, de que o mundo não pode propor ou impor uma linguagem para ser falada, pois esta prática é específica dos seres humanos. São as pessoas de cada época e lugar que criam vocabulários e decidem qual jogo de linguagem querem jogar. Neste caso, a justificativa para a mudança de um jogo de linguagem por outro reside tão-somente na eficácia ou obsolescência: perde-se “gradualmente o hábito de usar certas palavras” e adquire-se “gradualmente o hábito de utilizar outras”²⁷⁷.

Esta perspectiva de Rorty também encerra um ataque ao essencialismo, visto que o mesmo configura uma tentativa de privilegiar determinadas linguagens – usadas para descrever o mundo, nós próprios e as outras pessoas – em detrimento de outras. Assim, ele afirma que a despeito das tentativas de se encontrar um vocabulário que se *adeque* ao mundo ou um que *expresse* a verdadeira natureza do eu, devemos “adaptar-nos à idéia de que a realidade é em grande medida indiferente às descrições que dela fazemos e que o eu humano é criado através da utilização de um vocabulário”. Isto porque, para ele, as linguagens são construídas histórica e socialmente. Desta afirmação segue a idéia de que a *verdade* – neste caso, sob forma da descrição do eu, do mundo e dos outros – “é propriedade de entidades lingüísticas, de frases”²⁷⁸. Neste ponto, Rorty menciona os esforços dos revolucionários franceses e dos poetas românticos para traçar um nexo entre a descrição e a redescricao:

O que se vislumbrou no final do século XVIII foi que se podia fazer qualquer coisa parecer boa ou má, importante ou não importante, útil ou inútil, através de uma redescricao do objeto em causa (RORTY, 1994, p. 28).

Deste modo, Rorty sustenta que é a partir da modificação das práticas lingüísticas e de outras práticas sociais que novos tipos de seres humanos são produzidos. Em outras palavras, segundo ele, “o instrumento capital da mudança cultural é um talento para falar de outra maneira

²⁷⁶ RORTY, 1994, p. 25.

²⁷⁷ RORTY, 1994, p. 26-27.

²⁷⁸ RORTY, 1994, p. 27-28.

e não para argumentar bem”²⁷⁹. Rorty qualifica este procedimento ou método filosófico nos seguintes termos:

O método consiste em redescrever muitas e muitas coisas de novas maneiras, até se criar um padrão de comportamento lingüístico, que despertará na geração em formação a tentação de o adotar, levando-a, dessa forma, a procurar formas novas e apropriadas de comportamento não lingüístico, por exemplo, a adoção de equipamento científico novo ou de instituições sociais novas. Este tipo de filosofia não trabalha peça por peça, analisando conceitos atrás de conceitos, ou testando teses atrás de teses. Em vez disso trabalha de forma holística e pragmática. Diz coisas como ‘tente pensar nisto desta maneira’ ou, mais especificamente, ‘tente ignorar as questões tradicionais, que se verifica serem fúteis, substituindo-as pelas seguintes questões novas e possivelmente interessantes’. Não pretende ter um candidato melhor para fazer as mesmas coisas que fazíamos quando falávamos à moda antiga. Em vez disso sugere que paremos de fazer essas coisas e façamos algo diferente. Mas não defende esta idéia com base em critérios prévios, comuns ao jogo de linguagem antigo e ao novo, já que, precisamente na medida em que a linguagem é realmente nova, não haverá tais critérios (RORTY, 1994, p. 30).

A partir da leitura dos textos davidsonianos sobre filosofia da linguagem, Rorty extrai dois pressupostos para a sua noção de redescrição, a saber, a assunção da “contingência de nossa própria linguagem” e, por conseguinte, o reconhecimento da “contingência da consciência”. Segundo ele, ambas atitudes nos conduzem, conseqüentemente, a uma situação na qual a “imagem do progresso intelectual e moral” é visto “em termos de história de metáforas cada vez mais úteis, e não como história de uma compreensão cada vez maior do modo como as coisas de fato são”. Aqui, a tese principal advém da filosofia da linguagem rortyana, que sustenta que “só as frases podem ser verdadeiras”, visto que as mesmas são formuladas em linguagens criadas por seres humanos²⁸⁰.

Neste sentido, uma vez que os vocabulários interagem com os outros, Rorty sugere que devemos decidir sobre quais palavras usar através do critério da eficácia, isto é, devemos considerar se será útil ou prejudicial a interferência que a utilização de determinadas palavras acarretará na utilização de outras palavras²⁸¹.

Como já foi sugerido no capítulo anterior, a metáfora é de suma importância para a redescrição uma vez que as metáforas antigas ao morrerem – ao se tornarem literais – servem de “plataforma e de base” para novas metáforas. Entretanto, para Rorty, é incoerente imaginar que

²⁷⁹ RORTY, 1994, p. 28.

²⁸⁰ RORTY, 1994, p. 31.

²⁸¹ Cf. RORTY, 1994, p. 33.

as “redescrições metafóricas” usadas nas substituições vocabulares das revoluções científicas – ocorridas na “física” ou na “ciência biológica contemporânea” – estão de alguma forma mais próxima de representarem corretamente a realidade ou de expressarem a essência do eu do que as redescrições metafóricas da “história”, da “cultura” e da literatura²⁸². Para evitar este tipo de equívoco Rorty afirma que devemos seguir a linha de pensamento – comum a Nietzsche, Freud e Davidson – que leva em consideração a contingência e resulta na postura de não tratar *nada* como uma “quase divindade” e tratar tudo como “produto do tempo e do acaso”²⁸³. Assim, se fizermos isto, repudiaremos as descrições pretéritas legadas por linguagens herdadas e acompanharemos o perspectivismo nietzscheano, segundo o qual descrever-se é criar a si mesmo. Rorty escreve:

O processo de chegarmos a conhecer-nos a nós próprios, de nos confrontarmos com a nossa contingência, de identificarmos as nossas causas é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem, isto é, de considerarmos novas metáforas (RORTY, 1994, p. 52).

Para Rorty a importância atribuída ao papel da metáfora na criação de novas descrições não é exagerada. Isto porque ele acompanha Freud quando este afirma que a “faculdade de criar metáforas” é algo compartilhado por todos os seres humanos que fazem uso de linguagens²⁸⁴. E também porque ele concorda com a idéia nietzscheana de que “fracassar como poeta” equivale a “fracassar como ser humano”²⁸⁵ – no sentido de não criar novas descrições e aceitar passivamente as descrições feitas por outras pessoas. Como as descrições são propiciadas principalmente através da produção de metáforas, Rorty reforça a idéia de que a redescricao é uma ferramenta e não uma tese porque ela nos ajuda a vislumbrar novos vocabulários – conjuntos de metáforas. E, uma vez que os vocabulários tendem a jogar uns com os outros, num processo contínuo, eles contribuem para compreendermos melhor seus sucessores. Em linhas gerais, o objetivo deste *jogo* é proporcionar “um repertório crescente de descrições alternativas e não A Única Descrição Certa”²⁸⁶.

A seguir, discuto a relação entre a busca por redenção e a ascensão da Cultura Literária.

²⁸² RORTY, 1994, p. 39.

²⁸³ Cf. RORTY, 1994, p. 45-46.

²⁸⁴ RORTY, 1994, p. 63.

²⁸⁵ RORTY, 1994, p. 53.

²⁸⁶ RORTY, 1994, p. 66-67.

3.2 Redenção e Cultura Literária

A incessante busca humana por descrições alternativas teria maiores possibilidades de consecução no campo vicejante da literatura do que no árido campo filosófico sobre-profissionalizado. A defesa de tal sugestão ocorre, com maior ou menor ênfase, em três ensaios recentes de Rorty: *A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy*²⁸⁷, *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy*²⁸⁸ e *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Culture*²⁸⁹. Invariavelmente, a menção a literatura – e suas possibilidades terapêuticas – ocorre após digressões em torno da história da filosofia, particularmente, análises a respeito de alguns temas filosóficos tradicionais e aspectos do movimento analítico. No primeiro ensaio, *A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy*, Rorty apóia a idéia que “não deveríamos ser nem realistas nem anti-realistas, que toda a questão entre o realismo e o anti-realismo deveria ser posta de lado”. Para ele, a filosofia pode ser dividida entre realistas – que equivalem a representacionistas – e a sua contraparte, antirepresentacionista. Rorty alega ver um “crescente consenso” sobre a tese de que deixar de lado a questão entre realistas e anti-realistas marca “um avanço em um novo mundo filosófico”²⁹⁰.

Além disso, Rorty considera necessário que a filosofia abandone as “noções entrelaçadas de *problemas filosóficos e método filosófico*”, porque as mesmas seriam apenas uma conseqüência infeliz de uma exagerada tentativa de profissionalização da filosofia que apenas contribuiu para desfigurá-la²⁹¹. Acredito que aqui, novamente, Rorty escreve sob a égide de Kundera quando este diz que o romance surgiu para explorar, o humano, o ser esquecido pela filosofia. Prosseguindo, a crítica de Rorty à sobreprofissionalização da filosofia é similar aquela feita aos teólogos que, ao discutirem as coisas de Deus, negligenciam as coisas do homem e, sub-repticiamente, sugerem a superioridade da teologia em relação as demais áreas da cultura. Assim, a filosofia, ao sugerir a existência de problemas perenes e propor a aplicação de métodos especificamente filosóficos para sua abordagem, estaria supervalorizando o estudo teórico do Ser

²⁸⁷ RORTY, 2006a, p. 105-125.

²⁸⁸ RORTY, 2006b, p. 49-73.

²⁸⁹ RORTY, 2006c, p. 75-103.

²⁹⁰ RORTY, 2006a, p. 105.

²⁹¹ RORTY, 2006a, p. 105.

e da Realidade e negligenciando sua função relativa à reflexão de questões acerca das necessidades humanas, isto é, a discussão de problemas humanos locais, contingentes e práticos.

Novamente, Rorty propõe que adotemos uma perspectiva não-representacionista do pensamento e da linguagem. Ele sugere que paremos de pensar no pensamento e na linguagem como algo que contenha representações da realidade. Especificamente, ele espera que abandonemos as distinções platônicas de aparência / realidade e as noções cartesianas de sujeito / objeto. Em resumo, Rorty espera que na cultura literária, os novos filósofos não sejam tentados a praticar a ontologia e a epistemologia. Assim, em conformidade com seus propósitos redescritivos em relação a filosofia, Rorty concebe as noções de *método* e *problemas filosóficos* como um atraso para o progresso filosófico, cujo próximo passo deverá ser um distanciamento da teoria e uma aproximação da narrativa.

O historicismo não tem nenhum uso para a idéia de que há problemas filosóficos recorrentes nos quais os filósofos empregaram vários métodos para resolver. Esta descrição da história da filosofia deveria, acredito, ser substituída por um relato no qual os filósofos, como outros intelectuais, fazem sugestões imaginativas para a redescrição da situação humana; eles oferecem novos modos de falar sobre nossas esperanças e temores, nossas ambições e nossos prospectos. O progresso filosófico não é, portanto, uma questão de problemas sendo resolvidos, mas de descrições sendo aperfeiçoadas. (RORTY, 2006a, p.106)

Ciente das implicações decorrentes de suas afirmações, Rorty alega que os anti-representacionistas como ele são, freqüentemente, acusados de postularem o fim da filosofia. Em sua defesa ele alega que não está se afastando da filosofia, mas apenas de um aspecto dela, de uma “matriz disciplinar historicamente determinada”²⁹². E que tal afastamento de velhas matrizes disciplinares é necessário, de tempos em tempos, para evitar a decadência da própria filosofia. Todavia, a despeito da retórica moderada de Rorty, a sua nova concepção de filosofia guarda tão pouca similitude com o que é comumente concebido como filosofia, que é lícito interpretar sua proposta de afastamento da Filosofia, como um decreto do fim da Filosofia.

A diferença entre o tipo de filosofia sobreprofissionalizada, combatida por Rorty e da qual devemos nos afastar e a “nova” filosofia, é exemplificada através da atitude de seus representantes. Para ele, há dois tipos de filósofo: o [*hard*] resolvidor de problemas e o [*soft*]

²⁹² RORTY, 2006a, p. 123.

contador de histórias. Sem hesitação, Rorty se posiciona ao lado dos contadores de história, pois são eles que conseguem transformar a auto-percepção e a autodescrição do indivíduo. A esse tipo de filosofia ele dá o nome de transformadora.

Aqui, é preciso fazer uma observação de caráter digressivo: o recurso usado por Rorty de sempre renovar o arsenal de seu vocabulário, torna difícil a assunção das teses rortyanas devido a constante variação de termos utilizados para designar idéias afins. Nessa perspectiva, retornamos a Peirce, sobre a necessidade de uma ética da terminologia. Só para lembrar, a nomenclatura original para o tipo de filosofia próxima aos intentos de Rorty, era chamada de filosofia edificante²⁹³. E, embora Rorty utilize cada vez menos o termo “edificante”, ele mantém em seus escritos posteriores a função terapêutica do filosófico edificante que não argumenta contra uma posição (como faz o sistemático), mas apenas sugere deixar de lado (cessar de falar a respeito da posição contrária e tornar mais agradável a posição que se quer adotar). Como será visto, uma expressão que teve curta existência no vocabulário rortiano foi “filosofia transformadora”²⁹⁴, embora o sentido contido em tal nomenclatura traga um aspecto novo – a idéia de transformação existencial – que será agregado ao tipo de filosofia idealizada por Rorty, posteriormente, quando mais uma vez ele re-descrever a nova filosofia, dessa vez, quase sinonimizada a literatura²⁹⁵.

No ensaio *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy*, Rorty retoma a crítica bernsteiniana de que o domínio analítico nos departamentos de filosofia norte-americanos, entre 1945 e 1960, serviu para abrir feridas ideológicas na profissão. Embora Rorty reconheça a importância permanente que a filosofia analítica tem na história da filosofia, ele diz que os filósofos analíticos fracassaram ao tentar cientificizar a filosofia e, no decorrer desse processo, ampliaram uma fissura que colocou de um lado, os filósofos que desejam estar mais próximos da ciência e, de outro, os filósofos que querem estar mais próximos da arte. Nos Estados Unidos, isso significou uma hierarquia acadêmica dentro do curso de filosofia, que passou a considerar como núcleo forte [*hard*] – onde se *faz*, de fato, filosofia –, especialidades como epistemologia, filosofia da mente e filosofia da linguagem; e por outro lado, disciplinas como história da filosofia, ética e filosofia política – onde apenas se

²⁹³ RORTY, 1990a.

²⁹⁴ RORTY, 2006b.

²⁹⁵ RORTY, 2006c.

estuda os méritos relativos de autores canônicos –, que foram banidas para as margens do currículo filosófico²⁹⁶.

Rorty diz que os filósofos analíticos levam tão a sério a divisão entre ciência e arte, que concebem a si mesmos como filósofos profissionais legítimos, que acrescentam tijolos ao edifício do conhecimento e que, em contrapartida, vêem os filósofos continentais e os historiadores da filosofia como uma espécie de subcategoria profissional, mais parecida com a atividade dos críticos literários, que são vistos como meros “mercadores de opinião”²⁹⁷.

Em conformidade com seu propósito ulterior de privilegiar o tipo de narrativa da segunda linha, a *soft* do contador de histórias, Rorty recorre – assim como fizera ao apresentar a sua versão da tradição pragmatista – ao expediente bernsteiniano, de conflitar narrativas, além de mencionar indiretamente a definição de cânone empregada por Harold Bloom, segundo o qual, a idéia de fixar um cânone, por mais idiossincrático que seja, é um convite²⁹⁸ para que outros façam o mesmo. Rorty escreve:

É por isto que contar uma história sobre tendências é um convite à próxima geração de historiadores das idéias para contar outra história, competidora, sobre as mesmas tendências, da mesma maneira que fixar um cânone literário convida a próxima geração de críticos a revisar esse cânone (RORTY, 2006b, p. 60).

Nesse sentido, é útil comparar essa interpretação rortyana de cânone com a concepção do próprio Bloom:

A formação do cânone não é um processo arbitrário [...]. Os poetas sobrevivem devido à força herdada; esta força se manifesta através de sua influência sobre outros poetas fortes, e a influência que perdura por mais de duas gerações de poetas fortes tende a se tornar parte da tradição, e até mesmo a se tornar a própria tradição. Os poemas continuam vivos quando engendram poemas vivos, mesmo através de resistência, ressentimento, desinterpretação; e os poemas se tornam imortais quando seus descendentes, por sua vez, engendram poemas vitais. Da força é que nasce a força, ainda que não a doçura, e quando a força se impôs por tempo suficiente, aprendemos a chamá-la de tradição, gostemos ou não (BLOOM, 2003, p. 210).

Na verdade, o termo *convite* usado tanto por Bloom quanto por Rorty é demasiado ameno e lisonjeiro. Pois ambos os autores, em suas respectivas áreas – a crítica literária e a

²⁹⁶ Ver PRADO JR. (2003, p.7).

²⁹⁷ RORTY, 2006b, p. 60.

²⁹⁸ Cf. BLOOM, 2001, p. 24, 36-37.

filosofia – receberam duras críticas, em decorrência de suas leituras da tradição. Assim, creio que o termo mais adequado seria *desafio*, já que tanto os cânones quanto as narrativas são criados justamente para competirem com outros já existentes e para motivarem a produção de cânones e narrativas alternativos.

Prosseguindo, Rorty contrasta os estilos de filosofia analítico e continental através da distinção entre a forte [*hard*] “cultura científica” e fraca [*soft*] “cultura literária”. O contraste é caracterizado nos seguintes termos: enquanto que o filósofo analítico seria técnico e preciso [*techie*], o continental seria indistinto e obscuro [*fuzzie*]. Enquanto os partidários da filosofia analítica fazem questão de ter sempre em perspectiva tal divisão entre as áreas da cultura, os partidários da filosofia continental fazem questão em “não distinguir os limites entre filosofia, história das idéias, literatura, crítica literária, e crítica da cultura”²⁹⁹.

A linha de pensamento que, aos poucos, Rorty demonstra simpatia, alega que os assim chamados tijolos acrescidos ao edifício do conhecimento têm pouca ou nenhuma utilidade para o propósito que realmente importa: a transformação existencial. Rorty entende por transformação existencial o efeito produzido na vida de alguém, “uma vida cujas metas simplesmente não são tomadas da cultura ou tradição da pessoa”, mas são o “resultado de um encontro idiossincrático, alienante e extático com algo ou alguém novo”³⁰⁰. Tais encontros, como Rorty já havia defendido em outra ocasião³⁰¹, podem ser histórias reais ou fictícias, entre figurais reais contemporâneas (Platão com Sócrates, Quine com Carnap), entre figurais reais extemporâneas (Harold Bloom com Blake e Shakespeare), entre personagens literários (Romeu com Julieta, Bentinho com Capitu) ou entre jovens idealistas e movimentos sociais e políticos tais como o marxismo, o fascismo, o feminismo etc.³⁰². Em todos esses casos, é possível constatar que o efeito é devastador, para o bem ou para o mal, pois a rede de crenças e desejos da pessoa é transformada em uma escala tão ampla que nenhum outro evento produziria tal resultado. Rorty escreve:

²⁹⁹ RORTY, 2006b, p. 60.

³⁰⁰ RORTY, 2006b, p. 61

³⁰¹ Cf. RORTY, 1991a.

³⁰² RORTY, 2006b, p. 61-62.

Mas a existência do fenômeno de transformação existencial é tão importante para as ciências humanas quanto o fenômeno do consenso entre peritos é para a cultura científica. Se não houvesse tal fenômeno, não haveria nenhuma cultura literária, da mesma maneira que não haveria nenhuma cultura científica se atingir consensos não fosse um produto familiar e esperado do ato de conduzir experiências de laboratório (RORTY, 2006b, p. 62).

Embora Rorty negue que a transformação existencial – a sua própria e a de seus leitores – seja um objetivo comum a todos nas ciências humanas, ele insinua que deveria ser porque, em sua opinião, aquilo que os departamentos de filosofia continentais fazem de melhor são contribuições para a história intelectual, isto é:

[...] histórias sobre transformações passadas, especialmente narrativas que conectam muitas transformações sucessivas em auto-imagens individuais e sociais. [...] Estas narrativas nos falam como os seres humanos conseguiram mudar as suas mais importantes auto-descrições. Todas estas narrativas são eternamente contestáveis e eternamente revisáveis à luz de mudanças mais recentes. Assim a própria idéia de um relato histórico último, definitivo de quaisquer destas transições é tão tola quanto a idéia de um romance de formação [*Bildungsroman*] último, definitivo (RORTY, 2006b, p. 62).

Rorty diz que os analíticos, geralmente, não concordam com a idéia compartilhada pelos continentais de que um livro de filosofia pode, ao minar ou justificar as opiniões de alguém, permitir sua autotransformação. Novamente, o contraste entre os filósofos continentais e os analíticos é redescrito como “a diferença entre narrar histórias, especialmente histórias de redenção ou de declínio, e resolver quebra-cabeças”³⁰³. E a preferência rortyana recai sobre o primeiro grupo, porque “dissolver quebra-cabeças tradicionais em vez de resolvê-los”, ajuda a “substituir um jargão gasto por um modo de falar e pensar novo, transformador”³⁰⁴. Assim, para Rorty, qualquer modo de pensar ou falar é contingente e passível de substituição e, outrossim, qualquer problema filosófico é potencialmente um candidato à dissolução terapêutica. Em tal contexto, o “sonho de cientificação e completa profissionalização”³⁰⁵ da filosofia analítica não se sustentaria porque não haveria intuições ou significados que permanecessem fixos e inalterados a despeito das mudanças culturais e de uso.

³⁰³ RORTY, 2006b, p. 66-67.

³⁰⁴ RORTY, 2006b, p. 67.

³⁰⁵ RORTY, 2006b, p. 67.

Rorty protesta que a filosofia condena seus empreendedores, aqueles que inovam, porque seus representantes tradicionais exigem que se descreva fenômenos novos a partir de um vocabulário (obsoleto), que foi originalmente projetado para descrever fenômenos velhos. Assim, quando Rorty enfatiza que os “filósofos úteis são aqueles que imaginam termos novos, e assim tornam obsoletos os vocabulários velhos”, ele retoma a idéia da importância filosófica da narrativa, mas também reforça que se a filosofia quiser sobreviver – no sentido de ter alguma utilidade – tem que ser através de sua participação no processo de mudança social e individual³⁰⁶.

