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

**FRANCISCO RAIMUNDO CHAVES DE SOUSA**

# AS FUNÇÕES SOCIAIS DAS NARRATIVAS E METÁFORAS LITERÁRIAS NA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY

**TERESINA**

**2024**

**FRANCISCO RAIMUNDO CHAVES DE SOUSA**

# AS FUNÇÕES SOCIAIS DAS NARRATIVAS E METÁFORAS LITERÁRIAS NA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Prática.

Orientador: Professor Doutor Heraldo Aparecido Silva.

TERESINA
2024

**FRANCISCO RAIMUNDO CHAVES DE SOUSA**

# AS FUNÇÕES SOCIAIS DAS NARRATIVAS E METÁFORAS LITERÁRIAS NA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Prática.

Aprovada em: __/__/__.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva (UFPI)
Presidente

_____

Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho (UFMA)
Examinador externo

_____

Prof. Dr. Lucas Nogueira do Rêgo Monteiro Villa Lages (UFPI)
Examinador interno

_____

Profa. Dra. Juliana de Moraes Monteiro (UFPI)
Suplente

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

S725f Sousa, Francisco Raimundo Chaves de.
As funções sociais das narrativas e metáforas literárias na filosofia de Richard Rorty/ Francisco Raimundo Chaves de Sousa. – Teresina, 2024.
100 f.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.
"Orientador: Professor Doutor Heraldo Aparecido Silva."

1.Função Social. 2. Metáfora. 3. Narrativa. 4. Neopragmatismo. 5. Rorty, Richard, 1931- . I. Silva, Heraldo Aparecido. II. Título.

CDD 190

Bibliotecária: Gisela Beatriz Costa Oliveira Carvalhêdo Lima - CRB3/748

## AGRADECIMENTOS

À minha esposa Josiene, minha mãe Lúcia e meu filho Arthur, por fazerem parte da minha narrativa.

Ao Professor Dr. Heraldo Aparecido Silva, pela paciência, dedicação, generosidade e orientações que guardarei para a vida inteira.

Aos colegas de turma, Bruno Alencar, Izabel e John, por serem excelentes ouvintes e por compartilharem um pouco de suas narrativas.

Ao Professor Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho e ao Professor Dr. Lucas Nogueira do Rêgo Monteiro Villa Lages, por aceitarem o convite para participarem como examinadores e pela análise tão rica e generosa sobre o texto.

Ao PPGFIL/ UFPI, pela competência do corpo docente e demais funcionários.

A todos que, de alguma maneira, contribuíram para a realização deste trabalho.

*Iruka, você sabe?*
*Quando uma pessoa odeia, e não reconhece a existência dos outros...*
*Os olhos que eles usam quando olham para ele...*
*São assustadoramente frios...*

*(Masashi Kishimoto, Naruto.)*

## RESUMO

Esta pesquisa tem como proposta investigar a função social das narrativas e metáforas literárias na filosofia de Richard Rorty. Trata-se de uma investigação de caráter bibliográfico centrada em alguns momentos específicos da produção filosófica rortyana, especificamente, nas obras *Contingência, ironia e solidariedade* (2007) e *Ensaios sobre Heidegger e outros* (1999a), nas quais são discutidas as noções de narrativas e de metáforas literárias. Foram consultadas como literatura de apoio obras e artigos de intérpretes que abordem temas da ética, filosofia política e filosofia social no pensamento de Rorty, a exemplo de Malachowski (2002) e Schulenberg (2015). Discutiu-se também a convergência entre a interpretação de Kundera (2009) e Rorty (2007, 1999a) a respeito do aspecto filosófico dos romances literários. Embora essa convergência não seja explicitada por ambos os autores, há elementos nas suas respectivas produções teóricas e ensaísticas que indicam a contribuição da perspectiva romanesca kunderiana para Rorty, no que tange ao uso de metáforas e narrativas literárias na discussão de temas políticos, éticos e sociais. Tal constatação é relevante porque permite a consecução da nossa hipótese de trabalho, segundo a qual a interpretação neopragmatista de Rorty propõe um uso prático para as metáforas e as narrativas literárias como elementos fomentadores de mudanças individuais e sociais, visto que sugerem, por meio da imaginação, cenários éticos, políticos e sociais alternativos, além de inspirar mudanças redescritivas específicas para as descrições dos indivíduos e sua comunidade.



