

SÉRGIO PINHEIRO DA SILVA

O IRONISTA:
Um personagem do mundo contemporâneo

A literalização de uma metáfora

Rio de Janeiro
2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SÉRGIO PINHEIRO DA SILVA

O IRONISTA: Um personagem do mundo contemporâneo – A literalização de uma metáfora

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGF, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientadora: Prof(a) Dra Susana de Castro Amaral Vieira

Rio de Janeiro
2010

SÉRGIO PINHEIRO DA SILVA

O IRONISTA: Um personagem do mundo contemporâneo – A literalização de uma metáfora

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGF, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovada em:

Prof(a) Dra. Susana de Castro Amaral Vieira
(Orientadora)
Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ

Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho
Universidade Federal do Maranhão, UFMA

S586

Silva, Sérgio Pinheiro da

O Ironista : um personagem do mundo contemporâneo : a literalização de uma metáfora/ Sérgio Pinheiro da Silva – Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2010.

105p.

Orientador: Dra. Susana de Castro Amaral Vieira.

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ IFCS/ Programa de Pós Graduação em Filosofia, 2010.

1. Identidade.2.Linguagem e linguas. 3.Rorty, Richard, 1931-2007.
4. Filosofia moderna. I.Vieira, Susana de Castro Amaral.
II.Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em Filosofia.

III. Título.

CDD : 190

À Berenice e ao André, pelo estímulo para a realização dessa empreitada, e pela paciência com minha exagerada condição de “do lar” imposta pelo trabalho.

RESUMO

SILVA, Sergio Pinheiro da. **O IRONISTA**: Um personagem do mundo contemporâneo – A literalização de uma metáfora. Orientadora: Susana de Castro Amaral Vieira. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

O objetivo deste trabalho é investigar os fundamentos filosóficos que Richard Rorty recorre para conceber o “ironista”. Feita essa caracterização genealógica, o segundo momento é dedicado ao exame das possibilidades e o grau de disseminação desse personagem no mundo contemporâneo. A hipótese de trabalho é de que determinados períodos da história da humanidade são marcados por transformações de tal sorte profundas e radicais que são capazes de forjar nos indivíduos coetâneos feições culturais tão características, tão nítidas, que acabam por estabelecer determinadas identidades. A tese defendida é que o ironista instancia essas transformações recentes, sendo, portanto, um personagem emblemático das ricas democracias ocidentais nesse início do século XXI. Rorty, em sua obra de 1989, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, ainda trata a disseminação do ironista como uma possibilidade. Em sua visão, naquela época o ironismo estava ainda restrito ao mundo acadêmico. Esta dissertação procura demonstrar que já existem evidências substantivas do ironismo no senso comum contemporâneo.

Palavras-chave: Ironista, ironismo, verdade, justificação, contingência, senso comum, dualismo, linguagem, identidade, Richard Rorty

ABSTRACT

SILVA, Sergio Pinheiro da. **O IRONISTA**: Um personagem do mundo contemporâneo – A literalização de uma metáfora. Orientadora: Susana de Castro Amaral Vieira. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

The aim of the present work is to investigate the philosophical grounds to which Richard Rorty resorts in order to conceive the “ironist”. Once this genealogical characterization is provided, the second step is to examine the possibilities and the extend to which this character pervades the contemporary world. The working hypothesis is that certain periods of human history are marked by transformations so profound and radical that they impress on the individuals of those times cultural traits which are so distinctive, so clear, that they establish particular identities. The thesis defended herein is that the ironist instantiates recent transformations, being rendered, thus, an emblematic character of rich Western democracies in these early moments of the twenty-first century. Rorty, in his 1989 work *Contingency, Irony and Solidarity*, still treats the pervasiveness of ironist as a possibility. This dissertation seeks to demonstrate that there is substantive evidence of the presence of the ironist in contemporary common sense.

Key words: Ironist, ironism, truth, justification, contingency, common sense, dualism, identity, Richard Rorty

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	09
2 – A QUESTÃO DA DUALIDADE MENTE CORPO	22
2.1 – Questões Contemporâneas do Dualismo	22
2.2 – O Dualismo mente-corpo vem de longe	34
2.2.1 – Capacidade de apreender universais	38
2.2.2 – Capacidade de existir separadamente do corpo	41
2.2.3 – Dualismo e substância mental – A não espacialidade	46
2.3 – O materialismo rortiano – Sem identidade mente-corpo	48
3 – A QUESTÃO DA CONTINGÊNCIA NA EDIFICAÇÃO DO SER HUMANO	52
3.1 – Da linguagem	53
3.2 – Da Identidade	58
4 – QUESTÃO DO SENSO COMUM, QUESTÃO DA VERDADE	65
4.1 – Da questão da verdade, da questão da justificação	68
4.2 – Da questão do senso comum	74
5 – O IRONISTA	81
5.1 – Caracterização	75
5.2 – Das objeções	81
5.3 – Das possibilidades contemporâneas	90
6 – QUESTÕES SOBRE O ALCANCE CONTEMPORÂNEO DO IRONISMO	96
7 - BIBLIOGRAFIA	104

1 – INTRODUÇÃO

VERDADE

***A porta da verdade estava aberta,
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.***

***Assim não era possível atingir toda a verdade,
porque a meia pessoa que entrava
só trazia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.
E os meios perfis não coincidiam.***

***Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
onde a verdade esplendia seus fogos.
Era dividida em metades
diferente uma da outra.***

***Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
Nenhuma das duas era totalmente bela.
E carecia optar. Cada um optou conforme
seu capricho, sua ilusão, sua miopia.***

Carlos Drummond de Andrade¹

É possível que Drummond nunca tenha lido Rorty. É quase certo que ele, falecido em 1987, nunca tenha ouvido falar em ironismo, tratado pelo filósofo em sua obra de 1989. Agora, é certo também que, se tiver lido a obra do poeta brasileiro, Rorty não hesitaria um instante em reconhecer nele um ironista. O desafio dessa dissertação é, em boa medida, percorrer os caminhos e as articulações do pensamento filosófico de Richard Rorty que permitem fazer essa afirmativa com elevada certeza.

¹ Drummond de Andrade. C. – CORPO – Ed. Record – 1987 pag. 41

O título já adianta, em boa medida, o desafio e o escopo da empreitada. Examinar os fundamentos filosóficos do “Ironista” impõe, necessariamente, descortinar a gênese desse personagem para observar qual a sua moradia atual, em que grau ele encontra-se disseminado no mundo contemporâneo. É proveitoso salientar que Richard Rorty, pensador historicista que atravessou toda a segunda metade do século XX e faleceu em 2007, foi testemunha ativa das intensas transformações sócio-culturais das últimas décadas e dos respectivos impactos sobre a vida das pessoas.

A hipótese de trabalho é a de que determinados períodos da história da humanidade são marcados por transformações de tal sorte profundas e radicais que são capazes de forjar nos indivíduos coetâneos feições culturais tão características, tão nítidas, que acabam por estabelecer determinadas identidades comuns.

A nosso ver, a conclusão de um ciclo que levou à universalização da cidadania em países paradigmáticos - as ricas democracias ocidentais - e as transformações ocorridas a partir da segunda metade do século XX, decorrentes da revolução tecnológica - em particular da revolução telemática - e do acirramento do processo de globalização, sobre maneira intensificado após o fim da bipolarização ideológica do século XX, reuniram mudanças de enorme dramaticidade que engendraram traços tão fortes no indivíduo contemporâneo que é possível reconhecer nele uma identidade bastante própria e determinada por novos paradigmas éticos que se instauram.

Características individuais que eram manifestações esporádicas no passado estão progressivamente se disseminando no presente. Não é casual, por exemplo, que um

autor como Nietzsche, que experimentou verdadeiro ostracismo em sua época, seja hoje um dos filósofos mais procurados. Sem dúvida, a característica desses novos tempos que merece mais realce, no que concerne ao personagem em foco, é que se vislumbra o descarte cada vez maior de referenciais metafísicos para efeito da organização social. A idéia de que podemos viver sem metafísica está como que se alastrando. Isso é algo, a um só tempo, extraordinário e dramático.

Rorty se debruça sobre a trajetória do Ocidente e esmiúça os ingredientes culturais e filosóficos que deram vida ao ironista. Há, nessa dissertação, uma parte relevante dedicada a acompanhar Rorty nessa jornada em que ele recorre muito à história da filosofia.

O filósofo norte americano rejeita as tentativas metafísicas ou teológicas de identificar a busca de auto-realização privada com o esforço de construção do “bem comum”. Para que tal identidade fizesse sentido, pensa o filósofo, teríamos que reconhecer a existência de algo intrínseco à natureza humana, anterior a história, um “nível mais profundo do eu”, algo que estivesse mais abaixo da superfície da socialização humana que ancorasse e justificasse essa identidade. Para um pensador historicista, esse ancoradouro não passa de desejo metafísico.

A refutação desse algo metafísico legitima a defesa da existência de domínios próprios para as esferas pública e privada do humano. Essas duas dimensões da existência reivindicam motivações próprias, não obrigatoriamente contraditórias, mas também não forçosamente convergentes. O relevante é que não é possível pressupor que elas se orientem por um único padrão universal. Segue-se então, conclui Rorty, “não há

possibilidade de que a filosofia, ou qualquer outra disciplina teórica abarcar, em uma única visão, a autocriação e a justiça, a perfeição privada e a solidariedade humana”. As esferas pública e privada coabitam o indivíduo, mas não são sintetizáveis em uma única teoria.

Esse conjunto de intuições, em harmonia com a noção de contingência, habilita Rorty a postular que “se cuidarmos da liberdade, a verdade saberá cuidar de si própria”. No âmbito do “cuidado da liberdade” está predominantemente a dimensão pública. É nessa esfera que estão presentes a defesa da política democrática, o ativismo pela justiça social, o compromisso com o aperfeiçoamento das instituições democráticas, a defesa da liberdade artística e literária, ou seja, os ingredientes que assegurem, disseminem e aprofundem os valores e o conteúdo da liberdade.

No âmbito da “verdade” estão as redes de crenças dos indivíduos. Para discutir o ironista, esse é o campo privilegiado. A centralidade dessa dissertação está predominantemente na esfera das crenças e dos desejos. Ela dedica-se a examinar os movimentos em curso no âmbito do mundo privado. Ao abordar os problemas da moralidade, a centralidade aqui está na formação do caráter e não nos pressupostos que dão concretude à positividade do direito. Desta feita, aqui não deve causar estranheza a ausência dos aspectos mais políticos, mais de esfera pública da obra rortiana. As noções de solidariedade e de ironismo liberal, fundamentais na utopia de Rorty, não foram exploradas nesse trabalho.

No que concerne ao “ironista”, dois textos foram de particular importância no desenvolvimento da argumentação: *A Filosofia e o Espelho da Natureza – FEN*,

lançado em 1979, e o *Contingência, Ironia e Solidariedade – CIS*, publicado em 1989. Não se tratam de obras articuladas, do tipo que pudéssemos classificar como Tomo I e Tomo II de uma mesma narrativa. No entanto, para efeito do exame do Ironista, elas apresentam enorme complementaridade. Não seria exagerado afirmar que a “cadeia causal” que implica no ironista está plena no *CIS*, conquanto, as condições de possibilidade de efetividade dessa cadeia encontram-se examinadas no *FEN*. A noção de contingência, necessária ao entendimento do ironista, está desenvolvida no *CIS*. Outrossim, a dissolução do dualismo mente-corpo, sem o qual não faz sentido falar em contingência, está tematizado no *FEN*. Recorrendo a uma imagem rortiana, é como se no *FEN* ele desenvolvesse o vocabulário e as metáforas de algo filosoficamente original e no *CIS* ele buscasse literalizá-las. O primeiro tem um forte feição acadêmica, enquadra-se no perfil de um texto filosófico tradicional. Já o segundo assume as feições de uma “crítica literária”, nos termos que Rorty emprega para essa categoria. Nas palavras do próprio Rorty, o primeiro “não fez muito por minhas ambições adolescentes”² e no segundo “decidi escrever um livro sobre que vida intelectual poderia ser levada se fosse possível a alguém abandonar a tentativa platônica de apreender a realidade e a justiça em uma visão única”³

A contingência é o núcleo do argumento rortiano para entender o humano enquanto um ser pleno e irremediavelmente moldado pela história e pela cultura, um ser do qual nada escapa ao tempo e ao acaso. A inexistência de um “eu” a-histórico, dotado de algo intrínseco, só é possível em razão da refutação da dualidade mente-corpo. Existisse uma mente, um domínio com dinâmica própria que pudesse ser imaginado apartado das

² Rorty R. Pragmatismo e Filosofia – Ed Martins, edição de 2005 – pág 41 – Segundo Rorty, o que o levou a fazer filosofia quando jovem foi a busca de uma visão unificada, a idéia de captar a realidade e a justiça em uma única visão. Quando mais maduro, ele concluiu que essa pretensão é que havia conduzido Platão ao caminho errado e ele à filosofia.

³ Rorty R. Pragmatismo e Filosofia – Ed Martins, edição de 2005 – pág 41

circunstancias do cotidiano, não poderia Rorty oferecer uma defesa intransigente da contingência. Dissolver o dualismo é pedra angular de sua filosofia.

Por sua vez, o dualismo mente-corpo é algo tão impregnado na cultura ocidental que para a grande maioria das pessoas, o simples fato de colocá-lo em dúvida assemelha-se a um distúrbio mental. Há uma teia de aspectos intensamente entrelaçados que tem sido determinante no próprio modo do humano se idealizar nos últimos milênios. Aspectos religiosos, aspectos de inteligência, aspectos de consciência, aspectos emocionais, aspectos sociais, todos convergiram para assegurar ao humano que ele seria único, diferenciado, e dotado de algo ontologicamente singular que lhe conferiria a dianteira no reino terrestre: a mente. O desmanche dessa montanha não é obra para uma só tacada. Exige uma estratégia de minar suas estruturas. É esse o caminho escolhido por Rorty.

Rorty escolhe identificar as inconsistências nos argumentos que tem sustentado o dualismo ao longo dos séculos e demonstrar que todos os modelos fundados na separação mente-corpo foram opcionais, no sentido de não serem destinados, necessários, e serviram para dar respostas aos desafios de suas respectivas épocas. Não há, em nenhum deles, qualquer sucesso em oferecer uma compreensão ontológica da natureza da mente.

O critério ontológico da imaterialidade, talvez o mais intuitivo no que concerne aos assuntos da mente, Rorty demonstra, é inconsistente para a tarefa de estabelecer uma relação biunívoca entre mental e não-espacial.

Contudo, a argumentação contra as teses dualistas contemporâneas, por mais ricas e convincentes que sejam, ficam longe de dar conta da problemática mente-corpo. As intuições que apreendem essa dualidade apresentam diferentes faces construídas ao longo do trajeto da humanidade. Várias são as formas de abordar essa problemática. No FEN, pela via da teoria do referente, Rorty explora a fragilidade da predicção do humano enquanto sujeito racional capaz de apreender universais ou sujeito de consciência que é capaz de ter consciência de si. Esforça-se em demonstrar que a confusão entre a pessoalidade e essas categorias é acidental e decorre tão somente de circunstâncias históricas determinadas.

Rorty compartilha com Wittgenstein a visão de que “uma intuição nunca é mais nem menos que a familiaridade com um jogo de linguagem; assim, descobrir a fonte de nossas intuições é reviver a história do jogo de linguagem filosófico que nos encontramos jogando”(FEN pág 46). O capítulo 2 é inteiramente dedicado a essa empreitada. Dissolver o dualismo mente-corpo é essencial na medida em que torna possível e natural a tematização da natureza contingente do humano nos capítulos posteriores.

O segundo capítulo foi desenvolvido essencialmente a partir do exame da Parte I do FEN. Ele é um pouco mais do que uma revisão do primeiro terço daquele livro. Procurei apenas acrescentar algumas considerações que tornassem a compreensão mais afeita aos propósitos da dissertação. Conforme já afirmado acima sobre o FEN, trata-se de um texto preso ao estilo dos cânones da filosofia tradicional e se difere muito da conhecida narrativa rortiana. Tal característica impôs ao capítulo 2 um formato pesado, de feição analítica, bem diferente dos demais capítulos do presente trabalho. A sua razão de ser é

evitar qualquer negligência, a mínima que fosse, em relação à importância da dissolução do dualismo mente-corpo para efeito do exame do ironista.

No entanto, aqueles que compartilham de antemão uma compreensão não metafísica do indivíduo e recusam a noção de dualismo mente-corpo em seus modos de ver o humano, podem perfeitamente dispensar a leitura desse segundo capítulo para efeito de compreensão da dissertação como um todo. Os que aceitam sem dificuldade a definição de “sujeito” exposta a seguir, poderão dispensar o exame do referido capítulo:

“O sujeito não é alguma coisa que possa ser vista em sua nudez ontológica ou pesada e medida em sua materialidade. O sujeito é apenas (e isto já é muito, muitíssimo) uma rede lingüística de crenças e desejos, postulada como causa interior de atos físico-mentais de organismos singulares. Nessa concepção, portanto, o sujeito é, fundamentalmente, um ser de linguagem.”⁴

Resolvido o problema do dualismo, emerge naturalmente a noção do ser humano contingente. Se não há no indivíduo um espaço em separado preservado das vicissitudes do cotidiano, então, ele está integralmente imerso nas circunstâncias da existência. Esse é o objeto do capítulo 3. A noção rortiana de que o ser humano é vocabulário encarnado impõe a esse tópico a divisão em duas seções. A primeira trata da contingência da própria linguagem e a segunda, quase que por extensão, trata da contingência da identidade. Na primeira, à luz das influências de Davidson e Wittgenstein, tem-se a visão rortiana de que vocabulários são ferramentas as quais os humanos recorrem para realizar tarefas e de que a linguagem é infinita, sempre sujeita a ser modificada e ampliada pelas metáforas. Em oposição à tradição metafísica, a linguagem enquanto domínio de possibilidades, está sempre em mutação, o que representa uma ruptura com

⁴ Costa - Jurandir F. - Richard Rorty e a construção da subjetividade – Pragmatismo, Pragmáticas e a Produção de Subjetividades – Ed. Garamond Ltda - 2008

a noção racionalista que entende o filosofar como o descortinar, clarificar o espaço lógico possível no contexto da linguagem disponível.

A segunda parte desse tópico é dedicada ao exame da contingência da identidade. Na visão rortiana, o domínio de um vocabulário condensa no indivíduo as características de sua personalidade. Conquanto, esse domínio contemple a simbiose dos aspectos fisiológicos e dos aspectos culturais em que o indivíduo está imerso. Essa simbiose compreende a interação de infinidades de marcas cegas que se cristalizam num único “eu”.

Na construção da identidade, há um processo de edificação privada do indivíduo. Ele diz respeito às possibilidades de cada um se descrever, se redescrever, se autocriar ao longo da existência. Diz respeito à constituição do “eu”.

Para desenvolver sua argumentação, Rorty toma emprestado a noção de “poeta forte” de Harold Bloom enquanto personagem paradigmático no que concerne ao espaço privado dessa edificação. Não é raro certa confusão onde alguns pensadores tomam o personagem bloomiano como sendo o paradigma moral de Rorty. Tal compreensão é incorreta.. Na *Introdução do CIS*, Rorty nos chama a atenção para o fato de que não é possível estabelecer uma teoria capaz de sintetizar Nietzsche com Marx, ou Heidegger com Habermas. Os primeiros escrevem sobre autonomia e os segundos tematizam a justiça. Uns recorrem a ferramentas que nos permitem perceber “que as virtudes sociais não são as únicas, e que algumas pessoas efetivamente conseguem recriar-se”, transformar-se em pessoas que demandam novos vocabulários para serem descritas.

Por sua vez, aqueles outros escritores preocupados com a justiça social apontam as deficiências de nossas instituições e práticas, o fato delas não estarem à altura das convicções com que já estamos comprometidos. Os primeiros nos dizem que “não precisamos falar apenas a língua da tribo, que podemos encontrar nossas próprias palavras, que temos perante nós mesmos a responsabilidade de encontra-las”, e os segundos nos alertam que “essa responsabilidade não é a única que temos”. Ambos têm razão, mas os primeiros e os segundos não falam a mesma língua. O segundo item do capítulo 3 foi dedicado ao desmonte dos mal entendidos presentes nessa discussão.

Embora exalte a idéia de edificação privada, Rorty é uma pragmatista, herdeiro da tradição iluminista, entusiasta dos valores da revolução francesa. Por via de conseqüência, tem uma perspectiva política no objetivo do seu filosofar. Ele olha o mundo munido de utopia. Ele entende que a filosofia deve estar a serviço de tornar a vida das pessoas mais confortável e segura.

Há coerência no seu entusiasmo com a idéia bloominiana de “partejar a si mesmo”. No entanto, é em Freud que o filósofo da contingência encontra a sua inspiração moral. Freud “desuniversalizou” o senso moral e tornou-o idiossincrático. Ele nos liberou do desconforto de termos que escolher entre Kant e Nietzsche, na medida em que nem o “poeta forte” de Bloom nem o “zeloso cumpridor dos deveres” de Kant são entendidos como paradigmáticos. Para Freud não faz sentido a própria idéia de ser humano paradigmático. É nesse senso de moralidade que o pragmatismo rortiano encontra o pleno conforto.

O esboço da literalização de metáforas rortianas, salientado no título da dissertação, começa a ganhar forma no capítulo 4. Ao trabalhar a articulação entre as noções de “ser humano contingente” e “verdade desprovida da idéia de incondicionalidade”, emerge naturalmente uma visão do “senso comum” como algo que possui relação muito periférica com as noções de conteúdo epistêmico e capacidade cognitiva dos membros de dada comunidade. A idéia de que o “senso comum” representa um lócus social daqueles que se encontram a meio caminho em direção à “verdade” deixa de ter qualquer sentido, na medida em que a própria idéia de “verdade incondicionada” é posta de lado. Da mesma forma, perde o sentido também a noção de que a busca da “verdade” estimularia o desenvolvimento moral das diversas comunidades.