Para quem acompanha a trajetória da idéias de Rorty, o teor de tais afirmações não causa tanta estranheza, pois em um ensaio mais antigo, *The Dangers of Over-Philosophication* [Os perigos da sobre-filosoficação], ele já havia advertido que tinha dúvidas quanto à utilidade da filosofia seja para a política, seja para a educação e que o principal instrumento para romper a crosta das convenções de uma sociedade é a “sugestão de alternativas”. Em virtude disso, a filosofia fica restringida a, no máximo, contribuir retoricamente para tornar mais interessante um ou outro, dentre os discursos opositores. Ele diz que se a filosofia tiver alguma “função social”, esta “parece ser uma função terapêutica” no sentido de auxiliar as pessoas a se livrarem das “idéias filosóficas antiquadas” e a “quebrar a crosta social”³⁰⁷. Como é de praxe, Rorty não especifica quais são as idéias antiquadas que visa combater, pois como já é sabido, sua estratégia consiste em não falar contra uma posição e sim falar bem de uma nova posição. Nessa perspectiva, ele escreve:

Em vários livros e artigos tentei contar uma história a respeito de como a virada lingüística na filosofia tornou possível [...] poder nos persuadir a terminar a discussão de pseudoproblemas cansativos sobre a relação do sujeito com o objeto, e da aparência com a realidade (RORTY, 2006b, p. 71-72).

Nessa perspectiva, a narrativa de Rorty privilegia a idéia segundo a qual os seres humanos tendem a se beneficiar se substituírem velhas idéias que postulam a existência de algo fora das pessoas, como por exemplo, a “Vontade de Deus, ou a Natureza Intrínseca da Realidade”. Segundo Rorty, tais noções são nocivas porque atuam como uma “autoridade sobre

³⁰⁶ RORTY, 2006b, p. 69.

³⁰⁷ RORTY, 1990c, p. 41-42.

as crenças e ações humanas”³⁰⁸. Assim, à medida que as pessoas minarem e substituírem tais noções, a humanidade passaria por uma benéfica história de transformação.

Tal história de transformação principiaria pela reformulação da questão da Verdade. No ensaio *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Culture* Rorty redescreve a questão “você acredita que a verdade existe?” como uma versão reduzida de “Você acha que há um término natural para o inquerito, um modo de saber como as coisas realmente são, e que compreender o que é este modo nos dirá o que fazer com nós mesmos?”³⁰⁹. Assim, a verdade deve ser tomada em duas acepções: a comum, como questionamento e a filosófica, significando o fim do inquerito. A primeira seria o tipo de questionamento que torna os diálogos inteligíveis, a segunda, uma espécie de obsessão ou necessidade intelectual, que ele chama de busca por redenção. O idealizado estágio final da busca filosófica recebe o nome de Verdade Redentora e é definida nos seguintes termos:

Eu usarei o termo ‘verdade redentora’ para um conjunto de crenças que encerraria, de uma vez por todas, o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos. A verdade redentora não consistiria em teorias acerca de como as coisas interagem causalmente, mas ao contrário, cumpriria a necessidade que a religião e a filosofia tentaram satisfazer. Esta é a necessidade de ajustar tudo—cada coisa, pessoa, evento, idéia e poema — a um único contexto, um contexto que se revelará de alguma maneira como natural, destinado e único. Seria o único contexto que importaria para os propósitos de amoldar nossas vidas, porque seria o único no qual essas vidas apareceriam como são verdadeiramente. Acreditar na verdade redentora é acreditar na existência de algo que represente para a vida humana aquilo que as partículas físicas elementares representam para os quatro elementos — algo que seja a realidade por trás das aparências, a única descrição verdadeira do que está acontecendo, o segredo final. (RORTY, 2006c, p. 76-77).

Contra essa perspectiva de Verdade única, Rorty recorre a Harold Bloom, que defende a idéia de que a leitura de vários livros tem como único objetivo munir o indivíduo com um “grande número de propósitos alternativos”. Tais alternativas fariam desse indivíduo um ser autônomo, no sentido de não reconhecer como autoridade, entidades exteriores a ele. Rorty diz que o mais importante é conhecer várias possibilidades, escolher dentre estas alternativas e, de alguma maneira, criar a si mesmo. Todavia, o tom mais provocador e sugestivo está contido nas seguintes palavras de Rorty: “[...] alcançar autenticidade neste sentido não é necessariamente *rejeitar* o próprio passado. Em vez disso, pode ser uma questão de reinterpretar esse passado para

³⁰⁸ RORTY, 2006b, p. 72.

³⁰⁹ RORTY, 2006c, p. 76.

torná-lo mais satisfatório para os seus próprios propósitos”³¹⁰. Na interpretação que faço dessa passagem, Rorty descreve parcialmente o que fez com a história do pragmatismo³¹¹.

Rorty afirma que nem todos os indivíduos têm essa necessidade de se munir com vários propósitos diferentes – e, às vezes, até mesmo opostos. Apenas os intelectuais possuem tal característica. A definição rortyana de intelectual é delineada nos seguintes termos:

Definirei um intelectual como alguém que anseia pela autonomia bloomianiana e que é afortunado o bastante para ter o dinheiro e o tempo livre necessários para fazer alguma coisa a respeito: visitar igrejas ou gurus diferentes, ir a teatros ou museus diferentes e, acima de tudo, ler muitos livros diferentes. A maioria dos seres humanos, mesmo aqueles que possuem o dinheiro e o tempo livre necessários, não são intelectuais. Se eles lêem livros não é porque buscam redenção, mas porque desejam ser ou entretidos ou distraídos, ou porque querem se tornar mais capazes de levar a cabo algum propósito prévio. Eles não lêem livros para descobrir quais propósitos devem ter. Os intelectuais lêem (RORTY, 2006c, p. 77).

A tese rortyana é que o progresso dos intelectuais do Ocidente ocorre mediante três etapas de ascensão e declínio: a religiosa, a filosófica e a literária. Na cultura religiosa, os intelectuais buscam a redenção em Deus, na cultura filosófica, a busca é pela Verdade redentora e, finalmente, na cultura literária, a redenção é encontrada na exploração dos limites da imaginação humana. Com o surgimento da cultura literária, o filósofo cederia seu lugar ao intelectual literário. Desse modo, na avaliação de Rorty, a Filosofia como atividade fundacionista seria substituída pela filosofia como atividade literária. Nessa acepção, tanto a epistemologia de tipo cartesiano quanto a filosofia analítica, compreendidas como atividades de fundamentação e legitimação do conhecimento, tenderiam ao desaparecimento e seriam substituídas pela conversação, compreendida como uma atividade dialógica livre e transcultural. Da forma como interpreto Rorty, essa viragem da filosofia para a literatura implica na idéia de conversação, como uma atividade diletante, bastante próxima do que é comumente chamado de sabedoria de vida³¹².

Como a passagem da religião para a filosofia já ocorreu, quando os humanistas renascentistas questionaram o monoteísmo cristão – da mesma forma que Sócrates questionou os deuses do Panteão grego –, a crença de Rorty é que a passagem da filosofia para a literatura

³¹⁰ RORTY, 2006c, p. 77.

³¹¹ Retomo essa idéia na próxima seção.

³¹² Cf. PINTO, 2002, p.136-141.

princípios quando os intelectuais começaram a desacreditar na filosofia³¹³. Como resultado, tanto a religião quanto a filosofia passaram a ser vistas como gêneros literários e, como tal, são *opcionais*, uma vez que Deus e Verdade seriam, respectivamente, apenas o epítome religioso e o filosófico de tentativas humanas de obter o reconhecimento de um ser que estaria além das necessidades humanas. No contexto da cultura literária, o intelectual literário – o substituto do sacerdote e do filósofo – pode ler relativamente mais romances e poucos poemas e vice-versa, muita filosofia e pouca escritura religiosa ou vice-versa e poucos romances, mas sempre haverá de considerar tais livros e outras leituras apenas como tentativas humanas de “conhecer as necessidades humanas”³¹⁴. Rorty escreve:

Na cultura literária que tem emergido durante os últimos duzentos anos, a questão “É verdade?” tem cedido o lugar de honra para a questão “O que há de novo?”. [...] No relato que estou oferecendo, porém, esta mudança é um avanço. Representa uma substituição desejável de questões ruins como “O que é o Ser”, “O que é realmente real?” e “O que é o homem?” pela questão sensata “Alguém tem quaisquer idéias novas acerca do que nós seres humanos poderíamos fazer de nós mesmos?” (RORTY, 2006c, p. 79-80).

A predição feita por Rorty é que se as pessoas se esforçarem adequadamente, na cultura literária, haverá espaço tanto para os teístas e filósofos quanto para ateus e não-filósofos, mas a sua principal esperança é que, sobretudo, tais pessoas coloquem suas preferências ou obsessões de lado e trabalhem em conjunto para melhorar as condições de vida de sua comunidade. Sua esperança é que em tal utopia, o sentimento dominante seja o de tolerância recíproca entre grupos de pessoas que cultivem hábitos religiosos, políticos e culturais diferentes. Ele vislumbra uma sociedade onde desapareça o fanatismo, caracterizado por pessoas que crêem que somente as suas crenças e desejos é que são corretos e que por isso cultivam uma intolerância virulenta contra todas as demais manifestações religiosas, políticas e culturais. Como observa Kundera, o campo imaginário da literatura, particularmente o romance, nos ensina a “ter curiosidade pelo outro e a tentar compreender as verdades que diferem das suas”³¹⁵. No entanto, supondo que seja provável que o cultivo da leitura de bons livros produza o aperfeiçoamento moral das pessoas e, conseqüentemente, um desejado ambiente de tolerância mútua, resta questionar o seguinte: e quanto aquelas pessoas que não gostam de ler, ou aquelas que não sabem

³¹³ RORTY, 2006c, p. 78-79.

³¹⁴ RORTY, 2006c, p. 78.

³¹⁵ KUNDERA, 1994, p. 7.

ler, ou ainda aquelas que encontram inspiração ou justificação para as suas crenças e ações em obras como, por exemplo, *Os crimes de Amor* do Marquês de Sade?³¹⁶. Pessoas cuja satisfação pessoal transcenda o campo do imaginário e encontre prazer, felicidade ou realização pessoal justamente na transgressão da condição *sine qua non* que Rorty constantemente recorda: que o indivíduo é livre para buscar ser quantos modos de ser humano quiser ou puder ser, *desde que* não prejudique outros indivíduos no processo.

Rorty utiliza os termos *literatura* e *cultura literária* para designar uma cultura, ao mesmo tempo iminente e utópica, na qual a literatura substitui a filosofia e a religião como elemento norteador. Ao contrário de ambas que cultivam a idéia segundo a qual a redenção deve advir de algo que seja mais do que uma simples criação humana, a literatura cultiva um outro tipo de busca por redenção, caracterizada por encontros edificantes mediados “por artefatos humanos tais como livros, e edifícios, pinturas e músicas”. Assim, os seres humanos encontrariam redenção mediante relações com outros seres humanos, pois tais “artefatos provêm vislumbres de modos alternativos de seres humanos”³¹⁷. A origem dessa mudança na busca pela redenção, Rorty descreve nos seguintes termos:

Mas a literatura começou a estabelecer a si mesma como uma rival da filosofia quando pessoas como Cervantes e Shakespeare começaram a suspeitar que os seres humanos eram, e devem ser tão diversos que não há razão em fingir que todos eles carregam uma única e profunda verdade em seus íntimos (RORTY, 2006c, p. 81).

Embora Rorty não negue que a religião e a filosofia propiciem alguns bons exemplos de retidão moral³¹⁸, ele insiste que, como já foi observado, é a literatura que propicia uma variedade maior de tipos humanos e se despede da idéia de prevalência de um guia para a vida. Quando as pessoas respondem afirmativamente às questões ‘você acredita em Deus?’ e ‘você acredita na Verdade?’, elas estão endossando tanto a crença na existência de uma entidade

³¹⁶ Cf. SADE, 1970.

³¹⁷ RORTY, 2006c, p. 81.

³¹⁸ Rorty menciona a mensagem de fraternidade cristã do *Novo Testamento* e a mensagem de comprometimento com as classes oprimidas e exploradas do *Manifesto comunista* “As crianças precisam ler a mensagem de fraternidade humana de Cristo em conjunto com o relato de Marx e Engels sobre como o capitalismo industrial e o mercado livre – indispensáveis como são hoje – tornaram muito difícil instituir essa fraternidade. Elas precisam ver suas vidas como esforços no sentido de realizar a nossa potencialidade moral, inerente a nossa capacidade de comunicar as nossas necessidades e esperanças. Elas devem ouvir histórias sobre as congregações cristãs que se reuniam nas catacumbas e sobre os comícios operários nas praças de metrópoles. De fato, ambos cumpriram papéis igualmente importantes no longo processo de realização dessas potencialidades” (RORTY, 1998e, p. 2).

extra-humana e onipotente cuja Vontade suprema a tudo justifica inclusive os erros e acertos da humanidade, bem como suas ações e omissões, quanto a crença na possibilidade de um “término natural do inquérito”, entendido como a obtenção de “um único conjunto de crenças”, passível de justificação racional para todos os seres humanos “sob condições comunicacionais ótimas” que prevaleça legitimamente sobre todas as demais considerações “independentemente de quaisquer necessidades e interesses humanos meramente contingentes” e sirva para “determinar o que fazer com a vida de alguém”³¹⁹. Em contrapartida, o intelectual literário não oferece Deus ou a Verdade como “guia para a vida”, mas incentiva a busca por quantos guias a pessoa quiser ou necessitar. Rorty escreve:

Mas ambos, Cervantes e Shakespeare compreenderam a sugestão de Platão e desconfiaram de seus motivos. Sua desconfiança levou-os a enfatizar a diversidade e a subestimar o comum — para sublinhar as diferenças entre os seres humanos em vez de buscar uma natureza comum. Essa mudança de ênfase debilitou o domínio da suposição platônica de que todos esses tipos diferentes de pessoas deveriam ser organizados em uma hierarquia, julgados na base de seu relativo sucesso de atingir uma meta única. Iniciativas como as de Cervantes e Shakespeare ajudaram a criar um novo tipo de intelectual — alguém que não admite a disponibilidade da verdade redentora e não está muito interessado se Deus ou a Verdade existem (RORTY, 2006c, p. 82).

Rorty acredita que na *cultura superior* atual, resultado dessa mudança iniciada por Cervantes e Shakespeare que se esforçaram em mostrar tipos humanos variados, embora ainda haja muitos intelectuais religiosos e filosóficos, os intelectuais literários estão em vantagem, já que “a religião e a filosofia tornaram-se marginais” e porque nos dias de hoje “os jovens livrescos em busca de redenção” procuram primeiro por “romances, peças e poemas”³²⁰. Todavia, sobre essa afirmação de Rorty, é preciso atentar para o fato que nessa mesma época em que ele celebra a consolidação do predomínio literário, outros advertem para a mudança da própria concepção de literatura e de leitura na chamada era da informação – por exemplo, através da internet, hipertextos, *e-books* e bibliotecas virtuais³²¹. Assim, não se trata da questão de optar por bibliotecas e livros ou por computadores e *e-books*, mas de se perguntar como o intelectual literário reagiria em tal contexto. Uma vez que Rorty menciona que a cultura literária seria o último estágio da busca por redenção, é de se imaginar que ele não admita a possibilidade de uma

³¹⁹ RORTY, 2006c, p. 82.

³²⁰ RORTY, 2006c, p. 83; 1994, p. 81.

³²¹ Cf. SMITH, 1999, p. 156-157.

nova transição externa, mas seria plausível que ele discorresse acerca de mudanças – já em processo como a cybercultura – no interior da cultura literária.

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, [...] em vez de tentando escapar do temporal para o eterno. É uma premissa dessa cultura que, embora a imaginação tenha limites atuais, esses limites são capazes de ser estendidos para sempre. A imaginação consome seus próprios artefatos eternamente. É um fogo sempre vivo, sempre em expansão (RORTY, 2006c, p. 83).

O intelectual literário troca a idéia de auto-conhecimento pela perspectiva de ampliação do eu [*self*] e de familiarização com modos alternativos de ser humano. Em outros termos, ele cultiva o “pensamento bloomiano de que quanto mais livros você ler, quanto mais modos de ser humano você tiver considerado, mais humano se tornará”. Nessa acepção, melhor do que conhecer a si próprio é tentar desvendar a alteridade. De acordo com Rorty, essa mudança de propósito deve ser “utilmente” considerada um progresso porque permite aos “jovens intelectuais” perceberem que a “única fonte de redenção é a imaginação humana” e, sob tal contexto, a filosofia é vista como uma “fase transitória” de um “processo gradualmente crescente de autoconfiança”³²² que culmina na literatura.

Os filósofos têm freqüentemente descrito a religião como uma primitiva e insuficientemente irrefletida tentativa de filosofar. Mas, como já disse, uma cultura literária completamente autoconsciente descreveria ambas, a religião e a filosofia, como gêneros literários relativamente primitivos, embora gloriosos. São gêneros nos quais agora está se tornando cada vez mais difícil escrever, mas os gêneros que os estão substituindo poderiam nunca ter surgido se eles não tivessem sido lidos como desvios para longe da religião, e mais tarde como desvios para longe da filosofia. A religião e a filosofia não são, desse ponto de vista, meramente escadas a serem jogadas fora. Antes, são etapas em um processo de maturação, um processo que deveríamos continuamente lembrar, e recapitular, na esperança de alcançar uma autoconfiança ainda maior (RORTY, 2006c, p. 85).

Na passagem supracitada, merece destaque a menção que Rorty faz aos desvios. Tal como interpreto esse relato, desvio é utilizado na acepção literária: como um tropo metafórico utilizado para redescrever a filosofia³²³. No relato rortiano da “filosofia como um gênero

³²² RORTY, 2006c, p. 84.

³²³ Trato dessa interpretação na próxima seção.

transitório”³²⁴ a própria idéia de auto-conhecimento é vista como uma “grande realização imaginativa que sobreviveu a sua utilidade”³²⁵.

Rorty retoma indiretamente a crítica exarada à tentativa de fundir o público e o privado³²⁶, admoestando que nos dias de hoje ainda há intelectuais que insistem em acreditar que uma grande contribuição dada ao lado social habilita seus epígonos e defensores a postularem uma significação moral para seus trabalhos a fim de que os mesmos possam servir de modelo aos indivíduos. Ele crê que os avanços científicos, entendidos como progresso acerca de “instruções sobre como produzir ferramentas mais eficazes para obter o que queremos” não devem servir para iludir as pessoas a ponto de fazê-las acreditar que o cientista empírico tem autoridade moral para fornecer conselhos “acerca do que devemos querer”³²⁷. Rorty afirma que:

O problema acerca da tentativa dos filósofos de tratar o cientista empírico como um paradigma da virtude intelectual é que o amor à verdade dos astrofísicos não parece diferente daquele amor à verdade do filólogo clássico ou do historiador orientado por arquivos. Todas estas pessoas estão tentando intensamente obter algo corretamente. Assim também estão, quando o assunto é esse, o mestre carpinteiro, o contador hábil e o cirurgião cuidadoso. A necessidade de fazer o certo é central para o sentido de todas estas pessoas acerca de quem elas são e do que faz suas vidas valer a pena (RORTY, 2006c, p. 89).

Os intelectuais literários acreditam que “a grande tarefa da emancipação humana” poderia ter sido realizada sem sacerdotes, reis, tiranos, filósofos e cientistas, mas que é inconcebível imaginar o que teria sido da humanidade e de sua condição moral, sem literatos como Dante e Shakespeare, e artistas como Rafael e Michelangelo, e se todas as grandes obras poéticas, literárias, artísticas, arquitetônicas e religiosas do mundo antigo tivessem desaparecido sem deixar vestígios³²⁸. Essa hipótese é bastante próxima à entusiástica idéia defendida por Harold Bloom, segundo a qual a humanidade seria diferente se Shakespeare não tivesse existido. Bloom afirma também que a cultura de um povo pode ser sinonimizada à obra de um grande autor. Assim, o mundo grego antigo seria resultado do relato que Homero fez da cultura da

³²⁴ RORTY, 2006c, p. 85.

³²⁵ RORTY, 2006c, p. 87.

³²⁶ Cf. RORTY, 1994.

³²⁷ RORTY, 2006c, p. 89.

³²⁸ RORTY, 2006c, p. 93.

Grécia; a cultura germânica por Goethe, a cultura russa por Tolstói, a cultura francesa por Montaigne e Descartes, e a cultura norte-americana por Walt Whitman³²⁹.

De acordo com Rorty, diferentemente dos benefícios propiciados pela ciência, que podem ser caracterizados como um “produto do argumento bem-sucedido”, mas que não servem para aperfeiçoar a condição moral das pessoas, a cultura literária não precisa demonstrar linearidade e clareza em suas contribuições, porque o “progresso da imaginação literária não é uma questão de acumular *resultados*”³³⁰. Assim, a contribuição dos intelectuais literários pode ser amplamente aceita ou rejeitada e até causar estranheza, bem como pode servir ou não para melhorar a condição moral das pessoas, mas a noção de “ganhar consentimento” dos demais membros não é relevante.

Assim, podemos alegremente concordar que os cientistas alcançam a verdade objetiva de uma forma que os literatos não conseguem, simplesmente porque os cientistas estão organizados em culturas de especialistas de uma forma que os intelectuais literários nem mesmo deveriam tentar se organizar. Você pode ter uma cultura de especialistas se estiver de acordo sobre o que quer obter, mas não se estiver querendo saber que tipo de vida deveria desejar. Sabemos a quais propósitos as teorias científicas supostamente servem. Mas não estamos agora, e nunca estaremos, em posição de dizer a quais propósitos os romances, os poemas e as peças supostamente servem – pois tais livros continuamente redefinem nossos propósitos (RORTY, 2006c, p. 94).

Em conformidade com sua estratégia de deslocar tudo para o campo da política e da moral, Rorty sugere alguns vislumbres políticos acerca das melhorias que uma sociedade orientada pela cultura literária encerra. Ele resume suas esperanças dizendo que ver favoravelmente ou negativamente a ascensão da cultura literária é, na verdade, uma disputa “sobre que tipo de cultura superior mais fará para criar e sustentar o clima de tolerância que melhor floresce nas sociedades democráticas”³³¹. Tal disputa coloca os partidários da ciência de um lado e os partidários da literatura de outro. A posição dos intelectuais literários é resumida pela crença segundo a qual uma capacidade maior ou menor de atingir consenso não é uma demonstração de maior ou menor proximidade com a racionalidade.

O curioso é que Rorty diz que os intelectuais literários não precisam argumentar porque eles ficam do lado individual em relação aos propósitos. Mas o problemático é que eles

³²⁹ Cf. BLOOM, 2005, p. 71-72.

³³⁰ RORTY, 2006c, p. 94.