**Palavras-chave**: Função Social. Metáfora. Narrativa. Neopragmatismo. Rorty.

## ABSTRACT

This research aims to investigate the social function of narratives and literary metaphors in Richard Rorty's philosophy. This is a bibliographical research focused on some specific moments of Rorty's philosophical production, specifically in the works *Contingency, irony, and solidarity* (2007) and *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*. (1999a), in which the notions of narratives and literary metaphors. As supporting literature, works and articles by interpreters that address themes of ethics, political philosophy and social philosophy in Rorty's thinking will be consulted, such as Malachowski (2002) and Schulenberg (2015). We will also discuss the convergence between the interpretation of Kundera (2009) and Rorty (2007, 1999a), on the philosophical aspect of literary novels. Although this convergence is not made explicit by both authors, we have elements in their respective theoretical and essay productions that indicate the contribution of Kunder's novelistic perspective on Rorty in terms of the use of metaphors and literary narratives in the discussion of political, ethical and social themes. This finding is relevant because it allows the achievement of our working hypothesis, according to which Rorty's neopragmatist interpretation proposes a practical use for metaphors and literary narratives as elements that promote individual and social changes, as they suggest, through imagination, scenarios alternative ethical, political and social; as well as inspiring specific redescriptive changes to the descriptions of individuals and their community.



**Keywords**: Social Function. Metaphor. Narrative. Neopragmatism. Rorty.

**SUMÁRIO**

**1 INTRODUÇÃO**.....09

**2 APONTAMENTOS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E NARRATIVA NA PERSPECTIVA DE RICHARD RORTY**.....17

2.1 O argumento filosófico como mais uma maneira de narrar o mundo: noções sobre a filosofia neopragmatista de Richard Rorty.....18

2.2 Narrativa como argumento antiessencialista.....26

2.3 Narrativa como forma edificante de filosofar.....34

**3 METÁFORAS E A ESPERANÇA DE RENOVAÇÃO SOCIAL: UMA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E IMAGINAÇÃO**.....44

3.1 Neopragmatismo e linguagem: apontamentos iniciais sobre metáforas.....45

3.2 O uso da metáfora no processo de renovação da linguagem.....53

3.3 Metáforas na perspectiva ironista de Richard Rorty.....59

**4 UMA SUGESTÃO PARA USAR TEXTOS: NARRATIVAS E METÁFORAS LITERÁRIAS COMO FUNÇÕES SOCIAIS COMPLEMENTARES**.....65

4.1 Uma proposta de aproximação entre filosofia e literatura: a influência romanesca de Kundera no neopragmatismo de Rorty.....66

4.2 O romance como uma narrativa antiessencialista e redescritiva.....76

4.3 Metáforas e narrativas literárias como ferramentas contra a crueldade: um caminho para a utopia liberal .....84

**5 CONSIDERAÇÕES FINAIS** .....95

**REFERÊNCIAS** .....98

## 1 INTRODUÇÃO

Os temas que marcam o encontro da filosofia com a literatura são um profícuo campo de pesquisa. Considerando as diversas referências feitas por Rorty às obras de autores como Charles Dickens, George Orwell, Vladimir Nabokov e Milan Kundera, principalmente em *Ensaios sobre Heidegger e outros*, é que iniciamos a nossa proposta de pesquisa. Embora o neopragmatista construa a sua argumentação em várias obras, sua culminância está na noção de utopia liberal expressa em um dos seus principais escritos: *Contingência, ironia e solidariedade*, no qual se propõe a respeitar dentro de determinados limites tanto a construção privada do indivíduo como sua relação com os demais membros de sua comunidade. Dentro dessa perspectiva, o filósofo estadunidense desenvolve sua argumentação no âmbito de uma escrita terapêutica, abandonando os problemas considerados obsoletos ou redescrevendo-os a partir de questões atuais e socialmente mais interessantes que contemplam novos aspectos culturais, éticos e políticos.