Rorty entende que a compreensão anterior não ajuda ao progresso moral. No contexto da filosofia rortiana, o senso comum diz respeito àqueles que recorrem a vocabulário final limitado e paroquial para explicar as coisas importantes que os cercam. “Aderir ao senso comum é tomar por certo que as afirmações formuladas nesse vocabulário final são suficientes para descrever e julgar as crenças, os atos e as vidas dos que empregam vocabulários finais alternativos” (*CIS* pág.135). Observa-se que tal recorte dispensa as noções de epistemologia ou de “verdade” para efeito de distinguir o perfil do senso comum. A distinção é dada pelo grau de sofisticação do vocabulário final, o que, por sua vez, é medido pela intensidade do convívio com outros vocabulários, em outras palavras, pela multiplicidade de interfaces com vocabulários alternativos. Aqueles que “tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele se deparou” (*CIS* pág.134) escapam ao perfil do senso comum.

No capítulo 5, o ironista ingressa formalmente na dissertação. É aí que ele está caracterizado, é aí onde se discute as objeções à sua performance, e é aí também que estão examinadas as suas possibilidades enquanto personagem da vida contemporânea.

O ironista é a encarnação dos pressupostos filosóficos expostos ao longo da dissertação. Para Rorty, trata-se de um personagem que começou a ganhar corpo no século XIX quando algumas conquistas da humanidade, sejam em termos de plataforma material, sejam em termos da difusão de novos pensamentos, tornaram possível abdicar de algumas “escadas metafísicas” no que concerne ao progresso moral. O seu significado diz respeito à idéia de ironia. Caracteriza alguém que, cômico da impossibilidade da perfeição, desenvolve um tipo de relação flexível com a vida, não dogmática, inclusive no que diz respeito aos seus aspectos mais importantes, mais constitutivos. No contexto filosófico, a ironia socrática, que representava uma forma de interrogar que levava o interlocutor à percepção da própria ignorância, oferece uma boa analogia.

À luz desse preâmbulo, cabe salientar que, no contexto desenvolvido pelo filósofo, o ironista não é uma idealização, um personagem romântico de uma ficção utópica, o partidário de uma doutrina. Rorty não está fazendo um convite do tipo “sejamos ironista para que o mundo fique melhor, menos cruel”. Ele apenas argumenta que o desenvolvimento em várias das dimensões da existência humana tem permitido aos indivíduos fazerem novas descrições de si mesmo. E essas novas descrições, para Rorty, podem ser mais apropriadas no sentido de realizar o que ele chama de “política democrática”, resumidamente entendido como agir para construir sociedades mais inclusivas e mais tolerantes.

O *Contingência, Ironia e Solidariedade*, obra em que o filósofo desenvolve a idéia de ironismo, foi publicada originalmente em 1989. Ela é anterior ao fim da bipolarização ideológica e à intensificação do processo de globalização ocorrida a partir da queda do muro de Berlin (1989). Ela é anterior também aos intensos efeitos sociais da profunda revolução tecnológica ocorrida ao longo das três últimas décadas. Em outras palavras, essa obra é anterior às profundas transformações sociais que marcaram o ingresso da humanidade no século XXI. É natural, a nosso ver, que mesmo sendo filosoficamente densa, a idéia de ironismo, no que concerne a especulação sobre a sua disseminação, encontra-se ainda tímida na obra de Rorty. Diante disso, parte desse capítulo é dedicado, exatamente, ao exame das possibilidades contemporâneas do ironismo à luz da nova realidade.

Por fim, o capítulo 6, que recebeu o pomposo título de “Questões sobre o alcance contemporâneo do ironismo”, poderia perfeitamente ser chamado de “Conclusão”. Nele, face às caracterizações do indivíduo contemporâneo realizadas por outros pensadores, procuramos demonstrar que o traço ironista experimenta um grau de disseminação que já transbordou sobremaneira às fronteiras da academia e está incorporado ao cotidiano contemporâneo. A escada de literalização desse personagem ganhou muitos degraus que não estão contemplados na narrativa do filósofo norte americano.

Com efeito, viver sem a metafísica tem provocado efeitos distintos sobre os indivíduos. A grande maioria ainda vive a nostalgia de tentar buscar o futuro no passado e o presente não lhe oferece o menor alento nessa empreitada. Já Rorty olha para o passado com ironia e para o futuro com esperança. Ao se distanciar da metafísica, esse ironista liberal se apresenta aberto para um horizonte de novas aventuras.

2 – A QUESTÃO DA DUALIDADE MENTE-CORPO

2.1 – Questões contemporâneas do dualismo.

A compreensão rortiana de que o humano é um ser pleno e irremediavelmente moldado pela história e pela cultura tem por pressuposto elementar a inexistência de um “eu” a-histórico, dotado de algo intrínseco, de um núcleo capaz de transitar por terrenos que escapam ao cotidiano. Esta compreensão é, em boa medida, um corolário que se apóia na refutação de Rorty à dualidade mente-corpo herdada da tradição. Sem uma mente com ontologia própria, abre-se a possibilidade de uma visão estritamente contingente do humano.

Contudo, não obstante a admirável atenção dedicada ao exame dessa dualidade em sua (talvez) principal obra filosófica, Rorty não se preocupa em oferecer, no primeiro momento, um novo modelo teórico. Conforme ele mesmo observa, seu objetivo “é minar a confiança do leitor na “mente” como algo sobre o qual se deveria ter uma visão “filosófica””⁵. O objetivo é dissolver os problemas que foram erguidos em cima da visão dualista e não propor um modelo alternativo. Se houver o entendimento de que a mente não possui um conteúdo ontológico próprio, diferenciado do corpo, não há porque conferir-lhe dimensão filosófica.

Seja o hilomorfismo dos gregos, seja a alma cristã, a substância pensante cartesiana ou o complexo da razão kantiana (com suas categorias e intuições sensíveis) e mesmo as considerações mais contemporâneas no âmbito da filosofia da mente, todos têm na imaterialidade uma argumentação central para a compreensão dualista mente-corpo. A intuição nos sugere que um conjunto de entes ou disposições imateriais tais como dor,

⁵ Rorty R. – A Filosofia e o Espelho da Natureza- 1979 – Ed. Relume-Dumará, 1994, pág 22

crenças, sonhos alucinações entre outros aponta uma distinção mente corpo nos moldes cartesianos.

Para dar conta dessa questão, o filósofo americano inicia por solapar a idéia de “não-espacialidade” como critério de mental. Observa ele que os filósofos pós-Wittgenstein que insistem na intuição cartesiana de que a distinção mental-físico não é questionável empiricamente, ou seja, não está ao alcance da ciência estabelecer sua identidade, vêm-se no desconforto de assumir pressupostos metafísicos, de recorrer a “um método de conhecimento sobre o mundo anterior à ciência empírica e intocável por esta” (*FEN* pág 32)

O desenvolvimento da lingüística ofereceu atrativos para esses pensadores. A idéia de “vocabulários diferentes” ou “descrições alternativas” é mais confortável do que se identificar com a visão cartesiana. Duas descrições de um mesmo fenômeno soam menos embaraçoso.

Contudo observa Rorty, a tentativa do neodualismo de assumir uma roupagem lingüística não contorna o problema. Duas descrições de que? A resposta “duas descrições de organismos” traz inevitavelmente as perguntas: “Os organismos são físicos? Há algo mais em relação aos organismos, mesmo organismos humanos, do que a descrição efetiva e possível de suas partes?”

Para os que defendem a identidade mente-corpo bastaria a admissão de que falar das sensações é um modo de relatar como são/estão as partes (em particular os neurônios) da respectiva anatomia.

Os que advogam pela dualidade precisam fornecer uma abordagem epistemológica que compreenda duas espécies ontológicas irreduzivelmente distintas. Em outras palavras, sem uma abordagem que sinalize como acessar à natureza dos pólos da dualidade, não podem recorrer à noção de “cisão ontológica” e tampouco a idéia de “descrição alternativa”.

A idéia de cisão ontológica natural não é algo trivial. Afora os casos das cisões referentes a objetos espaços-temporais diferentes, que em nada contribuem para a questão em exame, Rorty vê apenas as distinções finito-infinito, humano-divino e particular-universal como as únicas que possuem fronteiras intransponíveis. E nas três, é o critério da imaterialidade o que se apresenta mais tangível para uma reflexão. É esse critério o que oferece algum tipo de acesso para o exame da dualidade. Sem dúvida, não seria imaginável o infinito, o divino e o universal no limite das dimensões espaço-temporal. Qualquer exemplo que comportasse esses limites fugiria por completo da possibilidade do critério ontológico da imaterialidade.

Com essa abordagem, o filósofo sugere que a imaterialidade é o único critério disponível para um exame epistemológico da pretensa cisão ontológica. Com efeito, ele procura demonstrar que, mesmo sendo o único, os resultados obtidos são marcados por inconsistências.

Rorty observa que se pode contrapor o físico ao mental, e pode-se contrapor também o material ao imaterial. Mas, por sua vez, físico e material sugerem sinonímia, conquanto

o mesmo não se possa afirmar de mental e imaterial. Teríamos dois termos sinônimos cujos respectivos antônimos não são sinônimos. Estamos diante de um contra senso.

Recorrendo a Kant, observa Rorty, poderíamos afirmar que o “mental é temporal, mas não espacial, enquanto que o imaterial – o mistério além do limite dos sentidos – não é nem espacial nem temporal”.(*FEN Pág 34*). Assim posto, teríamos uma distribuição triangular, onde o físico é espaço temporal, o psicológico é não espacial, mas temporal, e o metafísico não é espacial nem temporal. O contra senso anterior poderia ser creditado a uma confusão entre o físico ser não psicológico e a matéria ser não metafísica.

Com efeito, se no cogito cartesiano a dúvida sobre os limites da substância pensante é autorizada, não havendo clareza se os indivíduos são portadores de modos da substância ou se essa substância é singular em cada “eu”, após Kant tal dúvida se esvaece. Só é aceitável identificar estados mentais de pessoas individualmente localizadas. Assim posto, “qual o sentido de dizer que alguns estados de uma entidade espacial são espaciais e alguns não o são” (*FENpág 34*).

À eventual argumentação de que os não-espaciais seriam estados funcionais, Rorty contrapõe que alguns estados funcionais como beleza, forma, saúde entre outros não são estados mentais, ficando excluída, dessa forma, a possibilidade de uma implicação biunívoca entre essas duas condições. Daí evolui o autor:

Concluo que não podemos fazer da não-espacialidade critério de estados mentais, mesmo que apenas pelo fato da noção de “estado” ser suficientemente obscura para que nem o termo *estado espacial*, nem o termo *estado não espacial* pareçam úteis. A noção de entidades mentais como não-

espaciais e de entidades físicas como espaciais, se chega a fazer algum sentido, o faz antes para particulares, para sujeitos de predicação, do que para a posseção de propriedades por tais sujeitos. Podemos perceber alguma espécie tênue de sentido pré-kantiano em porções de matéria e porções de substância mental, mas não podemos perceber qualquer sentido pós-kantiano em estados espaciais e não-espaciais de particulares espaciais. Obtemos um vago sentido de poder explicativo quando nos dizem que os corpos humanos se movem como fazem porque são habitados por espíritos, mas absolutamente nenhum quando nos dizem que as pessoas têm estados não-espaciais.(FEN pág 35)⁶

A não-espacialidade é um critério marcadamente presente nos argumentos da modernidade, em boa medida em razão da força do composto cartesiano “coisa extensa”/ “substância pensante”. A argumentação inicial desse capítulo teve por objetivo eliminar a sua validade enquanto critério de defesa do dualismo. As inconsistências a ele associadas o desqualificam.

Rorty avança no tempo até o alvorecer do século XX no esforço de desconstruir preceitos mais recentes que dão abrigo às intuições dualistas. Outras noções que rondam as abordagens sobre mente são as de “intencionalidade⁷” e de “ser fenomênico⁸”. Com relação a ambas, mais uma vez o filósofo opera no sentido de demonstrar a imprecisão dessas abordagens no que concerne à identificação dos processos mentais. As tentativas de exaurir a caracterização da mente por um ou outro

⁶ Rorty. R – A Filosofia e o Espelho da Natureza. Ed. Delume Dumará – 1995.

⁷ Brentano F - 1838 a 1917 - .Pensador de grande influência na virada do Século XIX para o XX, foi professor de uma linhagem de grandes pensadores, entre eles Husserl e Freud. Dedicado ao estudo da psicologia empírica. Idealizador da noção de “intencionalidade”, o que, para ele, diferenciaria os fenômenos psíquicos dos físicos. Segundo Bentrano, a “consciência é sinônimo de atos psíquicos pelos quais o sujeito dá significado aos objetos de seu mundo relacional. E, a partir dessa representação ideacional interna, chamada de intencional, o sujeito dirige sua conduta adaptativa” Extraído de “A Importância da Act-Psycology de Franz Bentrano (**Ramon S. P.**)

⁸ Husserl E. matemático de formação, desenvolveu estudos com o intuito de estabelecer o tipo de ligação existente entre um conceito lógico e a operação mental que o constitui. A psicologia descritiva de Bentrano não dá conta dessa tarefa. Algo mais além teria que ser buscado e esse algo Husserl realizará sob o nome de fenomenologia.

Segundo Heidegger, que foi discípulo de Husserl, chama-se “fenomenal”* o que se dá e se pode explicitar segundo o modo de encontro com os fenômenos. Daí falar-se em estruturas fenomenais. (“Ser e Tempo” – Parte I,Ed. Vozes pág 68)

* Nas traduções para português, fenomênico e fenomenal são sinônimos.

desses caminhos, argumenta o filósofo, encontra problemas: A “dor” desautoriza a idéia de associar de modo estrito o mental à intencionalidade. E, por sua vez, as crenças não são sentidas como coisa alguma e não podem ser caracterizadas como “fenomênicas”. Grosso modo, o que aproxima essas manifestações mentais é o reconhecimento de serem “não físicas”.

Uma compreensão disjuntiva poderia definir o mental como “seja fenomênico, seja intencional”. Dessa forma, recorrendo a Wittgenstein⁹, poderíamos circunscrever o mental por semelhança de família, oferecendo assim a possibilidade de um parentesco entre todas essas noções candidatas a mentalidade. “Se considerarmos pensamentos – pensamentos ocorrentes relampejando diante da mente em palavras particulares ou imagens mentais, então parecemos ter algo que é um pouco como a dor, ao ser fenomênico, e um pouco como a crença, ao ser intencional”¹⁰

Proposto o argumento de semelhança de família, Rorty conduz o raciocínio para o estabelecimento de alguma hierarquia onde “talvez devamos pensar em pensamentos e imagens mentais como entidades paradigmáticas. Então poderemos dizer que dores e crenças ficam classificadas como mentais mediante sua semelhança com esse paradigma, mesmo que a semelhança assuma dois aspectos bastante diferentes”. (FENPág 37).

⁹ No §65 das *Investigações Lógicas*, Wittgenstein introduz a noção de Semelhanças de Família. Com esse recurso, esse filósofo abandona a idéia de que encontrar a forma geral da proposição é encontrar a essência da realidade ou do mundo. “A noção de forma geral da proposição é um dogmatismo que se origina no anseio por alcançar um ponto de vista externo à execução lingüística. A “dor de cabeça” surge da “nossa ânsia de generalidade”. Isto é, em vez de descrever o modo “como” funciona a linguagem tenta-se responder pelo “que” constitui as coisas, o que é a linguagem, o que é o pensamento etc. O “que” é a essência que Wittgeins ocupa-se em afastar, ou seja, é o “algo comum” que estaria subjacente ao pensamento, a linguagem e o mundo”.(Hebeche L. *Sobre a noção de “semelhanças de família” em Wittgenstein*)

¹⁰ ¹⁰ Rorty. R – A Filosofia e o Espelho da Natureza. Ed. Delume Dumará – 1995.pag 37

Com um modo esquemático, Rorty representará os vários candidatos à mentalidade no seguinte diagrama:

	Com propriedades fenomênicas	Sem propriedades fenomênicas
Intencional representacional	Pensamentos ocorrentes, imagens mentais	Crenças, desejos intenções
Não-intencional	Sentimentos cruz - dores,o que os bebes sentem quando vêem objetos coloridos	“meramente físico”

Fonte: *FEN* pág 37

No primeiro quadrante teríamos as entidades paradigmáticas. Têm propriedades fenomênicas e são intencionais. Já as entidades do segundo e terceiro quadrantes são mantidas por semelhanças de família, sendo umas por possuírem propriedades fenomênicas e outras por serem intencionais.

Resta-nos o quarto quadrante. O que seria o “meramente físico”? Rorty se interroga se seria uma “noção totalmente parasítica do “mental””? Ou se ligaria de alguma forma com o “material”?

Para Rorty o exame dessas questões implica em enfrentar duas perguntas?

1 – Por que o intencional é não material?

2 – Por que o fenomênico é não material?

Se identificarmos o físico como o neural, somos tentados, observa o filósofo, a uma resposta direta à primeira interrogação. O exame do cérebro, por mais que o vasculhemos, não revela o caráter intencional das figuras e inscrições nele encontradas.

Não é plausível conceber que um dado pensamento ou imagem implique em séries concomitantes idênticas de eventos neurais em diferentes cérebros. Há diferenças de línguas, de palavras, de estruturas gramaticais entre outras, que tornam completamente improvável que ocorram exatamente as mesmas reações neurais em diferentes pessoas em face de um determinado evento.

Pelo menos desde Wittgenstein que a apreensão de imagem e pensamento decorre de “contexto de eventos circundantes num jogo de linguagem, numa forma de vida” (*FEN* pag 39). Só o domínio de um conjunto de convenções e informações confere conteúdo simbólico às inscrições cerebrais. O cérebro por si só não é suficiente para manifestar propriedades intencionais. A estrutura de símbolos constitutiva de um jogo de linguagem é o que confere essa possibilidade.

Decorre então a conclusão de Rorty para a pergunta “por que o intencional é não material?”. “Qualquer estado funcional,- qualquer estado que só pode ser apreendido ao relacionar-se o que é observado a um contexto mais amplo – é, num sentido trivial, não material” (*FEN* pág 39). É imaterial no sentido de que não é evidente para todos os que o observam. Com efeito, isso fica aquém do “sentido filosoficamente pleno de “imaterialidade””. Aquele sentido de imaterialidade que está ancorado na idéia de Leibniz de que se o cérebro fosse inflado ao ponto de permitir que transitássemos em seu interior, mesmo assim não poderíamos ver pensamentos. Essa é a idéia de

imaterialidade que alimenta as noções dualistas. Existiria algo completamente intangível que constituiria a atividade mental. Algo que deveria ser estudado numa dimensão ontológica própria.

Para Wittgenstein, com a concordância de Rorty, se dominarmos suficientemente as correlações neurais, será possível ver efetivamente pensamentos. Dessa forma, para o filósofo americano, só recuperando a visão de Locke seria possível ligar o que ele chama de sentido trivial de “não-material”, exposto acima, com o sentido pleno de “imaterialidade”.

Para Locke a significação – o caráter intencional – de uma inscrição era o resultado de sua produção ou codificação por uma idéia. Uma idéia, por sua vez, era “o que está diante de mente de um homem quando ele pensa”. Assim, o modo de ver o intencional como imaterial é dizer que nenhuma seqüência de processos no cérebro, nem alguma tinta sobre o papel podem representar qualquer coisa a não ser que uma idéia, algo do que temos percepção daquele modo imediato pelo qual temos a percepção de dores, as tenha impregnado.¹¹

Para Locke, diferentemente de Wittgenstein, independente do tipo de acesso que possamos ter ao cérebro, não há uma escrita cerebral a ser traduzida. Não podemos ver pensamento “porque não podemos ver aquelas entidades invisíveis (porque não-espaciais) que infundem intencionalidade ao visível” (*FEN* pág 40). Para esse pensador, “o que torna as coisas representacionais é um impulso causal especial”. Isso posto, fica evidente o abismo que separa as compreensões desses dois filósofos. Enquanto que para o austríaco, o que torna as coisas representacionais ou intencionais - o papel que desempenham no contexto de um jogo de linguagem e que envolve uma variedade de coisas visíveis- está relacionado a uma esfera externa ao indivíduo, para o pensador britânico o caráter intencional deriva de entidades internas e invisíveis.

¹¹ Rorty. R – A Filosofia e o Espelho da Natureza. Ed. Delume Dumará – 1995 pag 40

Portanto, para fazer a ligação do “sentido trivial” com o sentido pleno de imaterialidade do intencional teríamos que recorrer àquelas entidades internas invisíveis de Locke. E em assim sendo, só faria sentido essa plenitude para os itens fenomênicos, os “itens diretamente presentes à mente”, na medida em que só eles configuram intencionalidade intrínseca. Porque há que haver uma idéia prévia que assegure a intencionalidade. Só os itens do primeiro quadrante do diagrama anterior estariam amparados por essa argumentação. As crenças e os desejos permaneceriam um problema. O raciocínio desenvolvido à luz da filosofia de Locke, não oferece argumentos para uma possível reivindicação de imaterialidade plena para os itens do segundo quadrante daquele diagrama. Em outras palavras, dos modelos filosóficos disponíveis, o modelo lockiano seria capaz de oferecer uma interpretação que ligasse o sentido “trivial” ao sentido “pleno” de imaterialidade apenas para as entidades concomitantemente “intencionais” e “fenomênicas”.