³³¹ RORTY, 2006c, p. 94-95.

interferem no lado social. Aqui, há uma tensão que não é adequadamente tratada: ao cruzarem a linha da autocriação privada para a cooperação social, os intelectuais literários precisam argumentar (o tipo de uso da linguagem predominante no âmbito social) ao invés de persuadir (o tipo de uso da linguagem predominante no âmbito individual) e não fica explicitada, em nenhum momento, como essa transição ocorre. Embora Rorty defenda em outro lugar³³² que não é a filosofia que é necessária para a democracia, mas a existência de instituições democráticas que tornam possível a filosofia vicejar como atividade dialógica livre, é estranho que ele insista na prevalência da persuasão, se tanto as teorias científicas quanto as partes alternativas de uma legislação – que efetivamente contribuem para a melhoria das instituições democráticas – dependem de argumentos. Ao que tudo indica, Rorty parece ter ciência dessa tensão como sugere a seguinte passagem:

Os sacerdotes raramente fornecem tais argumentos, nem tampouco os intelectuais literários. Assim, é tentador pensar a respeito de uma preferência pela literatura sobre a ciência como uma rejeição do argumento em favor dos pronunciamentos oraculares — uma regressão a algo incômodo como a fase pré-filosófica, religiosa, da vida intelectual ocidental. Visto desta perspectiva, a ascensão da cultura literária parece uma traição dos clérigos (RORTY, 2006c, p. 95).

Rorty tenta replicar a acusação acima reafirmando a idéia de que a argumentação serve para propósitos sociais e a redenção, que não requer argumentos, mas apenas persuasão serve para propósitos individuais. Todavia, é preciso atentar que, a despeito da tentativa rortyana de satisfazer filosoficamente tanto as exigências públicas quanto as necessidades privadas por intermédio da figura do intelectual literário, essa sua (não-declarada) versão reformulada (redescrita) do ironista liberal, não satisfaz as demandas sociais porque um persuasor não argumenta, embora possa servir utilmente para suprir necessidades individuais como uma espécie de conselheiro existencial ou um tipo de guru³³³.

Assim, é possível entrever uma conexão entre as idéias sustentadas em *Contingência, Ironia e Solidariedade* e as idéias relacionadas à utopia política da Cultura Literária. Anteriormente, Rorty havia descrito sua utopia liberal como uma espécie de “cultura poetizada”³³⁴ e a atividade característica dos intelectuais ironistas como uma nova acepção de

³³² RORTY, 1991b, p. 175-196.

³³³ Cf. RORTY, 2006a, p.124.

³³⁴ RORTY, 1994, p. 96, 99.

“crítica literária”³³⁵. Para evitar a associação de tal função com um trabalho relacionado estritamente a livros, a expressão original – crítica literária – foi substituída por *literatura*, a fim de que a extensão do trabalho dos intelectuais ironistas (os posteriormente chamados intelectuais literários) abarcasse não só livros romanescos ou poéticos, mas também vocabulários e uma miríade de aspectos culturais. Em defesa de tal concepção de literatura, Rorty exara:

A ascensão da crítica literária a um lugar proeminente na alta cultura das democracias – o fato de, de forma gradual e apenas semiconsciente, assumir o papel cultural antes reclamado (com sucesso) pela religião, pela ciência e pela filosofia – acompanhou o aumento do número de ironistas proporcionalmente aos metafísicos entre os intelectuais. Alargou o fosso entre os intelectuais e o público, já que a metafísica está embutida na retórica pública das sociedades liberais modernas. O mesmo acontece com a distinção entre o moral e o *meramente* estético – e uma distinção muitas vezes utilizada para relegar a *literatura* para uma posição de subordinação na cultura e para sugerir que os romances e os poemas são irrelevantes para a reflexão moral (RORTY, 1994, p. 113-114).

A afirmação comum ao livro *Contingência, Ironia e Solidariedade* e ao ensaio acerca da ascensão da cultura literária diz respeito a uma derradeira progressão intelectual. A diferença é que no livro, a defesa de tal idéia é feita com uma certa relutância enquanto que no ensaio é tratada enfaticamente. Notadamente, também permanece a insistência no fato de que para tratar de questões relativas à autocriação, dentre as quais a redenção, a persuasão é suficiente; ao passo que para a deliberação política e projetos de cooperação social, a argumentação é essencial. Nesse sentido, a própria idéia fatalista de chegada e ascensão de uma cultura literária é permeada por uma retórica defensiva, pois ele diz que a seqüência sucessória cultura religiosa-cultura filosófica-cultura literária, não se baseia em argumentos³³⁶, pois não advém como “resultado do raciocínio ou percepção filosófica, mas simplesmente como uma predição acerca do que o futuro nos reserva”³³⁷.

Rorty reconhece que é bastante simples sugerir que “a ascensão da cultura literária é uma recaída na irracionalidade”³³⁸, mas que tal idéia pode ser combatida mediante outro

³³⁵ RORTY, 1994, p. 113.

³³⁶ Rorty diz que “*argumentar* não é a palavra certa”, mas sim, que é uma questão de redescrever as coisas, “alargando o âmbito de nossas metáforas favoritas” (RORTY, 1994, p. 71).

³³⁷ RORTY, 2006c, p. 97.

³³⁸ RORTY, 2006c, p. 98.

vislumbre alternativo, uma sugestão “mais vaga e difícil de definir, mas talvez não menos persuasiva”³³⁹. Ele continua:

Esta sugestão é que uma cultura literária é *decadente* — que lhe faltam a inclinação saudável e o vigor comuns aos cristãos proselitistas, aos positivistas veneradores da ciência e aos revolucionários marxistas. Uma cultura superior centrada em torno da literatura, uma que deseja não fazer as coisas corretamente, mas torná-las novas, será, é dito freqüentemente, uma cultura de estetas lânguidos e complexos (RORTY, 2006c, p. 99).

Aqui é preciso ter em mente que essa sugestão rortyana configura, por assim dizer, seu argumento para minar a acusação de que a instauração de uma sociedade composta por estetas lânguidos e complexos constituiria uma recaída na irracionalidade. Para tanto, é necessário lembrar que o instrumento rortyano de argumentação é tomado no sentido estratégico de “tentar dar um aspecto negativo ao vocabulário” em que as críticas e objeções são formuladas, “modificando assim o assunto e não concedendo” aos adversários “a escolha das armas e do terreno”³⁴⁰. Em conformidade com seus próprios preceitos, Rorty *argumenta* quando realiza esse movimento que denominei anteriormente de esquiwa retórica.

Outro recurso que tipifica exemplarmente a utilização dos instrumentos rortyanos é a noção de *apropriação* que, no presente ensaio rortyano reside na evocação de Oscar Wilde (1854-1900)³⁴¹, Stuart Mill (1806-1873)³⁴² e de John Rawls (1921-2002) para reforçar seu ponto de vista. Na perspectiva de Rorty, os três autores aparecem como aliados extemporâneos e proponentes de uma única mensagem:

Esta mensagem é que o único objetivo ao livrar-se de sacerdotes e reis, de estabelecer governos democráticos, de tomar de cada um de acordo com suas habilidades e dar a cada um de acordo com suas necessidades, e assim criar a Boa Sociedade Global, é tornar possível às pessoas levar o tipo de vida que preferirem, contanto que ao fazerem isso não diminuam as oportunidades dos outros seres humanos para fazer a mesma coisa (RORTY, 2006c, p. 99).

Em linhas gerais, embora Rorty apenas equipare os três autores como hipotéticos signatários da mensagem supracitada, creio que a menção aos três serve a um outro propósito,

³³⁹ RORTY, 2006c, p. 99.

³⁴⁰ RORTY, 1994, p. 71.

³⁴¹ Cf. WILDE, 2003, p. 37.

³⁴² Cf. RACHELS, 2003, p. 96.

visto que o neopragmatista especifica as obras às quais se refere: *A vida do homem sob o socialismo* (1895), de Wilde; *Sobre a Liberdade* (1859), de Stuart Mill; e *Uma teoria da justiça* (1971), de Rawls. Esse propósito pode ser o de tentar munir seu intelectual literário com alguns princípios básicos ou, em outros termos, o de tentar criar uma rede de crenças e desejos mínima para o seu ego experimental.

Das três obras, a única que Rorty cita textualmente é a de Wilde: uma frase na qual o literato afirma que o Socialismo conduzirá ao Individualismo³⁴³, e que seu significado e valor residem nisso. Wilde defende que se a propriedade privada fosse abolida, as pessoas poderiam “substituir a competição pela cooperação”³⁴⁴ e, assim, abandonariam o egoísmo e seriam autenticamente individualistas. Para ele, a diferença prática reside na oposição entre o meramente existir e o viver autenticamente. Enquanto o egoísta não vive intensamente como deseja, mas se satisfaz impondo suas exigências aos outros, o individualista, que não deseja tal coisa, vive e procura intensamente aperfeiçoar a si mesmo. Wilde escreve:

Quando o homem tiver compreendido o Individualismo, terá também compreendido a solidariedade e a praticará livre e espontaneamente. Até hoje dificilmente o homem tem cultivado a solidariedade. Ele é solidário apenas na dor, e a solidariedade na dor não é a forma mais elevada de solidariedade (WILDE, 2003, p.76).

Essa concepção wildeana de solidariedade lembra bastante a própria versão rortyana. Wilde sugere que se todos os indivíduos se esforçarem em sua busca pela perfeição privada, ninguém querera interferir na autocriação alheia. Afinal, se “há tantas formas de perfeição quanto existem homens imperfeitos”³⁴⁵, não é necessário que todos mirem em um único exemplo. A utopia de Wilde é resumida nos seguintes termos: “O Estado deve fazer o que é útil. O indivíduo deve fazer o que é belo”³⁴⁶. Assim como Wilde, Rorty tenta persuadir que a autocriação é compatível com o solidarismo. Todavia, como é possível saber quando e em que medida seria necessária a interferência do útil em relação ao belo? Rorty não diz, mas suscita sub-repticiamente tal questão quando diz haveria um inevitável conflito entre aqueles que acham

³⁴³ WILDE, 2003, p. 18; RORTY, 2006c, p. 99.

³⁴⁴ WILDE, 2003, p. 18; RORTY, 2006c, p. 101.

³⁴⁵ WILDE, 2003, p. 37.

³⁴⁶ WILDE, 2003, p. 41.

que fomos colocados nesse mundo “para nos divertir” e aqueles que acham que fomos colocados nesse mundo “para fazer a coisa certa”³⁴⁷.

Como Rorty não acredita em obrigações morais universais e tampouco acredita que fazer a coisa certa seja uma noção útil – pois o certo, o justo e o verdadeiro devem ser sempre definidos a partir de critérios locais, históricos, contingentes e etnocêntricos – então, inevitavelmente, sua simpatia é dirigida para a idéia utilitarista de que a felicidade é o bem maior a ser visado pelos seres humanos. Felicidade compreendida como maior aproximação do prazer e maior distanciamento da dor. Mas, para Rorty, uma vez que a questão prevalente ainda é a da liberdade, lembramos a clássica defesa da liberdade de expressão em Stuart Mill:

O único fim pelo qual a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir na liberdade de ação de qualquer de um dos seus é a sua própria proteção. O único propósito pelo qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é prevenir o mal aos outros (MILL, 1956. Apud RACHELS, 2003, p. 96).

Mas a questão referente à relação entre o Estado e a liberdade do indivíduo é bastante complexa. E nesse debate, Rorty busca apoio na filosofia política de John Rawls, para quem um Estado democrático liberal deve garantir justiça social. O ideal de justiça – um dentre os vários possíveis – esboçado por ele propõe assegurar que os membros de tal sociedade sejam providos com direitos básicos e oportunidades mais ou menos iguais. A configuração desta sociedade teria como ponto de partida dois princípios fundamentais de justiça: primeiro, o estabelecimento de direitos básicos; e segundo, a igualdade de oportunidades (também chamado de “princípio da diferença”). Assim, na sua *teoria da justiça como equidade* temos respectivamente um princípio de liberdade e um princípio de igualdade. Para combater as antinomias da sociedade democrática, particularmente aquelas que envolvem justiça / injustiça e opulência / miséria, Rawls propõe que os socialmente mais favorecidos atuem, de maneira altruísta, no sentido de reparar as desigualdades que afligem os socialmente desfavorecidos. Na prática, isto implica no fato que uma parcela significativa da população teria de abdicar de forma

³⁴⁷ RORTY, 2006c, p. 99.

consciente e benevolente de alguns privilégios e vantagens materiais, obtidas de forma legítima – por mérito, herança, virtude – em prol dos desvalidos³⁴⁸.

Nessa perspectiva, é intrigante a preferência de Rorty por Rawls em detrimento de outro filósofo político americano, Robert Nozick (1938-2002), autor de *Anarquia, Estado e Utopia* (1974). Isto porque ao analisar o Estado moderno, ele critica as teses políticas do Conservadorismo, do Liberalismo e do Socialismo que, em instâncias distintas e por intermédio de ingerências diferentes acabam por violar os direitos individuais das pessoas. E, em conformidade com os termos definidos por Nozick, infringir os direitos do indivíduo equivale a atentar contra a sua liberdade. Então, em contrapartida, ele defende a noção de um *Estado Mínimo* – um modelo político-econômico utópico – compatível com uma ética libertariana baseada nos direitos, legítimo e moralmente justificado, pois, nesses termos, qualquer outra concepção mais abrangente de Estado inelutavelmente violaria os direitos (pessoais e de posse) do indivíduo. Trata-se de uma limitação considerável nas funções do Estado, que ficam praticamente restringidas à defesa de seus cidadãos contra possíveis ataques (violência, roubo, fraude etc.) de outros indivíduos ou grupos³⁴⁹.

Nozick, contrário a idéia de justiça distributiva, assevera que na teoria rawlsiana existe uma incompatibilidade entre os dois princípios fundamentais que constituiriam uma sociedade realmente justa: o princípio da diferença colidiria com o primeiro princípio, na medida em que ao abdicar de seus talentos naturais ou posse legítima (“justamente adquirida” ou “justamente transferida”), o indivíduo estaria sofrendo um tipo de intervenção na sua liberdade. Deste modo, Nozick acusa Rawls de não defender a liberdade como o valor maior em qualquer sociedade, mas de eleger a igualdade como o valor supremo.

Como é possível notar, há muitos matizes e contrastes políticos e sociais que a utopia cultural literária rortyana não contempla. A própria noção de liberdade nem sempre possui um traço definido ou conciliador a partir do qual se possa mediar a tensão entre os compromissos públicos e a autocriação privada. Para Rorty, a única forma de resolver a disputa entre aqueles que vêem favoravelmente e os que vêem desfavoravelmente a ascensão da Cultura Literária é dizer que nela haveria espaço para todos, pois tal sociedade utópica abrigaria entre seus habitantes, tanto pessoas que buscam a redenção em Deus, quanto pessoas que buscam redenção

³⁴⁸ Cf. SILVA, 2004, p. 59-60.

³⁴⁹ Cf. SILVA, 2004, p. 60.

na Verdade. Não havendo uma cultura dominante, os intelectuais literários, ocupados em explorar os limites da imaginação humana, veriam todas as diferenças de propósitos, como uma questão de gosto ou de obsessão.

Nessa perspectiva, as pessoas não precisariam concordar sobre o sentido da existência humana, mas trabalhar em conjunto para o melhor funcionamento das leis, práticas e instituições que notadamente contribuem para tornar uma sociedade melhor, na acepção de oferecer aos seus cidadãos, “os recursos e o tempo livre”³⁵⁰ que necessitem para a realização de seus projetos individuais. Rorty escreve:

É por isso que não haverá *nenhuma* forma dominante. A cultura superior já não será pensada como o lugar onde o objetivo da sociedade como um todo é debatido e decidido, e onde é uma questão de interesse social saber que tipo de intelectual está controlando tudo. Nem haverá muito interesse a respeito da lacuna que se escancara entre a cultura popular, a cultura das pessoas que nunca sentiram a necessidade de redenção, e a cultura superior dos intelectuais — as pessoas que estão sempre querendo ser algo mais ou algo diferente do que são agora. Na utopia, a necessidade religiosa ou filosófica de viver à altura do não-humano e a necessidade dos intelectuais literários de explorar os limites atuais da imaginação humana serão vistas como questões de gosto. Serão vistas pelos não-intelectuais da mesma maneira relaxada, tolerante e incompreensível com que atualmente consideramos a obsessão de nosso vizinho com a ornitologia, ou com o macramê, ou colecionar calotas, ou descobrir os segredos da Grande Pirâmide (RORTY, 2006c, p. 101-102).

A manutenção dos termos dicotômicos *cultura superior* e *cultura popular* parece não incomodar Rorty, embora isso contraste com sua preocupação etnocêntrica de minimizar a barreira entre o *nós* e os *outros*. Embora sejam termos úteis para diferenciar grupos de pessoas que têm necessidades redentoras e grupos que não sentem tal necessidade, talvez fosse o caso de Rorty redescrever a nomenclatura a fim de evitar que *superior* seja tomado numa acepção que resulte em dano para os que esperam do outro lado da linha. Também, é preciso destacar uma certa incongruência na passagem em que Rorty sugere que para “prosperar na utopia”, os intelectuais literários “teriam que moderar sua retórica”³⁵¹, pois é difícil imaginar a corrosiva verve irônica de inspiração wildeana³⁵², minimizada ou auto-controlada.

Rorty espera que a utópica Cultura Literária seja o derradeiro movimento da humanidade na jornada em busca de redenção: o estágio em que os seres humanos não mais

³⁵⁰ RORTY, 2006c, p. 100.

³⁵¹ RORTY, 2006c, p. 102.

³⁵² Ver a esse respeito a coletânea de aforismos wildeanos (WILDE, 1997).

sintam necessidade de redenção. O significado prático de tal mudança seria a extinção de “distinções hostis e quase-metafísicas entre homens reais e menos reais”³⁵³ e o estreitamento do comprometimento entre os seres humanos. É estranha a conclusão de Rorty porque é pouco crível que uma sociedade de indivíduos muito mais preocupados com sua autocriação sejam solidários.

Na próxima seção explico e discuto os conceitos bloomianianos de literatura sapiencial, poeta forte e desleitura, importantes para o propósito final de caracterizar a filosofia como conversação literária.

3.3 Literatura sapiencial, Poeta forte e Desleitura

Nessa seção faço uma análise tão-somente da concepção bloomianiana dos conceitos relacionados de literatura sapiencial, poeta forte e desleitura, extraídos das seguintes obras de Harold Bloom: *Onde encontrar a sabedoria?* (2005), *A angústia da influência* (2002) e *Um mapa da desleitura* (2003). Acerca da relação entre tais livros é preciso dizer que a obra *Um mapa da desleitura* (escrita em 1974 e publicada originalmente em 1975) é considerada uma “complementação antitética” de *A angústia da influência* (escrita no período de 1967 a 1972 e publicada originalmente em 1973). Já a obra *Onde encontrar a sabedoria?* (publicada em 2004) embora não mantenha, à primeira vista, um nexos direto com a temática das duas obras anteriores, oferece a avaliação de Harold Bloom acerca da sapiência literária e filosófica, que serve como contraponto à perspectiva de Richard Rorty, para quem, aliás, a obra é exclusivamente dedicada.

Início pela exposição da *literatura sapiencial* para esboçar o cenário em que são realizados os gládios entre poetas fortes. Como as noções de *poeta forte* e *desleitura* estão intrinsecamente conectadas, visto que a *ação* da desleitura somente pode ser praticada pelo *sujeito* poeta forte, opto por abordá-los em conjunto e não isoladamente.

O ideal de sabedoria para Harold Bloom, exarado na obra *Onde encontrar a sabedoria?*, combina religião, literatura e, com um pouco de relutância, filosofia. Ao exaltar o poder transformador da sabedoria, Bloom dedica o início da primeira parte de sua obra ao exame

³⁵³ RORTY, 2006c, p. 102-103.

dos livros bíblicos de Jó e Esclesiastes³⁵⁴. Depois, ele tece comentários sobre o tipo de sabedoria encontrada nos escritos de alguns expoentes da literatura e da filosofia, como por exemplo, Homero, Platão, Cervantes, Shakespeare, Montaigne, Emerson, Nietzsche e Proust³⁵⁵. Por fim, ele retoma o viés religioso, na terceira e última parte da obra para discorrer sobre sapiência cristã, personificada em São Tomás e Santo Agostinho³⁵⁶.

Para Bloom, a sabedoria só pode ser atingida na solidão, isto é, na solitária reflexão acerca de leituras de obras grandiosas: os escritos sapienciais, que podem “absorver ou destruir”³⁵⁷. Exemplo disso é encontrado no final do Eclesiastes I que encerra a constatação segundo a qual, quando ampliamos nossa sabedoria, aumentamos também o nosso pesar. Para ele, os textos sagrados de Jó e Eclesiastes compartilham essa característica com as tragédias shakespearianas, como Hamlet e Otelo. Ele denomina de “sabedoria do aniquilamento” esse tipo de discernimento trágico que nos faz sofrer³⁵⁸.

Embora Bloom não considere que a literatura da sapiência traga conforto, a impressão final é que a sabedoria literária envolve uma espécie de conforto metafísico, encontrado na reflexão de temas – freqüentes no livro ora analisado – como: tristeza, morte, solidão, desejo, abnegação, fé, medo, esperança, caráter, êxtase, loucura, angústia, infortúnio, felicidade, infelicidade, pecado, arrependimento, esperança, revelação, redenção, enfermidades, renúncia, sonho. Tal sabedoria literária tem, ao contrário do que propõe Rorty, um aspecto eminentemente individual, algo que, logo de início, leva a questionar a utilidade social dos literatos. Se Rorty enfatiza essa utilidade³⁵⁹, Bloom apenas insinua, já que para ele, diante de Shakespeare, todos os demais grandes vultos da literatura e, principalmente, da filosofia são pálidas sombras.

A respeito da antiga rixa entre a poesia e a filosofia³⁶⁰, a posição de Bloom é explicitamente favorável durante todo o livro – e também em outras obras – a Homero e contra Platão. Bloom escreve:

³⁵⁴ Cf. BLOOM, 2005, p. 23-43.

³⁵⁵ Cf. BLOOM, 2005, p. 141-289.

³⁵⁶ Cf. BLOOM, 2005, p. 293-316.

³⁵⁷ BLOOM, 2005, p. 15.

³⁵⁸ BLOOM, 2005, p. 43.

³⁵⁹ Cf. RORTY, 1995, p. 66-84.

³⁶⁰ Cf. PLATÃO, 2000, p. 321-352.

Se Homero chegasse à fronteira da República de Platão, duvido que este lhe impedisse a entrada. Tal noção contraria o que Platão disse acerca dos poetas, mas devemos acreditar na polêmica? Não tenho competência para avaliar Platão como filósofo, mas seus diálogos, no que têm de melhor, são poemas dramáticos absolutamente singulares, sem par na história da literatura (BLOOM, 2005, p. 44).