Tal afirmação resulta originalmente da influência que Wittgenstein exerce sobre os escritos rortyanos no que tange ao uso das palavras como ferramentas multifuncionais capazes de modificar o homem a partir de dentro, bem como "apontando caminhos melhores para descreverem a si mesmos" (Rorty, 1994, p. 345). Nesse sentido, Rorty (1999a, p. 32) também assevera que "[...] o pragmatista toma o pensador como alguém que está servindo à comunidade". Conforme discutimos, tal afirmação se coaduna com algo que poderíamos apontar como uma resposta sucinta para a tese de outra importante obra rortyana, *A filosofia e espelho da natureza* (1994), a qual versa sobre o fato de que "nós" seres humanos não possuímos algo intrínseco e, ao mesmo tempo, único, capaz de nos diferenciar dos animais ou dos brutos, algo que seja essencial e perene. Também destacamos que o filósofo neopragmatista, ao analisar a obra *A arte do romance* (2009), corrobora a crítica kunderiana ao essencialismo filosófico.

Sobre esse aspecto, Rorty cita que:

> Segundo o ponto de vista de Kundera, a abordagem essencialista dos filósofos aos afazeres humanos, suas tentativas de substituir aventura, narrativa e acaso por contemplação, dialética e destino, é um modo nada engenhoso de dizer: o fato de que importa para mim tomar precedência do que importa para você me dá o direito de ignorar o que importa para você, porque eu estou em contato com algo – a realidade – com a qual você não está" (Rorty, 1999c, p. 104).

O trecho acima indica que a refutação da essência especular pode nos tornar mais abertos a outros modos descritivos de vermos o mundo, ou seja, nos tornamos capazes de realizar nossa redescrição. É nesse momento que, segundo a formulação da utopia rortyana, podemos sofrer influências de dois tipos de obras, a saber: o primeiro tipo contribui para o nosso desenvolvimento particular, como encarar todas as situações que nos rodeiam como contingentes. O segundo nos dá meios para conseguirmos nos tornar liberais, chegando a um convívio social cada vez mais solidário e menos cruel. Destarte, a solidariedade "[...] não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. Ela é criada pelo aumento de nossa sensibilidade aos detalhes particulares da dor e da humilhação de outros tipos não familiares de pessoas" (Rorty, 2007, p. 20).

A principal estratégia usada por Rorty (2007; 1999a) é mostrar as convergências entre o ponto de vista filosófico e o literário, bem como a diferença na abordagem de ambos, embora ambas se complementem nas finalidades sociais. Um elemento importante apontado por ele concerne ao fato de a narrativa literária proporcionar detalhes sobre diversos tipos de sofrimentos evitáveis do ponto de vista político de sua utopia liberal (Rorty, 2007). Assim, são citados romancistas, como Dickens, que, através de sua *expertise* com as palavras, são considerados socialmente úteis, visto que proporcionam narrativas que "[...] têm uma importância enorme na luta pela igualdade liberdade" (Rorty, 1999a, p. 109).

A proposta que se encerra no presente trabalho procura analisar o uso metafórico presente nos ensaios rortyanos, nos quais nitidamente a filosofia dialoga com a literatura e, particularmente, com o romance. Nesse sentido, podemos destacar dois fatores: 1) a influência explícita que Kundera exerce sobre a perspectiva de Rorty, no que concerne ao debate entre filosofia e romance; e 2), que o autor neopragmatista, principalmente ao discutir temas da ética e da política, faz uso das metáforas a partir de pontuais substituições narrativas, mediante a redescrição de noções como: utopia, progresso, verdade, cultura, crueldade, esperança, dentre outras. Assim, os romancistas "[...] enfatizam a criação e introdução de novos vocabulários ou novos conjuntos de metáforas. Também, eles consideram a adoção desses novos vocabulários por seres humanos e instituições como o motor da história" (Schulenberg, 2015, p. 9, tradução nossa[1]).