Com efeito, ao enfrentar a segunda pergunta - Por que o fenomênico é não material? – Rorty procura demonstrar que mesmo para os itens fenomênicos, a argumentação que sustenta a idéia de imaterialidade plena é problemática. E o faz estabelecendo uma contraposição crítica às teses daqueles, por ele denominado, neodualistas. Para tal empreitada, Rorty expõe a seguinte questão: “O que faz com que alguns filósofos neodualistas digam que a maneira como se sente algo, o que esse algo é como sendo alguma coisa, não pode ser idêntica a qualquer propriedade física, ou ao menos qualquer propriedade física sobre a qual sabemos algo?” (*FEN* pág 41)

Para esses neodualistas, o fato de conhecermos os aspectos fisiológicos da dor não evita os sintomas da dor. Mas por que deveria?, retruca Rorty. Por que essa constatação deveria servir de argumento para a idéia de que o termo fenomênico “dor” e o termo fisiológico “nervo Y estimulado” teriam referentes diferentes conforme entendem esses neodualistas?

Segundo Rorty, aqueles filósofos vêm a resposta para essa questão no fato de não haver distinção entre aparência e realidade nas propriedades fenomênicas. Enquanto que as propriedades físicas podem ser equivocadamente atribuídas a algo, no caso das fenomênicas haveria como que uma imunidade ao erro. Por exemplo, não haveria a possibilidade de uma pessoa estar equivocada sobre a sensação de sua dor. Por via de consequência, nenhuma propriedade fenomênica poderia ser física.

Contudo, essa constatação não seria suficiente para concluir pela existência de distinção de referentes. A diferença de propriedades aponta tão somente uma distinção epistêmica, uma distinção de acesso, e não implica univocamente em distinção ontológica. “Por que deveria o privilégio epistêmico que todos temos de ser incorrigíveis sobre como as coisas nos parecem refletir uma distinção entre dois reinos do ser?”(FENpág 43)

Para Rorty, a presumível resposta para essa interrogação é que os sentimentos são puras aparências. Eles têm a realidade exaurida na forma como aparecem. Por sua vez, o físico não se esgota na aparição, pois pode parecer diferente do que é. Essa abordagem, por via de consequência, levaria a uma compreensão do ser humano com forte inspiração cartesiana. Trata-se da mesma linha de raciocínio que justifica o título da Segunda Meditação: “*Da natureza do espírito humano e de que ele é mais fácil de*

conhecer do que o corpo”. Dores deixam de ser propriedades predicadas de pessoas para serem particulares, “um tipo especial de particular cuja natureza é exaurida numa única propriedade” (*FEN* pág 43). O segundo passo seria perguntarmos “Um particular de que?” e aí não há como não enveredar pelo reino da “substância mental”. Estabelece-se assim uma cisão ontológica entre dois reinos: um, “o mental”, cuja propriedade essencial seria a plena identidade entre aparência e realidade, e o físico, cuja aparência pode ser equívoca.

Contudo, se em vez de escolhermos o caminho cartesiano, entendermos a sensação dolorosa como um predicado de uma pessoa, estaremos aptos para admitir que uma afetação do sistema nervoso poderia estar sujeita a relatos seja concernente ao modo como essa sensação se apresenta, seja quanto aos aspectos fisiológicos dessa sensação. Estaremos diante de abordagens epistêmicas distintas, sem, entretanto, incorrer em cisão ontológica de qualquer espécie.

Assim como no raciocínio do cogito ocorre uma hipóstase da propriedade “pensamento” de modo a permitir a conclusão pela existência do “eu” cartesiano – a substância pensante -, filósofos neodualistas contemporâneos estariam hispostasiando a sensação dolorosa em um tipo especial de particular. O que leva Rorty a seguinte conclusão:

“O neodualista não está mais falando sobre como as pessoas sentem, mas sobre sentimentos como pequenas entidades auto-suficientes, flutuando livres das pessoas da maneira como os universais flutuam livres das instâncias. Com efeito, ele moldou dores em universais. Não é de estranhar, então, que consiga “intuir” que dores podem existir separadamente do corpo, pois essa intuição é simplesmente a intuição de que universais podem existir independentemente de particulares. Esse tipo especial de sujeito de predicação cuja aparência é sua realidade – dor fenomênica -, termina sendo apenas a sensação da dor

abstraída da pessoa que tem a dor. É, resumindo, a própria sensação dolorosa universal”. (FEN pág. 44)

Por todo o exposto, essa seção demonstra que para identificar intencional com o imaterial é preciso primeiro identifica-lo com o fenomênico. E, por sua vez, para assegurar-lhe uma habitat não espaço-temporal, somente é possível hipostasiando certos universais e pensa-los como particulares em vez de abstrações de particulares. Através desse malabarismo, abstrai-se a dor da pessoa que a sente e a designa um particular do universal “sensação dolorosa”. Em termos contraditórios, os particulares mentais deixam de ser estados mentais de pessoas e resultam ser universais.

Esse conjunto de primeiros questionamentos do filósofo americano visa mais debilitar as crenças que emprestam à mente uma dimensão ontológica singular, expor as suas fragilidades, e menos oferecer uma trilha segura da identidade mente corpo. Contudo, mesmo com essa pretensão modesta, ele trabalhou no sentido de

“ter incitado a suspeita de que nossa assim chamada intuição sobre o que é o mental pode ser apenas nossa disposição de entrar num jogo de linguagem especificamente filosófico. Esta é, com efeito, a visão que quero defender. Penso que essa assim chamada intuição não é mais que a capacidade de comandar certo vocabulário técnico – que não tem utilidade fora dos livros de filosofia, e que não se liga a temas da vida cotidiana, da ciência empírica, da moral ou da religião”. (FEN pág 36)

2.2 – O dualismo mente-corpo vem de longe

A argumentação contra as teses dualistas contemporâneas, por mais ricas e convincentes que sejam, ficam longe de dar conta da problemática mente-corpo. Muito antes dos filósofos gregos lançarem as suas primeiras teorias sobre a alma, os faraós já estavam preocupados com o caminho a ser percorrido pelos seus espíritos após a morte.

Palavras como “funcional”, “intencional”, “fenomênico” eram completamente ausentes dos vocabulários dos povos e mesmo dos filósofos que nos legaram a ansiedade humana concernente aos problemas mente-corpo. Essa questão compreende um emaranhado de aspectos que se entrelaçaram ao longo da história, sendo que os termos citados dizem respeito a apenas a uma parte mais recente desse mosaico. As questões envolvendo relações neurais e estados intencionais apontam para problemas de consciência, algo muito recente na trajetória da filosofia. Tema esse completamente ausente nas preocupações dos faraós, dos gregos, dos cristãos medievais e mesmo dos pensadores racionalistas da modernidade.

As intuições que apreendem a dualidade mente-corpo apresentam diferentes faces construídas ao longo do trajeto da humanidade. Rorty compartilha com Wittgenstein a visão de que “uma intuição nunca é mais nem menos que a familiaridade com um jogo de linguagem; assim, descobrir a fonte de nossas intuições é reviver a história do jogo de linguagem filosófico que nos encontramos jogando” (*FEN* pág 46).

O filósofo americano classifica três problemas que se entrelaçam e alimentam as intuições dualistas em questão. Um é o por ele chamado de “problema da consciência” e que foi objeto do relato anterior. A sua centralidade gira em torno do cérebro, das sensações cruas e dos movimentos corpóreos. Contudo, as civilizações anteriores ao surgimento da filosofia já se debatiam com as questões metafísicas do espírito e da extensão da condição humana. Seria o homem só carne e ossos? Correlata a essa interrogação, os gregos tematizaram sobre a possibilidade do conhecimento imutável e a nossa capacidade de interiorizar esse conhecimento. Tal conjunto de aspectos tem nos credenciado a reivindicar uma condição única na natureza. Coloca na agenda humana

tanto os anseios de imortalidade quanto a noção kantiana e romântica de dignidade. Esse é o que Rorty chama de “problema da pessoalidade”. As atribuições concernentes à liberdade e à responsabilidade moral catalisam essa problemática.

Por fim, a afirmação grega de que o que separa o homem dos outros animais é a sua capacidade de conhecer, de ir além dos particulares e construir universais, identificar essências, atravessou a história, sofreu mutações, mas conservou enorme poder no imaginário humano. Rorty denomina essa dimensão de “problema da razão”. Sua centralidade diz respeito às questões relativas ao conhecimento, à linguagem e à inteligência.

A questão do mental é atravessada pela teia desses três “problemas”. Para Rorty, conhecer a história dos jogos de linguagem que teceram essa teia é condição necessária para descortinar as fontes de nossas intuições dualística mente-corpo. Com esse intuito, o filósofo seleciona algumas relações no âmbito desses “problemas” que configuram formas dos seres isoladamente terem a mente em contraste com o “meramente físico”. A relação não é exaustiva, porém é suficiente para os propósito de investigação do filósofo.

1. capacidade de conhecer a si próprio incorrigivelmente (“acesso privilegiado”)
2. capacidade de existir separadamente do corpo
3. não-espacialidade (ter uma parte ou um “elemento” não espacial)
4. capacidade de apreender universais
5. capacidade de sustentar relações com o inexistente (“intencionalidade”)
6. capacidade de usar a linguagem

7. capacidade de agir livremente
8. capacidade de fazer parte de um grupo social, ser “um de nós”
9. incapacidade de ser identificado com qualquer objeto “no mundo”

Observa-se que o privilégio da incorrigibilidade pode estender sua compreensão às três primeiras relações, contudo em nada contribui para esclarecer as demais. O mesmo pode ser dito das relações (4), (5) e (6) que agem sobre o domínio da razão, mas são inoperantes no que concerne às outras. Por fim, as três últimas são exemplares no que concerne ao “problema da pessoalidade”, mas de nada ajudam para dar conta dos outros anseios da esfera do mental.

Se o exposto é verdade, o que fez os pensadores relacionarem, tecerem esses três domínios do mental na argumentação em defesa da visão dualista? O que faz com que possuir neurônios e ter a faculdade de sentir dores, que são comuns a todos os animais, façam parte do acervo de argumentos que reivindicam uma singularidade humana para as questões de “estados mentais”? Por sua vez, o que faz com que tenham sido estabelecidas conexões entre a própria vida - algo que não confere privilégio humano algum - e a moralidade? Para Rorty,

“É somente se assumirmos que a posse de qualquer estado interior não físico está de alguma forma, via (3), conectado com (4) ou (5) que iremos pensar que a luz lançada sobre as sensações cruas iria refletir-se sobre estado mentais representacionais e assim iluminar nossa capacidade de espelhar o mundo ao redor de nós. Novamente, apenas a suposição de que a própria vida (mesmo a do feto, do humano de cérebro danificado, do morcego, ou da lagarta) tem uma santidade especial semelhante à pessoalidade iria fazer-nos pensar que compreender as sensações cruas poderia ajudar-nos a compreender nossas responsabilidades morais” (FENpág 49)

Essas suposições, mesmo que de forma não explícitas, são rotineiras no palco da discussão filosófica. Não se tratam de ocorrências gratuitas ou triviais. Na verdade, retratam aquele emaranhado já referido e para entendê-lo, segundo Rorty, é necessária uma compreensão da história intelectual que teceu essa teia. O caminho percorrido pelo filósofo prioriza responder à pergunta “Por que deve a consciência parecer ter tudo a ver com a razão e a pessoalidade?” O que faz com que, em nossas intuições, um determinado ente abarque esses três domínios? Ainda para Rorty, na resposta dessa pergunta está o fio condutor que nos leva a entender porque somos “tentados pela noção de que o conhecimento é tornado possível por uma Essência Espelular especial que capacita os seres humanos a espelhar a natureza”(FENpag50). Três tópicos orientam o percurso por esse fio condutor: a apreensão dos universais, separação do corpo e não-espacialidade.

2.2.1 – Capacidade de apreender universais – uma faculdade da mente

Na Fenomenologia do Espírito, o modelo hegeliano sugere que no caminho do processo dialético das experiências do espírito, há um momento em que a consciência atinge a faculdade de pensar o pensamento e, doravante, torna-se objeto de si própria. É o momento do “Entendimento”. Antes de chegar a esse estágio, ela já havia experimentado a “Certeza Sensível”, quando é afetada apenas na esfera sensorial. Há somente constatações. Nesse caso, o objeto é apreendido apenas em seu contexto e sua afirmação ou negação ocorre tão somente em relação à sua alteridade. Havia experimentado, também, a experiência de perceber as múltiplas características do objeto, o que lhe permitiu conceber um conceito. Foi o que Hegel chamou de momento da “Percepção”. Contudo, foi só quando atingiu o momento do “Entendimento” é que a consciência olhou para si mesmo e tornou-se autoconsciência.

De Hegel, Rorty recupera essa trajetória para tematizar a mente enquanto *locus* de apreensão de universais. O filósofo americano argumenta que se o homem tivesse se limitado a constatar estados de coisas particulares, o problema sobre a natureza da razão não teria emergido. Mas o homem tornou-se poeta, desenvolveu a matemática, não se satisfez em apontar o cidadão bom e quis entender a bondade, em fim, o homem identificou-se com o seu próprio pensamento. Para a apreensão da coisa particular, ele, como a maioria dos demais animais, precisou apenas do olho do corpo. Contudo, para apreender o universal, por analogia, o homem recorreu ao olho da mente. Essa foi a distinção que colocou o humano distante dos irracionais. O Olho da Mente – pensamento -, essa foi a metáfora ocular que sugeriu que o ser humano já chegou ao mundo dotado de um elemento especial. E, desde então, o homem se apegou a essa idéia e fez do Olho da Mente o instrumento do conhecimento, e tornou a mente um objeto de reflexão filosófica.

Se o olho do corpo apreende os particulares, é inevitável a pergunta “o que é a mente?” cujo olho é capaz de apreender o abstrato, a poesia, a matemática, estabelecer conceitos e identificar os universais. A complexidade dos objetos focados pela mente sugeriu que sua compleição deveria ser formidável. Nesse ponto, observa Rorty, “algo semelhante a isso estava à mão, pois a poesia e a religião sugeriam que algo humanóide deixa o corpo com a morte e parte por conta própria” (FENpág 52). Com certeza, essas duas noções se retro alimentaram de tal modo que a força daquela metáfora ocular tornou-se irresistível. Conclui Rorty:

“.. A metáfora de conhecer verdades gerais pela interiorização de universais, assim como o olho do corpo conhece particulares interiorizando suas cores e formas individuais, foi, uma vez sugerida, suficientemente

poderosa para tornar-se o substitutivo do intelectual para a crença do camponês na vida entre as sombras. Em formas variadas, percorrendo a escala entre as noções neoplatônicas do conhecimento como uma conexão direta com (emanação de, reflexo de) Ente Supremo, por um lado, e os prosaicos relatos hilomórficos sobre abstração dos neo-aristotélicos, por outro, a alma enquanto imaterial-porque-capaz-de-contemplar-universais permaneceu como a resposta do filósofo ocidental à pergunta “Por que o homem é único?” por cerca de dois mil anos.Nossa Essência Especular – a “alma intelectual” dos escolásticos – é também a “mente do homem” de Bacon que “longe da natureza de um espelho clara e igual no qual os raios das coisas se refletiriam de acordo com a verdadeira essência...É mais como um espelho encantado, cheio de superstição e imposturas, se não for resgatado e reduzido”¹² (*FEN Pág54*)

Para os propósitos de Rorty - e também dessa dissertação - é importante destacar que o resultado de um processo natural da história do homem ocidental ganhou uma aparência ontológica que se fixou de modo profundo na compreensão que esse ser passou a ter de si próprio. Ao examinarmos retrospectivamente não conseguimos apontar algo especialmente significativo para explicar o porquê da metáfora ocular ter capturado a imaginação dos pioneiros do pensamento ocidental. Mas isso não deve causar espanto. Não sabemos também muitas das razões das formas gráficas do alfabeto grego, mas nem por isso deixamos de reconhecer a importância dos textos de Platão e Aristóteles no pensamento contemporâneo. Assim como sabemos como os caracteres do alfabeto grego se articulam para dar sentido às frases, conhecemos a articulação dos argumentos que deram origem ao Olho da Mente.

Contudo, a despeito de todo o avanço da neurociência, de todas as evidências que estabelecem as conexões entre relações neurais e estados mentais, ainda hoje nos deparamos com a imagem de nossa essência especular. Rorty chama a atenção para o fato de que “sugerir que a mente é o cérebro é sugerir que secretamos teoremas e

¹² Francis Bacon, *Advancement of Learning*, Livro II de Works, Ed. James Spedding e Robert Ellis (Boston 186, VI, 276)

sinfonias como nosso baço secreta humores escuros. Contudo, persiste o sentido de que a natureza da razão é um “problema permanente” e de que qualquer pessoa que duvide de nossa singularidade deveria estudar matemática.” (FENpág 56).

2.2.2 – Capacidade de existir separadamente do corpo

O exame dos modelos de apreensão de universais traz à baila a inflexão que marcou o ingresso na Modernidade e que estabeleceu o tipo de cisão mente-corpo que persiste ainda hoje.

Dois modelos epistemológicos foram determinantes na história da cultura ocidental. No hilomórfico¹³, de inspiração aristotélica-tomista, os sentidos eram a única fonte de conhecimento, de tal modo que, se uma proposição correspondia ao fato que descrevia ela era verdadeira. O princípio de causalidade¹⁴, no que concerne ao conhecimento, era aplicado apenas ao mundo exterior. Se as idéias vêm de fora, são semelhantes com o que as causa, os objetos externos ao “eu”. A verdade seria consequência da correspondência da proposição ao fato que ela descreve. Isso é o que Rorty chamará de “o tornar-se idêntico do sujeito ao objeto” (FEN pág 57).

O modelo cartesiano de representações marca o ingresso na modernidade. Descartes decompõe o pensamento em gêneros onde a idéia é um gênero que pode ser acrescido de outros, tipo vontade, afecção e juízos. A idéia simplesmente representa uma situação possível, uma representação mental, apartada do conteúdo da idéia, apartada daquilo

¹³ Hilomorfismo - Doutrina aristotélico-escolástica segundo a qual os seres corpóreos resultam de dois princípios distintos e complementares, um deles indeterminado e comum a todos, que é a matéria, e o outro determinante e que faz que uma coisa seja tal como é e distinta de todas as outras, que é a forma; -(Dicionário Aurélio).

¹⁴ Princípio de causalidade – Deve haver tanto ou mais realidade na causa do que no efeito.

que é representado. Nesse caso, a origem da representação mental não é o objeto representado e o princípio de causalidade é empregado na estrutura interna da mente. O próprio ato do pensamento de exibir um conteúdo ao espírito tem realidade formal e é causado pela realidade material “substância pensante”.

Observa-se que, estando a causa da idéia no sujeito, se uma representação é verdadeira, segue-se que ela corresponde ao fato que ela representa. Nesse caso não é a verdade que é consequência da correspondência, mas sim a correspondência que é consequência da verdade. Estão nas propriedades da representação as possibilidades de estabelecer a correspondência. Temos então o deslocamento da centralidade da teoria do conhecimento do objeto para o sujeito.

São duas epistemologias diferentes. Ambas são consideradas teorias “correspondentistas” e, como tal, se prestam a imagética do Espelho da Natureza. Contudo, Rorty chama a atenção para o fato de que

...na concepção aristotélica o intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é ela mesma 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 rãs e estrelas – não do modo pelo qual rãs e estrelas são refletidas em espelhos. Na concepção de Descartes – aquela que se tornou a base para a epistemologia “moderna” – são representações que estão na mente. O Olho Interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade. (*FEN* pág 58)

É necessário salientar que nenhum desses dois caminhos está apoiado em descobertas ontológicas sólidas. Não há algo que auto-sustente a prevalência de um sobre o outro em termos fundamentais. Certamente, cada um, à seu tempo, prestou serviços na

desobstrução do caminho humano ao conhecimento. As noções de Aristóteles podem ter facilitado o abandono da fase mítica e o avanço na trilha do conhecimento racional. Por sua vez, o modelo cartesiano, ao reivindicar alguma semelhança dos homens aos anjos, lhes conferiu algo com o aval divino – a substância pensante - que autorizava o ingresso na revolução científica mesmo que esse ingresso fosse portador de conflitos com “verdades” literais da sagrada escritura.

Com efeito, se, conforme observa Rorty, vemos que tanto o modelo hilomórfico quanto o representativo “são igualmente opcionais”, as inferências do dualismo mente – corpo derivadas de ambos são também opcionais. No entanto, as crenças do modelo cartesiano estão tão arraigadas em nossa cultura filosófica que parece estranho imaginar o mundo sem a noção de conhecimento como representação. Mas nem sempre foi assim e, conforme testemunho do próprio Descartes, a instauração desse modelo encontrou fortes resistências no início do século XVII.