Um fato importante para diferenciar as concepções de Bloom e Rorty a respeito da tensa relação entre filosofia e literatura, é que Bloom deseja que se escolha entre seus representantes primordiais, Homero e Platão e, conseqüentemente, entre as duas áreas³⁶¹. Ele alega ter se tornado avesso à filosofia a partir do momento que conheceu a poesia de William Blake e Hart Crane e que, não obstante, só recorre a filósofos, como por exemplo, Wittgenstein e Hume quando busca aforismos interessantes, ao passo que recorre a Shakespeare, “em busca de verdade, força, beleza e, principalmente, de pessoas”³⁶².

Essa percepção contraria o ideal rortiano inspirado na sabedoria da incerteza kunderiana, segundo o qual não é preciso seguir o modelo disjuntivo da filosofia que reivindica a prevalência de uma posição sobre outra, ao passo que a literatura – particularmente o romance – cultiva a relatividade das posições, incentiva a ambivalência através de seres humanos experimentais (personagens) e não exige que alguém esteja certo. A julgar pelas ocasiões recentes em que Rorty cita Shakespeare favoravelmente³⁶³, é provável que ele concordasse com Bloom a respeito da capacidade singular do poeta inglês em criar egos experimentais modelares, tanto para serem seguidos quanto para serem evitados, como o obcecado Hamlet, o ardiloso Iago e os românticos Romeu e Julieta. Para Bloom, Platão tenta inutilmente concorrer com Homero. E, a julgar pela sua entusiástica defesa da poesia, até hoje, na sua acepção, a filosofia tenta inutilmente concorrer com a literatura. O crítico literário afirma:

Deixemos de lado o *Timeu* e as *Leis*. Poderá o leitor comum, agora e sempre, absorver mais sabedoria junto à *República* e ao *Banquete* do que junto à *Iliada* e à *Odisséia*? Será que Hume e Wittgenstein nos fazem mais sábios do que *Hamlet* e *Rei Lear*? Em busca de sapiência, devo reler (com grande relutância) Foucault, a respeito do poder e do despotismo, ou a obra de Proust, *Em Busca do Tempo Perdido*? Tais perguntas são absurdas: é inútil tentar competir com Homero, Shakespeare e Proust, a não ser que você seja um Ésquilo, um Cervantes e um Joyce. Platão é singular entre os filósofos porque, conforme disse Emerson, “registrou direitos autorais sobre o mundo”. Mas Homero é o mundo, e ninguém pode sobre ele deter direitos autorais (BLOOM, 2005, p. 70-71).

³⁶¹ Cf. BLOOM, 2004, p. 80.

³⁶² BLOOM, 2004, p. 49.

³⁶³ RORTY, 2006b, p. 62, 64; 2006c, p. 81-82, 93.

Na digressão histórico-literária de Bloom, a distância que separa a filosofia da literatura, no quesito sabedoria, é abissal. Isto porque, para ele, há uma nítida distinção entre a sabedoria cerceada pelos limites do maravilhoso (a imaginação) e a sabedoria cerceada pelos limites da razão. Na perspectiva bloomiana, diferentemente da filosofia que seria “um exercício preparatório do saber”³⁶⁴, a alta literatura de Shakespeare, Homero, Dante, Cervantes, Milton, Tolstoi e Proust logra êxito na obtenção do que deseja – a sabedoria – porque seu objetivo não é pautado por uma normativa transcendente: a literatura não cede à tentação de estipular uma linha divisória entre o real e a cópia do real. Se o fizesse, Bloom acredita que nem o próprio Platão ousaria dizer que Hamlet é uma cópia de uma cópia em vez de essencialmente real. Acredito que Rorty veja com simpatia, tanto esse arroubo anti-platônico quanto a obsessão por Shakespeare, uma vez que a leitura canônica de Bloom, que exalta o dramaturgo inglês é considerada pelo neopragmatista como um convite aos discordantes a formularem seus próprios e idiossincráticos cânones e os inserirem na disputa.

Bloom afirma que é possível encontrar a sabedoria nos textos religiosos, na alta literatura e na filosofia. Todavia, a sapiência poético-literária é sempre superior à filosófica, como ele deixa transparecer na seguinte passagem:

Escritores sapienciais, raramente, são filósofos: Montaigne e Bacon, Johnson e Goethe, Emerson e Nietzsche, Freud e Proust, não são Descartes e Hobbes, Spinoza e Leibniz, Hume e Kant, Hegel e Wittgenstein. A antiga contenda entre poesia e filosofia jamais terá fim, e a literatura sapiencial é mais poética do que filosófica. Platão, o único filósofo que pode competir com Homero, Shakespeare e Dante, está em uma categoria à parte [...] (BLOOM, 2005, p. 239).

Embora Montaigne tenha criado o gênero literário *ensaio* e cultivasse a sabedoria clássica dos gregos e latinos antigos – estes, estranhamente ausentes da obra de Bloom, já que nenhuma menção é feita a autores como, por exemplo, Cícero, Lucrecio e Sêneca³⁶⁵ –, o único filósofo que poderia ser alçado à condição de poeta-forte, seria Nietzsche. Talvez porque Bloom, assim como Rorty, admire a capacidade do filósofo alemão de “apreciar a sua própria

³⁶⁴ Cf. BLOOM, 2005, p.73.

³⁶⁵ A título de contraponto, é interessante ver alguns dos temas tratados no livro de Bloom, na perspectiva de SÊNECA (1973, p. 207-223).

contingência”³⁶⁶ e, acrescento, a contingência de sua própria linguagem, como Nietzsche expressa em sua célebre descrição da verdade, no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873):

O que é a verdade portanto? Um batalhão 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 o que são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível [...]. (NIETZSCHE, 1974, p. 56).

Rorty aprecia tal passagem³⁶⁷ porque vê na metáfora uma boa substituta para a verdade, pois ela nada representa já que não tem um lugar prévio e definido na linguagem. Bloom, por sua vez, considera simplesmente as metáforas mais *saudáveis* para a “afirmação da verdade” do que as preces e a crenças³⁶⁸. Embora ele nada diga em defesa dessa sua opção, seu posterior comentário restritivo a noção de poeta-forte, mostra-se favorável à argumentação de Rorty sobre a questão da auto-criação, pois, assim como o filósofo, o crítico literário acredita que quem “se dispõe a ser poeta da sua própria vida, deve, na melhor das hipóteses, compartilhar o saber dos poetas-fortes, e não dos filósofos, teólogos, psicólogos ou políticos”³⁶⁹.

Para Bloom, apenas os “poetas fortes” são importantes porque são eles que fazem a história poética “distorcendo a leitura uns dos outros, a fim de abrir para si mesmos um espaço imaginativo”³⁷⁰. Os poetas fortes são as “grandes figuras com a persistência de lutar com seus precursores, mesmo até a morte”³⁷¹. A oposição entre poetas fortes e poetas fracos é descrita nos seguintes termos: “Os talentos mais fracos idealizam; as figuras de imaginação capaz apropriam-se”³⁷². Esse ato de apropriação é também um ato revisionista e de desvio. Bloom reduz a seis o número de movimentos revisionários necessários à compreensão de “como um poeta se desvia de outro”³⁷³. A esse complexo ato sêxtuplo ele atribui o nome de *desleitura* ou desapropriação. Embora Bloom reconheça que as proporções revisionárias sejam pluralistas e não tenha um número definido, ele considera que *Clinamen*, *Tessera*, *Kenosis*, *Daemonização*, *Askesis* e

³⁶⁶ BLOOM, 2005, p. 248.

³⁶⁷ RORTY, 1994, p. 40.

³⁶⁸ BLOOM, 2005, p. 236.

³⁶⁹ BLOOM, 2005, p. 249.

³⁷⁰ BLOOM, 2002, p. 55.

³⁷¹ BLOOM, 2002, p. 55.

³⁷² BLOOM, 2002, p. 55.

³⁷³ BLOOM, 2002, p. 61.

Apophrades são suficientes para demonstrar sua tese de que toda grande obra original e imaginativa é um desvio.

Bloom utiliza o conflito entre as figuras míticas de Laio (pai) e Édipo (filho), para simbolizar a luta mortal entre poetas (precursor e sucessor). Entretanto, na medida em que ele admite que, muitas vezes, as figuras paternas podem ser compostas³⁷⁴, assumi que tal composição pode ter a forma de uma variedade de autores distintos ou mesmo de uma tradição.

Clinamen, o primeiro movimento revisionário, é descrito como apropriação³⁷⁵ poética, isto é “um complexo ato de forte má leitura, uma interpretação criativa”³⁷⁶. Tal ato de interpretar deliberadamente errado³⁷⁷, isto é, ler em desacordo com a leitura considerada mais ou menos consensual, é próprio de poetas fortes:

Mas os poetas, ou pelo menos os mais fortes, não lêem necessariamente como lê mesmo o crítico mais forte. Os poetas não são leitores ideais nem comuns [...]. Não tendem a pensar, quando lêem: “Isto está morto, isto está vivo, na poesia de X”. Os poetas quando já se tornaram fortes, não lêem a poesia de X, pois os realmente fortes só podem ler a si mesmos. Para eles, ser judicioso é ser fraco, e comparar-se, com exatidão e justeza, é ser um não-eleito (BLOOM, 2002, p. 69).

Ao discorrer sobre a questão da influência poética³⁷⁸, Bloom sugere que a atividade revisionista é uma espécie de versão contemporânea da atividade herética porque ambas seguem doutrinas até certo ponto e depois se desviam delas. A diferença é que a heresia muda a ênfase da doutrina herdada, ao passo que o revisionismo muda a sua direção³⁷⁹.

³⁷⁴ Cf. BLOOM, 2002, p. 61; 2003, p. 37.

³⁷⁵ Posteriormente, Bloom alega que a idéia de apropriação é emprestada de Goethe: “Todas as realizações dos antecessores e contemporâneos de um poeta não pertencem por direito a ele? Por que deveria ele esquivar-se de colher flores onde as encontra? Só tornando nossas as riquezas dos outros damos existência a alguma coisa grande” (BLOOM, 2002, p.100).

³⁷⁶ BLOOM, 2002, p. 24.

³⁷⁷ Cf. BLOOM, 2002, p. 131.

³⁷⁸ O escopo dessa seção não contempla uma minuciosa distinção entre os conceitos de imitação, influência e originalidade, visto que seu objetivo é explicitar elementos importantes da teoria poética de Bloom que servirão de base para avaliar a leitura que Rorty faz da filosofia, em particular do pragmatismo, como uma leitura poético-literária. No campo da literatura comparada, a imitação é “um contato localizado e circunscrito” ao passo que a influência é “uma aquisição fundamental que modifica a própria personalidade artística do escritor” (NITRINI, 1997, p. 127-128). Nesse caso, um critério utilizado no comparatismo para diferenciar a imitação da influência consiste na identificação do grau de aproximação de um autor dos componentes de uma obra literária. A partir da menor ou maior proximidade com, por exemplo, temas, recursos estilísticos, idéias etc., é possível identificar e distinguir a imitação, a paráfrase e, por fim, a tradução. Assim, se na imitação vários elementos são aproveitados de uma obra, na influência ocorre apenas a “absorção de um ou outro desses aspectos” (Cf. NITRINI, 1997, p. 127-130).

³⁷⁹ Cf. BLOOM, 2002, p. 78-79.

O princípio central da tese de Bloom é que a influência poética entre poetas fortes “sempre se dá por uma leitura distorcida do poeta anterior, um ato de correção criativa que é na verdade e necessariamente uma interpretação distorcida”³⁸⁰.

Tessera, o segundo movimento revisionário, é definido duplamente como completude e antítese. Isso porque o desvio do *poeta efebo*³⁸¹ encerra, ao mesmo tempo, uma tentativa de “completar seus pais” (o poema original) e também uma oposição aos mesmos baseada na crença que seu precursor ou precursores não teriam “ousado o bastante”³⁸².

O poeta posterior mantém uma tensa relação com seu precursor porque ele admira e teme ao mesmo tempo seu antepassado poético. Desse modo, segundo Bloom, isso faz com que o pretense continuador sinta uma inelutável necessidade de se afirmar como poeta, mas a forte presença extemporânea do precursor o exaure de tal maneira que é dominado pela “angústia que torna inevitável a apropriação”³⁸³. A partir dessa experiência o poeta forte promove nele próprio (e, conseqüentemente, em seus trabalhos) uma transformação que resulta “numa versão conspurcada de si” que depois é amalgamada com o precursor³⁸⁴. Tal completude opositora ocorre principalmente a partir da apropriação e “uso antitético das palavras primais do precursor”³⁸⁵. Aqui, é importante notar que o crítico literário entende por antitético a “justaposição de idéias contrastantes em estruturas, frases, palavras equilibradas ou paralelas”³⁸⁶. Bloom escreve:

Na *tessera*, o poeta que vem depois proporciona o que sua imaginação lhe diz que completaria os de outro de modo ‘truncados’ poema e poeta precursores, uma ‘completude’ que é tanto apropriação quanto o é um desvio revisionário (BLOOM, 2002, p. 114).

Nesse segundo movimento revisionário, ao mesmo tempo em que o poeta posterior recupera e completa o poema original, ele se opõe ao mesmo, porque a completude proporcionada ao poema original é redutora, distorcida e antitética.

³⁸⁰ BLOOM, 2002, p. 80.

³⁸¹ Essa expressão é usada por Bloom para distinguir o jovem poeta (ou poeta posterior) do antepassado poético (ou poeta precursor).

³⁸² BLOOM, 2002, p. 116.

³⁸³ BLOOM, 2002, p. 102.

³⁸⁴ BLOOM, 2002, p. 110.

³⁸⁵ BLOOM, 2002, p. 114.

³⁸⁶ BLOOM, 2002, p. 113.

Kenosis, o terceiro movimento revisionário, implica em repetição e descontinuidade, mas posteriormente, admite também o significado de esvaziamento. Para Bloom o mero prosseguimento verificado entre um poeta precursor e um poeta posterior, impede este último de ser poeta, porque a poesia, compreendida como a busca da descontinuidade, sugere a idéia de seguir, romper e superar. Essa seqüência da “repetição dialeticamente elevada a re-criação” evitaria o problema da mera repetição que torna o poeta retardatário apenas uma “cópia ou réplica” de seu antecessor³⁸⁷.

Assim a descontinuidade do ato de “desfazer” e recriar idéias precursoras é um “mecanismo de defesa”³⁸⁸ que permite a sobrevivência do poeta posterior como poeta. Em outra obra, Bloom alega que é através da *kenosis*, que o poeta posterior se defende, “removendo o precursor de seu contexto”³⁸⁹.

Além de repetição e descontinuidade Bloom complementa a sua definição de *kenosis* como esvaziamento, nos seguintes termos:

Kenosis, ou ‘esvaziamento’, ao mesmo tempo um movimento de ‘anulação’ e ‘isolamento’ da imaginação. Tomo a *kenosis* da história contada por Paulo, da ‘humildade’ de Jesus, baixando de deus a homem. Nos poetas fortes, a *kenosis* é um ato revisionário em que ocorreu um ‘esvaziamento’ ou ‘refluxo’ *em relação ao precursor*. Esse ‘esvaziamento’ é uma descontinuidade libertadora, e torna possível uma espécie de poema que uma simples repetição do estro ou divindade do precursor não pode permitir. A ‘anulação’ da força do precursor *em nós mesmos* também serve para ‘isolar’ o eu da posição do precursor, e salva o poeta retardatário de tornar-se tabu em e para si (BLOOM, 2002, p. 135).

Assim como os demais modos revisionários, a *kenosis* também distorce e modifica os precursores, no processo que auxilia na individualização e afirmação do poeta efebo que, todavia, não sai incólume, uma vez que ele também é distorcido no processo³⁹⁰. Isso porque, ao contrário de *clinamen* e *tessera* que “podem ser úteis para alinhar (e desalinhar) elementos em poemas díspares”, a *kenosis*, “parece mais aplicável aos poetas do que aos poemas”³⁹¹. Assim, se ambos, poeta precursor e poeta posterior, são esvaziados e caem no processo, a diferença é que o “efebo cuida de ter uma queda suave, enquanto o precursor sofre uma queda violenta”³⁹². Bloom

³⁸⁷ BLOOM, 2002, p. 128.

³⁸⁸ BLOOM, 2002, p. 128.

³⁸⁹ Cf. BLOOM, 2003, p. 87.

³⁹⁰ BLOOM, 2002, p. 136.

³⁹¹ BLOOM, 2002, p. 137-138.

³⁹² BLOOM, 2002, p. 138.

denomina de “fórmula pragmática” essa metáfora da queda que, no esvaziamento propiciado pela *kenosis*, iguala filhos e pais poéticos.

Daemonização, o quarto movimento revisionário, sugere a interferência de uma entidade intermediária entre as divindades e a humanidade³⁹³, o *daemon* que, ao auxiliar o jovem poeta forte, num processo cujo resultado é quase a emulação entre poeta anterior e posterior, acirra o gládio contra o poeta forte precursor. O *daemon*, caracterizado como o “poder que distribui e divide”³⁹⁴, nutre o efebo e enfraquece o precursor.

Mas, na verdade, o poeta forte jamais é ‘possuído’ por um daemon. Quando se torna forte, torna-se, e é, um *daemon*, a não ser que ele volte a enfraquecer. [...] Voltando-se contra o Sublime do precursor, o poeta de força recente passa por uma *daemonização*, um Contra-Sublime cuja função sugere a *relativa fraqueza do precursor*. Quando o efebo é daemonizado, seu precursor necessariamente se humaniza e um novo Atlântico jorra do transformado ser do novo poeta (BLOOM, 2002, p. 148).

Na *daemonização*, a equiparação sugerida entre um jovem poeta elevado (daemonizado) e um precursor rebaixado (humanizado) não é totalmente equilibrada porque em tais condições, Bloom admite que “momentaneamente vence o poder da novidade”³⁹⁵. Nesse movimento poético, ao contrário dos dois primeiros modos revisionários (*clinamen* e *tessera*) que são tentativas de “corrigir ou completar os mortos”, e de modo similar ao terceiro modo revisionário (*kenosis*), a *daemonização* atua como uma tentativa de “reprimir a lembrança dos mortos”³⁹⁶.

Askesis, o quinto movimento revisionário, é uma “sublimação poética”, uma forma de “purgação” que tem por objetivo atingir um “estado de solidão”³⁹⁷. Nessa etapa, a busca pelo estado de isolamento faz com que a desleitura redutora posterior atinja inclusive o próprio trabalho do poeta efebo. Após a conversão daimônica, munido de poder suficiente para combater seu antecessor, o jovem poeta também precisa investir contra si mesmo porque a ascese poética

³⁹³ No mito grego das Cinco Idades (ouro, prata, bronze, heróis e ferro), relatado por Hesíodo, a daimonização é uma promoção pós-morte concedida à alma das raças que viveram nas eras de ouro e prata que, uma vez convertidos em *daemons*, são considerados “potências benéficas intermediárias entre os deuses e seres humanos” e se subdividem em duas categorias, aqueles que agem na terra e aqueles que agem em outra vida; ambos exercendo influência sobre a humanidade e sendo cultuados pela mesma (Cf. BRANDÃO, 2002, p. 169-171). Na leitura de Bloom, essa distinção desaparece, prevalecendo a idéia de genialidade ou elevação de um aspecto do eu.

³⁹⁴ BLOOM, 2002, p. 148.

³⁹⁵ BLOOM, 2002, p. 149.

³⁹⁶ BLOOM, 2002, p. 170.

³⁹⁷ BLOOM, 2002, p. 163.

requer sua purificação e isolamento. Essa transformação é necessária para diferenciá-lo tanto do poeta precursor quanto de seus contemporâneos. Bloom escreve:

[...] a escrita (e leitura) de poemas é um processo sacrificial, uma purgação que tira mais do que põe. Cada poema é uma fuga não apenas de outro poema, mas também de si mesmo, o que quer dizer que todo poema é uma interpretação distorcida do que poderia ter sido (BLOOM, 2002, p. 168).

Dessa forma, na *askesis*, caracterizada como “a própria luta, o desforço até a morte com os mortos”³⁹⁸, o poeta forte “avança não para um partilhar com outros”, mas “para um estar consigo”³⁹⁹. Na ascese, não há lugar para continuidade ou compartilhamento, daí a purificação pela solidão⁴⁰⁰, isto é, pelo distanciamento solipsista do passado e do presente. O próprio precursor, na visão do poeta posterior passa a ser louvado por ter sido o que ele (efebo) se tornou. Assim, ele reconhece na alteridade pretérita a possibilidade de superar a si mesmo⁴⁰¹.

Apophrades, o sexto e último movimento revisionário, encerra a revelação que a própria força daemônica usada pelo poeta posterior para exaurir o precursor, advém dos próprios precursores⁴⁰².

Talvez a obra de um poeta forte expie a obra de um precursor. Parece mais provável que visões posteriores se purifiquem à custa de outras anteriores. Mas os mortos fortes retornam, tanto em poemas quanto em nossas vidas, e não o fazem sem obscurecer os vivos. O poeta forte plenamente maduro é em especial vulnerável a essa última fase de sua relação revisionária com os mortos. Essa vulnerabilidade é mais evidente nos poemas que buscam uma clareza terminante, que busca afirmações definitivas, atestados do que é unicamente dom do poeta forte (ou do que ele deseja que lembremos como seu talento único) (BLOOM, 2002, p. 189-190).

O termo *apophrades*, designa “os dias tristes ou desafortunados nos quais os mortos voltam a habitar suas antigas casas”⁴⁰³ e, segundo Bloom, acomete todos os poetas fortes. A imagem aqui é a de que os mortos retornam para travar o combate final. Todavia, nesse combate derradeiro, os poetas fortes podem enfraquecer se os mortos retornarem incólumes, ou seja, inalterados. Isso significa que se eles, mesmo após terem sido fustigados por desleitura na batalha da apropriação poética, não apresentarem sequer sombras de cicatrizes, isto é, se após

³⁹⁸ BLOOM, 2002, p. 170.

³⁹⁹ BLOOM, 2002, p. 171.

⁴⁰⁰ Cf. BLOOM, 2002, p. 184.

⁴⁰¹ Cf. BLOOM, 2002, p. 175.

⁴⁰² Cf. BLOOM, 2002, p. 189.

⁴⁰³ BLOOM, 2002, p. 191.

todas as más leituras e hipóteses perversas (no sentido de virar para o outro lado, desviar) e criativas feitas pelo poeta posterior, nenhuma dúvida for suscitada nas leituras e interpretações posteriores acerca do poeta ancestral, então, a interpretação canônica (consensual) volta revigorada. Ocorre, porém, que com os poetas “muito mais fortes dá-se um grande e final movimento revisionário, que purifica até mesmo esse último influxo”⁴⁰⁴. Esse movimento terminal é descrito como sendo a obtenção de um “estilo que capta e curiosamente retém prioridade sobre seus precursores”, de tal forma que acarreta uma insólita e espantosa subversão que torna possível acreditar que, na verdade, são os poetas posteriores “que estão sendo *imitados por seus ancestrais*”⁴⁰⁵.