Diante do exposto, formulamos o problema da nossa pesquisa, qual seja: como Rorty sugere, as narrativas e metáforas literárias podem ser usadas no processo de redescrição de práticas pessoais e sociais em busca de uma comunidade socialmente mais tolerante? O

[1] "[...] emphasize the invention and introduction of new vocabularies or new sets of metaphors. Moreover, they regard the adoption of those new vocabularies by human beings and institutions as the motor of history".

questionamento se deu porque, segundo a crítica do neopragmatista, ao considerarmos o uso de alguns textos tradicionais a partir da analogia com o uso de ferramentas, chegaríamos à conclusão de que "[...] algumas dessas ferramentas, desses 'instrumentos conceituais' – incluindo alguns que continuam a ter um prestígio imerecido –, mostram-se como não tendo mais uso e podem ser simplesmente dispensadas" (Rorty, 1999a, p. 23).

Assim, consideramos que há muitos elementos relevantes que justificam a realização de uma pesquisa centrada na investigação dessa abordagem filosófico-literária de Rorty, dentre os quais citamos dois momentos ligados ao nosso interesse pela referida investigação sobre as narrativas e metáforas. O primeiro momento, refere-se à nossa curiosidade intelectual, que nos motiva tanto à leitura da filosofia quanto à da literatura. O segundo momento concerne a um aprofundamento de nossos estudos prévios na graduação, no âmbito da Iniciação Científica, sobre a filosofia de Richard Rorty. Especificamente, a partir da abordagem do neopragmatista acerca da relação entre a filosofia e a literatura, nosso foco de estudos ficou centrado em torno das noções rortyanas de narrativa e metáfora.

Isto posto, nossa pesquisa tem como objetivo geral investigar a função social das narrativas e metáforas literárias na filosofia de Richard Rorty. Como percurso argumentativo para alcançarmos esse fim, dividimo-la em três metas ou capítulos específicos, os quais a consubstanciam, a saber: a primeira é explicitar a noção de narrativa em Rorty; a segunda é elucidar a noção de metáfora em Rorty e, por fim, a terceira é evidenciar como as metáforas e narrativas literárias apresentam funções sociais distintas, porém, complementares, na abordagem de questões éticas, políticas e sociais, conforme a interpretação neopragmatista de Rorty.

Autores como Schulenberg (2015) e Bernstein (2012) apontam Richard Rorty como um filósofo que propôs uma renovação para o Pragmatismo. Nos seus primeiros anos de estudo, ele aborda a busca platônica pela certeza e pela verdade, dedicando-se a uma escrita técnica e com alta rigidez argumentativa (Rorty, 2000). Em outro momento, a busca pela verdade foi substituída por uma argumentação antiessencialista e antifundacionista, ou seja, a defesa da inexistência de um plano neutro, capaz de julgar o que seria a Verdade. A refutação de uma verdade que se proponha a ser única, isto é, a verdade capaz de julgar todas as outras, chega ao ápice na obra *A filosofia e espelho da natureza* (1994), na qual ele defende que a filosofia não pode ocupar o local de juíza de todas as áreas da cultura. E que a aproximação com a literatura pode ser um fator de renovação para o debate filosófico (Robbins, 2011).

Na hipótese de trabalho, Rorty propõe um uso prático para as metáforas e narrativas literárias como elementos cruciais para mudanças individuais e sociais, visto que elas

pressupõem, imaginativamente, cenários éticos, políticos e sociais alternativos, além de inspirar mudanças redescritivas específicas para as descrições dos indivíduos e sua comunidade. Neste caso, considera-se a pluralidade de pensamentos, idiossincrasias e crenças que uma sociedade democrática pode comportar de modo a equilibrar os sonhos de autocriação com as necessidades coletivas.