Comentamos anteriormente que o dualismo mente – corpo estava presente no mundo grego. Contudo a fronteira da dualidade no hilomorfismo tinha outro traçado. Os processos de percepção dos sentidos estavam localizados no corpo. As questões de “mundo interior” tipo “estados de consciência” não estavam apartados dos eventos do “mundo exterior”. Pelo contrário, eles só eram possíveis em razão da existência das “coisas externas”. A consciência não tinha a capacidade independente de conceber estados mentais. Por via de consequência, não era um ente com importância suficiente para reivindicar a condição de um “problema filosófico”. Nesse contexto, Rorty chama a atenção para o fato de que

“.. os gregos não tinham problema de mente-corpo. ...é difícil, quase impossível, traduzir para o grego uma sentença

como: “Qual é a relação da sensação com a mente (ou a alma)?” A dificuldade está em encontrar um equivalente grego para “sensação”, no sentido que os filósofos lhe atribuem... A “sensação” foi introduzida na filosofia precisamente para tornar possível falar de um estado consciente sem comprometer-se com a natureza e mesmo a existência de estímulos externos” (*FEN* pág 59)

Foi a Modernidade quem instaurou a mudança no modo de pensar quanto a essa questão. Na Segunda Meditação, ao examinar a transformação assistida em um pedaço de cera provocada por emprego de calor, Descartes conclui que o fato de podermos reconhecer como sendo a mesma cera tanto a que havia antes, como o que há depois da experiência, significa que fomos capazes de conceber aquela cera independentemente dos recursos dos sentidos, e afirma:

“Mas o que é de assinalar, sua percepção, ou então a ação pela qual se a percebe, não é uma visão, nem um toque, nem uma imaginação, e nunca o foi, conquanto o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito...”¹⁵

O modelo de representação não encontrou caminho livre para sua instalação. O pensamento moderno enfrentou uma contenda com a tradição aristotélica-tomista. Os reiterados argumentos de Descartes são sintomáticos desse enfrentamento:

“...Pois ainda que sem falar eu considere tudo isso em mim mesmo, as palavras todavia me detêm, e sou quase enganado pelos termos da linguagem ordinária; pois dizemos que vemos a mesma cera, se nos é apresentada, e não que julgamos que é a mesma...”¹⁶

Nas “Segundas Respostas”, Descartes define “idéia” como a “forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos consciência desses mesmos pensamentos”. Ou seja, para ele a idéia é uma representação mental através da qual o pensamento é enviado a si mesmo, como produtor da idéia. O entendimento é a

¹⁵ Descartes R. *Meditações Metafísicas* Ed. Martins Fontes – SP 2000 – Pág 51

¹⁶ ¹⁶ Descartes R. *Meditações Metafísicas* Ed. Martins Fontes – SP 2000 – Pág 51

faculdade da razão capaz de conceber idéia. E as idéias podem compreender o afirmar, o negar, o querer, o imaginar e também o sentir, em fim, abarcam os estímulos mentais de acesso imediato. A partir desse exame, Rorty descortina o caminho que levou a perda do contato com a noção aristotélica de razão-como-apreensão-de-universais e fez emergir uma nova aceitação da distinção mente-corpo: “consciência e o que não é consciência”.

Descartesusava “pensamento” como abrangendo duvidar, compreender, afirmar, negar, querer, recusar, imaginar e sentir, e dizia que mesmo que eu sonho que vejo luz, “falando propriamente, isso em mim é chamado de sensação e usado nesse sentido preciso que não é outra coisa senão pensar”¹⁷ Uma vez que Descartes havia firmado essa maneira de falar, foi possível a Locke usar “idéia” de um modo que não tem absolutamente nenhum equivalente grego, como significando “seja qual for o objeto da compreensão quando um homem pensa, ou “todo objeto imediato da mente ao pensar”¹⁸

Como o coloca Kenny, o uso moderno da palavra idéia deriva de Descartes através de Locke, “e Descartes estava dando-lhe conscientemente um novo significado....era uma nova partida no sentido de usá-la sistematicamente para os conteúdos da mente humana”¹⁹

.....
A novidade foi a noção de um único espaço interno, onde sensações corpóreas e perspectivas (“idéias confusas do sentido e da imaginação” na frase de Descartes), verdades matemáticas, regras morais, a idéia de Deus, disposições depressivas e todo o resto do que agora chamamos “mental” eram objeto de certa observação.²⁰

¹⁷ Na Segunda Meditação, Descartes começa definindo uma “coisa que pensa como “uma mente ou alma, ou uma compreensão, ou uma razão” e rapidamente continua: “O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, compreende, afirma, nega, quer, recusa e também imagina e sente” “Pela palavra pensamento compreendo tudo aquilo de que estamos consciente de operar em nós...”

¹⁸ A primeira citação é do Ensaio (I, i, 8) e a segunda da “Segunda Carta ao Bispo Worcester”. A imediação como marca do mental (sendo a incorrigibilidade o critério da imediação) tornou-se uma pressuposição inquestionável em filosofia por causa de passagens como essa.

¹⁹ Anthony kenny, “Descartes on Ideas”, em Descartes: A Colletcion os Critical Essays, ed. Willis Doney (Graden City, N.Y. , 1967, p226

²⁰ Rorty R “A Filosofia e o Espelho da Natureza” Ed. Relume Dumará -1995 pg 63

2.2.3 – Dualismo e Substância Mental – A Não-Espacialidade

Embora a distinção entre coisa extensa e substância pensante (coisa não-extensa) possa sugerir a não-espacialidade como critério do mental, para Rorty, o critério que caracteriza a “substância pensante” cartesiana, de fato, é a indubitabilidade decorrente do acesso privilegiado. A busca pela certeza, resultada do desenvolvimento da física e da matemática, colocou novas preocupações na agenda dos pioneiros da modernidade. A sabedoria como meio para o bem ou a paz mental cedeu espaço para a epistemologia como campo filosófico privilegiado. “A ciência, antes que o viver, tornou-se o assunto da filosofia, e a epistemologia o seu centro”. (*FEN* pág 72).

Com efeito, o dualismo em tempos mais recentes adquiriu nova roupagem. Emprestou-se a dores e sensações cruas uma importância de status filosófico. E na esteira dessa premissa, emergiu uma nova versão do dualismo, versão essa presente na filosofia contemporânea da mente, que, conforme observa Rorty, “acha-se falando a respeito de dores e crenças em vez de pessoas tendo dores e crenças”. Se na visão cartesiana o dualismo consubstancia um composto de matéria extensa e substância pensante, por sua vez, os pensadores da referida escola contemporânea atem-se à insistência de que dores e pensamentos não têm lugares, são não-espaciais.

Pelo olhar de Rorty, a trama dessa nova visão dualista contemporânea foi tecida com o entrelaçamento de diferentes contribuições históricas do pensamento filosófico. Observa o filósofo que, sem a noção de substância não-extensa seria difícil aos contemporâneos tomar um pensamento ou uma dor como uma coisa, um particular distinto (não localizável) e não o estado de uma pessoa. A idéia disponível de uma

substância não extensa fornece as condições para se pensar a dor como um particular, algo que poderia ser uma porção daquela substância. Mas, se essa disponibilidade facilitou a nova construção dualista, não implica, por sua vez, em uma assunção cartesiana da parte desses pensadores atuais que partilham o novo dualismo. Essas apropriações ao longo do tempo nem sempre são literais.

Descartes, no século XVII, emprestou à noção de substância um significado novo se comparado aos antigos. Para Aristóteles, e mesmo Tomás de Aquino, a idéia de substância traz consigo a noção de determinada “natureza”, algo que implica em identidade e unidade funcional. Daí serem um homem ou uma rã paradigmas de uma substância. A espacialidade, atributo que caracteriza a “coisa extensa” cartesiana, por si, não constitui uma substância para os antigos. Uma mão destacada do corpo, por exemplo, não reúne a unidade suficiente para configurar uma substância apropriada.

Já no caso do pensador francês, a “substância distinta” tem o sentido de “capaz de existência separada”, mas não separação espacial. A noção é de existência independente. Decorre então que no universo cartesiano existem apenas três substâncias: Deus, mente e matéria. Tudo o que não tem natureza divina e não está no domínio da *res-extensa*, encontra-se no domínio do “eu”, substância pensante. Essa abordagem panorâmica ajuda a entender a abrangência da noção de “idéia” em Descartes – efeito cuja causa é a substância pensante - vista em capítulo anterior.

Ao contextualizar a obra de Descartes face aos desafios de sua época, Rorty observa que

“era precisamente essa noção de uma grande substância o necessário para proporcionar um “fundamento filosófico” da mecânica galileana, enquanto se acumulava desprezo pelas tradicionais

explicações hilomórficas²¹. Quando a matéria-como-todos-os-átomos-(ou vórtices)-colocados-juntos substituiu a matéria-como-potencialidade, ela foi promovida à categoria de substância (absorvendo para dentro de si todas as velhas substâncias não-humanas aristotélicas)”(pág 76).

Para Rorty, o dualismo contemporâneo, embora caudatário daquelas duas concepções que marcaram a nossa tradição filosófica, opera um distanciamento que lhe permite reivindicar uma face própria, apartada dos fundamentos da tradição. Dessa forma, assim se apresenta a identificação que o filósofo americano faz desse novo dualismo:

“.. os filósofos contemporâneos, retornando a uma noção aristotélica e vulgar de “coisa” em vez da noção cartesiana sofisticada e extravagante de “substancia”, são inclinados a cindir a diferença entre Aristóteles e Descartes. Isto é, eles pensam que Aristóteles negligenciou certos particulares – por exemplo dores e sensações – enquanto Descartes tornou-os inocuamente como acidente de uma grande substância não-extensa; exatamente como ele tomou rãs e átomos para serem configurações acidentais de uma grande substância chamada Matéria. Isso permite que os filósofos contemporâneos tenham entidades mentais sem a alma e, portanto, sem parecerem ser assombrados pelo Homem Invisível e intangível das crenças religiosas.....
Esse dualismo baseado na “existência separada do corpo” – um quarto tipo – é bastante diferente do dualismo entre uma pessoa e seu espírito, ou entre uma pessoa e seu intelecto passivo aristotélico, ou entre *res cogitans* e *res extensa*. Mas é também uma dualismo parcial – tão parcial, de modos iguais e opostos, como todos os antigos” (pág 78)

2.3 – O Materialismo Rortiano – Sem identidade mente-corpo.

O sistemático esforço de desvelar as inconsistências dos modelos dualistas, as suas naturezas opcionais e as respectivas incapacidades de dar conta de uma abordagem abrangente dos aspectos candidatos à mentalidade, não obriga Rorty a desenhar um

²¹ Cf. E. A. Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Garden City, NY.,1955)cp.IV. Na p. 117 Burt diz: “O fato é que, e isso é de importância central para todo o nosso estudo, o critério real de Descartes não é a permanência mas a possibilidade de manipulação matemática; em seu caso, como no de Galileu, todo o curso de seu pensamento, desde seus estudos de adolescente em diante, habituou-se à noção de que conhecemos os objetos somente em termos matemáticos”. A distinção resultante entre qualidades primárias e secundárias proporcionam o motivo para encarar as substâncias paradigmáticas aristotélicas como meramente modos da *res extensa*.

novo modelo alternativo capaz de contemplar a abrangência apropriada. Embora seja materialista, para ele, mesmo os modelos materialistas de identidade mente-corpo disponíveis enfrentam dificuldades. Nos casos filosoficamente controversos, tanto o modelo “reducionista”²², quanto o modelo “eliminativo”²³ forneceriam respostas precárias para o estabelecimento da identidade. Para o filósofo americano, as versões redutiva e eliminativa da teoria da identidade são ambas apenas tentativas desajeitadas de desafiar o jargão filosófico corrente face a percepção de que é possível se referir aos eventos mentais tendo por referente apenas estados neurais.

O materialismo rortiano rejeita essa abordagem. O filósofo propõe o abandono de ambas as versões, bem como, o abandono também da própria noção de “identidade mente-corpo”. É o que ele chama de “materialismo sem identidade mente-corpo”. A discussão sobre o dualismo mente-corpo estaria imersa num aglomerado de imagens herdadas do século XVII, de modo que argumentar por aquela identidade dentro dos padrões existentes seria tentar contradizer o dualismo nos seus próprios termos. A tentativa de estabelecer a identidade no interior desse ambiente lingüístico estaria fadada à derrota. Se é verdade que, em boa medida, somos prisioneiros do nosso passado, temos que admitir que aqueles opostos em guerra têm aprisionado o pensamento filosófico ocidental desde sua origem e, por decorrência, o jargão filosófico disponível é inadequado à tese da identidade. Daí conclui Rorty:

“..Os filósofos estão envolvidos demais com noções como “status ontológico” para encarar tais desenvolvimentos irrefletidamente, mas nenhuma outra parte da cultura está. Apenas a noção de que a filosofia deveria proporcionar uma matriz permanente de categorias, em que cada descoberta empírica e desenvolvimento cultural possíveis pudessem ser enquadrados sem esforço impele-nos a fazer perguntas irrespondíveis como: “Isso significaria que não existiram mentes?” , “Estivemos errados sobre a natureza da mente?”

²² Defende que todo estado mental é redutível a um estado neural

²³ Simplesmente recusa a existência de estados mentais.

“Nunca houve qualquer dessas coisas que vocês chamaram de sensações cruas?””

Com efeito, ao postular a consideração anterior, Rorty está, em alguma medida, oferecendo uma crítica ao status que os filósofos ainda reivindicam para a filosofia. A pretensão de proporcionar uma matriz permanente de categorias para os demais campos do conhecimento soa um desejo extemporâneo, algo que as demais áreas do saber e da cultura não reivindicam e não carecem. É um tipo de postura quixotesca de enfrentamento desproposital de moinhos de vento.

Também pelo lado do materialismo, os filósofos se colocam em apuros ao almejar mais do que devem. Como diz o ditado popular, “pau que dá em Chico, também dá em Francisco”. A recusa dos filósofos dualistas diante da possibilidade do problema mente-corpo ser dissolvido encontra algo análogo no temor dos materialistas defensores da identidade. Segundo esses, a “unidade da ciência” estaria ameaçada a não ser que a localização cerebral e a “análise filosófica” cooperem para “identificar” a mente e o corpo. Também essa concepção ultra-ambiciosa da filosofia encontra um adversário em Rorty. O malogro da ciência frente os mistérios do cérebro não implicaria “mais perigo à “unidade” da ciência do que seu fracasso em explicar a mononucleose, ou a migração de borboletas, ou os ciclos do mercado de ações” (*FENpág 132*). A visão materialista de Rorty não está ancorada em eventuais argumentações científicas concernentes a certezas quanto ao *modus operandi* do cérebro.

Tanto os dualistas, quanto os materialistas defensores da teoria da identidade, ambos são obrigados a recorrer a pressupostos metafísicos de acomodação. Os primeiros têm que acomodar a existência de estados mentais (ou sensações cruas) fora do corpo e, os últimos, a existência de algo que compreenda tanto a fisicalidade como a mentalidade.

Para Rorty, ambas as abordagens dramatizam questões de importância duvidosa. As polêmicas sobre se estados mentais são na realidade estados neurais seriam despropositadas “não apenas porque ninguém tem qualquer idéia de como resolver o assunto, mas porque nada se volta sobre isso” (*FEN* pág 128)²⁴. Isto posto, Rorty é levado a concluir que

“se os neurônios se desviam, ou se o cérebro funciona holisticamente em lugar de atomisticamente, isso não ajuda a mostrar que temos afinal, idéias claras e distintas de “o mental” e “o físico”. Essas assim chamadas categorias ontológicas são simplesmente os modos de embalar noções de veras heterogêneas, de fontes históricas de veras heterogêneas, que eram convenientes aos propósitos do próprio Descartes. Mas os seus propósitos não são os nossos. Os filósofos não devem pensar em seu conglomerado artificial como se fosse a descoberta de algo pré-existente – uma descoberta que, por “intuitiva”, ou “conceitual”, ou “categórica”, estabelece parâmetros permanentes para a ciência e a filosofia”. (*FEN* pág 133).

²⁴ A *FEN* data da segunda metade dos anos 70. Não sabemos se, com os enormes avanços da neurociência nas últimas três décadas, Rorty manteria essa assertiva nos dias de hoje. Contudo, é possível afirmar que os avanços científicos, o desenvolvimento de um poderoso vocabulário fisiológico não alterariam a compreensão filosófica de Rorty sobre as questões da mentalidade. Ele já trabalhava com essa possibilidade. É ilustrativa a sua parábola sobre os antipodanos (Seção I do capítulo II), habitantes de um planeta distante, em tudo semelhante aos terráqueos, a não ser pelo enorme desenvolvimento em neurologia e bioquímica. Tal característica teria feito aqueles seres desenvolverem um outro vocabulário para os assuntos da “mentalidade” dos humanos. “Quando suas crianças se encaminhavam na direção de fogões quentes, as mães gritavam “Ele vai estimular suas fibras C””. Ao criticar os modelos de identidade (corpo-alma), Rorty defende que “o materialista deveria parar de reagir à história tais como essa sobre antipodanos dizendo coisas metafísicas, e limitar-se a afirmações como: “Nenhum poder preditivo, ou explicativo, ou descritivo estaria perdido se tivéssemos falado antipodano durante todas as nossas vidas””.

3 – A QUESTÃO DA CONTINGÊNCIA NA EDIFICAÇÃO DO SER HUMANO

O capítulo anterior, dedicado à dissolução da dualidade mente corpo, tem uma razão de ser básica para os propósitos da presente dissertação: abrir o caminho para a compreensão da intransigente defesa rortiana da completa contingência da condição humana. A idéia de que nenhuma explicação das questões do homem escapa ao tempo e ao acaso. Essa abertura de caminho comporta dois aspectos. Um foi o próprio esforço de debilitação dos argumentos dualistas e identificação de suas inconsistências. O outro, foi estabelecer os pressupostos que permitem desenvolver a noção de contingência. Nesse segundo aspecto encontra-se não apenas o desenho de um novo jogo de linguagem, mas também o estabelecimento dos contornos do novo vocabulário que irá sustentar as noções de contingência desenvolvidas ao longo do presente capítulo.

Na visão dualista, a mente configura um território com dinâmica própria, um reino ontológico propenso a uma operacionalidade com graus de autonomia em relação ao cotidiano humano. É nela que residiria a “essência” que atribui ao homem a tarefa de desvendar “a linguagem divina” da natureza. É nela que se alojaria a “natureza intrínseca” que ampara os argumentos dos filósofos que se orientam pela idéia de transcendência. A filosofia anti-essencialista de Rorty é uma derivação imediata da visão não dualista desse pensador. A explicitação do seu materialismo desobstrui o caminho para a compreensão do “ironista”, o principal personagem dessa dissertação.

3.1 Da Linguagem

Uma marca de Rorty, que chama a atenção em sua obra, é a capacidade de extrair contribuições positivas de diferentes correntes filosóficas, mesmo sendo algumas aparentemente contraditórias. O anti-essencialismo e a recusa de “verdades intrínsecas” ajudam a entender o seu radical anti-maniqueísmo. A arte de conciliar argumentos, perceber em quais domínios os pontos de vista devem ser valorizados, são marcas notáveis em sua obra. Rorty não é um filósofo afeito a afirmações definitivas. Ele é historicista e entende que o tempo é cruel com as assertivas conclusivas, com convicções de viés “parmenídico”. Talvez, nesse contexto, cause um certo espanto a sua afirmação dogmática de que “os seres humanos são simples vocabulários encarnados” (*CIS pag157*). Trata-se de uma afirmação forte, direta e, aparentemente, conclusiva sobre a “natureza humana”.

Contudo, o exame da visão rortiana da linguagem dissipa o eventual espanto. A defesa da natureza plenamente contingente da linguagem, por associação, estende ao ser humano a condição de obra completa do acaso. De fato, ser “vocabulário encarnado”, para Rorty, corrobora a nossa natureza contingente.

A idéia de “vocabulário encarnado” oferece, de antemão, uma pista de como Rorty entende a linguagem e traz conseqüências decisivas sobre a sua compreensão sobre a “verdade”. Consoante com a visão não dualista, expressa no capítulo anterior, o ponto de partida é a recusa da idéia de alguma coisa (mente ou matéria, eu ou o mundo) dotada de natureza intrínseca a ser expressa ou representada.

É obra de mínimo bom senso reconhecer que as coisas que existem no espaço e no tempo independem dos estados mentais humanos. Contudo, isso não é a garantia da existência da verdade. Rorty é anti-correspondentista e refuta a idéia de correspondência ao mundo externo como critério de verdade. Ele, o mundo, pode “fazer-nos sustentar convicções”, mas só é possível erguer pretensão de verdade em um enunciado; em uma frase. “Onde não há frase, não há verdade” (CIS pag28). E aí está a dimensão estritamente humana da verdade. As frases fazem parte de uma língua e línguas são criações humanas. Não há verdade sem a mente humana. A verdade não é algo disponível a ser descoberto, mas sim, o resultado de criações que o ser humano realiza ao fazer descrições do mundo. Sem as atividades descritivas, a idéia de verdade é algo vazio. A partir de sua concepção materialista, o filósofo entende que

“A sugestão de que a verdade existe, assim como o mundo, é o legado de uma era em que o mundo era visto como criação de um ser que tinha uma linguagem própria. Se deixarmos de tentar compreender a idéia dessa linguagem não humana, não ficaremos tentados a confundir o chavão de que o mundo pode fazer com que se justifique acreditarmos que uma frase é verdadeira com a afirmação de que o mundo se divide, por iniciativa própria, em pedaços em forma de frases, chamados “fatos”. Se, porém, a pessoa se agarrar à idéia de fatos que subsistem por eles mesmos, será fácil começar a grafar com maiúscula a palavra “Verdade” e a tratá-la como algo idêntica a Deus, ou ao mundo como projeto divino. Então se dirá, por exemplo” que a Verdade é grandiosa e prevalecerá.”(CIS28).

Davidson²⁵ é a fonte inspiradora de Rorty no que concerne às questões da linguagem. É na obra desse filósofo que o segundo encontra os argumentos que norteiam a sua teoria. E o ponto de partida para Rorty é que Davidson “rompe com a idéia de que a linguagem seja um *meio* – um meio de expressão ou de representação”. Não há como pensar a idéia de *meio* sem incorrer concomitantemente na idéia de pólos mediados. Nesse caso, a idéia de *meio* implica num *eu* nuclear que expressa ou representa um mundo dado.

²⁵ Davidson **D. H.** Filósofo americano (1917 – 2003) com considerável influência em diversas áreas, com destaque para Filosofia da Linguagem.

Em outras palavras, apontaria para uma recaída na visão dualista que foi rejeitada ao longo de todo capítulo anterior.