Após a exposição dos aspectos teóricos e técnicos da desleitura, algumas elucidações remanescentes acerca de sua utilização são necessárias. Ao discorrer sobre a aplicabilidade da desapropriação, Bloom afirma que a mesma “não é nenhum leito de Procusto”⁴⁰⁶, numa tentativa de rechaçar a inevitável sugestão, suscitada pela força abarcante da desleitura, de que tudo é passível de desapropriação. Como a diversidade poética produz uma abundância natural de “variantes e deslocamentos”, ele sugere a existência de “muitos poemas que não se sujeitam ao modelo, embora esse não-sujeitamento muitas vezes seja equívoco”⁴⁰⁷. Essa ressalva de Bloom, juntamente com o fato dele não oferecer nenhum contra-exemplo que não se submeta ao seu mapa da desleitura, reforçam a dúvida se há ou não algum texto que não seja passível de desinterpretação. A julgar pelo seu raciocínio complementar, segundo o qual “o que importa” na desleitura não é a seqüência exata das proporções revisionárias, “mas o princípio da substituição, em que as representações e limitações perpetuamente respondem umas às outras”⁴⁰⁸, a sugestão sub-reptícia de Bloom parece ser a de que, a princípio, todos podem se deitar no leito de Procusto. Isso dependeria tão-somente da habilidade imagética de quem usa a desleitura, pois sua utilização admite “diferentes aplicações do princípio da substituição retórica”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ BLOOM, 2002, p. 191.

⁴⁰⁵ BLOOM, 2002, p. 191.

⁴⁰⁶ Referência a um gigante da mitologia grega, também chamado de Damastes e Polipêmon que vivia como um bandoleiro de estradas e possuía dois leitos, um grande e um pequeno. Quando capturava os viajantes, mensurava suas estaturas e obrigava os altos a deitarem no leito pequeno e os baixos a deitarem no leito grande. Em seguida, para fazê-los caber, esticava os primeiros e mutilava os últimos, matando-os. Foi morto pelo herói Teseu.

⁴⁰⁷ BLOOM, 2003, p. 117.

⁴⁰⁸ BLOOM, 2003, p. 117.

⁴⁰⁹ BLOOM, 2003, p. 211.

A esse respeito, Bloom adverte ainda que, na desleitura, a ação dos tropos de cada modo revisionário não precisa necessariamente ocorrer na seqüência estabelecida por ele. E também, que embora os modos revisionários atuem em “pares correspondentes ou dialéticos – clinamen/tessera; kenosis/daimonização; askesis/apophrades”⁴¹⁰, a própria estrutura poética – aqui compreendida como os elementos constitutivos de um texto – dada a predominância de uma figura retórica, talvez não suporte o processo de uma leitura compartilhada com outros tropos. Assim, segundo Bloom, o mapa da desapropriação geralmente oscila entre a ilusão (a ironia na clinamen) e a alusão (a metalepse no apophrades)⁴¹¹, mas é possível encontrar poemas singulares que dificultem a aplicação sêxtupla do mapa. Nesse caso, tais singularidades fazem com que a interpretação poética proceda tão-somente como uma “versão admirável” de apenas uma das seis “razões revisionárias”⁴¹².

Na próxima seção, faço algumas considerações sobre as idéias de Bloom e Rorty, com ênfase na comparação entre as suas respectivas noções de desleitura e redescrição.

3.4 Aproximações entre a desleitura de Bloom e a redescrição de Rorty

Em *Contingência, Ironia e Solidariedade* Rorty sugere que Bloom talvez estivesse disposto ou não se importasse em ampliar a sua noção de poeta de modo a abarcar também os chamados grandes vultos da humanidade⁴¹³. Ele justifica sua posição por intermédio da observação que todos eles padeceram do que Bloom chama de a “angústia da influência do poeta”⁴¹⁴. Aqui é preciso ressaltar que Bloom utiliza, algumas vezes, a expressão *angústia da influência* como equivalente ao seu complexo ato revisionário sêxtuplo. E, também, que para o crítico literário, foi o fundador do pragmatismo americano “o teórico que melhor definiu a angústia da influência”⁴¹⁵. Bloom cita Peirce:

⁴¹⁰ BLOOM, 2003, p. 109.

⁴¹¹ Cf. BLOOM, 2003, p. 138.

⁴¹² Cf. BLOOM, 2003, p. 189.

⁴¹³ RORTY, 1994, p. 48-50.

⁴¹⁴ RORTY, 1994, p. 48.

⁴¹⁵ BLOOM, 2003, p. 90.

Se há algumas indicações de que algo que me interessa muito e que esperei fosse acontecer possa não acontecer; e se, após pesar as probabilidades e inventar salvaguardas e esforçar-me para obter mais informações, eu me descobrir incapaz de chegar a qualquer conclusão definida em relação ao futuro, no lugar daquela influência intelectual hipotética que procuro, surge o sentimento de *angústia* (BLOOM, 2003, p. 90).

Embora Bloom não especifique a referência de sua citação, a passagem supramencionada foi extraída do ensaio “Algumas Conseqüências de Quatro Incapacidades”⁴¹⁶, no qual Peirce se insurge contra o que chama de espírito do cartesianismo. Entretanto, a despeito da temática do anticartesianismo interessar tanto a Bloom quanto a Rorty, ambos silenciam a respeito do pragmatista original. Bloom principia seu discurso anticartesiano⁴¹⁷ lamentando que os poetas modernos “são necessariamente infelizes dualistas”⁴¹⁸ por causa de um efeito danoso originado pela filosofia de Descartes: o aspecto negativo da influência poética.

Em vez da radiação de um fluido etéreo, recebemos o fluir poético de um poder oculto exercido mais por seres humanos que pelas estrelas sobre os seres humanos; “oculto” porque invisível e insensível. Isola a mente, como *intensividade*, do mundo externo como *extensividade*, e a mente aprende – como jamais antes – sua própria solidão (BLOOM, 2003, p. 88).

A imagem trabalhada por Bloom é a de ruptura com a clássica concepção do poeta como um indivíduo predestinado, escolhido e inspirado pelas Musas⁴¹⁹, que lhes concedem dons especiais. Na crítica de Bloom, o dualismo moderno⁴²⁰ abriu “um assombroso abismo entre nós e o objeto”, entre o eu e o mundo, que se alastrou no “reino da literatura” de tal forma que o poeta não mais podia encontrar em si mesmo a influência pura, a inspiração poética. Em conseqüência dessa separação e privado da dádiva celestial das musas, “o pensador solitário nega sua filiação e

⁴¹⁶ Cf. PEIRCE, 1990d, p.241-282.

⁴¹⁷ Cf. BLOOM, 2002, p. 84-91.

⁴¹⁸ BLOOM, 2002, p. 84.

⁴¹⁹ Na Antigüidade grega clássica, havia a crença que os artistas e os gênios eram inspirados por nove entidades, filhas de Zeus (o deus do Olimpo) e de Mnemósine (a deusa da memória), denominadas *Musas*. Cada uma delas era incumbida de uma atividade específica, no campo das artes ou do saber, sendo representadas, pelos pintores e escultores, de maneira diversificada uma das outras: Calíope (Eloquência e poesia épica / traz uma tábua, estilete e papiro), Clio (História / com uma trombeta e um rolo de papiro nas mãos), Érato (Poesia lírica e Elegia / com uma coroa de rosas, tangendo uma lira), Euterpe (Música / com uma flauta), Melpómene (Tragédia / Máscara da tragédia na mão), Polímnia (Hinos sagrados e retórica / em atitude de meditação), Talia (Comédia e idílio / de grinalda, máscara alegre na mão), Terpsícore (Dança e canto / Lira ou cítara nas mãos) e Urânia (Astronomia / traz um compasso e um globo celeste). As Musas são mencionadas tanto por Homero quanto por Hesíodo (Cf. MESQUITA DE CARVALHO, 1940, p. 19-25; BLOOM, 2003b).

⁴²⁰ Bloom faz referência ao dualismo mente-corpo, expresso no *Discurso do Método*, através da distinção estabelecida entre a “*res cogitans*” e a “*res extensa*”: “[...] compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material” (DESCARTES, 1983a, p. 47).

irmandade”⁴²¹ poética, volta seus olhos para a Natureza e localiza ao longo desse espaço passado sua angústia da influência, os poetas precursores que são o seu reverso: indivíduos singulares que triunfaram em criar. Dessa maneira, o temor avassalador de não conseguir êxito em criar produz a reação contrária e necessária que é a apropriação poética.

A menção de Peirce por Bloom poderia ser celebrada por Rorty como algo que torna, ainda que involuntariamente, o fundador do pragmatismo uma espécie de patrono da desleitura. Todavia, essa leitura é dificultada pelo próprio texto de Peirce. Talvez porque, a despeito de seu anticartesianismo, a *apropriação*, tanto no sentido filosófico⁴²² quanto no literário, sucumbisse ante a poderosa imagem da filosofia, na primeira seção do referido ensaio peirciano, que contraria o vislumbre rortiano da atividade filosófica como algo diletante e conversacional. Parafraseando Haack⁴²³, o naturalismo peirciano seria devastador para o diletantismo rortyesco. Peirce escreve:

A filosofia deveria imitar as ciências bem sucedidas em seus métodos, ao ponto de só proceder a partir de premissas tangíveis que possam ser submetidas a um exame cuidadoso, e confiar antes no grande número e na variedade de seus argumentos do que no caráter conclusivo de um argumento qualquer. Seu raciocínio não deve formar uma cadeia que não seja mais forte do que o mais fraco de seus elos, mas sim um cabo cujas fibras podem ser muitíssimo finas, contanto que sejam suficientemente numerosas e estejam intimamente conectadas (PEIRCE, 1990d, p. 260).

Em *Philosophy and the Future*, um texto anterior a adoção da expressão Cultura Literária, Rorty afirma que deveríamos adotar a sugestão que o filósofo deveria desempenhar uma função que seria o resultado da fusão entre o papel do faxineiro [*janitorial role*] com o papel do profeta [*role of prophet*]⁴²⁴. A analogia reside na proposta que a tarefa filosófica é varrer o lixo do passado e oferecer vislumbres futuros. O lixo a ser descartado é tudo aquilo que o poeta posterior encontra ao revirar a obra antepassada (inclusive a sua própria) e considera inadequado aos seus propósitos atuais. Assim, a apropriação filosófica de Peirce por Rorty, é dificultada pela oposição de outra ferramenta rortiana, a técnica *ad hoc* da utilidade: não seria útil aos seus propósitos comparar a sua futurista versão retórica de filosofia com a clássica versão argumentativa de Peirce.

⁴²¹BLOOM, 2003, p. 88.

⁴²² Ver segundo capítulo, seção 2.4.

⁴²³ Cf. HAACK, 1998, p. 60.

⁴²⁴ RORTY, 1995d, p. 201.

Por outro lado, a apropriação literária do pragmatismo de Peirce também é dificultada pela própria escassez de referências ao pragmatista clássico nos escritos rortyanos. Em outras palavras, Rorty raramente menciona Peirce e, quando o faz, é de forma breve e lacunar⁴²⁵. Tal atitude é bastante criticada por Susan Haack, que vê nessa postura um incentivo a uma visão estreita e equivocada que reduz a participação de Peirce a “ter meramente batizado o pragmatismo”, reforçando uma versão “rortyesca” do pragmatismo que teria sido fundado por James, continuada por Dewey e “gloriosamente revivido pelo *Philosophy and the Mirror of Nature* de Rorty”⁴²⁶. Em entrevista concedida em 1997 à revista *Kriterion*, por ocasião de sua participação no Seminário Internacional de Filosofia Analítica e Pragmatismo, Rorty afirmou que há autores sobre os quais evita escrever por não compreendê-los bem:

Mas o Emerson, nunca o compreendi muito bem. Eu o vejo como Peirce: cada página é interessante, mas não consigo reunir as páginas em algo sobre o que escrever. Whitman me parece muito consistente. Você sempre sabe o que Whitman quer, ao passo que nunca estou bem certo sobre o que Emerson ou Peirce quer (RORTY, 1999, p.145).

Bloom também evoca elogiosamente os nomes de Whitman – como Rorty fizera em outra parte⁴²⁷ – e, principalmente, Emerson. Nessa ocasião cito uma passagem, na qual Bloom situa toda a tradição poética e intelectual sob a sombra de Emerson, que coloca como objetivo da humanidade, a vida completa e autêntica. Posteriormente, em *Contingência, ironia e solidariedade* Rorty retoma essa tensão entre o individual e o coletivo⁴²⁸. Bloom escreve:

De Whitman a nossos contemporâneos, os poetas americanos ansiosamente proclamam que não rejeitam nada do que há de melhor na poesia do passado, e de modo igualmente desesperado sucumbem a mecanismos de defesa poética, ou autodeformações, tropos retóricos descontrolados, contra uma paralisante angústia da influência. [...]. O ponto crucial da questão é uma pergunta fundamental para os poetas americanos. Pode ser formulada assim: alguém, ao se tornar um poeta, une-se a um grupo de outros poetas ou verdadeiramente se torna um indivíduo solitário e único? (BLOOM, 2003, p. 177).

Quando Bloom, ao parafrasear Emerson, diz que os “poemas centrais americanos são casas fundadas sobre o oceano”⁴²⁹, ele parece novamente oferecer argumentos involuntários

⁴²⁵ É interessante notar que o próprio Rorty recorda que seu primeiro artigo filosófico – *Pragmatism, Categories and Language*, publicado em 1961 – foi uma tentativa de aliar Wittgenstein e Peirce. E ressalta: “Era, é claro, o Peirce de *Evolutionary Love*, em vez do Peirce de *Logic of Relatives*, que eu mais admirava” (SAATKAMP, 1995, p.30).

⁴²⁶ HAACK, 1997b, p. 2.

⁴²⁷ Ver segundo capítulo, seção 2.2.

⁴²⁸ Ver segundo capítulo, seção 2.2.

⁴²⁹ BLOOM, 2003, 187.

contra Rorty. Isso porque, o crítico literário faz uma alusão à tensão poética que pede ao poeta que seja, ao mesmo tempo, “plenamente individual e plenamente parte da comunidade”⁴³⁰. Rorty tenta escapar dessa tensão poética através de suas noções distintas, porém, inter-relacionadas de ironismo e solidarismo⁴³¹.

Para Bloom, o medo peculiar do poeta, a sua angústia da influência, é que não lhe reste uma obra poética para realizar, que sua voz não seja distinta e relevante e que suas palavras não comuniquem nada que seus antecessores e contemporâneos já tenham dito⁴³². Rorty amplia essa perspectiva de modo a poder abarcar grandes literatos, cientistas, filósofos, políticos, enfim, pessoas que, assim como os grandes poetas, se revoltaram ou se revoltam contra a possibilidade de “fracassar em criar”⁴³³. Em tal circunstância, o poeta forte é terreno propício pra vicejar a angústia da influência e seu movimento contrário, a apropriação. É o sentimento melancólico de “angústia que torna inevitável a apropriação”⁴³⁴.

Nessa perspectiva, se parecer desmesurado o uso da teoria poética bloomianiana como modelo de interpretação e crítica da filosofia rortyana, é preciso atentar para a convergência do entendimento de Rorty e Bloom, no que diz respeito às noções de narrativa e poesia. Em Rorty, a idéia de narrativa está associada à noção de redescrição, sobre a qual ele afirma que “não há resposta a uma redescrição a não ser uma redescrição”⁴³⁵. Tal alegação faz eco a Bloom, quando este diz que o surgimento de poemas está condicionado a outros poemas que também são sempre “respostas a outros poemas”⁴³⁶. Em ambos, nota-se a possibilidade de uso de uma considerável variedade de respostas alternativas.

Como já foi dito, Rorty concebe a narrativa como um instrumento poderoso de transformação individual e social⁴³⁷. É possível distinguir dois usos narrativos rortyanos: o uso específico, caracterizado pela reconstrução histórica – a narrativa argumentativa ou filosófica – e o uso abrangente, caracterizado pelo redimensionamento de idéias, pessoas, textos, instituições e costumes através da ação de contar histórias – a narrativa (*story*) em seu sentido amplo – reais ou

⁴³⁰ BLOOM, 2003, 187.

⁴³¹ Ver capítulo 3, seção 3.1.

⁴³² Cf. BLOOM, 2002, p. 199.

⁴³³ Cf. RORTY, 1994, p. 48

⁴³⁴ BLOOM, 2002, p. 102.

⁴³⁵ RORTY, 1994, p. 111.

⁴³⁶ BLOOM, 2002, p. 147; 2003, p. 37.

⁴³⁷ Ver capítulo 2, seção 2.4.

fictícias, pretéritas ou futuristas, utópicas ou distópicas sobre sofrimentos e triunfos em cenários alternativos (outras sociedades, épocas ou culturas). Em ambos os casos, tais narrativas são perpassadas pela noção de redescrição que, *grosso modo*, significa recontar, revisar, descrever de uma maneira nova e diferente qualquer objeto em causa⁴³⁸.

Bloom, por sua vez, defende uma noção poética que é bastante permissiva, dada a abrangência de sua acepção. Primeiro, ele afirma que tanto o poema quanto a crítica são interpretações distorcidas de outros poemas. A ressalva é que o poema, isto é, a distorção interpretativa poética, encerra uma crítica mais pungente e radical que a própria interpretação crítica poético-literária, visto que, para ele toda interpretação é uma interpretação distorcida e, portanto “toda crítica é poesia em prosa”⁴³⁹. Em seguida, quando Bloom diz que o “significado de um poema só pode ser outro poema”⁴⁴⁰, ele amplia ainda mais sua concepção, já que *poema* pode ser: a) um poema ou vários poemas de seus precursores; b) um poema escrito com a nossa interpretação; c) um poema rival escrito por um contemporâneo que compartilha o mesmo precursor; d) um poema inédito, isto é, que jamais foi escrito, mas que “deveria ter sido escrito” pelo precursor; e e) um poema compósito, que abrange partes combinadas dos itens anteriores⁴⁴¹.

Posteriormente, ao tratar das relações poéticas, Bloom concede às mesmas um território de atuação extraordinariamente mais vasto, ao defender que os poemas se originam a partir de contatos ou encontros *entre poemas* que podem ser, em tal perspectiva, relações “entre o poeta tardio e seu precursor, ou entre leitor e texto, ou entre o poema e a imaginação, ou entre a imaginação e a totalidade de nossas vidas”⁴⁴². Nesse contexto, tal relação revisionária é chamada de *influência*, e implica na idéia que utilizar algo poeticamente equivale a tratar “atos, pessoas e lugares”, como se efetivamente “já fossem poemas ou partes de poemas”⁴⁴³. Finalmente, o revisionismo característico dessas relações, depende de um complexo ato crítico, o método da *desleitura*, que permite ao seu usuário – o poeta forte – interpretar dialeticamente poemas, ou seja, abordá-los a partir de um processo que envolve seis modalidades de apropriação, distorção e correção (revisão, desvio e redirecionamento).

⁴³⁸ Cf. RORTY, 1994, p. 28-30.

⁴³⁹ BLOOM, 2002, p. 142.

⁴⁴⁰ BLOOM, 2002, p. 142.

⁴⁴¹ Cf. BLOOM, 2002, p. 143-144.

⁴⁴² BLOOM, 2003, p. 86.

⁴⁴³ BLOOM, 2003, p. 86.

Nesse ponto, a partir da similaridade entre a abrangente noção de poesia em Bloom e a igualmente vasta noção de narrativa em Rorty, passo a comparar os métodos da redescrição e da desleitura. Antes de Rorty pôr em prática o ato revisionista que denomina de redescrição, Bloom defendeu a necessidade poética de *desinterpretar* os precursores através do “ato crucial da desapropriação, que é a reescritura do pai”⁴⁴⁴. O que Bloom chama de reescritura (ou desinterpretação ou desapropriação, mas principalmente desleitura), Rorty denomina de redescrição.

A ferramenta crucial para a mudança de sentido é o tropo, um desvio retórico. Na redefinição de Bloom, todo tropo é uma interpretação que constitui “*um erro proposital*” de leitura, “um tipo de falsificação” de escrita, “um engano” deliberadamente praticado pelo poeta forte contra seu modelo poético. Enfim, é um “desvio do sentido literal em que uma palavra ou expressão passa a ser usada em sentido impróprio, afastando-se de seu local de direito”⁴⁴⁵. Acredito que essa imagem sugerida possa se aliar ao anti-essencialismo defendido por Rorty. Isso porque a idéia de um significado que perde seu lugar de direito, pode ser interpretada como uma metáfora para a defesa da inexistência de um significado único na obra poética. Nessa acepção, o poema – o texto interpretado – não pode ser uma morada que abrigue somente um solitário e permanente residente. Como na poesia forte o significado é produzido “pelo jogo substitutivo de figuras e imagens, pela linguagem que os poetas fortes usam para se defenderem de e responder à linguagem de poetas fortes anteriores”⁴⁴⁶, a expressão “significação errante” que o crítico literário utiliza posteriormente para defender a existência de “significados latentes”⁴⁴⁷, parece *inicialmente* propor uma leitura que aborde o texto interpretado como um palimpsesto – como defende Eco –, mas nesse processo de remover as camadas a fim de extrair novos significados é, ao contrário, interminável – como acredita Rorty – pois não haveria um significado último a extrair. Portanto, para cada poeta que sai (ou é expulso de sua morada ou obra), outros chegam para reivindicar seu posto, trazendo consigo novas criações, após o gládio mortal entre Pai e Filho que Bloom propõe como desleitura.

Embora Bloom tenha nomeado esse conflito terminal a partir do mito de Édipo e Laio, ele também poderia ter retrocedido ainda mais na referência mitológica grega e mencionar

⁴⁴⁴ BLOOM, 2003, p. 38.

⁴⁴⁵ BLOOM, 2003, p. 107.

⁴⁴⁶ BLOOM, 2003, p. 101.

⁴⁴⁷ BLOOM, 2003, p. 103.

as lutas arquetípicas pelo poder, entre pai e filho, nas chamadas três gerações das famílias divinas originais: Urano *versus* Crono *versus* Zeus⁴⁴⁸. Faço tal sugestão parcialmente apoiado na leitura realizada por Maurice Blanchot da elegia *Pão e Vinho* que, a meu ver, antecipa a metáfora bloomianiana de angústia e significação errante. Ao analisar a questão “para que servem os poetas em tempo da aflição?”⁴⁴⁹, proposta por Hölderlin⁴⁵⁰, Blanchot escreve:

Parece que a arte deve ao desaparecimento das formas históricas do divino o tormento tão estranho, a paixão tão séria, de que se vê animada. Ela era a linguagem dos deuses e, tendo os deuses desaparecido, tornou-se a linguagem em que se exprimiu o desaparecimento deles, depois aqueles em que o próprio desaparecimento deixou de aparecer. Esse esquecimento é agora o que fala só. Mais profundo é o esquecimento, mais a profundidade fala nessa linguagem, mais o abismo dessa profundidade pode tornar-se o entendimento da palavra (BLANCHOT, 1987, p. 247).