Em várias obras rortyanas, tais como *Contingência, ironia e solidariedade* e *Ensaios sobre Heidegger e outros*, obras e personagens literários são utilizados como recursos de discussão filosófica, embora essa não seja a única finalidade dos textos rortyanos acessíveis ao maior público possível. Para defender tal interpretação, acreditamos que a contribuição do romancista e ensaísta Milan Kundera sobre Rorty deve ser considerada. Assim, nossa proposta consiste em examinar as linhas gerais das argumentações em torno da relação entre a filosofia e a literatura, presentes nos textos do filósofo neopragmatista, principalmente, a partir das duas obras supracitadas. Para ele, os poetas, os artistas e os literatos, devido à grande capacidade de uso imaginativo da linguagem, estariam mais aptos a nos sensibilizar sobre o sofrimento dos outros.

Para Rorty (1999a; 2007), uma metáfora morta é aquela que teve seu uso transformado em literal; ou seja, divergindo dos românticos na ideia de que esse posicionamento corrigiria ou apontaria para modo como as coisas são, o neopragmatista encara o uso literal como um fim alcançado, pois novas mudanças podem surgir com a criação de novas metáforas. Articulando essa ideia com o debate travado com o filósofo italiano Umberto Eco, na obra *Interpretação e Superinterpretação* (2018), Rorty sustenta que não existe diferença significativa entre interpretar e usar textos[2].

Dessa forma, o filósofo neopragmatista se mantém coerente em relação à sua visão antiessencialista presente em vários de seus escritos, tais como: *Objetivismo, relativismo e verdade* (1997) e *Verdade e Progresso* (2005b). Logo, argumentamos que experiências e posicionamentos nos levam ao uso do texto de forma que ele se torne útil aos nossos propósitos. Dessa forma, quando "[...] o termo 'útil' aparece nos textos de Rorty, o mesmo pode estar sendo usado para descrever uma ideia ou exemplo que desempenha eficientemente uma função em

[2] É elucidativo quanto a este ponto a seguinte passagem: "[...] quando li o romance do professor Eco, O *pêndulo de Foucault*, conclui que ele devia estar satirizando a imagem que os cientistas, os acadêmicos, os críticos e os filósofos têm de si, como aqueles que decifram códigos despem causalidades para revelar a essência, arrancam os véus da aparência para revelar a realidade" (Rorty, 2018, p. 105). Dessa maneira

prol dos propósitos humanos ou para uma melhor recepção das ideias rortyanas" (Silva, 2019a, p. 264).

O raciocínio da utilização do texto é alicerçado na noção de discurso edificante, o qual seria capaz de "[...] tirar-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres" (Rorty, 1994, p. 354). Essa questão está imbricada com a visão fundamentada no antiessencialismo, que opõe um mundo apresentado como dado[3] a um que é construído pela capacidade de utilizarmos sentenças de forma versátil, tais como ao usarmos ferramentas. "Rorty se opõe veementemente ao 'essencialismo'. Esta é a velha noção filosófica de que a realidade e as coisas que a compõem têm uma natureza intrínseca [...]" (Malachowski, 2002, p. 2, tradução nossa[4]). Para isso, o neopragmatista americano desnaturaliza raciocínios e questiona sentenças, como: "[...] a verdade é o nosso objetivo" (Rorty, 2005b, p. 32), mostrando que, por meio da linguagem, podemos utilizar as palavras não como verdades prontas, mas como ferramentas de mudança social e pessoal. E para tal, em particular, os romances podem ser empregados para consecução desse fim (Rorty, 2007).

Nesse sentido, Rorty (2007, p. 80) diz que "chamamos uma coisa de 'fantasia' e não de 'poesia' ou 'filosofia', quando ela gira em torno de metáforas que não se tornam populares com outras pessoas — isto é, em torno de modos de falar ou agir para os quais o resto de nós não encontra serventia [...]". E esse componente pode estar dentro de diferentes tipos de textos, em especial o romance, que são tecidos e organizados de forma que podemos elencar como metafórica, não fantasiosa, mas certamente filosófica (Schulenberg, 2015).