Essa distinção traz consigo conseqüências determinantes no modo de ver os seres humanos. Enquanto que para Rorty eles são simples redes de crenças e desejos, em contrapartida, a concepção de um “eu nuclear” implica na existência de algo a mais que escapa às condicionantes dessa rede. Nesse caso, os humanos teriam crenças e desejos e um “eu” capaz de decidir através de quais ele quer se expressar. No modelo rortiano, a crítica das crenças e dos desejos diz respeito à capacidade de eles serem coerentes entre si. Já no modelo dualista, prevalece o critério da correspondência. As crenças deveriam corresponder à realidade e os desejos à *natureza essencial do “eu” humano*. Esses seriam os pólos mediados pela linguagem, pela rede de crenças e desejos: de um lado, um núcleo essencial do “eu”, e do outro a realidade.

Davidson e Wittgenstein oferecem compreensões semelhantes a respeito de vocabulários alternativos. A idéia é que vocabulários são ferramentas as quais os humanos recorrem para realizar tarefas. Contudo, é uma ferramenta que se constitui à medida que realiza a própria tarefa. A contemplação de algo não tem como ocorrer antes do desenvolvimento de um dado conjunto de descrições que resultam do exercício da própria ferramenta. Os vocabulários acontecem no próprio exercício da tarefa. E o elemento que os vai constituindo e moldando são as metáforas. São elas os ingredientes que excedem à literalidade e enriquecem e transformam a capacidade descritiva do vocabulário. O literal e o metafórico não são dois tipos de significado ou de interpretação dentro de um mesmo sistema. O metafórico implica em mudança de paradigmas no jogo de linguagem para ser literalizado e ganhar significado. A metáfora

é um uso novo, não conhecido, para os “ruídos e marcas” da comunicação, enquanto que o literal são ruídos e marcas manejados nas antigas teorias. O uso metafórico é a condição necessária de uma nova teoria.

Os vocabulários simplesmente acontecem. Para Rorty, na perspectiva Davidsoniana, não há qualquer perspectiva teleológica na história da linguagem. É um processo similar ao que Darwin apontou para a história natural.

“As velhas metáforas morrem constantemente na literalidade e depois servem de plataforma e contraste para novas metáforas. Essa analogia nos permite pensar em “nossa língua” – isto é, a linguagem da ciência e da cultura da Europa do Século XX – como algo que ganhou forma como resultado de um grande número de meras contingências. Nossa linguagem e nossa cultura são tão contingentes, tão resultantes de milhares de pequenas mutações que encontraram nichos (e milhões de outras que não encontraram), quanto as orquídeas e os antropóides. (CIS *pág 46*)”

.....
 . “a filosofia davidsoniana da linguagem, vê a linguagem como hoje vemos a evolução: como novas formas de vida que liquidam constantemente as formas antigas – não para cumprir um propósito superior, mas às cegas” (CIS *pag51*)

Decorre então que a linguagem, espaço lógico, domínio de possibilidades, é infinita. Por via de consequência, tem-se uma ruptura com a tradição racionalista que entende o filosofar como descortinar, clarificar o espaço lógico possível.

Em seu texto “Filosofia como ciência, como metáfora e como política”²⁶ Rorty defende que a tradição pensa as alterações de nossas crenças restritas aos processos de percepção e inferência. Para ele, tais processos ocorrem no interior das redes de crenças já estabelecidas. Nesse caso, ocorrem a reorganização e/ou modificação no interior de um conjunto de parâmetros já estabelecidos, como se a linguagem disponível fosse a

²⁶ Rorty R. - Ensaios sobre Heidegger e Outros – Ed Relume Dumará- 1999

linguagem possível e nela estaria contido tudo que precisamos. Portanto, não ocorreria alteração de vocabulário.

A metáfora, por sua vez, é algo que escapa às “verdades” estabelecidas. A literalização de uma metáfora implica em ampliação, ou mesmo, transformação de vocabulário. É como se o espaço lógico de compreensão dos problemas aumentasse o seu grau de liberdade. O domínio de possibilidades fica, portanto, ampliado. A metáfora, na compreensão empregada por Rorty, torna sem sentido a idéia de que o objetivo do pensamento seria atingir o ponto de vista do olhar de Deus, simplesmente porque não teria sentido um ponto de vista último, final. Em outras palavras, a metáfora está associada à invenção de algo novo que rasga os limites estabelecidos.

Com efeito, essa noção de metáfora só é possível dentro da perspectiva davidsoniana que confere algum grau de autonomia entre o significado e o uso das palavras. Na metáfora, as palavras escapam aos significados que estabelecem inferências-padrão entre sentenças e outras sentenças.

Em sua obra “Inquires into Truth and Interpretation”, Davdson argumenta que

“Nenhuma teoria de significado metafórico ou da verdade metafórica pode ajudar a explicar como operam as metáforas. As metáforas operam segundo as mesmas trilhas lingüísticas familiares que as sentenças triviais.... O que distingue a metáfora não é o significado, mas o uso - no que ela é como asserção, aludir, mentir, prometer ou criticar”²⁷

²⁷ (Oxford: Clarendon Press, 1984 – pág 247/259)

3.2 - Da Identidade

A pergunta que se coloca na questão da contingência da identidade é “O que faz de cada um de nós um eu?”. Na medida em que foi recusada a noção de “eu intrínseco” e, também, a possibilidade de qualquer idéia metafísica de transcendência, então, aonde está ancorada a nossa personalidade que todos reconhecem existir? Reconhecem não apenas existir, mas, e principalmente, a colocam no pedestal da existência humana. Para os democratas, em particular, o grau de civilidade de uma sociedade é, em boa medida, denotado pelo respeito e atenção dedicados a essa personalidade.

Na visão rortiana, o domínio de um vocabulário condensa no indivíduo as características de sua personalidade. Conquanto, esse domínio contemple a simbiose dos aspectos fisiológicos e dos aspectos culturais em que o indivíduo está imerso. Essa relação compreende a interação de infinidades de marcas cegas que se cristalizam num único “eu”.

Rorty, no desenvolvimento de sua argumentação, toma emprestado um personagem paradigmático para auxiliar sua tese. O Poeta Forte de Bloom²⁸ é uma referência importante em sua obra. Isso tem sido motivo de muita controvérsia e bastante incompreensão. Há quem veja no “Poeta Forte” um personagem rortiano, um sinônimo ou uma versão literária do “ironista”. Nada mais falso e descabido. Não há nada na obra de Rorty que sustente tal linha de raciocínio.

Na abertura da *Introdução* do CIS, Rorty sinaliza qual é o objeto central daquela obra.

Assim inicia o autor:

²⁸ Bloom **H.** Crítico literário americano nascido em 1930, muito popular e com imensa obra publicada.

“A tentativa de fundir o público e o privado está por trás da tentativa platônica de responder à pergunta “Por que é de interesse pessoal ser justo?”, bem como da afirmação do cristianismo de que a perfeita auto-realização pode ser alcançada no servir ao outro. Tais tentativas metafísicas ou teológicas de unir a luta pela perfeição ao sentimento de comunhão exigem que reconheçamos uma natureza humana comum. Pedem-nos para acreditar que o mais importante para cada um de nós é o que temos em comum com os outros – que as fontes de realização pessoal e da solidariedade humana são as mesmas.” (CIS pág 15)

Pelo já visto nos capítulos anteriores, é evidente o desalinhamento completo da filosofia de Rorty com o fundamento dos argumentos platônico e cristão. Para o filósofo, o pressuposto da existência de uma “natureza humana comum” é uma tentativa metafísica de construção de identidade. Para Nietzsche, com a anuência de Rorty, a metafísica e a teologia são tentativas de fazer o altruísmo parecer mais sensato do que é.

Desde os gregos, a humanidade tenta sintetizar as esferas “Pública” e “Privada” em uma única teoria. Com efeito, não há referencial neutro disponível para efetivar essa tarefa. Rorty vê o ser humano desfrutando de uma esfera pública e de uma esfera privada que se coabitam, mas que não são passíveis de sintetização em uma única teoria.

É nesse contexto que Rorty recorre à figura do Poeta Forte. Ao examinar o projeto de afirmação privada, o personagem de Bloom se apresenta como um caso emblemático. Com efeito, embora recorra ao Poeta Forte, não o endossa como sendo “um seu” personagem paradigmático. Essa é uma controvérsia que, se não elucidada, dificulta a compreensão da obra rortiana.

Enquanto Rorty é um entusiasta da genialidade, Bloom é um obcecado pelo gênio. Entre essas duas posições, o céu é o limite. Existe, nesse intervalo, uma imensidão de valores que permitem, inclusive, ver aquele “filósofo” em franca divergência com esse “crítico literário”. Bloom, ao fornecer o ingrediente da formação do seu personagem, afirma que

“...Minha obra começou com a preocupação de distinguir os poetas forte dos fracos. Os fortes fundam uma série e brigam entre si. Os fracos são descartados pela história. A literatura não passa de uma luta entre fracos e fortes. A crítica, como gênero literário, envolve batalhas entre bons e maus.....A noção de gênio está fora de moda há muito tempo na universidade, desde meados do século XIX. Os intelectuais a desprezam por ser um resquício do espiritualismo romântico. Estou tentando restaurar uma idéia arraigada na história do ocidente há milênios..... Gênio é uma palavra de um duplo sentido e vem dos gregos, fundamentando nossa tradição cultural. Tanto designa uma família de escritores talentosos ao longo da história, ligados a característica semelhantes, como indica o daemon, a entidade divina da inspiração que todos carregamos dentro de nós. É um conteúdo sagrado que não podemos ignorar de forma alguma, mesmo que os acadêmicos insistam que ele não existe.....
Escritores como Shakespeare, Dante, Cervantes e Milton não têm rival na história literária..... (O GÊNIO) é o autor capaz de mudar a História. Aliás, não acredito em História. Para mim só existem biografias. As obras literárias não podem ser consideradas apenas como meras manchas nas páginas do tempo.....Gênios são aqueles que não se submetem às leis de seus predecessores.”²⁹

A distância entre a visão literária de Bloom e a filosofia de Rorty é evidente. Em contraste com o já visto nos capítulos anteriores, as citações acima são eloquentes. Falam por si. No que concerne aos propósitos dessa dissertação, o que importa é chamar a atenção para o fato de que o Poeta Forte, enquanto projeto privado é, em boa medida, fruto de uma simbiose entre talento e vontade. Por sua vez, o Ironista (conforme veremos no capítulo 5) decorre intrinsecamente de uma circunstância existencial: a exposição a diferentes vocabulários finais. Ele é um personagem datado. Nem todo gênio é ironista. Os gregos geniais não foram ironista. Para ser ironista é

²⁹ Bloom. H – Entrevista à Revista Época (Jornal de Poesia) em 3/02/2003

preciso ter deixado para trás, se não todas, pelo menos muitas das “escadas metafísicas”. Esse processo, Rorty identifica como tendo início no século XIX.

A partir de Hegel, quando a história passa a ter relevância reconhecida na construção do indivíduo, quando “começamos a pensar na consciência de si como autocriação”, a idiosincrasia passa a ser assumida numa conotação positiva. A busca pelo “algo comum” a todos os indivíduos cede espaço à valorização das marcas cegas, “essas contingências que fazem de cada um de nós um “eu””. (*CIS pag60*).

Isso posto, onde estaria o interesse de Rorty pelo personagem de Bloom? Exatamente na última passagem da citação anterior: “aqueles que não se submetem às leis de seus predecessores”. Essa assertiva condensa a imagem do projeto de afirmação privada. O que Bloom chama de “partejar a si mesmo”. Para Rorty, os filósofos mais importantes do século XX, “são aqueles que tentaram dar continuidade aos poetas românticos, rompendo com Platão e vendo a liberdade como o reconhecimento da contingência.... Eles aceitam a identificação nietzchiana do poeta forte, do criador, como herói da humanidade”(CIS pág 61). A idéia é que, ao produzirem novas linguagens, mesmo que inicialmente desconhecidas e idiosincráticas, são capazes de tornar tangíveis as marcas cegas presente nas suas condutas. Havendo o encontro acidental entre o talento e a demanda pública, essas linguagens passariam a ser inevitáveis para gerações seguintes. Essa concepção rompe com a idéia do mundo das verdades duradouras, o mundo da tradição platônica, e afirma a noção do mundo do tempo e de opinião idiosincrática. Contudo, a simpatia de Rorty pela filosofia continental, não-analítica, tem amplitude restrita. Fora raras exceções, como Habermas, os filósofos dessa matrix não valorizam, até mesmo desprezam, qualquer possibilidade de relação entre as políticas sociais

democráticas e a filosofia. A perspectiva pessimista desesperançosa desses pensadores esbarra na postura de esperança social abraçada pelo filósofo americano.

Rorty é um filósofo que pensa a humanidade de uma perspectiva política. Ele se coloca como herdeiro da tradição iluminista e entusiasta do ideário da revolução francesa. Não é ocioso realçar que é um pragmatista e o objetivo de filosofar do pragmatismo tem uma perspectiva política, diz respeito ao esforço de “tornar a vida de outras pessoas mais confortável e segura”. Ele olha o mundo munido de uma utopia, utopia essa que só encontra alento em ambiente de forte tradição democrática. A defesa intransigente do conjunto de princípios democráticos que valorizam o indivíduo em sua personalidade, em sua diversidade, é parte integrante da sua filosofia. É a plataforma de onde ele lança o seu olhar sobre o mundo. Portanto, é plenamente compreensível o seu entusiasmo com o *Poeta Forte*, contudo, esse entusiasmo não implica na adoção, por Rorty, da moralidade bloomianiana ou nietzchiana. Pelo contrário, a idéia de privilegiar uma estratégia que, pretensamente, expresse melhor a “natureza humana” é algo estranho ao pensamento rortiano. Nesse contexto, é em Freud que o filósofo da contingência encontra sua inspiração moral.

Freud forneceu a ferramenta para por fim a dualidade conflituosa que imperava entre, de um lado, o romantismo, com sua “insistência na espontaneidade e na perfeição privada”, e do outro, o moralismo com sua defesa da responsabilidade social universalmente compartilhada. Freud “desuniversalizou” o senso moral e tornou-o idiossincrático. Ele nos liberou do desconforto de termos de escolher entre Kant e Nietzsche, na medida em que nem o “poeta forte” de Bloom nem o “zeloso cumpridor dos deveres de Kant” são entendidos como paradigmáticos. Para Freud não faz sentido

a própria idéia do ser humano paradigmático. O que liga Freud a Nietzsche é “a tentativa de considerar que uma marca cega não é indigna de programar nossas vidas ou nossos poemas” (*CIS pag77*). Contudo, para Rorty, Freud é mais completo na capacidade de apreender o humano. Para ele

“O que torna Freud mais útil e mais plausível do que Nietzsche é que ele não relega a vasta maioria da humanidade à condição de animais agonizantes. Isso porque a descrição freudiana de fantasia inconsciente mostra-nos como ver toda vida humana como um poema – ou mais exatamente, toda vida humana não tão destroçada pela dor que não possa aprender uma linguagem, nem tão imersa no trabalho que não tenha tempo para gerar uma descrição de si mesma. Freud considera que cada vida é uma tentativa de se revestir de suas próprias metáforas”. (*CIS pág 77*)

Ou seja, assim como Freud, Rorty se coloca numa perspectiva de moralidade que abarca a sociedade como um todo, sem promover recortes valorativos que coloquem em oposição as esferas pública e privada. Assim, todo ser humano é alguém que, consciente ou inconscientemente, põe em ato uma fantasia idiossincrática. Nesse contexto,

“..o intelectual (a pessoa que usa palavra ou formas visuais ou musicais para esse fim) é apenas um caso especial- apenas alguém que faz com marcas e ruídos o que outras pessoas fazem com seus cônjuges e filhos, seus colegas de trabalho, os instrumentos de seu ofício, as contas correntes de suas empresas, os bens que acumulam em casa, a música que escutam, os esportes que praticam ou a que assistem, ou as árvores por que passam a caminho do trabalho. Tudo, desde o som de uma palavra, passando pela cor de uma folha, até a sensação de um pedaço de pele, pode servir, como nos mostrou Freud, para dramatizar e cristalizar o sentido de identidade pessoal de um ser humano...Qualquer coisa pode simbolizar a marca cega impressa em todas as nossas condutas. Qualquer constelação aparentemente aleatória dessas coisas pode dar o tom de uma vida. Qualquer dessas constelações pode instaurar uma ordem incondicional a cujo serviço uma vida pode ser dedicada – uma ordem que não é menos incondicional pelo fato de talvez só ser inteligível, no máximo, para uma pessoa”. (*CIS pag- 79*)

Neste capítulo estamos tratando da contingência da identidade, do estabelecimento do caráter do indivíduo. Não está em questão a moralidade pública. Rorty observa que pode haver uma certa ambigüidade a ser explorada como sendo um paradoxo. Uma

abordagem de inspiração Kantiana poderia reivindicar a noção de que o exercício da moralidade implica em subsumir o indivíduo às motivações do que é comum a todos os membros de uma comunidade. Essa, pensa Rorty, é a moralidade pública. Algo que pode ser decodificável e, inclusive, ser estabelecido positivamente. Esse não é o objeto de interesse de Freud. O que o pai da psicanálise explorou foi a constituição da moralidade privada, o desenvolvimento do caráter.

Freud não dedicou atenção às questões de teoria social. A contribuição que Rorty busca em Freud diz respeito à sua abertura para a completa contingência da identidade, aspecto esse primário para compreender o ironista, como veremos mais adiante.

“Eu quero focalizar o modo pelo qual Freud, ajudando-nos a ver a nós mesmo como desprovido de centro, como uma reunião fortuita de necessidades contingentes e idiossincráticas, ao invés de como exemplificações mais ou menos adequadas de uma essência humana comum, abriu novas possibilidades para a vida estética. Ele nos ajudou a sermos cada vez mais irônicos, jocosos, livres e inventivos em nossas escolhas de autodescrições. Esse tem sido um fator importante em nossa capacidade de nos liberarmos da idéia de que nós temos um *self* verdadeiro, um *self* compartilhado com todos os outros seres humanos, assim como da noção afim de que as demandas desse *self* verdadeiro – as demandas especificamente morais – ganham precedência sobre todas as outras. Ele nos ajudou a pensar na reflexão moral e na sofisticação como uma questão de autocriação, ao invés de como uma questão de autoconhecimento. Freud transformou em paradigma de auto conhecimento a descoberta de materiais fortuitos a partir dos quais nós devemos construir a nós mesmos, ao invés da descoberta dos princípios aos quais nós precisamos nos conformar. Ele, conseqüentemente, fez com que o desejo por purificação parecesse mais auto-enganador, e a busca por auto-ampliação mais promissora”³⁰

³⁰ Rorty R. Freud e a Reflexão Moral – Ensaio sobre Heidegger e Outros – Escritos filosóficos II – ed. Relume Dumará – edição brasileira 1999 – págs 205/206.

4 – A QUESTÃO DO SENSO COMUM, A QUESTÃO DA VERDADE

Para os propósitos da presente dissertação, a importância desse capítulo é expor a articulação existente, a nosso ver, entre a compreensão do ser humano como contingente, trabalhada nos capítulos anteriores, com a noção de “verdade” desprovida da idéia de incondicionalidade. Em outras palavras, articular a idéia de que o humano é completamente enraizado no tempo com a noção de que o conceito de “verdade” não está ancorado na pretensão de eternidade, não é determinado por algo, a priori, candidato a universalidade porque expressão do intrinsecamente imutável. Para Rorty não faz sentido pensar a “verdade” fora de contexto.

Essa intuição rortiana de “verdade” traz consigo, de modo umbilical, uma visão do “conhecimento”, aquilo que articula conjuntos de “verdades”, como algo também completamente amparado nas redes de crenças e desejos comunitários.

Se esse conjunto de intuições procede, somos obrigados inapelavelmente a repensar toda a dinâmica de desenvolvimento do assim chamado “senso comum”. A tradição, pelo menos desde a dicotomia grega “doxa - episteme”, passando pelo discurso de autoridade medieval, atravessando o pensamento moderno centrado na epistemologia e, ainda hoje, ancorada nas noções de transcendência e incondicionalidade, entende o senso comum como o conjunto de crenças daqueles que ainda não tiveram a ventura de alcançar a “verdade”, o conhecimento. O senso comum seria como um estágio situado a meio caminho na trajetória ao conhecimento. São crenças, mais precisamente, preconceitos partilhados por aqueles que, por infortúnio, não tiveram acesso aos designos de Deus, ao conhecimento científico, aos livros, ao estudo, ou seja, a grande maioria formada por aqueles que ainda não estão dotados de um saber verdadeiro

suficiente para se verem numa perspectiva existencial universalista. É como se, de um lado estivesse o conhecimento do necessário, do atemporal e do universal e, de outro, o senso comum com o seu precário conhecimento empírico.

Decorre, então, que o provincianismo seria inversamente proporcional ao grau de “conhecimento verdadeiro” acumulado pelo indivíduo ou por dada comunidade. A convergência em direção à “verdade” atuaria como um estímulo para o surgimento de sociedades cada vez mais includentes. O elemento de liga das sociedades includentes derivaria de valores incondicionados. Vendo de um outro modo, poder-se-ia concluir que é a busca da “verdade” o que estimularia o desenvolvimento moral das diferentes comunidades.

Rorty entende que a compreensão anterior não ajuda ao progresso moral. No contexto da filosofia rortiana, o senso comum diz respeito àqueles que recorrem a vocabulário final limitado e paroquial para explicar as coisas importantes que os cercam. “Aderir ao senso comum é tomar por certo que as afirmações formuladas nesse vocabulário final são suficientes para descrever e julgar as crenças, os atos e as vidas dos que empregam vocabulários finais alternativos” (*CIS pag 135*). Observa-se que tal recorte dispensa as noções de epistemologia ou de “verdade” para efeito de distinguir o perfil do senso comum. A distinção é dada pelo grau de sofisticação do vocabulário final, o que, por sua vez, é medido pela intensidade do convívio com outros vocabulários alternativos. Aqueles que “tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele se deparou” (*CIS pag134*) escapam ao perfil do

senso comum. Como veremos mais adiante, essa é uma das caracterizações do ironista, personagem dessa dissertação.