Blanchot parece sugerir que o tormento – angústia – para os poetas é sentir duplamente a ausência dos deuses: porque não estão aí, e porque *ainda* não estão aí. Isso é explicado quando, na referida elegia, Hölderlin personifica um poeta primordial e descreve saudosa e *materialmente* a sua “Venturosa Grécia” – com seus salões de festas, tronos, templos e montanhas – mas é apenas por um breve momento. Pois, em seguida, ele passa a lamentar ainda mais a perda da Grécia Ideal, a morada celestial, onde deuses e mortais se reuniam harmonicamente. Na busca dessa Grécia Ideal perdida, o poeta clama pelos deuses, que já não podem atendê-lo, pois desapareceram. Seus apelos através do “embotado poder da palavra” – presente dos deuses à humanidade que, ao usar esse poder para nomeá-los, deu-lhes existência – são vãos porque o silêncio divino é a resposta que o poeta – cuja maestria no manejo da palavra denota sua ascendência divina – precisa para saber que não há mais um lugar para o qual ascender ao término de sua “vida terrena”: daí seu tormento, daí sua tristeza, daí sua angústia. Por isso que o “poema é exílio” na acepção de Hölderlin, que completa: “Esse exílio que é o poema faz do poeta o errante, o sempre desgarrado, aquele que é privado da presença firme e da morada verdadeira”⁴⁵¹.

Para Hölderlin, o poeta é um errante e um migrador porque a sua própria obra se esquiva do significado que lhe é atribuído, fugindo, metaforicamente, ao movimento do

⁴⁴⁸ Cf. BRANDÃO, 2002, p. 195-344.

⁴⁴⁹ Cf. BLANCHOT, 1986, p. 246; HÖLDERLIN, 1994.

⁴⁵⁰ No cânone literário de Bloom, o poeta alemão Hölderlin é mencionado apenas três vezes, com reverência, mas nenhuma atenção especial é dedicada ao seu trabalho.

⁴⁵¹ BLANCHOT, 1987, p. 238.

verdadeiro. No entendimento de Bloom, é a habilidade do poeta posterior que faz da obra alheia uma significação errante ⁴⁵², ao distorcer-lhe o significado precursor. Sobre ambos os casos ⁴⁵³, paira o propósito antiessencialista rortiano de borrar a distinção entre significado e significação ⁴⁵⁴. Se Rorty tivesse que escolher entre uma das vertentes, ficaria com a ala da significação porque para ele, significado soa como essência. Mas para o neopragmatista, a questão não é escolher, mas sim abandonar esse vocabulário dualista e conceber o significado de alguma coisa, como o uso que se pretende para essa coisa: não é o significado de uma palavra que importa, mas como essa palavra é utilizada. Assim, a permanência de um significado, por mais ou menos tempo, dependeria de sua utilidade. Em outras palavras, de acordo com sua atitude holística, Rorty prefere enfatizar a prioridade de um todo sobre suas partes, numa complexa rede de relações – comportamentais, lingüísticas, sociais, culturais, entre outras – na qual o significado provisório de qualquer coisa será sempre relativo ao contexto e aos circunstanciais propósitos humanos.

Nessa perspectiva, em virtude da ausência de qualquer significado permanentemente estável, isto é, na impossibilidade de um ponto fixo, a idéia filosófica de fundamentação e legitimação do conhecimento fica comprometida e, conforme a previsão de Rorty, tal fundacionismo tenderia ao desaparecimento e seria substituído pela conversação transcultural ⁴⁵⁵ numa “cultura poetizada” ou literária ⁴⁵⁶. Por outro lado, a constância da significação, permitiria o aprimoramento dessa conversação entre as várias áreas da cultura, através da dinâmica da ressignificação ou redescrição.

Aqui, recorro a defesa feita da literatura sapiencial por Bloom que entende a comparação entre a sabedoria propiciada pela filosofia e a sabedoria propiciada pela poesia – essa

⁴⁵² Bloom também usa a expressão “metonímia errante” (BLOOM, 2003, p. 167).

⁴⁵³ Diferentemente de Bloom, Hölderlin vê com pessimismo tal situação do poeta: “Essa migração errante pode conduzi-lo ora à insignificância, à facilidade feliz de uma vida coroada de favores, à insípidez da irresponsabilidade de uma vida sem obra, ora à profundidade onde tudo vacila, onde o sério é abalado, onde o próprio abalo quebra a obra e dissimula-se no esquecimento” (Cf. BLANCHOT, 1987, p. 239).

⁴⁵⁴ Cf. RORTY, 1991b, p. 266.

⁴⁵⁵ Ver segundo capítulo, seção 2.1, onde discuto essa argumentação que Rorty apresenta acerca do contraste entre a tendência epistemológica e a hermenêutica no último capítulo de *Philosophy and the Mirror of Nature* (Cf. RORTY, 1990, p. 357-394).

⁴⁵⁶ Rorty usa a expressão “cultura poetizada” na obra *Contingência ironia e solidariedade*, ao passo que “cultura literária” é, posteriormente, utilizada como expressão substituta no ensaio *O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária*. Ambas as expressões desempenham a mesma função de designar uma utópica sociedade na qual a prática cultural principal seja a conversação estetizante (Cf. RORTY, 1994, p. 96-97, 99; 2006c, p. 77-103).

noção abarca literatura também – como equivalente a constatação de que Platão tentou inutilmente concorrer com Homero. Rorty também contraria Platão porque sua noção precursora de filósofo edificante é definida em oposição à noção platônica de filósofo⁴⁵⁷ que, por sua vez, fora concebida em oposição ao poeta⁴⁵⁸. Todavia, a julgar pelas alianças filosófico-literárias que Rorty teceu em seus textos, no decorrer dos anos⁴⁵⁹ que separam a proposta da noção de filósofo edificante e a proposta da noção de intelectual literário, proponho que a sua derradeira conjectura a respeito seja lida como um tipo intermediário, uma espécie de filosofia literária que pudesse oscilar entre as várias áreas do saber humano, inclusive a contingente sabedoria de vida.

Na interpretação que faço da filosofia de Rorty, esse formato intermediário somente seria viável se fosse feito nos moldes da teoria poética e das técnicas de desapropriação de Bloom. Em outras palavras, o contexto propício para o entendimento dessa leitura de Rorty é o literário, não o filosófico. Ler filosoficamente as propostas de Rorty significa retirá-las do contexto da sabedoria da incerteza, dos egos imaginários e das hipóteses ontológicas⁴⁶⁰. Fora de tal território poético, sua força retórica diminui consideravelmente.

Do ponto de vista filosófico, é possível considerar, por exemplo, que o ironismo rortiano esconde algum tipo de ceticismo⁴⁶¹ porque sua noção de ironia é muito restritiva: o ironista é alguém que tem dúvidas radicais acerca de seu próprio vocabulário. Um indivíduo assim pode figurar ao lado do cético. Mas avaliar o mundo a partir dos modos (tropos) de argumentação dos céticos é dar margem ao subjetivismo e ao relativismo. E também, ainda na perspectiva filosófica, a sugestão de que o indivíduo pode realizar seus propósitos mediante a modificação do objeto em causa (seja uma idéia, pessoa ou fato) através da redescrição e com isso convencer seus interlocutores a modificarem suas ações ou comportamento lingüístico, é o

⁴⁵⁷ Cf. RORTY, 1990, p. 370.

⁴⁵⁸ É notória a expulsão dos poetas da república de Platão porque, de acordo com sua epistemologia, o artista (poeta) apenas faz a cópia do mundo e, na teoria platônica, o mundo existente não é o mundo real, é só uma cópia do mundo ideal (que para Platão é o real). Os artistas, ao reproduzirem objetos e coisas desse mundo fazem apenas a cópia da cópia e, tal representação não é bem quista porque indiretamente seria um incentivo à mentira em detrimento da busca pelo que é verdadeiro. Aristóteles, por sua vez, concorda quando Platão diz que a arte é uma cópia, uma imitação (*mimesis*), mas discorda da conclusão platônica de rebaixar a arte e expulsar os poetas. Para ele, a arte pode ser uma descrição do que poderia ter sido (ou acontecido) e do que pode vir a ser (ou acontecer). Assim, se Platão condena a arte por ela incitar paixões, Aristóteles a elogia justamente por isso. Para Aristóteles, as manifestações artísticas conduzem a uma situação saudável de catarse (*catharsis*), ou seja, de ampliação da capacidade de absorção de problemas individuais e coletivos (Cf. PLATÃO, 2000, p. 321-352; ARISTÓTELES, 2005, p. 19-52).

⁴⁵⁹ Aproximadamente, um período compreendido entre o final dos anos 1970 até aproximadamente o ano de 2006.

⁴⁶⁰ Tais expressões, emprestadas do jargão kunderiano, foram explicitadas no segundo capítulo, seção 2.3.

⁴⁶¹ Cf. PINTO, 1998, p. 30-39.

tipo de efeito que a persuasão sofisticada⁴⁶² conseguia causar. Por isso, como o poeta de Hölderlin, a argumentação de Rorty migra do campo da filosofia para o campo da literatura.

Para levar adiante essa metáfora da trajetória do neopragmatista, é preciso ressaltar que, ao fazer a transposição, Rorty pôde colocar na sua caixa de ferramentas, os tropos revisionários do modelo bloominiano para a crítica prática⁴⁶³, mas ficou tentado a cruzar a linha divisória novamente para usá-las no campo estritamente filosófico. Assim, não é só Rorty que usa algumas idéias e técnicas de Bloom, mas a sua própria proposta filosófica necessita ser abarcada pela desleitura; pois fora dela, a posição de Rorty enfraquece; e dentro dela, qualquer tema pode ser interpretado de uma maneira alternativa, errada e forte. Todavia, essa inversão não é totalmente favorável a Rorty porque tal como ocorre nos relatos mítico-poéticos⁴⁶⁴, o poder se esvanece quando as regras não são devidamente observadas: a ação dos (tropos) não é tão eficaz do outro lado da linha. Ou, ainda, para usar uma analogia bloominiana de ferramentas desgastadas: “O que se usa também se esgota”⁴⁶⁵.

Nessa perspectiva, a fim de avaliar a eficácia dos instrumentos filosófico-literários rortyanos é interessante analisar a sua aplicação na tradição tanto sob a égide filosófica quanto sob a literária. Aqui a concepção filosófica de tradição utilizada é a de Alasdair MacIntyre, apresentada por Bernstein⁴⁶⁶ para caracterizar o pragmatismo americano como uma tradição constituída por narrativas conflitantes. MacIntyre define tradição como:

Uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por cujo progresso uma tradição é constituída (MACINTYRE, 1991, p. 23. Apud CARVALHO, 1999, p. 81).

⁴⁶² Bento Prado Jr., adverte que a “arte da re-descrição é arte essencial do sofista” (PRADO JR., 1994, p. 81).

⁴⁶³ Cf. BLOOM, 2003, p. 117.

⁴⁶⁴ Restrinjo a exemplificação aos mitos trágicos do herói Édipo e do poeta Orfeu, ambos caros à teoria poética de Bloom. Édipo consultou um oráculo para saber sua própria origem e ficou estarrecido com a resposta: mataria o pai e desposaria a mãe. Ao tentar fugir ao seu destino através do auto-exílio, Édipo foi violentamente ao encontro dele: a profecia se realiza, ele arranca seus próprios olhos e se torna um errante até sua morte. É preciso notar que na mitologia grega, o Destino é uma das entidades primordiais, a quem até os deuses imortais devem se submeter. A saga de Orfeu, filho da Musa Caliope, inicia quando sua amada Eurídice morre e ele resolve resgatá-la dos Infernos. Lá, consegue persuadir Hades e Perséfone a lhe restituírem a amada, sob a condição de sair de seu reino sem olhar para trás. Quase no fim de sua longa jornada de volta, angustiado e temendo ter sido ludibriado pelos deuses infernais, Orfeu não resiste: transgride o acordo feito e perde terminantemente Eurídice.

⁴⁶⁵ BLOOM, 2003, p. 182.

⁴⁶⁶ Como visto no primeiro capítulo, seção 1.3.

A concepção literária de tradição, por sua vez, é a de Harold Bloom, que concebe a mesma como um “desenvolvimento dialético” através de um “jogo de repetição e descontinuidade”⁴⁶⁷. Para Bloom:

Não se pode escrever, ensinar, pensar e nem mesmo ler sem imitação, e o que imitamos é o que outra pessoa fez, o que ela escreveu, ensinou, pensou ou leu. Nossa relação com o que informa aquela pessoa é a tradição, pois a tradição é influência que se estende além de uma geração, um transportar da influência. Tradição, em latim *traditio*, etimologicamente significa uma passagem ou dádiva, uma entrega, uma desistência e, portanto, até uma rendição ou traição (BLOOM, 2003, p. 50).

Posteriormente, Bloom ainda completa sua definição com a sentença de que a tradição é “o contraste entre inspirações rivais”⁴⁶⁸. Em linhas gerais, nas duas noções a tradição é concebida como algo dinâmico perpassado pela idéia de conflito, um legado que é parcial ou integralmente revisado, questionado, combatido ou aprimorado tanto por seus adversários quanto por aqueles que defendem a sua continuidade. Todavia, é preciso ter em perspectiva que se Rorty aprova a definição dada por MacIntyre de tradição como “conflito de narrativas” – usada por Bernstein para descrever o pragmatismo – Rorty e os assim chamados pensadores pós-modernos não passam pelo crivo de MacIntyre, para quem os sistemas filosóficos podem ser *racionalmente* derrotados (ou auto-derrotados) por outros sistemas filosóficos⁴⁶⁹.

Neste aspecto, o que se critica aqui, não é a apropriação filosófica, e tampouco o fato da leitura rortyana acerca da tradição pragmatista atuar como um crítico externo, mas reivindicar uma recepção destinada aos críticos internos. É nesse sentido que Haack⁴⁷⁰ questiona a auto-descrição pragmatista de Rorty: quando ele usa a expressão “nós, pragmatistas...”, espera-se que sua crítica seja equivalente a de um crítico interno do pragmatismo, mas como sua crítica não respeita os acordos fundamentais da tradição pragmatista, ela é considerada externa, ou pior, um “pragmatismo vulgar”⁴⁷¹. Assim, na perspectiva filosófica, um membro de uma tradição pode atuar tanto como crítico interno quanto externo, desde que sua argumentação seja racional, isto é, norteada pelos padrões de justificação racional da sua própria tradição ou de tradições rivais⁴⁷².

⁴⁶⁷ Cf. BLOOM, 2003, p. 47-49.

⁴⁶⁸ BLOOM, 2003, p. 77.

⁴⁶⁹ Cf. MACINTYRE, 1993, p. 77-78. Apud CARVALHO, 1999, p. 86.

⁴⁷⁰ Cf. HAACK, 1997, p. 91-107.

⁴⁷¹ Cf. HAACK, 1995, p. 126-147.

⁴⁷² CARVALHO, 1999, p. 87.

Entretanto, nem sempre a crítica rortyana pode ser lida dessa forma. Como disse anteriormente, às vezes, Rorty se afasta do campo filosófico e sua crítica é feita a partir do campo literário: ao invés de argumentar racionalmente contra um sistema filosófico, Rorty tenciona persuadir retoricamente a abandonar os termos da discussão. Assim, como defendo nesse trabalho, há momentos em que a crítica revisionista rortyana assume uma configuração que é principalmente retórica⁴⁷³, persuasiva e, no extremo, se torna uma apropriação literária.

Na seção seguinte, caracterizo a filosofia de Rorty pelo viés interpretativo da teoria poética de Bloom.

3.5 Filosofia como conversação literária

Na interpretação que apresento a seguir, defendo que a filosofia praticada por Rorty pode tanto personificar o pêndulo de Bloom quanto pode ser abrangida por ele. Em outras palavras, sustento que as concepções rortyanas de filosofia e filósofo, oscilam da ironia a metáfora (ou metalepse que na definição de Bloom é uma metáfora ampliada⁴⁷⁴), da crítica ao passado às projeções futuras. Denomino o resultado dessa conversação entre a filosofia rortyana e a crítica literária bloomianiana de *filosofia como conversação literária*.

A partir do conhecimento de diversos exemplos interpretativos⁴⁷⁵ oferecidos por Bloom e de uma parcial anuência por parte de Rorty sob a forma de um uso declarado da noção bloomianiana de poeta forte, além dos comentários favoráveis tecidos a Bloom por Rorty, decidi tomar como hipótese de trabalho a idéia que o neopragmatista usa sutilmente (ou de forma inédita, porém não-declarada), o método revisionista dialético de Bloom. Na minha interpretação, a *redescrição* filosófica de Rorty desempenha uma função similar a da *desleitura* literária. Assim, tento ler alguns aspectos da filosofia rortyana à luz da teoria poética bloomianiana através de uma experiência interpretativa na qual a filosofia de Rorty é lida e executada a partir do mapa de desapropriação de Bloom.

⁴⁷³ Cf. BLOOM, 2003, p.71.

⁴⁷⁴ Cf. BLOOM, 2003, p. 115.

⁴⁷⁵ Ver os capítulos 6 a 11 da obra *Um mapa da desleitura* (BLOOM, 2003, p. 97-215).

O elemento principal tanto da desleitura sêxtupla quanto da redescrição metafórica é a idéia de substituição. Enquanto Bloom fala do “princípio da substituição”⁴⁷⁶, analogamente, Rorty fala do “processo de mudança das práticas lingüísticas”⁴⁷⁷ e em vocabulários que pretende substituir por outros que merecem seu favor⁴⁷⁸. Nesse ponto, tanto Bloom quanto Rorty são lacônicos quanto ao tipo de critério adotado para efetuar tais substituições, uma vez que ambos apenas se reportam à imaginação como uma espécie de orientação geral: o crítico literário sugere a “habilidade e inventividade”⁴⁷⁹ e o filósofo menciona a “capacidade imaginativa”⁴⁸⁰. Aqui, possivelmente, quando Rorty trata das questões relativas ao processo de mudança de vocabulários e práticas sociais através das substituições redescritivas mediadas pela imaginação, ele concordasse com a concepção davidsoniana de linguagem, segundo a qual, “o entendimento mútuo é realizado por meio do exercício da imaginação”⁴⁸¹.

Em cada modo revisionário (*clinamen*, *tessera*, *kenosis*, *daemonização*, *askesis* e *apophrades*) há, respectivamente, um tropo (desvio) retórico predominante: ironia, sinédoque, metonímia, hipérbole, metáfora e metalepse. A totalidade dos seis tropos serve para minar a leitura do precursor. Bloom escreve:

Tropos ou defesas [...] são a linguagem ‘natural’ da imaginação em relação a todas as manifestações prévias da imaginação. Um poeta tentando tornar nova esta linguagem necessariamente começa por um *ato arbitrário de leitura*, que não difere em espécie do ato que *seus* leitores posteriormente deverão executar sobre ele. Para se tornar um poeta forte, o poeta-leitor começa com um tropo ou defesa que *é* uma desleitura, ou talvez seria melhor dizer tropo como desleitura. Um poeta interpretando seu precursor, e qualquer intérprete forte posterior lendo qualquer dos dois poetas, deve *falsificar* por meio de sua leitura. Embora tal falsificação possa ser genuinamente perversa ou até mal-intencionada, não é necessário que seja, e geralmente não é. Mas deve ser uma falsificação porque toda leitura forte insiste que o significado do que encontra é exclusivo e correto (BLOOM, 2003, p. 84-85).

Se recordarmos a predileção rortyana pela retórica na sua argumentação⁴⁸² e atentarmos para a idéia bloomianiana, segundo a qual a “linguagem *é* retórica e pretende comunicar antes opiniões do que verdades”⁴⁸³, então, no interior do arcabouço teórico de Bloom

⁴⁷⁶ BLOOM, 2003, p. 117.

⁴⁷⁷ RORTY, 1994, p. 28.

⁴⁷⁸ Cf. RORTY, 1994, p. 31.

⁴⁷⁹ BLOOM, 2003, p. 117.

⁴⁸⁰ RORTY, 1994, p. 18.

⁴⁸¹ Cf. DAVIDSON, 2005.

⁴⁸² Ver capítulo II, seção 2.4.

⁴⁸³ BLOOM, 2003, p. 85.

e Rorty, aquilo que seus críticos e adversários, apontam como erros (lógicos ou conceituais), pode ser considerado apenas como a ação dos tropos retóricos, porque tais “erros de retórica são simplesmente o mesmo que seus tropos constitutivos”⁴⁸⁴. Em outros termos, os tropos são defesas contra a morte personificada pelo significado literal⁴⁸⁵ e a resistência de um poeta reside na utilização dos tropos que, na acepção bloomianiana, equivale a utilização de qualquer palavra ou sentença de uma forma não-literal⁴⁸⁶.

Além das diferenças entre os propósitos de Bloom, que está interessado na questão da formação do cânone literário, e Rorty, que está interessado em manter um espaço permanentemente aberto para a edificação humana, através da continuidade de novos diálogos livres, abertos e solidários, há também a própria questão metodológica: ambos, analogamente, utilizam tropos. Todavia, enquanto as ferramentas que Bloom usa para efetivar sua desleitura são seis (ironia, sinédoque, metonímia, hipérbole, metáfora e metalepse), Rorty utiliza duas ferramentas (a ironia e a metáfora) para realizar suas redescrições. A respeito da importância dos tropos nesse processo de ressignificação, Bloom escreve:

Os tropos, portanto, são erros necessários sobre a linguagem, que nos defendem, em última instância, dos perigos mortais do significado literal, e mais imediatamente de todos os outros tropos que se interpõem entre o significado literal e a abertura para um novo discurso (BLOOM, 2003, p. 107).

A menção rortyana de que o indivíduo deve ser irônico em relação aos seus próprios desejos e crenças mais centrais é o ponto de partida para a ampla utilização da metáfora no sentido de redescrever tais desejos e crenças a fim de que, um dia, as pessoas cessem de humilhar umas às outras. Dessa maneira, o projeto ironista liberal rortyano, dependente dos tropos retóricos ironia e metáfora se enquadra no processo bloomianiano de desleitura, que atua como um pêndulo oscilante entre a ilusão e a alusão, entre o passado e o futuro. E, nesse caso, analogamente ao objetivo de Rorty, os tropos eleitos por Bloom, têm a função primordial de tentar garantir possíveis novos diálogos.