Outrossim, ao pensarmos como Rorty, para quem 01) as obras não só dos grandes filósofos como também de poetas e romancistas podem ser infinitamente recontextualizáveis; 02) que esses textos podem instigar nossa imaginação política e social, pois criam novas metáforas e o papel do intelectual pragmatista é ajudar a tornar velhas novas metáforas, no sentido de que as metáforas suscitam outros usos para as palavras, nós poderíamos apontar a filosofia não apenas como distribuidora de valores e sentenças (Rorty, 1999a), mas também como importante no processo de autotransformação pessoal.

Nesse contexto, o autor neopragmatista lembra que "[...] os usos literais de ruídos e marcas são aqueles que podemos manejar com nossas antigas teorias sobre o que as pessoas

[3] Sobre este ponto Rorty discute a análise de Wilfrid Sellars (1912-1989) no capítulo IV de *A filosofia e o espelho da Natureza*, 1994. Margutti (2000, p. 137) diz que "No conhecido e difícil texto intitulado Empiricism and the Philosophy of Mind (1956), Sellars tem o objetivo fundamental de fazer uma crítica geral às filosofias baseadas no quadro mental ligado ao 'dado'. Como primeiro passo, ele inicia sua argumentação com um ataque às teorias empiristas do 'período clássico', que vai da Refutação do Idealismo, de Moore, até por volta de 1938".

[4] "Rorty is vehemently opposed to 'essentialism'. This is the age-old philosophical notion that reality and the things comprising it have an intrinsic nature [...]".

dirão em diversas condições. Seu uso metafórico é o tipo que faz com que nos ocupemos com o desenvolvimento de uma nova teoria" (Rorty, 2007, p. 48). Tal perspectiva corrobora com a afirmação do filósofo norte-americano de que "[...] a coisa mais importante na comparação entre os romancistas e os teóricos é que os primeiros são muito ricos em detalhes" (Rorty, 1999a, p. 111).

A fim de atingirmos o objetivo deste trabalho, adotamos a metodologia de pesquisa bibliográfica, a qual, por suas características, nos permite utilizar a revisão de literatura como base para consecução dos objetivos aqui propostos, pois nossa investigação encerra uma articulação teórica que resguarda as devidas distinções conceituais entre autores de épocas e correntes filosóficas distintas. Desse modo, entendemos que nossa investigação tem um viés essencialmente interpretativo, visto que trabalhamos os escritos rortyanos, no sentido de utilizá-los para os fins explicitados nos objetivos especificados. Assim, a partir do aporte teórico filosófico principal, composto pelas obras *Contingência, ironia e solidariedade* e *Ensaios sobre Heidegger e outros,* analisamos as noções de narrativas e metáforas literárias na proposta de Rorty.

Esse projeto rortyano, como já apresentamos em linhas gerais, é nomeado de utopia liberal, e tem duas características principais que são discutidas nas obras acima citadas: a primeira é a possibilidade redescritiva que os seres humanos têm, a qual está ligada à esperança da criação do novo. Esse processo de redescrição tem na linguagem a metáfora como principal ferramenta, estando ligada à criação do novo e ao processo de reinterpretar. A segunda característica é a de que deve ser possível construir uma sociedade na qual a crueldade seja a pior coisa que os seres humanos possam fazer. O desenvolvimento dessa utopia liberal também tem como elemento de grande importância o papel que a literatura deve ocupar, uma vez que a redução da crueldade passa pelo aumento da solidariedade. A ideia central é de que a solidariedade pode ser criada, mas, para isso, faz-se necessário o uso de narrativas literárias. Assim, em contato com obras que narram a vida de pessoas totalmente desconhecidas, por exemplo *1984* (2009), de George Orwell, o leitor tem a possibilidade de transformar suas ações pelo aumento de sua sensibilidade com a situação do outro. É nesse ponto que focaremos a questão das narrativas e metáforas literárias.