As duas abordagens anteriores acolhem perspectivas filosóficas bastante conflitantes, inclusive no que diz respeito ao próprio papel da filosofia. Para a tradição, que pensa em “verdade” e em valores universais como estruturantes sociais, a filosofia é entendida como disciplina privilegiada dedicada ao estudo dessa esfera incondicionada do saber que, dado esse escopo, cumpriria a função de matriz neutra a servir de paradigma para as demais áreas do conhecimento. A filosofia, assim como no passado, continuaria sendo uma ciência primeira.

Na abordagem rortiana, o papel da filosofia é deflacionado. O primado do social, a noção do humano como plenamente contingente e a noção contextualista da “verdade” tornam sem sentido qualquer defesa da existência de uma disciplina que deveria exercer um papel hierarquicamente superior às demais. Uma disciplina com a responsabilidade de oferecer os parâmetros de evolução para os outros campos do saber. Para o pensamento rortiano, não existe um ponto neutro fora da comunidade onde possa ser fixado um eixo de coordenadas de modo a possibilitar enunciados inquestionáveis. O ser humano só conta com ele mesmo para dar resposta a seus problemas e desafios. E a filosofia deve ser entendida como mais uma ferramenta no esforço humano para enfrentar esses problemas e desafios. Em assim sendo, a filosofia é não mais que um tipo de narrativa que partilha espaço com os outros campos de conhecimento, com outras narrativas como os romances, a crítica literária, as diferentes ciências, a poesia.

4.1 – Da questão da Verdade, da questão da justificação

Rorty e alguns contemporâneos seus mais próximos alimentaram um rico debate sobre os problemas e o alcance da “verdade”. Habermas é o pensador mais conhecido do outro pólo dessa querela. Não está entre os propósitos da dissertação explorar o rico pensamento do filósofo alemão. A recorrência a algumas de suas idéias justifica-se tão somente para, enquanto contra ponto, facilitar a compreensão do pensamento rortiano.

A principal diferença cultivada pelos dois pensadores diz respeito à noção de validade universal. As noções de ambos sobre racionalidade são muito próximas. A noção de razão comunicativa de Habermas, segundo a qual “a razão está, por sua própria natureza, encarnada em contextos de ação comunicativa e em estruturas do mundo da vida”³¹, tem parentesco elevado com a noção rortiana de “racionalidade como o hábito de atingir nossos fins pela persuasão, em vez da força”³². Contudo, Rorty defende, ao contrário de Habermas, que é possível preservar “uma noção suficientemente rica de racionalidade” sem que seja preciso, para isso, recorrer à noção de validade universal.

Para apreender a perfeita amplitude da noção rortiana, é necessário ter em mente a resposta de Rorty para a seguinte pergunta: a que propósitos deve servir “a noção suficientemente rica de racionalidade”? A que utilidade se presta tal ferramenta? A resposta a essa questão é decisiva para compreender as opções de Rorty.

Ao longo da história, o esforço dos filósofos em identificar similitudes de crenças nas diversas sociedades esteve relacionado à esperança em demonstrar a possibilidade de

³¹ Philosophical Discourse of Modernity, p 322)

³² Rorty R. Para emancipar nossa cultura (Por um secularismo romântico) – Filosofia, Racionalidade, Democracia – Ed.Unesp – pág. 88

uma comunidade humana includente planetária. A idéia de que as razões para uma convivência harmoniosa eram superiores aos eventuais interesses desagregadores esteve presente na mente da maioria dos pensadores. Rorty se refere a esse esforço de realizar uma comunidade includente e universal como “política democrática”³³.

A tradição filosófica tem tomado como certo que o desejo de verdade é um motivador universal da condição humana. Ele seria catalisador do processo de harmonização social. Seria um fator indutor comum, presente em todos aqueles que estão interessados numa política democrática. Quanto mais disseminada a verdade, mais terreno compartilhado, mais tolerantes nos tornaríamos. Na versão completa, esse desejo se complementaria com duas outras premissas: que a verdade consiste na correspondência à realidade e que a realidade tem uma natureza intrínseca.

O pragmatista Rorty é um entusiasta da política democrática. A sua filosofia se insere integralmente no âmbito do esforço para tornar a sociedade cada vez mais includente. No entanto, a sua perspectiva recusa por completo as três premissas anteriores. A ambição intelectual pela verdade nos termos do parágrafo anterior seria insistir em dar resposta aos problemas humanos recorrendo a realidades não-humanas. Em sua visão, o anseio pela verdade é prisioneiro da busca pelo incondicionado. Para ele, o tópico relevante para a política democrática é a “justificação”. Assim argumenta o filósofo:

“Vou defender que aquilo que os filósofos têm descrito como o desejo universal de verdade fica mais bem descrito como o desejo universal de justificação. A premissa-base de meu argumento é que você não pode visar algo, não pode trabalhar para obtê-lo, a menos que possa reconhecê-lo quando obtiver. Uma diferença entre verdade e justificação é aquela entre o irreconhecível e o reconhecível. Nunca podemos saber com certeza se uma dada crença é verdadeira, mas

³³ Rorty R. Verdade, Universalidade e política democrática – Filosofia, Racionalidade, Democracia – Ed. Unesp – pág. 104

podemos ter certeza de que ninguém tem, atualmente, como invocar quaisquer objeções residuais contra ela, e que todos concordam que ela deve ser sustentada.....(A VERDADE) É demasiado sublime, digamos assim, para ser reconhecido ou visado. A justificação é apenas bela, mas é reconhecível, portanto, capaz de ser sistematicamente buscada. Algumas vezes, com sorte, a justificação é até mesmo alcançada. Mas esse resultado é, em geral, apenas temporário, pois, mais cedo ou mais tarde, novas objeções à crença temporariamente justificada serão desenvolvidas.”³⁴

As duas diferentes abordagens, uma centrada na idéia da verdade incondicionada, e a outra que se atem ao tópico da justificação, carregam diferentes implicações quando transportamos o debate para a forma como nos vemos no mundo. A primeira, marcadamente logocêntrica, implica na noção de que o conhecimento é o que nos distingue no reino animal. Rorty, em contra partida, quer fixar a idéia de que a cidadania democrática é o que mais deveria ser motivo de orgulho para os humanos, é o que deveria se tornar central em nossa auto-imagem. Uma conserva o forte conteúdo platônico que diz que, se buscarmos a verdade, encontraremos o bem. Já o pragmatista dirá que a nossa capacidade de criar e desenvolver formas mais harmoniosas de convivência é o que merece a nossa atenção. Parafraseando Dewey, Rorty diria que “somos especiais porque podemos assumir a nossa própria evolução, conduzir-nos em direções que não têm precedentes ou justificação, quer na biologia, quer na história”³⁵. Seria a nossa capacidade de imaginar e perseguir mundos novos e melhores, mais do que a razão, que impulsionaria o nosso progresso moral.

Com efeito, nem todos os filósofos que partilham a visão de que os paradigmas da filosofia logocêntrica não são mais capazes de oferecer respostas para as perguntas contemporâneas, acompanham Rorty na sua recusa da necessidade do incondicionado. Habermas, que defende a idéia da razão comunicativa como alternativa a razão centrada no sujeito, insiste em preservar a idéia de que “um momento de *incondicionalidade* está

³⁴ Idem págs 105/106

³⁵ Idem pág. 109

contido no *processo factual* de mútuo entendimento”³⁶. É como se pressupostos idealizantes de caráter universalistas fossem constitutivos do discurso. Com isso, ele preservaria a *razão* de qualquer abordagem naturalizadora e insistiria na idéia da convergência para uma verdade única. Com esse argumento, Habermas evitaria o que ele considera o “relativismo” de Rorty.

No que concerne à política democrática, os defensores da visão habermasiana acreditam que só assim é possível diferenciar a defesa da democracia em relação à ordem totalitária. A democracia seria mais racional. E, em assim sendo, o discurso do antidemocrata poderia ser questionado por autocontradição performativa. Rorty, por sua vez, entende essa pretensão como um uso inflacionado da noção de “racionalidade”. Na visão desse pensador, não existe um campo neutro de onde se colocar para inferir esse tipo de juízo de valor. De fato, Habermas, ao descartar as teses logocentristas de verdade por correspondência, mas não prescindir da noção de incondicionalidade, ficaria, segundo Rorty, a meio caminho entre a idéia grega de que o ser humano é especial porque pode *conhecer* e a noção de Dewey de que somos especiais porque podemos assumir a nossa própria evolução.

A idéia de assumir a própria evolução remete a outra discussão que tem atravessado a história do pensamento filosófico. “Quais as motivações que sustentam a dinâmica humana? O por que da inquietude que mantém as comunidades sempre em movimento?”

³⁶ Philosophical Discourse of Modernity, p 322-3

A resposta dos gregos, exemplarmente expressada no discurso logocêntrico de Aristóteles, é que o desejo de conhecer é da natureza de todos os seres humanos e “esse desejo os reúne numa comunidade universal de justificação”³⁷.

Para os pragmatistas, essa é uma resposta enganosa. Para eles, numa dimensão bem darwiniana, o que está na natureza de todos os seres vivos é viver. Tudo o mais se encaixa nesse esforço, sendo que algumas espécies foram bem sucedidas e outras não. No caso da espécie humana, o meio de ser bem sucedida foi encadear estruturas sociais de progressiva complexidade, complexidade essa derivada das próprias tensões internas que a complexidade retroalimenta. Em outras palavras, todo o desenvolvimento sócio econômico humano está incrustado no conjunto de mutações que permitiram a preservação da própria espécie.

Esse processo tem implicado no desenvolvimento de uma sofisticada e minimamente coerente teia social. O tecimento dessa teia demanda que os membros da sociedade partilhem crenças coerentes com o contexto a que pertencem e, também, que haja o respeito dos semelhantes. Usando as palavras de Rorty, “a razão para as pessoas tentarem tornar suas crenças coerentes não é que elas amam a verdade, é que elas não podem deixar de fazê-lo”³⁸. Ser coerente é condição de possibilidade para a sustentação da convivência em comunidade. Ser respeitado pelos nossos semelhantes é condição necessária para alguém se sentir “um de nós”, sentir-se um ser social. Tal modo de ver a demanda por coerência converge com a argumentação wittgensteiniana segundo a qual,

³⁷ Rorty R. Verdade, Universalidade e política democrática- – Filosofia, Racionalidade, Democracia – Ed.Unesp – pág. 139

³⁸ idem

imaginar uma forma de vida humana implica em imaginar concordância tanto de juízos quanto de significados.

A despeito da sofisticada argumentação de Rorty, para muitos, inclusive Habermas, a visão contextualista da sua filosofia não escapa à caracterização de *relativismo* e, portanto, é insuficiente, não tem vigor enquanto ferramenta de intervenção no debate intelectual da política democrática.

Davidson fornece a argumentação a que Rorty recorre para responder a tais objeções:

“ A fonte última, tanto da objetividade como da comunicação, é o triângulo que, pondo em relação ao falante, o intérprete e o mundo, determina os conteúdos do pensamento e da fala. Dada essa fonte, não há espaço para um conceito relativizado de verdade”³⁹

Só imerso em uma rede de crenças é possível a alguém acreditar em alguma coisa. Contudo, para haver rede de crenças tem que existir a identidade dos aspectos do ambiente não-humano com o assentimento das coisas que são ditas por parte dos usuários da linguagem.

A noção de que o “eu” é dialógico, privado de um núcleo intrínseco, não implica em desprezar o ambiente não-humano como elemento de sua formação. Interpretando o pensamento de Davidson, Rorty chama a atenção para seguinte argumento:

“O argumento de Davidson é que o único tipo de filósofo que tomaria seriamente a idéia de que a verdade é relativa ao contexto e, particularmente, a uma escolha entre comunidades humanas, é o filósofo que pensa que pode contrastar “estar em contato com uma comunidade humana” com “estar em contato com a realidade”. Mas o argumento de Davidson, acerca de não haver linguagem sem triangulação significa que você não pode ter nenhuma linguagem, nem crenças, sem estar em contato tanto com uma comunidade humana como com a realidade não

³⁹ Davidson, D. The structure and Content of Thruth. Journal of Philosophy, V.87, p325, 1990

humana. Não há possibilidade de concordância sem verdade, nem de verdade sem concordância
 Coerência, verdade e comunidade andam juntas não porque a verdade deve ser definida em termos de coerência em vez de correspondência, em termos de prática social em vez de trato com as coisas não-humanas. Andam juntas simplesmente porque atribuir uma crença é automaticamente atribuir-lhe um lugar num conjunto amplamente coerente de crenças predominantemente verdadeiras”⁴⁰

4.2 – A Questão do Senso Comum

O importante nessa seção não é examinar qual o conjunto de crenças que configuram o chamado “senso comum”, mas sim procurar entender quais os mecanismos que se articulam de modo a autorizar a convicção, primeiro, de que existe um senso comum e, segundo, de que ele está sujeito a mudanças cada vez mais intensas na linha do tempo.

À luz da visão rortiana, os argumentos expostos na seção anterior dão conta da primeira questão. A existência de um conjunto de crenças coerentes é condição necessária para o exercício da vida social. “Coerência, verdade e comunidade andam juntas ...porque atribuir uma crença é automaticamente atribuir-lhe um lugar num conjunto amplamente coerente de crenças predominantemente verdadeiras”. Isso posto, entendo que podemos afirmar que o “senso comum” compreenderia exatamente o conjunto de crenças que tornam possível a existência de um aglomerado social. Só ele é capaz de mediar uma existência social minimamente civilizada.

Com efeito, a segunda questão comporta uma rica controvérsia no que diz respeito aos vetores que dão movimento ao “senso comum”. O exame da história de qualquer

⁴⁰ Rorty R. Verdade, Universalidade e política democrática- – Filosofia, Racionalidade, Democracia – Ed.Unesp – pág. 142

comunidade aponta de modo indiscutível a transformação ou, para alguns, a evolução no conjunto de suas crenças. Qual a fonte desse movimento?

Mais uma vez, o debate com Habermas é eloqüente. E, mais uma vez, a distinção das visões sobre a natureza da verdade é determinante para a compreensão das visões dos dois pensadores. Para o filósofo alemão, a razão joga papel determinante no metabolismo dessa transformação. Rorty, por seu turno, vê a imaginação como o personagem principal desse enredo. Fiel ao pragmatismo, ele rejeita a idéia de que a cisão entre verdade e justificação pode ser superada “a partir de um tipo natural e transcultural de racionalidade que pode ser usada para criticar certas culturas e elogiar outras”⁴¹

Para Rorty, assim como o ser humano é “vocabulário encarnado”, o domínio e a prática de um certo vocabulário é o que consubstancia culturalmente uma dada comunidade. E o ingrediente que mantém a dinâmica transformadora, conforme já visto na seção sobre a contingência da linguagem, se instancia na metáfora. A ocorrência de metáforas decorreria, não do desejo de alguma objetividade que escape das limitações comunais, como poderia sugerir Habermas, mas sim do “desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome “nós” tão longe quanto possível”.⁴²

Recupero o que já foi expresso em capítulo anterior e estendo para o entendimento da dinâmica do “senso comum”. Se por um lado a concepção de linguagem de Davidson é a fonte inspiradora, por outro, a influência darwiniana é evidente. O processo de

⁴¹ Rorty, R. Solidariedade ou Objetividade? Objetivismo, Relativismo e Verdade – Escritos Filosóficos I – Ed. Relume Dumará 1997 – pág 39

⁴² idem

transformação, em Rorty, não carrega qualquer traço teleológico. Traz apenas marcas cegas que lhe vão forjando o curso e permitindo novas descrições mais adequadas a novas circunstâncias. Repito o já citado, em razão de ser muito oportuno para o assunto presente:

“As velhas metáforas morrem constantemente na literalidade e depois servem de plataforma e contraste para novas metáforas. Essa analogia nos permite pensar a “nossa língua” – isto é, a linguagem da ciência e da cultura da Europa do século XX – como algo que ganhou forma como resultado de um grande número de meras contingências. Nossa linguagem e nossa cultura são tão contingentes, tão resultantes de milhares de pequenas mutações que encontraram nichos (e milhões de outras que não os encontraram), quantos as orquídeas e os antropóides”

Essa formulação serve, em boa medida, como resposta à crítica, abraçada também por Habermas, de que há um paradoxo no fato de que Rorty reconheça que ainda vivemos sobre o domínio ontogramatical de uma ubíqua linguagem metafísica, que as distinções metafísicas são constitutivas do senso comum ocidental e, ao mesmo tempo, recorra a razões funcionais para propor um novo vocabulário de superação da metafísica. O cerne do argumento estaria na pergunta “se há um funcionamento eficiente do vocabulário atual, qual seria a razão para abandoná-lo?”

Pela citação anterior, percebe-se que essa crítica é inadequada à estrutura do pensamento rortiano. A concepção de transformação proposta pelo pensador americano não partilha da idéia da incomensurabilidade de vocabulários. Não se trata de abandonar um vocabulário no seu todo e aderir a outro completamente novo. Trata-se sim de transformação contínua, um processo longo de mutação que acontece por razões funcionais. Aos pouco, novas metáforas vão deslocando crenças estabelecidas e dão origem a outras. Novos mundos se revelam. Isso ocorre no interior do, cada vez mais

complexo, sistema de linguagem, de modo que os câmbios não seriam bruscos como a crítica sugere. Isso posto, a pergunta central da crítica anterior encontra a seguinte resposta de Rorty:

“Por que mudar o senso comum? Posso dar três resposta: Primeiro, temos presente na nossa consciência intelectual a necessidade de nos adequarmos a Darwin e Freud, e na realidade ainda não o fizemos. Segundo, ainda estamos fixado nos dualismos gregos, dualismos que se tornaram mero incômodos filosóficos. Terceiro, talvez Darwin tenha sido um vislumbre de um novo mundo moral a ser desvelado. Acho que a esperança romântica de substituir o velho senso comum por um senso comum novo é uma razão para o ceticismo a respeito do primeiro. Tal esperança significa dizer que o mundo ainda é jovem. A evolução moral de nossa espécie está apenas começando...”⁴³

Considerando-se os propósitos do presente capítulo, há uma outra objeção esposada por Habermas que também é relevante e merece ser examinada. Ela diz respeito à possibilidade de fundir a dimensão privada e a dimensão pública no contexto da moralidade. A tese pragmática de que as alterações de vocabulário seriam regidas simplesmente pela obtenção de maior satisfação implicaria “em assimilar a verdade e a correção moral com a felicidade”. Para o filósofo alemão, isso significa que Rorty “identifica as condições para tornar verdadeiras as crenças, e para tornar “corretas” as expectativas comportamentais, de acordo com aquelas condições que as tornam “conducentes à felicidade humana”. A tensão frequentemente existente, ainda segundo Habermas, entre “o que é justo” e “o que é aconselhável para mim” não permite a fusão dessas esferas e torna implausível explicar porque seguir as máximas rortianas de “diminuir o sofrimento humano e aumentar a igualdade entre os homens”. Pelos padrões pragmáticos, haveria um deslize para demandas excessivas. Não haveria como sustentar tal convergência.

⁴³ Rorty R. Para Emancipar a nossa cultura- – Filosofia, Racionalidade, Democracia – Ed.Unesp – pág. 98

A argumentação de Rorty está ancorada na irrecusável condição de “ser social” do humano. Essa condição irrecusável, como já observado anteriormente, faz da coerência e do respeito dos demais membros de um agrupamento social condição de possibilidade de existência social. Destaca-se, mais uma vez, que a razão para as pessoas tentarem tornar suas crenças coerentes não é que elas amam a verdade, é que elas não podem deixar de fazê-lo. Há uma tensão natural no tecido social que impele certas expectativas comportamentais. Esse é o pano de fundo de onde emerge a concepção rortiana de progresso moral.

“Considero a distinção entre moralidade e interesse próprio uma distinção entre meu senso de mim mesmo como parte de um grupo unido por uma lealdade recíproca e meu senso de mim mesmo como um indivíduo isolado. Assim, vejo a resposta à questão “Como podemos convencer as pessoas a aceitar demandas excessivas?” como sendo: “Por meio de uma ampliação de seu senso do que conta como “um de nós”, como membro de nossa comunidade de lealdade”.

Todos nós, desde o começo, pensamo-nos membros de algum grupo, no mínimo de uma família. Ser esse membro dá origem a conflitos que nos levam a dizer algo como: “Seria bom para mim, mas desastroso para a minha família, assim, naturalmente não posso fazê-lo”. Nós, depois disso, se tivermos sorte, chegamos a ser capazes de ir além da família, da vila, da tribo, da nação, e assim por diante. Vejo o progresso moral como a habilidade imaginativa das pessoas para identificarem-se com pessoas com as quais seus ancestrais não foram capazes de se identificar – pessoas de religiões diferentes, pessoas no outro lado do mundo, pessoas que parecem de início perturbadoramente diferentes de “nós próprios””.⁴⁴

As noções de que, primeiro, culturas e indivíduos são vocabulários encarnados e, segundo, de que o homem só pode contar com ele mesmo, tem por corolário que um vocabulário só pode ser objeto de crítica por outro vocabulário. Não há matriz neutra de referência. “Não há nada além de vocabulários que sirva de critério de escolha entre eles, a crítica é uma questão de olhar para uma imagem e para a outra e não comparar as

⁴⁴ Rorty R. Para Emancipar a nossa cultura- – Filosofia, Racionalidade, Democracia – Ed.Unesp – pág. 92

duas com o original ...Nossas dúvidas sobre nosso caráter ou nossa cultura só podem ser resolvidas ou mitigadas pela ampliação de nossos conhecidos” (*CIS pag145*).