Passo agora à interpretação da interpretação da filosofia rortyana a partir da teoria poética bloomianiana, em sua seqüência sêxtupla.

⁴⁸⁴ BLOOM, 2003, p. 85.

⁴⁸⁵ Cf. BLOOM, 2003, p. 105.

⁴⁸⁶ Cf. BLOOM, 2003, p.107.

A respeito do *clinamen*, o primeiro modo revisionário, é possível comparar a sugestão de uma interpretação deliberadamente distorcida⁴⁸⁷ com a idéia rortyana de que um texto não possui, em si mesmo, propriedades que corroboram, como sendo verdadeira, uma única interpretação e deslegitima outras leituras. Como já foi visto⁴⁸⁸, Rorty não distingue entre usar e interpretar textos; um livro possui tantas interpretações quanto houver usos possíveis e imagináveis. Nessa perspectiva, assim como Rorty acredita que tudo é passível de redescrição, na acepção de Bloom, o usuário do método da desleitura (personificado na figura do poeta forte) pode entender por poema praticamente tudo (textos, críticas, pessoas, lugares) e tratar tudo, inclusive a própria realidade como textos⁴⁸⁹. A esse respeito, Bloom – que se auto-intitula “o teórico da apropriação”⁴⁹⁰ – é taxativo quando afirma que se uma “interpretação criativa” é necessariamente uma distorção, “devemos aceitar esse aparente absurdo”⁴⁹¹.

Ainda em relação ao primeiro ato revisionário, o que é particularmente difícil de compreender e aceitar, é a sugestão de Bloom, segundo a qual devemos considerar o *clinamen* sempre “como se fosse simultaneamente intencional e involuntário”⁴⁹². Trata-se de uma precondição que somente pode ser atendida no campo da relatividade e ambigüidade ficcional da literatura ou, em termos kunderianos, no campo das possibilidades⁴⁹³ onde não se exige que alguém tenha razão e impera a sabedoria da incerteza⁴⁹⁴.

No que diz respeito ao segundo ato revisionário, se levarmos em consideração os apelos rortyanos para abandonar o vocabulário dualista platônico⁴⁹⁵, a função de “ligação que completa” que Bloom reserva para a *tessera* é bastante sugestiva, pois representa a tentativa de todo poeta posterior em convencer a si mesmo e aos outros de que “a Palavra do precursor estaria gasta” ou “redimida” com um sentido novo e ampliado proporcionado por ele⁴⁹⁶. Todavia,

⁴⁸⁷ Cf. BLOOM, 2002, p. 92-93.

⁴⁸⁸ Ver no capítulo dois, a menção à polêmica sobre a distinção, defendida por Umberto Eco e combatida por Rorty, entre interpretar e usar textos

⁴⁸⁹ Cf. BLOOM, 2003, p. 23, 86.

⁴⁹⁰ BLOOM, 2002, p. 149.

⁴⁹¹ BLOOM, 2002, p. 92.

⁴⁹² BLOOM, 2002, p. 94.

⁴⁹³ Cf. KUNDERA, 1988, p. 49-53.

⁴⁹⁴ KUNDERA, 1988, p.13.

⁴⁹⁵ Como visto no primeiro capítulo, seção 1.2, p. 36-39; Ver também RORTY, 1996, p. 31-47.

⁴⁹⁶ Cf. BLOOM, 2002, p. 114-115.

enquanto Rorty sintetiza essa função na metáfora⁴⁹⁷, Bloom é mais sutil e posterga, quase para o final, a participação metafórica no processo revisionista.

Retomo a idéia de completude antitética, característica da tessera, para explorar a nomenclatura cambiante que Rorty utiliza para designar sua acepção de filosofia e de atividade filosófica. Como na concepção de Bloom, um precursor pode ser um poema, uma pessoa, uma doutrina ou tradição, a partir da utilização opositora “das palavras primais do precursor”⁴⁹⁸, avento a possibilidade de examinar alguns aspectos da obra de Rorty – um poeta forte conforme essa interpretação – como precursor de si mesmo. Nesse caso, analiso seus termos primais filósofo e filosofia.

Utilizo a expressão *conversaçãoliterária* para designar minha interpretação da concepção rortyana de filosofia. Tal recurso encerra também uma tentativa de amalgamar as principais acepções e características da filosofia que, nos escritos de Rorty, é referida sob diversificada e cambiante terminologia. Em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) aparece “filosofia edificante” [*edifying philosophy*] e “conversaçãoliterária” [*conversation*]; em *Consequences of Pragmatism* (1982), ele diz que os filósofos (com “f” minúsculo) seriam “intelectuais que tratam de tudo”, pessoas que estão prontas “para expressar uma opinião sobre quase qualquer coisa”⁴⁹⁹. Ainda nessa obra, ele também usa a expressão “gêneroliterário” [*genre of literature*] para se referir à filosofia. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989) ele mantém a expressão gênero literário, mencionada anteriormente, mas considera “literatura” [*literature*] mais adequada⁵⁰⁰. Em alguns de seus derradeiros ensaios, ele alterna as expressões “filosofia transformadora” [*transformative philosophy*]⁵⁰¹, “gêneroliterário transitório” [*transitional genre*]⁵⁰² e “filosofia conversacional” [*conversational philosophy*]⁵⁰³. Posteriormente, em *Philosophy and Social Hope* (2000), ele usa a expressão “intelectual humanista”⁵⁰⁴ para descrever o novo filósofo que, em seus ensaios derradeiros, num último giro redescritivo, recebe a denominação de “intelectual literário”⁵⁰⁵.

⁴⁹⁷ Ver segundo capítulo, seção 2.2, p. 75-80.

⁴⁹⁸ BLOOM, 2002, p. 114.

⁴⁹⁹ RORTY, 1982, p. xxxix.

⁵⁰⁰ RORTY, 1989, p. 113.

⁵⁰¹ RORTY, 2006b.

⁵⁰² RORTY, 2006c; 2007.

⁵⁰³ RORTY, 2007.

⁵⁰⁴ RORTY, 2000b, p. 127-130.

⁵⁰⁵ RORTY, 2006b.

Neste aspecto, os críticos filosóficos de Rorty vêm nesta vastidão de designações para o dístico filosofia / filósofo apenas uma confusão terminológica que o afasta da matriz pragmática, uma vez que o pragmatismo foi concebido por Peirce justamente para examinar e elucidar o significado de termos e conceitos a partir de seus efeitos na conduta do indivíduo. Assim, por exemplo, na condição de um dos acordos fundamentais da tradição pragmatista, a ética da terminologia peirceana⁵⁰⁶ poderia servir para nortear tais substituições. Nesse caso, tal mudança de nomenclatura seria admitida se fosse o resultado consensual obtido através de debates *argumentados*, entre os membros da tradição, agindo como críticos internos ou externos à própria tradição. Entretanto, se Rorty não oferece argumentos para justificar suas circunvoluções denominativas acerca do referido dístico, tampouco, os termos são substituídos aleatoriamente. Seus critérios são poéticos: são metáforas que perderam sua força e cedem lugar a novas metáforas, a fim de tornar mais persuasiva as idéias propostas para a mudança cultural e filosófica da adventícia cultura poetizada⁵⁰⁷.

Para Bloom, a interpretação distorcida – também chamada de “má interpretação (ou apropriação) criativa”⁵⁰⁸ – é um procedimento natural porque o poema é “uma *má tradução* de seus precursores”⁵⁰⁹. Ele encerra sua conceituação acerca do segundo movimento revisionário de uma forma que lembra muito a já mencionada sugestão de William James⁵¹⁰ sobre o pendor dos indivíduos por determinadas doutrinas filosóficas e não por outras⁵¹¹. O crítico literário afirma que a influência poética é “uma questão de temperamento e circunstâncias”⁵¹².

Em relação ao terceiro movimento revisionário, o que principalmente chama a atenção é a advertência que a aplicabilidade da *kenosis* seria mais voltada para poetas do que poemas⁵¹³. Dito isso, merece destaque a idéia segundo a qual, a “defesa” do poeta jovem é feita através de uma tentativa de remover o precursor de seu contexto. Tal defesa ocorre como um esvaziamento, no sentido de minar a força do poeta pai ao desfazer e recriar suas idéias. Charles Hartshorne, ex-professor de Rorty, diz que é “divertido pensar em Peirce e James lendo Rorty”,

⁵⁰⁶ Cf. PEIRCE, 1990a, p. 39-43.

⁵⁰⁷ Cf. RORTY, 1994, p. 96, 99.

⁵⁰⁸ BLOOM, 2003, p. 16.

⁵⁰⁹ BLOOM, 2002, p.119.

⁵¹⁰ Ver primeiro capítulo, seção 1.1, p. 20-21.

⁵¹¹ JAMES, 1979, p. 4-6.

⁵¹² BLOOM, 2002, p. 119.

⁵¹³ Cf. BLOOM, 2002, p. 137-138.

embora seja “difícil dizer qual deles teria gostado menos de sua perspectiva”⁵¹⁴. Em sua resposta, Rorty exara que “pode ser verdade que Peirce e James lamentariam a maioria de minhas visões”, mas que Peirce endossaria pelo menos seu “anti-cartesianismo” e que James, provavelmente se sentiria atraído pela sua utopia na qual os “heróis e heroínas da cultura” são os “poetas, em vez de cientistas, sacerdotes ou profetas religiosos”⁵¹⁵. Por sua vez, Haack discorda de tal maneira de Rorty, “o mais influente crítico do empreendimento epistemológico na filosofia contemporânea de língua inglesa”, que denomina a posição de seu adversário de “pragmatismo vulgar”, numa tentativa de “desafiar sua alegação de descendência do pragmatismo clássico”⁵¹⁶.

Todavia, como nessa etapa do processo revisionário, tanto o poeta precursor quanto o posterior são enfraquecidos, é preciso ter em mente a metáfora da queda, que Bloom cognominou de fórmula pragmática⁵¹⁷: na descontextualização ambos se enfraquecem e caem, mas o poeta jovem perde menos e, por isso, se recupera mais rápido⁵¹⁸. Ainda nessa etapa, mais uma vez, o tom profético desempenha um papel importante, pois na acepção de Bloom, a renovação levada a cabo pelo poeta posterior “repete os feitos de seus precursores” e configura um constante “lembrar para a frente”⁵¹⁹. Como tenho tentado demonstrar, há um compartilhamento de idéias e perspectivas entre Rorty e Bloom. Nesse caso, a respeito do expediente rortiano de fazer previsões em torno da Cultura Literária, é interessante notar que na acepção de Bloom a “sabedoria poética” é baseada na “adivinhação”⁵²⁰. E os vislumbres futuristas – profetizar ou lembrar para frente – podem ser novas aplicações para antigas idéias.

A *daemonização*, assim como o ato revisionário anterior, é um movimento que visa reprimir a força do poeta antecessor. Todavia, essa repressão é feita, Nitrini observa, através de uma “leitura extremamente generalizada do poema-anterior, desprezando todos os aspectos peculiares do trabalho do poeta pai”⁵²¹. Essa radical investida contra o Sublime é sintetizada pela

⁵¹⁴ SAATKAMP, 1995, p. 20.

⁵¹⁵ SAATKAMP, 1995, p. 32-33.

⁵¹⁶ SAATKAMP, 1995, p. 127.

⁵¹⁷ Cf. BLOOM, 2002, p. 138.

⁵¹⁸ Na obra *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty demonstra relutância em fazer uso do vocábulo pragmatismo por considerá-lo “um pouco sobrecarregado” (RORTY, 1990, p. 176). Posteriormente, em *Consequences of Pragmatism*, ele escreve que “pragmatismo é uma palavra vaga, ambígua e excessivamente trabalhada” (RORTY, 1982, p. 160).

⁵¹⁹ BLOOM, 2002, p. 130-131.

⁵²⁰ BLOOM, 2002, p. 107; 149.

⁵²¹ NITRINI, 1997, p. 152.

máxima segundo o qual *daemonizar* é, em última instância, “deformar tudo que é passado”⁵²². Acredito que não seja demasiado propor que a redescrição de Rorty, às vezes, desempenhe essa função demonizadora, visto que a mesma já foi sujeita a críticas por exceder na caracterização de autores⁵²³ e doutrinas, quando rebaixa ou exalta aspectos ou idéias em conformidade com os propósitos defendidos na ocasião⁵²⁴.

Além disso, nesse movimento pendular, a crítica revisionista à tradição é alternada com vislumbres futuros, porque descaracterizar o passado é o principal recurso à disposição do poeta jovem para confrontar o precursor, exaurindo-o, de maneira que possa cumprir sua profecia.

Na ocasião da transição do quarto para o quinto movimento revisionário, a respeito da metáfora, Bloom adverte: “passamos para as traiçoeiras limitações da *askesis* – as confusões perspectivizantes da metáfora, ao mesmo tempo o mais louvado e o mais falível dos tropos ocidentais”⁵²⁵. A purificação propiciada pela *askesis* é resultado de uma interpretação redutora que proporciona um distanciamento solipsista do passado e do presente. Em outras palavras, o revisionista é arrebatado pelo movimento redentor da *askesis*, caracterizado pela introjeção do futuro e sua projeção no passado⁵²⁶.

Segundo Bloom, a “metáfora fracassa” quando não consegue “corrigir uma crise poética de significado por meio de uma restituição de significado”⁵²⁷. Talvez não seja demasiado sugerir que a já mencionada mutabilidade terminológica da qual Rorty faz uso para se referir a sua concepção de filosofia e filósofo, seja uma percepção de que os termos – funcionando como metáforas – tenham fracassado em seu propósito.

Bloom sugere que o poeta precisa se afastar de sua Musa porque sua purgação só se dará através de um significativo ato de liberdade que é o seu isolamento⁵²⁸. Se substituirmos poeta e Musa por Rorty e pragmatismo, é possível reler a narrativa semi-autobiográfica

⁵²² BLOOM, 2002, p. 157.

⁵²³ Gouinlock critica uma distinção, encontrada na leitura de Rorty, entre um Dewey “bom” e um Dewey “mau” (Cf. SAATKAMP, 1995, p. 72-90).

⁵²⁴ Cf. RORTY, 1990b, p. 637.

⁵²⁵ BLOOM, 2003, p. 113.

⁵²⁶ BLOOM, 2003, p. 207.

⁵²⁷ BLOOM, 2003, p. 207.

⁵²⁸ Cf. BLOOM, 2003, p. 166; 181-184.

rortyana⁵²⁹ e compreender melhor a menção que no estágio final da trajetória pragmatista, o valor de “todas as descrições” e da própria “descrição de si mesmo como pragmatista” é determinado “de acordo com sua eficácia enquanto instrumentos a serviço de objetivos, e não por sua fidelidade ao objeto descrito”⁵³⁰.

Embora Bloom mencione a percepção do ficcionista argentino Borges, segundo o qual, “os artistas criam seus precursores”⁵³¹, ele nega que isso ocorra com os poetas fortes, pois no *apophrades*, tal fenômeno, caracterizado a seguir, é tão extremado que o próprio Bloom se refere ao mesmo como uma coisa “drástica” e “absurda”⁵³².

Refiro-me a uma coisa mais drástica e (presume-se) absurda, que é o triunfo de havermos colocado de tal modo o precursor, em nossa própria obra, que determinados trechos da obra *dele* parecem ser não presságios de nosso advento, mas antes devedores de nossa realização, e até mesmo (necessariamente) diminuídos por nosso maior esplendor. Os mortos poderosos retornam, mas retornam com nossas cores, e falando com nossas vozes, pelo menos em parte, pelo menos por momentos que atestam nossa persistência, e não a deles. Se retornam inteiramente com sua própria força, o triunfo é deles (BLOOM, 2002, p. 191-192).

Bloom caracteriza esse último ato revisionário como a “manifestação dos mortos nos trajes dos vivos”, um efeito belo e estranho – como reconhece o próprio autor –, que equivale a uma não-solicitada concessão aos mortos de “uma liberdade mais flexível do que eles encontraram por si mesmos”⁵³³. Essa vitória final, a descaracterização do poeta precursor moldado pelas palavras novas do poeta posterior, Bloom chama de renovação, força poética e solipsismo triunfante⁵³⁴. Posteriormente, Bloom completa o cenário perturbador desse movimento revisionário nos seguintes termos: a alusão como “referência velada” é furtiva e extensa “o suficiente para conter o “plágio” também sob o título de *apophrades*”⁵³⁵. Contrário à possibilidade de plágio por parte de Rorty, quero sugerir nessa interpretação, que a sua leitura (ou apropriações) assume a forma de uma aplicação que os filósofos que ele mais admira não vislumbraram para suas teorias ou não viveram o suficiente para experimentar. Em outros termos, o neopragmatismo é a mortalha com a qual Rorty tenta revestir o retorno do pragmatismo.

⁵²⁹ Ver segundo capítulo, seção 2.1.

⁵³⁰ RORTY, 1997b, p. 109.

⁵³¹ BLOOM, 2002, p. 191.

⁵³² Cf. BLOOM, 2002, p. 191-192.

⁵³³ Cf. BLOOM, 2002, p. 193.

⁵³⁴ BLOOM, 2003, p. 29.

⁵³⁵ BLOOM, 2003, p. 138.

Finalmente, como Rorty projeta suas propostas filosóficas de autocriação e solidarismo para uma utópica Cultura Literária, não é possível saber se, de fato, a Filosofia fundacionista (a epistemologia e a filosofia analítica) cederá seu lugar à grande conversação aberta livre e transcultural⁵³⁶. Assim, não é possível saber se, no futuro, os mortos retornarão revestidos em sua própria força original ou se retornarão nos trajes dos vivos e, tampouco, a quem caberá o triunfo final.

⁵³⁶ Na visão de Margutti Pinto a proposta de Rorty de substituição da epistemologia e da filosofia analítica pela conversação é considerada “bastante razoável”, embora imprevisível quanto à sua efetivação. No entanto, segundo ele, há indícios que apontam para essa direção: como a paradoxal analogia entre os resultados de Rorty e os de “Apel e Habermas, que vêem a filosofia como o resultado do debate livre numa comunidade de comunicação” e o paralelismo com os avanços científicos contemporâneos recentes, como a “visão holística da abordagem sistêmica” que não distingue o homem de seu meio ambiente e concebe a realidade como “uma rede de relações em que não há partes fundantes”. Nessa perspectiva, convergem “contribuições variadas, provenientes de diversas áreas, como, por exemplo, o conceito de caos, a geometria fractal, a teoria das estruturas dissipativas, a cibernética etc.” (Cf. PINTO, 2002, p. 137-140).

CONCLUSÃO

Richard Rorty descreve o pragmatismo, metaforicamente, antes como uma filosofia da solidariedade do que como uma filosofia do desespero. Sob essa descrição reside sua investida contra as distinções dualistas – como, por exemplo, entre essência e aparência, significado e significação ou intrínseco e extrínseco – de caráter metafísico e epistemológico, legadas por vocabulários filosóficos ancestrais que, na sua acepção, seriam nocivas aos atuais interesses e necessidades humanos. Assim, em vez de se aliar aos partidários da objetividade na busca desesperadora por uma justificação para as crenças que não seja meramente social, mas natural – e assim obter conforto metafísico –, Rorty propõe que sejamos partidários da solidariedade e usemos seu critério de eficácia ou utilidade para abandonar tal busca (e, conseqüentemente, os termos dualistas em que a mesma é formulada) em virtude de sua inadequação com a realização do principal propósito humano: tentar tornar a vida de todos melhor. Nessa busca, a filosofia abdicaria de seu caráter fundante em relação às outras áreas da cultura e do saber e assumiria um aspecto que favorecesse o obscurecimento ou a anulação das barreiras pouco nítidas e convencionalmente instauradas entre as diversas áreas da cultura e do saber como, por exemplo, entre as ciências naturais e as ciências sociais, entre a política e a literatura, e entre a filosofia e a crítica literária, visto que todas são partes convergentes da mesma tentativa de tornar a vida melhor.

Essa estratégia retórica de não argumentar contra uma posição, mas sim tentar persuasivamente tornar mais atraente a posição que se quer defender, assim como a de transladar todas as questões do campo metafísico-epistemológico para o campo ético-político, também é utilizada por Rorty na sua releitura da tradição pragmatista.

Assim, resguardadas as devidas proporções teóricas e diferenças temáticas, Rorty se utiliza da percepção de Richard Bernstein, para quem a tradição filosófica pragmatista é constituída através de narrativas, por vezes conflitantes, contadas sobre o pragmatismo. A concordância de Rorty com tal perspectiva é elucidada pela possibilidade de descarte da idéia de primazia entre narrativas: tanto as versões de pragmatismo dos pioneiros Peirce, James e Dewey quanto as versões dos demais integrantes dessa tradição, podem ser periodizadas, mas não hierarquizadas, visto que, de acordo com essa interpretação, não seriam excludentes mas sim complementares. É nesse sentido que Rorty emprega o termo neopragmatismo e, sob sua égide, se apropria e combina a máxima peirceana de não bloquear o caminho da investigação; a noção jamesiana, segundo a qual a verdade é o que é *bom* para acreditarmos; as preocupações deweyanas a respeito dos problemas e interesses humanos; a balsâmica concepção de filosofia bernsteiniana que visa curar feridas ideológicas; e também, a compreensão davidsoniana da metáfora que permite novas possibilidades para o uso da linguagem, no sentido de criar novos vocabulários ou práticas lingüísticas que contribuam para a construção de novas identidades e novas práticas sociais.

Na obra de Rorty, essas involuntárias contribuições pragmatistas, juntamente com outras inauditas alianças filosófico-literárias, são utilizadas como ferramentas para a consecução de seus propósitos. Assim, nesse processo conversacional de construir novas identidades morais, culturais e políticas, e novas práticas lingüísticas e sociais – a fim de tornar o mundo um lugar melhor para as próximas gerações – Rorty minimiza a relevância do papel da Filosofia (em comparação com os projetos filosóficos fundacionistas surgidos no período moderno). Isso porque, para ele, os filósofos atuais deveriam abdicar da tentativa de definir a filosofia, sua tarefa, seus instrumentos e seu lugar dentre as áreas do conhecimento, em prol de tentativas que privilegiem o vislumbre de soluções para problemas imediatos e a realização de projetos inéditos e edificantes. Em outras palavras, Rorty espera que os filósofos sejam não auxiliares do físico – que supostamente descobre a representação correta de como o mundo é em si mesmo –, mas do poeta – que cria linguagens novas e conseqüentemente, identidades e mundos novos (através dos egos imaginários e das hipóteses ontológicas).