Nesse contexto, é importante para a nossa discussão a análise da obra *A arte do Romance* (2009), de Milan Kundera, pois esse autor exerce contribuição significativa na perspectiva rortyana sobre narrativas romanescas, especialmente ao estabelecer conexões entre filosofia e literatura. Desse modo, Kundera (2009) torna-se um importante interlocutor nessa temática, pois é citado diretamente por Rorty no ensaio intitulado *Heidegger, Kundera e*

*Dickens* (1999a), além de referências na epígrafe de *Contingência, ironia e solidariedade* (2007), em nota da obra *Verdade e progresso* (2005b) e no ensaio *Acerca do etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz (1999a).*

No desenvolvimento da nossa discussão, trouxemos como literatura de apoio o texto *Romanticism and Pragmatism*: *Richard Rorty and the idea of a poeticized culture* (2015), de Ulf Schulenberg e a obra *Richard Rorty* (2002), de Alan Malachowski. O primeiro faz uma discussão sobre o antiessencialismo e o antifundacionismo rortyano e como os escritores românticos se prepararam para o estabelecimento de uma cultura poetizada. Tal cultura poetizada é apontada como uma das ideias mais estimulantes de Rorty, sendo associada ao seu esforço de não atribuir os problemas da sociedade a uma esfera metafísica. O segundo texto, além de situar Rorty no contexto de escrita filosófica, traz elementos introdutórios ao pensamento rortyano, discutindo noções como as de narrativa e de metáfora, que são de grande importância para a nossa pesquisa.

Dessa forma, nosso percurso metodológico se divide em três momentos específicos:

No primeiro capítulo, intitulado *Apontamentos sobre a relação entre filosofia e narrativa na perspectiva de Richard Rorty*, buscamos explicitar a noção de narrativa, em Rorty. O capítulo foi dividido em três partes ou subseções nomeadas: *O argumento filosófico como mais uma maneira de narrar o mundo: noções sobre a filosofia neopragmatista de Richard Rorty*; *Narrativa como um argumento antiessencialista*; e por fim, *Narrativa como perspectiva de uma filosofia edificante.* Tais tópicos são fundamentais ao pensamento rortyano, pois estão diretamente relacionados com a proposta da cultura poetizada, na qual as narrativas têm papel de destaque na construção da utopia liberal proposta por Rorty.

No segundo capítulo, intitulado: *Metáforas e a esperança de renovação social: uma relação entre linguagem e imaginação*, tencionamos elucidar a noção de metáfora em Rorty. Para esse propósito, apresentamos o contexto filosófico em que o autor neopragmatista insere o uso da linguagem, situando a metáfora como uma ferramenta capaz de alterar crenças, bem como explicamos a importância dos poetas e romancistas no processo imaginativo de criação de novas e melhores metáforas. Tais pontos são discutidos em três subseções intituladas: *Metáforas como uma história do progresso intelectual; O uso da metáfora no processo de renovação da linguagem*; e, encerrando o capítulo, com tópico *Metáforas na perspectiva ironista de Richard Rorty*.

Por fim, no terceiro capítulo, nomeado: *Uma sugestão para usar textos: narrativas e metáforas literárias como funções sociais complementares*, evidenciamos como as metáforas e narrativas literárias apresentam funções sociais distintas na abordagem de questões éticas,

políticas e sociais. Esclareceremos como elas são inseridas na argumentação teórica e propostas no contexto de uso prático a partir do contato com romances, conforme a interpretação neopragmatista.

A organização utilizada no terceiro capítulo é a mesma dos dois primeiros. Estabelecendo-se uma divisão em três partes intituladas: *Uma proposta de aproximação entre filosofia e literatura: a influência romanesca de Kundera no neopragmatismo de Rorty*; *O romance como uma narrativa antiessencialista e redescritiva;* e concluindo com *Metáforas e narrativas literárias como ferramentas contra a crueldade: um caminho para a utopia liberal.*

Finalmente, nas *Considerações Finais*, a sua sugestão de que as narrativas e metáforas literárias, especificamente, os romances, através de sua riqueza detalhes, podem ser usados como ferramentas persuasivas em prol de alcançarmos objetivos comunitários em comum. Dessa forma, aumentando nossa sensibilidade a dor e ao sofrimento de outras pessoas, bem como diminuindo nossa incuriosidade sobre as narrativas de vida daqueles que no rodeiam. Também pontuamos que essa ideia parte de uma leitura rortyana sobre Kundera na qual o romance é um espaço onde a tolerância e a compreensão são ampliadas ao máximo.