Decorre das noções anteriores que, na visão rortiana, a convivência com vocabulários diferentes é a proteína que promove a ampliação e o enriquecimento de determinado vocabulário. As metáforas acontecem na fronteira instável presente no convívio de diferentes vocabulários. É aí nessa fronteira que as dúvidas ganham substância, é aí que se instala um espaço de fragilidade que é rompido para permitir imagens de novos horizontes.

Outro corolário desses pressupostos é que a intensificação da convivência de vocabulários diferentes acelera na linha do tempo o processo de mutação do senso comum. A atrofia da convivência paroquial devido à predominância de ambientes cada vez mais metropolitanos e a multiplicação de interfaces culturais além fronteiras solapam a estabilidade do senso comum e facilitam uma ambiência de intensa mutação. Para Rorty, “a crescente comunicação entre comunidades anteriormente excludentes, produzidas por tais desenvolvimentos humanos, contingentes, pode gradualmente criar a universalidade, mas não consigo ver nenhum sentido em reconhecer uma universalidade como previamente existente”⁴⁵

Essa tese é particularmente importante para os propósitos dessa dissertação. Contudo, o que Rorty vê como uma perspectiva de futuro, essa dissertação defende como já

⁴⁵ Rorty R. Verdade Universalidade e Política Democrática- – Filosofia, Racionalidade, Democracia – Ed.Unesp – pág. 144 – Os desenvolvimentos humanos a que Rorty se refere nesse texto diz respeito a transformações no seio social, tipo casamentos além fronteiras tribais, ou de castas; necessidade de comércio além fronteiras; a posse de suficiente riqueza, segurança, educação e independência, que potencializam o auto-respeito. Ele não faz menção, mas acho importante acrescentar os desenvolvimentos tecnológicos que promoveram uma revolucionária aproximação das distâncias interculturais.

encontrando elevado grau de instanciação no presente. A nosso ver, o ironismo, objeto do próximo capítulo, já atingiu um grau de disseminação que vai bem além das fronteiras teorizadas por Rorty em suas obras. Deixou de ser algo restrito à academia, como aquele filósofo ainda imaginava, e já povoa segmentos expressivos do mundo contemporâneo que desfruta de certa acumulação de riqueza e experiência democrática.

5 – O IRONISTA

5.1 – Caracterização

Os pressupostos filosóficos estabelecidos ao longo dos capítulos anteriores implicam numa determinada compreensão de mundo. A recusa do dualismo mente-corpo, a noção de que o ser humano é plenamente resultado de contingências, a percepção de que a linguagem é constitutiva desse ser, a visão deflacionada da “verdade”, esse conjunto de crenças, quando encarnadas, faz aflorar um indivíduo desalinhado com o pensamento que predominou na cultura ocidental desde os gregos. Representa uma guinada, ou melhor, uma ruptura em relação à forma do humano se descrever ao longo dos últimos milênios. Rorty denomina “ironista” ao indivíduo que encarna essa nova redescrição. Trata-se de um personagem que começou a ganhar corpo no século XIX quando algumas conquistas da humanidade, sejam em termos de plataforma material, sejam em termos da difusão de novos pensamentos, tornaram possível abdicar de algumas “escadas metafísicas” no desenvolvimento da ambiência humana. O seu significado diz respeito à idéia de ironia. Caracteriza alguém que cômico da impossibilidade da perfeição, desenvolve um tipo de relação flexível com a vida, não dogmática, inclusive no que diz respeito aos seus aspectos mais importantes, mais constitutivos. No contexto filosófico, a ironia socrática, que representava uma forma de interrogar que levava o interlocutor à percepção da própria ignorância, oferece uma boa analogia.

À luz desse preâmbulo, cabe salientar que, no contexto desenvolvido pelo filósofo, o ironista não é uma idealização, um personagem romântico de uma ficção utópica. Rorty não está fazendo um convite do tipo “sejamos ironista para que o mundo fique melhor,

menos cruel”. Ele apenas argumenta que o desenvolvimento em várias das dimensões da existência humana tem permitido aos indivíduos fazerem novas redescritções de si mesmo. E essas novas redescritções, para Rorty, podem ser mais apropriadas no sentido de realizar o que ele, conforme já visto, chama de “política democrática”.

O capítulo “Ironia Privada e Esperança Liberal”, presente no *CIS*, é onde Rorty melhor detalha a sua compreensão do ironista.. Para não haver o risco de desfigurar o personagem rortiano, um pressuposto prévio será ser fiel à definição minimalista⁴⁶ de ironista adotada pelo filósofo, expressada em três condições:

1. - tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final⁴⁷ que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros que ele deparou;
2. - percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas;
3. - na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo.⁴⁸

Não há um meta-vocabulário, algo completo, neutro e universal a que o ironista possa recorrer para eliminar as dúvidas e acomodar as contradições cotidianas. Ele tem que se assumir imperfeito, ser cômico de que os termos em que se descreve são passíveis de mudanças, que seu vocabulário final é contingente e frágil, assim como o seu “eu”.

Da definição rortiana, dois aspectos saltam aos olhos: (1) a caracterização do ironista não diz respeito à qualidade do seu vocabulário final, mas sim a consciência da sua incontornável incompletude. O ironista “tem dúvidas radicais e contínuas sobre o

⁴⁶ Emprego a luz do significado adotado por Aurélio Buarque: “Atitude de rejeição a questões filosóficas(a da verdade, a dos últimos fins etc) , por considerá-la aquém ou além das exigências teóricas.

⁴⁷ “Vocabulário final: final no sentido de que, se for lançada uma dúvida sobre o valor dessas palavras, seu usuário não disporá de nenhum recurso argumentativo que não seja circular. Tais palavras são o mais longe que podemos ir com a linguagem,....”

⁴⁸ Rorty R. Ironia privada e esperança liberal – CIS pág 134

vocabulário final”, não porque reconheça inferioridade no seu em face de outros mais “aptos à realidade”, mas sim em razão de ser cômico de que todos são incapazes de oferecer conforto duradouro. Reconhece a vida como um processo aberto que alimenta redescrições sucessivas dos indivíduos. Entende cada pessoa como encarnação de um vocabulário e (2) é o convívio, a exposição a outros vocabulários tomados como finais por outrem, que induz à dúvida, marca a contingência e a fragilidade do seu próprio. A noção de ironista não traz parentesco com o domínio epistêmico ou com capacidade cognitiva dos indivíduos. A assunção do ironismo não tem por pressuposto necessário a sofisticação intelectual. Contudo, a atividade intelectual, por se nutrir essencialmente da investigação dos mais diferentes vocabulários, está mais sujeita ao “contágio” ironista. É natural que nessa mudança de paradigmas os intelectuais tenham estado na vanguarda.

Da caracterização do ironista e da condicionante que forja o seu perfil (a exposição a outros vocabulários), à luz da rotina da vida contemporânea, pode-se extrair que as possibilidades de florescimento do modo ironista de ver o mundo são cada vez mais diversificadas. Conforme defenderemos mais adiante, a exposição incontrolável e crescente a diferentes narrativas é um dado da vida moderna que, no que concerne ao “contágio ironista”, reduz progressivamente o privilégio da intelectualidade enquanto segmento expressivo desse novo paradigma.

A obra em que Rorty desenvolve a sua noção do ironismo- o *CIS* - foi elaborada na segunda metade dos anos 80. A primeira edição desse livro data de 1989. . É um texto cujo estilo é mais afeito à noção rortiana expandida de crítica literária⁴⁹. Foge aos

⁴⁹ “É fato conhecido que a denominação “crítica literária” foi cada vez mais alargada no decorrer do século XX. Originalmente, significava a comparação e a avaliação de peças, poemas e romances....Depois

cânones de um texto filosófico argumentativo tradicional. A sua narrativa contextual demanda do leitor o discernimento do pano de fundo no qual a obra se projeta.

A localização histórica é importante para se ter em mente em que contexto ela foi produzida e, principalmente, examinar condicionantes circunstanciais que podem imprimir significados específicos a determinadas assertivas.

Para os propósitos da presente dissertação, pelo menos uma assertiva presente no *CIS* precisa, em particular, ser submetida ao exame contextual. Rorty, ao tratar das características do ironista afirma que “O oposto de ironia é o senso comum” (*CIS* - pág. 134). Por tudo o que foi tratado na parte anterior dessa dissertação, é correto afirmar que ao fazer tal assertiva, Rorty está apenas expondo uma fotografia datada. Nada há na obra do filósofo que sustente a defesa de qualquer natureza ontológica nessa oposição. Pelo contrário, conforme visto no capítulo anterior, o seu compromisso com a política democrática o faz professar a possibilidade de um novo senso comum consubstanciado nas premissas filosóficas emblemáticas do ironismo. No debate com Habermas, Rorty é enfático na sua crença de que podemos e devemos trabalhar para mudar o senso comum no sentido de incorporar o darwinismo e a noção de moralidade freudiana. Isso, por si só, desautoriza qualquer tentativa de ver na oposição “ironista - senso comum” algo que vá além de um fato circunstancial.

foi alargada para abarcar a crítica do passado...Em seguida, com muita rapidez, estendeu-se aos livros que haviam fornecido aos críticos do passado o seu vocabulário crítico e que vinham fornecendo aos críticos atuais o deles. Isso significou estende-la à teologia, à filosofia, à teoria social, aos programas políticos reformistas e aos manifestos revolucionários.. Em suma, significou estende-la a qualquer livro propenso a fornecer candidatos a fornecer vocabulário final a uma pessoa.

Uma vez ampliado a esse ponto o alcance da crítica literária, é claro que faz cada vez menos sentido chama-la de crítica literária; no entanto por razões históricas acidentais, que têm a ver com a maneira como os intelectuais conseguiram empregar-se em universidades, fingindo seguir especialidade acadêmicas, o nome ficou. Assim, em vez de trocarmos a denominação “crítica literária” por algo como “crítica da cultura”, o que fizemos foi esticar a palavra “literatura”, para que ela abrangesse o que quer que os críticos literários criticavam. - Rorty R. *CIS* pág. 146/147

A partir daquela “fotografia datada” o filósofo reconstrói o caminho que colocaria o ironismo em oposição ao senso comum. O raciocínio tem natureza circunstancial. Ele tem por pressuposto básico existência predominante de um vocabulário comum, estável, o vocabulário do senso comum. “Aderir ao senso comum é tomar por certo que as afirmações formuladas nesse vocabulário final são suficientes para descrever e julgar as crenças, os atos e a vida dos que empregam vocabulários finais alternativos. (*CIS* pg 135).” Desse pressuposto, segue-se o caminho de Rorty para concluir pela oposição entre ironismo e senso comum:

- quando questionados, os adeptos do senso comum, a princípio, reagem generalizando e explicitando as regras do jogo de linguagem que estão acostumados a jogar;
- contudo, se o vocabulário é insuficiente para um questionamento argumentativo, a necessidade de responder assume feições socráticas; da apresentação de exemplos paradigmáticos passa-se a busca de definições de essência;
- por essa trilha o ser comum caminharia não para o ironismo, mas sim em direção à metafísica. Segundo o olhar de Heidegger, estaria propenso a acolher a pergunta “Qual a natureza intrínseca de (por exemplo, a justiça, a ciência, o saber, o ser, a fé, a moral a filosofia)?”

É necessário salientar que, desbastando os aspectos circunstanciais, na verdade, a oposição com densidade ontológica que sobressai é entre ironismo e metafísica. A identidade do senso comum com a metafísica é resultado do processo histórico e, como tal, é passível de outro ordenamento em função das transformações culturais.

Outro modo de abordar a questão seria concluir que no contexto sócio cultural que prevalecia quando Rorty elaborou sua obra, o caminho natural do ser comum seria assumir uma atitude metafísica quando questionado sobre o desconhecido, sobre aqueles assuntos envoltos em algum mistério. O metafísico acredita existir uma verdade, essências reais a serem descobertas que norteiam e/ou norteariam a construção de nosso vocabulário final. Essa crença o faz navegar segundo critérios de verdade, coordenadas estáveis capazes de lhe orientar e aproximar, de modo seguro, dessas essências.

Já o ironista, sendo nominalista e historicista, não trabalha com natureza intrínseca e essência real. Em assim sendo, ele,

“acha que a ocorrência de um termo como “justo”, “científica”, ou “racional” no vocabulário final da época não é razão para supor que a investigação socrática da essência da justiça, da ciência ou da racionalidade leve muito além de jogos de linguagem da época”.(*CSI*, pg136)

O vocabulário final não é um meio de entender algo distinto dele mesmo. O ironista recusa a idéia de correspondência entre linguagem e realidade. Para ele, a qualidade do vocabulário final não diz respeito à melhor representar algo com exatidão. Em linha com Davidson, o ironista concorda “quanto à incapacidade de sair de nossa linguagem para compará-la com outra coisa”.

Não há dúvida em relação à enorme distância que separa um ironista de um metafísico. Poderíamos recorrer a Khun⁵⁰ e afirmar que ambos – ironistas e metafísicos - estão comprometidos com diferentes paradigmas. Não instanciam apenas diferenças ocasionais. Pelo contrário, suas crenças mais básicas se ancoram em concepções antagônicas, em diferenças fundamentais. O metafísico não pode abrir mão da transcendência. Para ele, há uma verdade, uma realidade para onde as teorias filosóficas convergiriam. Já o ironista não pode ir além da imanência. A ironia está no fato de que não há determinismo de convergência dos vocabulários finais. “Sua descrição do que faz, ao buscar um vocabulário final melhor do que aquele que utiliza atualmente, é dominada por metáforas de criação e não de descobertas, de diversificação e ineditismo, e não de convergência para o que estava presente antes (*CIS*- pg 139)”.

5.2 – Das objeções

Os opositores oferecem duas críticas principais ao modelo rortiano. Uma diz respeito aos efeitos de um mundo ironista. Seria possível? “O que aconteceria se ironismo substituísse a metafísica em nossa retórica pública?”

A outra diz respeito à cisão entre as esferas “pública” e “privada”. A segunda crítica, à qual o filósofo confere particular relevância, foge aos nossos propósitos e não será objeto de exame nesse texto. Ela envolve outras partes da teoria de Rorty que, por não serem essenciais aos propósitos da dissertação, não foram por nós fortemente examinadas. O assunto foi tangenciado na introdução e no capítulo **4.2 – Da questão da**

⁵⁰ Thomas Khun, em seu livro *A estrutura das revoluções científicas*, publicado em 1962, deparou com a impossibilidade de definir os termos de uma teoria com base nos termos de uma outra. Ao estudar, por exemplo, a física de Aristóteles e a física de Newton, constatou não ser possível entender a visão sistêmica da teoria do pensador grego a luz do sistema newtoniano e vice versa. Há diferenças básicas de paradigmas que as tornam mutuamente incompreensíveis.

verdade, da questão da justificação -, mas não o suficiente para permitir uma abordagem adequada no presente capítulo.

A separação das esferas pública e privada encontra na obra rortiana uma abordagem original. A idéia é de que, a despeito dos esforços da tradição filosófica, não é possível sintetizar essas duas dimensões humanas em uma única teoria. Haveria uma coabitação de ambas, mas nunca uma teoria que as sintetizasse em um único corpo de idéias e valores. Essa segunda objeção diz respeito às possibilidades dessa cisão público-privada. Nas palavras de Rorty, a crítica consistiria em afirmar que “ninguém é capaz de se dividir num criador privado de si mesmo e num liberal público – uma mesma pessoa não poderia, em momentos alternados, ser Nietzsche e J. S. Mill”.

Retornando à primeira crítica, destacamos que o seu cerne é o pressuposto de que “a adoção generalizada de concepções antimetafísicas e antiessencialistas sobre a natureza da moral, da racionalidade e dos seres humanos, enfraqueceria e desarticulária as sociedades liberais”.

“...é permitido a todo indivíduo que tenha consciência da verdade regularizar sua vida como bem entender, de acordo com os novos princípios. Neste sentido, tudo é permitido (...) Como Deus e a imortalidade não existem, é permitido ao homem novo tornar-se um homem-Deus, seja ele único no mundo a viver assim”-Dostoiévski – O diálogo com o demônio (Irmãos Karamazov, 1879)

É provável que esse trecho do grande escritor russo tenha sido a inspiração original da famosa máxima “Se Deus não existe tudo é permitido”. A crítica ao ironista tem a mesma fundamentação. Sem metafísica a sociedade não se sustentaria.

Entendo que em Rorty, grosso modo, a máxima anterior poderia assumir o seguinte formato: “Se Deus não existe, tudo é responsabilidade humana”. E isso seria

plenamente suficiente para a manutenção dos vínculos sociais. Não porque o homem queira ser Deus, mas sim porque ele tem razões ordinárias para assim agir. Nas palavras de Rorty, “a esperança de que um dia a vida seja mais livre, menos cruel, mais ociosa e mais rica em bens e experiências, não apenas para nossos dependentes, mas também para os dependentes de todos” .(*CIS Pg 153*).

A sociedade liberal não precisaria de muito mais alimento do que o consenso concernente à garantia de oportunidades de se auto-criar segundo o respectivo talento e, para tanto, é preciso paz, riqueza e liberdade. Não são valores humanos metafísicos universalmente aceitos que sedimentam a organização social. A história ensinou ao homem que ele precisa de instituições para protegê-lo e assegurar-lhe condições de se realizar, seja pela auto-criação, seja pela criação da sua rede de crenças.

Rorty chama a atenção para o fato de que o declínio da fé religiosa, em particular, “o declínio da capacidade das pessoas levarem a sério a idéia de recompensa depois da morte”, diferentemente do que advogavam muitos ao longo da modernidade, não levou à desordem social. A crença de que o Paraíso era necessário para garantir a fibra moral e a cola social não se sustentou. Pelo contrário. As sociedades liberais ganharam mais complexidade e musculatura substituindo aquelas velhas crenças pelas recompensas sociais, pela esperança de um mundo terreno mais acolhedor para os próximos e para os futuros, para os netos. Ainda nas palavras de Rorty, se você disser a alguém cuja vida extrai sentido da esperança no aumento da liberdade, na redução da crueldade, na conquista de mais tempo livre e no acesso a mais riqueza para todos

“que os filósofos estão ficando irônicos quanto à essência real, à objetividade da verdade e à existência de uma natureza humana anistórica, é pouco provável que desperte grande interesse, e muito

menos que cause grande prejuízo. A idéia de que as sociedades liberais são unidas por crenças filosóficas me parece ridícula. O que une as sociedades são os vocabulários e as esperanças comuns”. (CIS – . Pgs 153, 154)

5.3 – Das possibilidades contemporâneas do ironismo

Se por um lado, não resta dúvida sobre os aspectos antagônicos que separam o ironista do metafísico, por outro não há argumentos para uma contraposição ontológica ao senso comum. O que levou Rorty a sugerir essa oposição foram aspectos circunstanciais. Conforme já examinado, o argumento do filósofo nesse assunto está ancorado no pressuposto de um vocabulário final metafísico do senso comum. Um vocabulário estável que seria partilhado pelo segmento majoritário da comunidade ocidental. Embora não esteja completamente explícito no texto de Rorty, é plausível admitir, como implícito, que a razão da existência desse vocabulário final estável deve-se ao fato de que o convívio das pessoas do senso comum manter-se restrito ao interior das respectivas comunidades (meio social), não havendo assim oportunidades de acesso a vocabulários finais alternativos. Fato que seria reforçado pela ausência do hábito de leitura. Em assim sendo, é notável que nos anos 80, ao desenvolver sua obra, Rorty atenha as possibilidades do ironismo ainda privilegiadamente ao meio intelectual.

“A maneira mais fácil de fazê-lo (ampliação do número de conhecidos) é ler livros e, assim, os ironistas gastam uma parcela maior do seu tempo situando os livros do que situando pessoas vivas reais. Eles temem ficar presos no vocabulário em que foram criados se só conhecerem as pessoas de sua vizinhança....” (CIS, 2007 – Martins pg 145)

Ao eleger os livros, o instrumento por excelência do intelectual, como o principal meio de acesso a outros vocabulários, Rorty restringiu sobremaneira as possibilidades de disseminação social do ironismo. Emprestou ao ironista uma marca intelectualizada que não diz respeito à sua definição, às três condições expressas no início do capítulo.

Parece paradoxal, mas a caracterização rortiana do ironismo recusa qualquer tentativa de qualificação intelectual de vocabulário final, conforme evidente na sua terceira condição:

“na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa (o ironista) não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo” (CIS, 2007 – Martins pg)

Uma boa maneira de examinar se a condição de intelectual é pré-requisito para o exercício do ironismo é responder as seguintes perguntas: “Por que o ironista tem que ser um intelectual? Por que só os intelectuais estariam capacitados a serem ironistas? Quais as características do ironismo que estão presentes só nos intelectuais?”

É oportuno, mais uma vez, recuperar a caracterização rortiana do ironista:

- 1- tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros que ele deparou;
- 2- percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas;
- 3- na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo.

No conjunto de características estabelecidas por Rorty inexistem qualquer traço que possa ser considerado área de domínio exclusivo do intelectual. O que marca o ironista são, por um lado, as “dúvidas radicais e contínuas” provocadas pela exposição a outros vocabulários finais e, por outro, a percepção da ausência de critério de qualidade que seja capaz de identificar um que esteja mais próximo da realidade “visto que não há nada além de vocabulários que sirva como critério de escolha entre eles”.

É natural aceitar o pioneirismo que o meio intelectual possa ter desempenhado. Sem dúvida, a exposição a diferentes vocabulários sempre foi, por força do ofício, uma

característica dos intelectuais. Por seu turno, ao longo de muitos anos, os livros foram o melhor e, às vezes, o único meio de acesso a diferentes vocabulários. É correto reservar uma importância diferenciada para os intelectuais ao tratar o assunto.