Desse modo, na concepção de Rorty, a filosofia deve ser dividida em duas variantes: a sistemática, que privilegia a argumentação teórica e a edificante, que privilegia a narrativa. Posteriormente, Rorty se empenha em persuadir seus leitores que o segundo tipo de

filosofia, caracterizada como uma atividade filosófico-literária de narrar histórias inspiradoras (a fim de incentivar práticas sociais benéficas à comunidade) ou dramáticas e admoestadoras (a fim de inibir práticas que inflijam dor física ou moral aos indivíduos) é a mais adequada para as exigências do Século XXI. Essa opção resulta numa perceptível e derradeira mudança na produção intelectual de Rorty: a diminuição dos assim chamados textos filosóficos técnicos, e a predominância de ensaios cuja temática principal é a tentativa de, através de críticas revisionistas e sugestões utópicas ou proféticas, conectar o presente com o passado e o futuro. Essa perspectiva é sintetizada pela proposta rortyana de que todos deveriam cuidar mais da liberdade porque a verdade pode cuidar de si mesma.

Assim, a tradicional busca pela Verdade seria substituída pela busca por modos alternativos para a ampliação da liberdade, possibilitada através do diálogo livre e aberto sobre qualquer tópico, seja acerca de itens reais ou imaginários. A realização desses encontros etnocêntricos (imediatos ou imaginários) entre pessoas de uma mesma cultura ou de culturas diferentes é o que permite a ampliação da imaginação e, conseqüentemente, a ação do solidarismo e a mudança de antigas práticas lingüísticas por outras: uma medida que, em longo prazo, resulta inclusive na alteração (manutenção, aperfeiçoamento, extinção ou invenção) de hábitos, práticas sociais e instituições sociais e políticas. Na visão otimista e esperançosa de Rorty não há, analogamente ao uso que ele faz da metáfora, como prever ou controlar o resultado de tais encontros interculturais, todavia, se a humanidade tiver sorte e bom senso, ela não desperdiçará as oportunidades de ser feliz.

Desse modo, em conformidade com o papel por ele vislumbrado para o novo filósofo, Rorty alterna em seus escritos mais recentes *previsões* e *descrições* acerca de uma utópica sociedade futurista na qual as tentativas teóricas de unificar as exigências da esfera pública e privada foram abandonadas e os desejos e necessidades individuais de autocriação e os valores sociais como a solidariedade são considerados incomensuráveis, mas não antitéticos.

Nesse contexto, Rorty conecta a cultura, a política e a literatura ao propor que a solidariedade humana não resulta da atividade reflexiva, mas sim da capacidade imaginativa e que a mesma deve ser concebida como um objetivo a ser atingido. A realização desse projeto passaria, necessariamente, pela ação da imaginação porque as dores e humilhações são passíveis de atingir todos os seres humanos e é a capacidade imaginativa humana que permite ao indivíduo

ampliar a sua sensibilidade ao sofrimento alheio. Assim, através desta experiência redescritiva é possível criar a solidariedade onde antes havia apenas a indiferença gerada por uma rígida distinção ente o *nós* e o *eles*. Ou seja, Rorty acredita que é possível expandir gradativamente a identidade moral, política e cultural das pessoas a partir do processo de redescritão – de nós mesmos, da outras pessoas e do mundo. Nessa perspectiva, Rorty se apropria e amplia o raio de ação da noção de sabedoria da incerteza do romancista Milan Kundera, ao defender que não apenas os romances têm a capacidade de transformar a individualidade e de criticar a sociedade, mas que qualquer área, cuja predominância não seja teórica, mas narrativa, pode desempenhar tal função.

Assim, em conformidade com esse posicionamento, Rorty esboça a nova atividade filosófica no contexto de uma utópica e poetizada Cultura Literária. Nela, o novo filósofo – agora denominado intelectual literário – transita entre leituras religiosas, filosóficas e literárias, sem hierarquizar qualquer um desses gêneros transitórios e opcionais e sem atribuir aos mesmos um papel redentor, visto que seu objetivo é tão-somente explorar os extraordinários limites da imaginação humana. Na Cultura Literária, a filosofia como atividade de fundamentação e legitimação discursiva do conhecimento paulatinamente desaparece e cede lugar ao diálogo aberto, livre, diletante e transcultural, que Rorty sintetiza sob o termo *conversação*. Nessa perspectiva ampliei deliberadamente a denominação para conversação literária por acreditar que o vínculo que a filosofia idealizada por Rorty mantém com a literatura é maior do que ele próprio reconhece ou sugere em seus textos. Assim, a fim de dar continuidade a essa hipótese, comparei as idéias de Bloom e Rorty.

Primeiramente, é preciso dizer que, embora Rorty faça uso de algumas noções de Bloom, eles não chegam às mesmas conclusões. Por exemplo, a contraposição entre a sabedoria da incerteza e a literatura sapiencial. A sabedoria da incerteza em Rorty tem um espectro tão vasto que chega a incluir até mesmo a cultura de massas e a internet, ao passo que Bloom acredita que as obras historicamente limitadas e a literatura sapiencial são antitéticas, pois não é possível listar ao lado de clássicos, algo como um produto cultural contingente destinado a se tornar uma ninharia cultural. Para utilizar expressões comuns aos dois autores aqui tratados, posso dizer que o cânone sapiencial de Bloom é mais restritivo do que o de Rorty. O primeiro é composto por textos literários, sobretudo romances e poemas, ao passo que o segundo admite que a sabedoria é passível de ser encontrada, nos próprios itens já citados, mas também nas histórias em quadrinhos

[*comic books*], filmes, programas de televisão, artigos de jornal, documentários, internet, etc. Além disso, Rorty admite a importância de literatos e teóricos sociais para uma função pública (de crítica à sociedade), ao passo que a análise de Bloom trata a literatura sapiencial como uma questão eminentemente privada (de autocriação).

A partir das similaridades entre as idéias de Bloom e Rorty, sugeri que além dos recorrentes recursos filosóficos (as técnicas *ad hoc*) que caracterizam a multifacetada abordagem rortyana, existe um elemento teórico, de cunho literário, dentre os instrumentos rortyanos. Então, uma vez admitida nesse trabalho, a inspiração bloomianiana nos escritos de Rorty, interpreto os seis modos revisionários (*clinamen, tessera, kenosis, daemonização, askesis e apophrades*) da teoria poética de Bloom como tendo sido, de certa maneira, dissolvidos, reformulados e adotados metafilosoficamente sob o nome de redescrição, o principal instrumento usado por Rorty para interpretar o pragmatismo, criticar a filosofia tradicional (entendida como a epistemologia fundacionista de tipo cartesiano e a filosofia analítica) e caracterizar a filosofia como conversação (um gênero contingente, transitório e literário). Em outras palavras, Rorty faz uma leitura forte de Bloom: sintetiza e renova sua desleitura para configurar sua redescrição.

Nessa perspectiva, se a criação do método da redescrição é resultado de uma leitura redutora (ou desinterpretação criativa) da desleitura de Bloom, por parte de Rorty, o próprio crítico literário parece autorizá-lo quando sustenta que a idéia de reducionismo remete a noção de apropriação que, na sua acepção literária equivale a uma interpretação distorcida radical que denuncia a obra do precursor como uma idealização excessiva que, portanto, urge ser corrigida. Uma vez que todos os seis modos revisionários da desleitura são reducionistas em relação aos precursores, a redescrição necessariamente mantém essa característica.

Por isso, defendi que no revisionismo crítico de Rorty, a admissão da estratégia retórica do deslocamento de problemas (de um campo filosófico técnico para um indistinto campo cultural), mais do que um procedimento persuasivo dentro da arena filosófica ou uma apropriação literária (distorção), configura um movimento feito já no interior de uma alternativa arena intermediária filosófico-literária. Para Rorty, isso provavelmente não seria considerado uma dificuldade, visto que um de seus objetivos era justamente não diferenciar as delimitações entre as diversas áreas do saber. Por outro lado, como outro de seus objetivos declarados era o de não fazer movimentos dentro do campo da filosofia, mas modificar o próprio campo filosófico,

não acredito que ele apreciasse a perspectiva de ver sua crítica à filosofia fundacionista e exaltação da cultura literária atreladas a uma interpretação que aventava a possibilidade de seu duplo propósito, a despeito de seu indefinido desfecho, dar margem a um campo experimental intermediário, entre a filosofia e a crítica literária, relativo a ambos e que não se sujeita a nenhum deles.

De forma bastante esquematizada, descrevi a filosofia como conversação literária de Rorty, sob a ação de e como um pêndulo filosófico-literário, nos seguintes termos:

A teoria poética bloomianiana, dividida em seis momentos, é caracterizada como um sistema que oscila entre a ilusão (desvio ou apropriação do passado; ironia como tropo predominante) e a alusão (projeção do futuro; metalepse como tropo predominante). Assim, embora a redescrição rortyana seja dividida em apenas dois movimentos (a ironia e a metáfora), analogamente à desleitura, ela também oscila entre as críticas ao passado e as alusões futuras. Essa redução é autorizada pela própria estrutura da desleitura que atua em pares: nos dois primeiros movimentos (*clinamen* / ironia e *tessera* / sinédoque), o ato principal é o de rever (a apropriação); nos dois movimentos intermediários (*kenosis* / metonímia e *daimonização* / hipérbole), o ato principal é o de reestimar (a distorção); e, nos dois últimos movimentos (*askesis* / metáfora e *apophrades* e metalepse), o ato principal é o de redirecionar (a correção).

Nessa perspectiva, como Bloom acena ainda para a possibilidade de atuação tripla dos modos revisionários, através de movimentos inter-relacionados de limitação, substituição e representação, e também, visto que os mesmos podem, inclusive, assumir a forma de narrativas diacrônicas, identifiquei essa tríade na filosofia de Rorty como a crítica revisionista, a redescrição metafórica e as narrativas inspiradoras ou utopias nebulosas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. **A poética clássica**. Trad. Jaime Bruna. 12ª ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

BERNSTEIN, R. American Pragmatism: The Conflict of Narratives. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). **Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics**. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995. p. 54-67.

_____. Pragmatism, Pluralism, and the Healing of Wounds. In: MENAND, L. (ed.). **Pragmatism**. New York: Vintage, 1997. p. 382-401.

Bibliography of Richard Rorty's Writings. **RICHARD RORTY'S HOMEPAGE**. Compiled by Gideon Lewis-Kraus. Acesso em: 07 de maio de 2007. Disponível em: <http://www.stanford.edu/~rrorty/biblio_2007.html>.

BLANCHOT, M. **O espaço literário**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BLOOM, H. **O Cânone Literário**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. **A angústia da influência**. 2. ed. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

_____. **Um mapa da desleitura**. 2. ed. Trad. Thelma M. Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

_____. *Gênio: os 100 autores mais criativos da história da literatura*. Trad. José Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003b.

_____. **Onde encontrar a sabedoria?** Trad. Roberto O’Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

BORGES, J. L. **Ficções**. Trad. Carlos Nejar. Porto Alegre: Abril Cultural, 1972.

BORRADORI, G. **The American Philosopher** – Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.

BRANDÃO, J. S. **Mitologia Grega**. 17ª ed. Vol. I. Vozes: Petrópolis, 2002.

BRANDOM, R. B. (ed.). **Rorty and his critics**. Oxford/New York: Blackwell, 2000.

CAMPATO JR., J. A. A retórica. In: **Retórica e Literatura**. São Paulo: Scortecci, 2003. p.63-87.

CARVALHO, H. B. A. de. **Tradição e Racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.

CATURELLI, A. **La Filosofia**. Madrid: Grados, 1966. p. 294-323.

CONANT, J. Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell. In: BRANDOM, R. B. (ed.). **Rorty and his critics**. Oxford/New York: Blackwell, 2000. p. 268-342.

DAVIDSON, D. On the very idea of a conceptual scheme. In: *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 183-98.

_____. The social aspect of language. In: **Truth, language, and history**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

DESCARTES, R. Discurso do Método. In: **Discurso do método e outros textos**. 3. ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.

DESCARTES, R. Meditações. In: **Discurso do método e outros textos**. 3. ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. p. 73-142.

DEWEY, J. **Experiência e natureza** (capítulos I e V). Trad. Murilo O. R. Paes Leme. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 1-52.

_____. **Reconstrução em filosofia**. 2. ed. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

DUARTE, R. A razão e o razoável: Horkheimer e a crítica ao pragmatismo. In: PINTO, P. R. M. (org.). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 251-261.

ECO, U. **Interpretação e superinterpretação**. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1997. p. 163-177.

GOUINLOCK, J. What is the legacy of instrumentalism?: Rorty's interpretation of Dewey. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). **Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics**. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995. p. 72-90.

HABERMAS, J. Coping with contingencies – the return of historicism. In: NIZNICK, J. & SANDERS, J. (eds.). **Debating the state of philosophy - Habermas, Rorty and Kolakowski**. London: Praeger, 1996.

HAACK, S. Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). **Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics**. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995. p. 126-147.

_____. “We, pragmatists...”: Peirce and Rorty in Conversation. In: **Partisan Review**, Boston: Boston University, vol. LXIV, n. 1, p. 91-107, 1997.

_____. Vulgar Rortyism. **The New Criterion**, Vol. 16, nº 3, nov. 1997b. Disponível em: <<http://www.newcriterion.com>>. Acesso em: abr. 2004.

_____. Quanto àquela frase “estudando com um espírito literário...”. Trad. Theresa C. Magalhães. In: PINTO, P. R. M. (org.). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 40-70.

HALL, D. L. **Richard Rorty: Poet and Prophet of the New Pragmatism**. Albany, NY: SUNY Press, 1994.

HÖLDERLIN, F. **Reflexões**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HUXLEY, A. **Admirável Mundo Novo**. Trad. Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. 18 ed. São Paulo: Globo, 1993.

IBRI, I. A. **Kósmos Nōetós – a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce**. São Paulo: Perspectiva / Hólon, 1992.

_____. Pragmatismo e Lógica Objetiva. In: **Kósmos Nōetós – a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce**. São Paulo: Perspectiva / Hólon, 1992. p. 95-119.

JAMES, W. Pragmatismo. In: **Pragmatismo e outros textos**. Trad. Jorge Caetano da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. p. 1-109.

KUNDERA, M. **A arte do romance – (ensaio)**. Trad. Teresa B. C. da Fonseca e Vera Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

_____. **A insustentável leveza do ser**. Trad. Teresa B. C. da Fonseca. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986.

_____. **Os testamentos traídos** (ensaios). Trad. Teresa B. C. da Fonseca e Maria L. N. Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna**. 7. ed. Trad. R. C. Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MALACHOWSKI, A. **Richard Rorty**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2002.

MENAND, L. (ed.). **Pragmatism**. New York: Vintage, 1997.

MESQUITA DE CARVALHO, J. **História da literatura**. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1940.

MILL, J. S. **O utilitarismo**. Trad. Alexandre B. Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000.

MURPHY, J. **O pragmatismo** – de Peirce a Davidson. Trad. Jorge Costa. Porto: ASA, 1993.

NIETZSCHE, F. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: **Obras Incompletas**. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NITRINI, S. Influência, imitação e originalidade. In: **Literatura Comparada**: história, teoria e crítica. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 126-157.

ORWELL, G. **1984**. 23^a. ed. Trad. Wilson Velloso. São Paulo: Editora Nacional, 1996.

PAES, J. P. **Transleituras**: ensaios de interpretação literária. São Paulo: Ática, 1995.

PEIRCE, C, S. A ética da terminologia. In: **Semiótica**. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990a. p. 39-43.

_____. De pragmatismo e pragmaticismo. In: **Semiótica**. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990b. p. 191-299.

_____. Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem. In: **Semiótica**. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990c. p. 241-257.

_____. Algumas conseqüências de quatro incapacidades. In: **Semiótica**. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990d. p. 241-282.

PESSOA, F. **Obra poética**. 17^a ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1999.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos** – um léxico histórico. 2. ed. Trad. Beatriz R. Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PINTO, P. R. M. Pragmatismo, ironismo e ceticismo em Richard Rorty. In: PINTO, P. R. M. (org.). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 30-39.

_____. O método analítico em filosofia. In: BRITO, E. F.; CHANG, L. H. (Orgs.) **Filosofia e método**. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 125-145.

PLATÃO. Livro X. In: **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 2000. p. 321-352.

PRADO JR. B. O relativismo como contraponto. In: CÍCERO, A. & SALOMÃO W. **O relativismo enquanto visão de mundo**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994. p. 71-102.

_____. **Alguns ensaios**: filosofia, literatura, psicanálise. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Transmissões e retransmissões da filosofia analítica: Europa/Ilhas Britânicas/América/Europa.** Mimeo., 2003. p. 1-24.

QUINE, W. O. Dois dogmas do empirismo. Trad. Marcelo G. da S. Lima. In: RYLE/STRAWSON/AUSTIN/QUINE. *Ensaio*s. 2.ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980. p. 231-248.

RACHELS, J. **The elements of Moral Philosophy.** 4^a ed. New York: McGraw-Hill, 2003.

RAMBERG, B. T. Rorty e os instrumentos da filosofia. Trad. Antonio M. Pereira. In: PINTO, P. R. M. (org.). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 81-119.

_____. **Richard Rorty.** Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2001. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/info.html#c>>. Acesso em: abr. 2004.

RILKE, R. M. **Elegias de Duíno.** Trad. Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Globo, 2001.

ROCHA, R. P. Um espectro ronda a filosofia. In: PINTO, P. R. M. (org.). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 332-341.

RORTY, R. **Consequences of Pragmatism.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. **Philosophy and the Mirror of Nature.** Oxford: Blackwell, 1990.

_____. Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy. **Critical Inquiry** (16): 633-643, 1990b.

_____. The Dangers of Over-Philosophication: Reply to Arcilla and Nicholson, **Educational Theory** 40:1 (1990c), p. 41-44.

_____. **Objectivity, relativism, and truth** – philosophical papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.

_____. The priority of democracy to philosophy. In: **Objectivity, relativism, and truth** – philosophical papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b. p. 175-196.

_____. Postmodernist bourgeois liberalism. In: **Objectivity, relativism, and truth** – philosophical papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991c. p. 197-202.

_____. Philosophy as science, as metaphor, and as politics. In: **Objectivity, relativism, and truth** – philosophical papers 1. Cambridge: Cambridge University Press. 1991d. p. 9-26.

_____. Pragmatismo. In: CARRILHO, M. M. (org.). **Dicionário do Pensamento Contemporâneo**. Lisboa: Dom Quixote, 1991b. p. 265-277.

_____. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.

_____. After Philosophy, Democracy. In: BORRADORI, G. **The American Philosopher** – Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994b. p. 103-117.

_____. Philosophy as science, as metaphor, and as politics. In: **Essays on Heidegger and others** – philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995a. p. 9-26.

_____. Heidegger, Kundera, and Dickens. In: **Essays on Heidegger and others** – philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995b. p. 66-84.

_____. Resposta a Richard Bernstein. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). **Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics**. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995c. p. 68-71.

_____. Philosophy and the future. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). **Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics**. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995d. p. 197-205.

_____. Relativism: Finding and Making. In: Niznik, J. e Sanders, J. (eds.). In: **Debating the State of Philosophy**. London: Praeger, 1996. p. 31-47.

_____. **The Linguistic Turn: Recent Essays on Philosophical Method**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1997.

_____. A trajetória do pragmatista. In: ECO, U. **Interpretação e superinterpretação**. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1997b. p. 105-127.

_____. The Historiography of Philosophy: four genres. In: **Truth and Progress – philosophical papers 3**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a. p. 247-273.

_____. Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. Trad. Antonio M. Pereira. In: PINTO, P. R. M. (org.). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998b. p. 15-29.

_____. American National Pride: Whitman and Dewey. In: **Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America**. Cambridge: Harvard University Press, 1998c. p. 3-38.

_____. The Inspirational Value of Great Works of Literature. In: **Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America**. Cambridge: Harvard University Press, 1998d. p. 125-140.

_____. Duas profecias. **Folha de São Paulo**, 24/05/1998e.

_____. ENTREVISTA COM RICHARD RORTY. **Kriterion** (Revista de Filosofia), Belo Horizonte, v. XL, p. 133-145, jun. / 1999.

_____. Response to James Conant. In: BRANDOM, R. B. (ed.). **Rorty and his critics**. Oxford/New York: Blackwell, 2000. p. 342-350.

_____. Trotsky and the Wild Orchids. In: **Philosophy and Social Hope**. London: Penguin, 2000a. p. 3-20.

_____. The Humanistic Intellectual: Eleven Theses. In: **Philosophy and Social Hope**. London: Penguin, 2000b. p. 127-130.

_____. Entre Liberalismo y filosofía: entrevista a Richard Rorty. **Astrolábio: Revista Internacional de Filosofia**, n. 0, 2005. Editada pela Universidade de Barcelona. Disponível em: <http://www.ub.es/astrolabio/Articulos/Entrevista_Richard_Rorty.pdf>. Acesso em: 17 de setembro de 2007.

_____. Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea. Trad. Heraldo Aparecido Silva. In: **Ensaio Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a. p. 105-125.

_____. Filosofia analítica e filosofia transformadora. Trad. Heraldo Aparecido Silva. In: **Ensaio Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006b. p. 49-73.

_____. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. Trad. Heraldo Aparecido Silva. In: **Ensaio Pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006c. p. 77-103.

_____. **Philosophy as Cultural Politics** – philosophical papers 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ROUANET, L. P. Richard Rorty, ou o filósofo como literato. **K - Jornal de Crítica**, São Paulo, p. 02, 01 jul. 2007.

SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). **Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics**. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995.

SADE. **Os crimes de Amor**. Trad. Regina Richard e Lino Tavares. Brasília: Editora de Brasília Ltda., 1970.

SÊNECA, L. A. **Da tranqüilidade da alma**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 207-223.

SILVA, H. A. Crise nas Infinitas Terras. **Revista CULT**, n. 83, ano VII, p. 56-60, agosto de 2004.

SILVEIRA, L. F. B. Charles Sanders Peirce e a contemporânea filosofia da ciência: uma difícil conversação. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, n. 16, p. 63-82, 1993.

SMITH, F. A leitura na era eletrônica. In: **Leitura significativa**. 3ª ed. Trad. Beatriz A. Neves. Porto Alegre: ArtMed, 1999. p. 153-164.

THAYER, H. S. **Meaning and Action: a study of American Pragmatism**. Indianapolis-New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1973.

WILDE, O. **Aforismos**. Trad. Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Clássicos Econômicos Newton, 1997.

_____. **A alma do homem sob o socialismo**. Trad. Heitor F. da Costa. Porto Alegre: L&PM, 2003.

TRINGALI, D. **Introdução à Retórica: a retórica como crítica literária**. São Paulo: Duas Cidades, 1988.

UNIVERSIDADE DE STANFORD INFORMA O FALECIMENTO DO FILÓSOFO RICHARD RORTY. Disponível em: <<http://news-service.stanford.edu/news/2007/june13/rorty-061307.html>>. Acesso em: 13 de junho de 2007.