5. uma análise sobre a utopia liberal de Rorty

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

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

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

1) Têm dúvidas radicais e permanentes sobre o vocabulário final¹ que correntemente utiliza, por ter sido impressionada por outros vocabulários; vocabulários tidos como finais por pessoas ou livros que encontrou;

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

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

Rorty chama este tipo de pessoa de ironista, frente a sua postura a seu vocabulário final, de maneira a não tê-lo como definitivo, de forma a se propor compreender suas descrições e compreensões do mundo como constantemente sujeitas a modificações e alterações. É uma postura que busca redescrições alternativas de suas vidas, de forma a buscar construir melhores os seus “eus”, pela redescrição contínua. São pessoas que se formam de acordo com o vocabulário desenvolvido nos dois primeiros capítulos. E, se por acaso, tais pessoas, além disso, forem liberais², estarão indo de encontro com as idéias desenvolvidas no terceiro capítulo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O que é diferente em uma pessoa ironista é que a esperança social oferecida por ela é diferente das que os metafísicos oferecem³, já que o metafísico liberal busca argumentos onde a solidariedade humana é defendida com base em justificativas que defendam uma essência humana comum, que nos torne responsáveis para com a dor de outros seres humanos, enquanto que o ironista liberal espera que as nossas redescições nos permitam evitar a humilhação dos outros; que seja dado a cada ser humano a possibilidade de reconhecer o sofrimento nos outros, mas esta esperança não está pautada na idéia de que a redescição oferecida pelo ironista é a mais correta ou mais próxima da verdade, mas sim como tentativas ao acaso e sorte de buscar compreender a dor e a crueldade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2) Apresentação de algumas críticas ao pensamento político de Rorty

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

5.2.1) Richard Bernstein

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.2) Daniel Conway

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

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

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

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

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

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

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

5.2.3) John Horton

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.4) Richard Shusterman

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

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

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

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

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

⁴ “*Passing Theory*”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E é neste ponto que não fica clara a escolha de Rorty por definir um liberal como aquele que crê na crueldade como a pior coisa. Quais seriam as características de um liberal que o fariam tal como em sua definição? Esta não é uma demanda que estaria em desacordo com o pensamento de Rorty, pois podemos encontrar em seu texto exemplos de tais definições, como, por exemplo, sua descrição de uma pessoa ironista⁶. Qual o motivo de Rorty não fazer o mesmo com a figura de uma pessoa liberal, e conseqüentemente, com sua compreensão de crueldade?

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

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

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

⁶ Esta figura foi definida e apresentada neste trabalho na seção 4.1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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