Com efeito, ser intelectual não é condição para ser ironista. A marca de um ironista é impressa pela exposição a outros vocabulários finais, não sendo essencial aspectos de qualidade dos mesmos. Se admitirmos a existência de outros meios de acesso à vocabulários finais, eficientes e socialmente mais poderosos do que os livros, a idéia de vínculo estreito entre ironista e intelectual fica prejudicada. Rorty, apesar de sua forte feição forjada pelos livros, em diferentes momentos já manifesta entusiasmo com novas formas de mediação de vocabulários. Na *Introdução do CIS*, ao discutir a importância da ficção de alguns romancistas, ele afirma que “o romance, o cinema, e o programa de televisão, de forma paulatina mais sistemática, vem substituindo o sermão e o tratado como principais veículos de mudança e progresso moral” (*CIS* pág 20).

Mark Rowlands, em seu livro “Tudo o que sei aprendi com a TV – A Filosofia nos Seriados de TV”-, examina diferentes seriados de televisão e faz reflexões filosóficas sobre os vocabulários dos diversos personagens. O título é provocativo, certamente exagerado, mas, principalmente, é emblemático no que concerne aos novos tempos e aos novos meios de produção e difusão de vocabulários. Não sabemos se há opinião de Rorty sobre essa obra, mas é plausível admitir que ele não se furtaria em reconhecer algum sentido no trabalho de Rowlands. E isso já seria o bastante. Nas sociedades modernas atuais, o ambiente de produção e difusão de vocabulários não está mais limitado a fronteiras paroquiais geográficas e tampouco aos livros. A televisão, a rede mundial de computadores, as facilidades crescente de deslocamento físico dos

indivíduos, a emergência de temáticas globais (ecologia, sexualidade, eventos culturais de dimensão mundial etc), as contribuições singulares das diferentes culturas, todo esse novo mosaico age no sentido da proliferação de vocabulários aos quais os indivíduos, em geral, estão incontornavelmente expostos. Trata-se de fenômeno social de largo espectro, incontrolável.

Nesse contexto, a noção de “senso comum” como o domínio do paroquial deve ser revista. A idéia de um lócus cultural estável, condensado em determinado vocabulário partilhado por porções majoritárias de determinada população -o que permitiria sintetizar um perfil de indivíduo sócio-cultural médio-, talvez essa imagem esteja se desbotando.

Em artigo titulado “Considerações sobre o Curso da Ética e da Religiosidade em um Mundo Flutuante”, Vilmar Barbosa reconhece a existência de um “indivíduo-de-tipo-novo” e faz o seguinte esboço do que seria, a seu ver, uma questão ética para ele:

“..... Todo o questionamento sobre o “ser ou não ser” perde por completo a gravidade de uma questão moral cuja resposta pode nos levar ao inferno ou ao paraíso, pois não mais existe nenhum “além” a regular nossas vidas e nenhum “sentido oculto” a ser decifrado. Viver sem ideais e sem transcendência tornou-se possível”⁵¹

⁵¹ Barbosa V. Teoria e Cultura – 2006 -Revista do Mestrado em Ciências Sociais da UFJF Vol.1 – No !.

6 – QUESTÕES SOBRE O ALCANCE CONTEMPORÂNEO DO IRONISMO

As reflexões acadêmicas sobre a vida do indivíduo nas sociedades ocidentais contemporâneas, com elevada frequência, são tomadas de notável pessimismo. Predomina a ênfase na idéia de decomposição do quadro social e da sobrevivência de um indivíduo dessocializado, desconfortável com a ordem social na qual está imerso e em luta contra as forças da morte. Retratam, no mais das vezes, um indivíduo frágil, desamparado e sobremaneira vulnerável aos efeitos da publicidade. Um indivíduo que ao ver enfraquecida a noção de pertencimento, viu também se desbotar a sua identidade. Nesse movimento, esse indivíduo teria perdido a condição de sujeito e se tornado componente de um sistema que controla as intenções e as interações de todos. Na busca pela manutenção da identidade, pela preservação do *self*, ele teria se voltado para si e exacerbado o individualismo. Tal metamorfose teria sido de tal ordem que fez surgir uma “vasta corrente de idéias que insiste na passagem do mundo da sociedade ao mundo do indivíduo, do ator voltado para si mesmo”⁵², do consumidor impessoal.

Com efeito, em boa medida, os que assim vêem a atualidade argumentam que nesse mundo, os indivíduos são “atraídos, dirigidos, manipulados pelas forças que dominam a sociedade, ainda mais do que pelas elites dirigentes da própria sociedade”. É como se houvesse uma partitura que, embora cada indivíduo se mantenha num esforço individualista de exercitá-la, há uma regência que a todos conduz.

O esforço intelectual no sentido de personificar essas forças tem oferecido diferentes semblantes *vis a vis* as diferentes formas de interpretar o mundo. Seja o capitalismo,

⁵² Touraine. A. Um Novo Paradigma para compreender o mundo de hoje. – Ed Vozes 2007 – pág 120

seja o “grande capital”, ou seja, o sistema, o fato é que, em conluio com a mídia, esse ente maligno, maquiavélico, apartado do mundo dos homens, que opera por interesses mesquinhos, a tudo subordina e a todos controla. Para muitos, é o Nosferato que com seu tridente, o mercado, subjuga os homens e com sua droga, a mercadoria, vicia e destrói os cidadãos, reduzindo-os a desprezíveis consumidores. Essa visão dogmática, que está distante de qualquer possibilidade de apreender a realidade com a sua complexidade, os seus desafios, as suas dificuldades e as suas riquezas, tem sido a fonte predominante para explicar e condenar a ascensão do individualismo. É notável que, na esteira desses acontecimentos, a expansão do espaço privado como domínio de realização pessoal, ao mesmo tempo em que se disseminou, adquiriu imagem muito negativa, ao ponto de, não raras vezes, ser colocada como antagônica aos ideais da tradição iluminista. Aqueles que procuram a reatualização do velho discurso estigmatizante, como bem observa Barbosa, são “incansáveis na afirmação dos males do *ethos* moderno e do individualismo, da decadência dos valores, da falta de limites, e sempre às voltas com o fantasma da corrupção, da violência e do “eixo do mal”, e seus promotores acreditam que o futuro está no passado.”⁵³

Contudo, não obstante os diferentes juízos de valor a respeito do indivíduo contemporâneo, é mister admitir que há convergência crescente na caracterização desse ente. Com simpatia ou desprezo, é fato que, cada vez mais, os estudiosos se submetem às evidências de que o ser humano que habita as modernas democracias no século XXI carrega traços bastante próprios. O sociólogo francês Alain Touraine cunhou a sua própria expressão para nomear esse novo indivíduo: o “sujeito individual”.

⁵³ Barbosa V. Teoria e Cultura – 2006 -Revista do Mestrado em Ciências Sociais da UFJF Vol.1 – No !.

“..o sujeito, que por tanto tempo foi projetado pelos homens acima deles próprios, num paraíso, numa cidade livre, numa sociedade justa, entrou em cada indivíduo, e tornou-se ali afirmação de si mesmo como portador do direito de ser um indivíduo capaz de afirmar-se contra todas as forças impessoais que o destroem. A morte de Deus não levou ao triunfo da razão e do cálculo, ou inversamente à liberação dos desejos; mas levou cada indivíduo a afirmar-se como o criador de si mesmo, como sendo a finalidade de sua própria ação, num movimento caleidoscópico onde todos os fragmentos do eu se chocam, se misturam e se destroem mutuamente”.⁵⁴

É notável o esforço de Touraine em preservar a noção de “sujeito” da modernidade, mas ao fazê-lo é forçado a insulá-lo no interior do indivíduo. Abre mão do dualismo e cria o sujeito que é objeto de si mesmo.

Por sua vez, Vilmar Barbosa estabelece uma outra definição para esse personagem do século XXI. Para ele estamos vendo surgir

“ “indivíduo-de-tipo-novo”, isto é, de um indivíduo consciente que modifica os determinantes de sua condição de ser autônomo e livre a partir do momento em que não mais reconhece a participação na vida política como fator constitutivo essencial, e *a priori*, da sua própria vontade e liberdade. A emergência dessa figura assinala, dentre outras coisas, o fim do longo reinado da concepção filosófica moderna do homem como sujeito. Na condição de sujeito, o homem foi pensado como uma entidade eternamente livre e autônoma, exercendo uma completa e consciente soberania sobre o real. Instalado num patamar transcendental e desconsiderando os sinais da nossa humana finitude e mortalidade, foi tido como capaz de dissipar completamente as brumas do não saber, eliminando, assim, a opacidade própria do real”⁵⁵

É notável o parentesco existente entre o ironista e os dois personagens anteriores. Os exames de DNA desses três indivíduos indicariam um marcante elemento comum: a ausência na organização social de algumas “escadas metafísicas” fortemente presentes nas gerações anteriores. Mataram Deus (ou o exilaram de sua auto-imagem), recusaram a transcendência e desdivinizaram a razão. Acho que Rorty diria: os três abraçaram o ironismo.

Decifrado os laços familiares dos personagens, era de se supor que os seus criadores poderiam partilhar alguma cumplicidade. A rigor, não é bem assim. Rorty descortina o ironista com entusiasmo, com o olhar no futuro, com o prazer de quem está apostando

⁵⁴ ⁵⁴ Touraine. A. Um Novo Paradigma para compreender o mundo de hoje. – Ed Vozes 2007 – pág 125

⁵⁵ ⁵⁵ Barbosa V. Teoria e Cultura – 2006 -Revista do Mestrado em Ciências Sociais da UFJF Vol.1 – No !.

em um novo “senso comum”, menos provinciano e mais inclusivo. Para ele, o ironista se apresenta com um novo marco de possibilidades. Rorty vislumbra uma utopia e aposta que o ironista pode estar a serviço dela.

Os dois outros autores constatarem os seus respectivos personagens com um certo desconforto nostálgico. Tanto o “sujeito individual” quanto o “indivíduo-de-tipo-novo” instanciam perdas desagradáveis para seus criadores. Perdas de valores, perdas de estilo de vida, perda de uma dada utopia da tradição iluminista. Os dois reconhecem a nova realidade, mas se perguntam para onde vai o mundo. Há um traço de angústia em ambas as percepções desse novo indivíduo contemporâneo.

Fiel à tradição hegeliana, o filósofo historicista Rorty propõe substituir a pergunta “Que é ser um ser humano?” pela indagação “Que é habitar uma rica sociedade democrática do século XXI?” e “Como pode um habitante de tal sociedade ser mais do que o encenador de um papel num roteiro previamente escrito?”. Na trilha do pragmatismo, a questão filosófica que se impõe é examinar quais os horizontes que se abrem nesse novo contexto face ao ideário da política democrática.

As sociedades industrializadas do século XXI cumpriram o ideário político básico da modernidade, do projeto iluminista. Conseguiu-se atender os princípios da limitação do poder, da dignidade da pessoa humana, da conservação e promoção dos direitos fundamentais, da construção de uma plataforma material que coloque cada indivíduo – grosso modo - fora do reino da necessidade material, e do respeito à diversidade. A agenda da cidadania da revolução francesa foi realizada.

Hegel, em alguma medida, já sinalizava alguns desafios relacionados ao ocaso daquele ciclo que ele assistiu ainda nos primórdios. Em “A Razão na História” ele vaticinou: “Objetivamente consideradas, a Idéia e a individualidade particular encontram-se na grande oposição da necessidade e da liberdade.....A vontade do indivíduo é livre se ele, abstrata e absolutamente, em si e por si, pode estabelecer o que quer”.

Salta aos olhos de Rorty que as profundas transformações ocorridas ao longo dos últimos séculos lançaram o homem em outra órbita de possibilidades. São essas novas possibilidades que devem ocupar a agenda dos filósofos, em particular, dos pragmatistas. Conforme já visto e destacado anteriormente, em seu debate com Habermas, ao fazer a defesa da importância de mudar o “senso comum”, ele conclui categoricamente afirmando que

“A evolução cultural de nossa espécie está apenas começando. Não temos ainda nenhuma idéia das possibilidades, mas precisamos tirar o máximo proveito de gente como Lutero, Galileu, Darwin e Freud, porque eles nos dão nossas chances. Eles são nossas chances de transformar candidatos à verdade e, assim, de tornar obsoletos os padrões de justificação anteriores”⁵⁶

O otimismo rortiano em relação às sociedades contemporâneas surpreende muitos pensadores. A sua simpatia à capacidade de Whitman⁵⁷ de ter como certa a possibilidade de progresso poético e espiritual na sociedade industrializada soa desconcertante para Habermas, por exemplo. Resta-nos então indagar sobre o porquê do olhar rortiano sobre o mundo oferecer reflexões tão discrepantes em relação às crenças da grande maioria de seus pares. Por que constatações semelhantes da realidade atual nutrem perspectivas tão antagônicas? Por que em muitos gera predominantemente insegurança e angústia e nele alimenta otimismo e esperança?

⁵⁶ Rorty R. Para Emancipar a nossa cultura- – Filosofia, Racionalidade, Democracia – Ed.Unesp – pág. 98

⁵⁷ Idem – pág. 90

Embora tenha ciência da dificuldade e do perigo dessa empreitada, haja visto ser tarefa notadamente especulativa, nesses últimos parágrafos tentarei salientar a singularidade que, a meu ver, confere o otimismo presente na perspectiva rortiana.

Os pressupostos filosóficos examinados ao longo da dissertação fornecem o ingrediente para a compreensão dessa perspectiva otimista. Com efeito, a articulação de dois conceitos já vistos, em particular, a torna praticamente um corolário. Por um lado a noção de que o ser humano é vocabulário encarnado, e por outro a noção de que o humano é incontornavelmente um ser social que necessita se sentir “um de nós”, que necessita privar de alguma inserção comunitária. A conjugação dessas noções traz consigo uma percepção não trágica do futuro. Ela implica na recusa da perspectiva do “vazio moral” simplesmente porque ser coerente é condição de possibilidade para a sustentação da vida comunitária. Para se sentir “um de nós” é preciso ser respeitado pelos pares. Assim como não está ao alcance da espécie humana viver – se imaginar – sem linguagem, não está ao alcance dela, também, viver sem as implicações diretas que a condição de ser de linguagem traz consigo.

No início do século XX, Freud já apontava as dificuldades crescentes do ser humano encontrar refúgios estáveis e duradouros de felicidade. Em sua obra *O Mal-estar na Civilização*, entre os tópicos examinados, um em especial diz respeito aos efeitos da dessacralização em curso da sociedade ocidental já na época. O esvaziamento de Deus e as crescentes transformações que capacitavam o homem para novos desafios traziam consigo novos problemas. O pai da psicanálise salientava que “as épocas futuras trarão com elas novos e provavelmente inimagináveis grandes avanços nesse campo da civilização e aumentarão ainda mais a semelhança do homem com Deus. No interesse

de nossa investigação, contudo, não esqueceremos que atualmente o homem não se sente feliz em seu papel de semelhante de Deus”.⁵⁸

Podemos afirmar hoje que Freud estava correto em sua profecia. As transformações operadas pelo homem a partir da segunda metade do século XX tem sido algo extraordinário. Em todas as dimensões da condição humana, tem ocorrido uma revolução de vocabulário em velocidade e profundidade inimagináveis em época não muito distante. Expressões como, burguesia, revolução, luta de classe, socialismo, fidelidade, adultério, irmandade, amizade, família, casamento, “do lar”, direita x esquerda, vizinhança, cabeça do casal, estabilidade, Deus, religião, política, empregada doméstica, ideologia, só para citar algumas, tornaram-se obsoletas ou tiveram os respectivos significados originais bastante alterados. Os indivíduos que encarnam esses vocabulários conservando os seus antigos significados estão experimentando a dissolução dos seus próprios “eus” e, por mais que tentem buscar o futuro no passado, o presente não lhes oferece nenhum alento.

Por sua vez, expressões como bioética, efeito estufa, desenvolvimento sustentável, responsabilidade ambiental, diversidade cultural, ações internacionais, sobrevivência da espécie, internet, orkut, aldeia global, drogas, pedofilia, aborto, pornografia, homossexualismo, casamento gay, barriga de aluguel, inclusão social, evolucionismo, darwinismo, também só para citar algumas, passaram da condição de metáforas à literalização no tempo de uma geração.

⁵⁸ Freud S. O Mal Estar na Civilização- 1929/30 – Imago Editora Ltda -1974 – pág 112

O darwinismo merece algumas palavras exclusivas. Embora *A Origem das Espécies* já tenha completado 150 anos, só a partir da segunda metade do século passado o evolucionismo acelerou o respectivo processo de literalização. Em meados do século XX, os seus simpatizantes representavam ainda uma vanguarda em embate com uma imensa maioria conservadora. Hoje, o darwinismo é matéria obrigatória nos cursos regulares de ensino fundamental em, praticamente, todos os sistemas de ensino ocidental. A situação se inverteu. Ele ocupou o senso comum e a resistência está restrita a bolsões conservadores.

Aceita a premissa rortiana de que o humano é um ser incontornavelmente social, a transposição de um vocabulário para outro implica de modo obrigatório na reconfiguração do modelo de socialização. De um vocabulário que privilegiava aspectos paroquiais avançou-se para outro carregado de temática planetária. O desenho do “espaço social” requer outra geografia. A noção de comunidade cada vez está menos restrita a fronteiras geográficas. Está sendo gestado um novo senso comum que, por sua vez, se distancia a passos largos das temáticas paroquiais. Está em cheque a idéia de vizinhança, tribo, bairro ou cidade como os espaços por excelência do senso comum. Os novos “we” são crescentemente estabelecidos por imensa diversidade de temas que transitam não apenas pelas fronteiras físicas, mais também e crescentemente pelas digitais/virtuais.

Sem dúvida, algumas identidades tradicionais continuam e deverão continuar preservando elevado vigor. O país, a nação, o estado, a língua, as religiões continuam sendo exemplos de importantes recortes de caracterização social. Contudo, esses estão tendo que, de modo crescente, partilhar com outras referências a condição de

definidores de identidade. O que é chamado de fragmentação do indivíduo contemporâneo traduz, em boa medida, o desenvolvimento de diferentes identidades partilhadas em uma mesma pessoa. O desenvolvimento de diferentes jogos de linguagem em razão da exposição a diferentes vocabulários.

A noção de que a vida social requer interação física das pessoas é algo muito caro aos mais velhos, mas de significado decrescente para as gerações mais novas. A multiplicação dos meios de convívio faz com que o contato direto seja apenas uma forma de relacionamento. Com certeza, essencial para alguns aspectos da afetividade humana, sem dúvida insubstituível na plenitude, mas, doravante, esse tipo de interação terá que conviver com muitas outras formas de intercâmbios.

Aqueles que reivindicam os valores universais e as verdades incondicionadas como necessários para o cultivo da liga e da harmonia social tendem a associar a referida fragmentação com a perda daqueles valores e, por decorrência, passam a ver em risco a própria sociedade humana. Nesses casos, a nostalgia decorre da inevitável busca de conforto no passado e a angústia reflete a desesperança no futuro.

Aqueles que, como Rorty, acreditam que a sociabilidade humana é desejável por si mesma e que não resta aos indivíduos outra alternativa senão viver em comunidades, vêem no desenvolvimento de novos vocabulários apenas a abertura de novas janelas de oportunidade e não algo que possa colocar em perigo a sobrevivência social. O que, por sua vez, permite que, munido de uma utopia, possamos trabalhar na construção de vocabulários que facilitem a sua concretização. Creio que aí reside o otimismo rortiano.

Ele olha para o passado com ironia e para o futuro com esperança. Ao se distanciar da metafísica, o ironista liberal se apresenta aberto para um horizonte de novas aventuras.

7 – BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE RICHARD RORTY

(1979) A Filosofia e o Espelho da Natureza - Edição brasileira Relume Dumará -1994

(1989) Contingência, Ironia e Solidariedade – Edição brasileira Martins Fontes – 2007

(1992/95) Pragmatismo e Política – Edição brasileira Martins Fontes – 2005

(1995) Objetivismo, relativismo e verdade – Escritos Filosóficos 1 – Edição brasileira Relume Dumará – 1997

(1995) Ensaio sobre Heidegger e outros – Escritos Filosóficos 2 - Edição brasileira Relume Dumará – 1999

(1996/2000) Filosofia, racionalidade, democracia – Os debates Rorty & Habermas – Edição brasileira Editora Unesp – 2005

(2007) Filosofia Como Política Cultural – Edição brasileira Martins Fontes -2009

(2007) Wittgenstein e a virada lingüística (ensaio) – Richard Rorty: filósofo da cultura – Editora Champagnat - 2008

OBRAS DE OUTROS AUTORES

(2005) Touraine **A.** – Um Novo Paradigma – Para compreender o mundo de hoje – Edição brasileira Vozes – 2006

(2000) Kuhn **T.** – O Caminho desde a Estrutura – Ensaio Filosóficos 1970-1993 – Edição brasileira Unesp – 2003

(1930) Freud **S.** – O mal-estar na civilização – Obras Completas de Sigmund Freud – Imago Editora – 1974

(1596/1650) – Descartes **R.** - Meditações Metafísicas – Edição brasileira Martins Fontes 2000

() Hegel **G. F.** Fenomenologia do Espírito

() Hegel **G.F.** A Razão na História – Introdução à Filosofia da História Universal – Edição portuguesa Edições 70 - 1995

(1821/81) Dostoievski **F. M.** Os Irmãos Karamázovi – Edição brasileira José Olímpio 1953

(1987) Drummond de Andrade **C.** Corpo – Editora Record

ARTIGOS

(2006) do Vale Barbosa **V.** – Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante – Teoria e Cultura – Revista de Mestrado em Ciências Sociais da UFJF

(1996) Freire Costa **J.** – Richard Rorty e a construção da subjetividade – Pragmatismo, pragmáticas e produção de subjetividade. – Editora Garamond – 2008

() Rowlands **M.** Tudo que sei aprendi com a TV – A filosofia nos seriados de TV

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)