## 2 APONTAMENTOS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E NARRATIVA NA PERSPECTIVA DE RICHARD RORTY.

> *O que eu queria era escrever um livro que faria pelos adultos o mesmo que os livros da minha infância haviam feito por mim, como Alice no País das Maravilhas, a série de Nárnia, O mágico de Oz. E queria falar sobre pessoas à margem, sobre os desvalidos, usando, para tanto, o espelho da fantasia — capaz de nos fazer ver pela primeira vez aquilo que, de tanto vermos, acabamos nunca enxergando de verdade*.
>
> *Neil Gaiman, Lugar nenhum.*

Neste capítulo, buscamos explicitar a noção de narrativa em Rorty. Para isso, sua organização ficou seccionada em três partes complementares para a abordagem da temática. Na primeira, fizemos uma breve introdução, à maneira como o autor neopragmatista desenvolve sua argumentação, ou seja, em torno de aspectos que levam em consideração uma mescla de motivos pessoais e públicos, tais como: a maneira como lidou com sua solitude, suas idiossincrasias e o modo como pensa as questões que envolvem sua relação com a comunidade (Rorty, 2005a; 2006). Assim, a reflexão teórica do filósofo neopragmatista é marcada pela refutação de que uma única teoria possa dar conta da explicação dos aspectos privado e público da vida (Rorty, 2007).

Na segunda seção, focamos em noções que são de grande importância para a sustentação da tese supracitada: o antiessencialismo e o antifundacionismo. Essas duas noções são basilares para a compreensão da discussão sobre contingência e redescrição que, por consequência, estão diretamente relacionadas com a proposta da cultura poetizada a qual as narrativas têm um papel de destaque na construção da utopia liberal proposta por Rorty (Rorty, 2007; 2009). Por fim, na terceira seção, fazemos alguns apontamentos a respeito de como a visão de uma filosofia edificante é discutida, bem como as narrativas – ficcionais, autobiográficas, literárias – e seu papel específico na perspectiva filosófica neopragmatista, normalmente ligada à maneira como construímos uma visão de mundo ou visão do *eu*, no sentido de que esses aspectos da vida não vão além de algumas maneiras que escolhemos para lidar com nós mesmos e com a realidade (Rorty, 1994; 2007).

## 2.1 O argumento filosófico como mais uma maneira de narrar o mundo: noções sobre a filosofia neopragmatista de Richard Rorty

O que pensar quando o mundo se torna transparente demais, quando as respostas são dadas de forma mecânica e com o rosto sem expressão? Nesses momentos, nos parece que a reflexão se faz ainda mais necessária, que é preciso lançar um novo olhar para velhas atitudes. Esse posicionamento inicial nos remete a outras duas perguntas: como fazer e com qual finalidade buscaríamos uma nova perspectiva? Como resposta singela para a primeira pergunta, pensamos que o processo histórico-social de naturalização de ideias tem várias bases, mas comumente utilizou-se a força para a imposição de comportamentos à coletividade, ou seja, para tentar estabelecer padrões de ação a serem seguidos. No entanto, precisamos rever que postura tomar diante de afirmações internalizadas e até certo ponto sedimentadas, tais como: alguém no mundo tem que sofrer, e o melhor é que sejam *eles* e não *nós*, que seja *ele* e não *eu*.

Não obstante, ouvimos isso na mesma sociedade que pronuncia tão eloquentemente que as oportunidades são para todos. Nesse sentido, o filósofo neopragmatista Richard Rorty faz uma discussão rica, a qual nos leva a repensar a maneira de encarar determinadas afirmações que, por sua vez, moldam como enxergamos o mundo e a nós mesmos. O mesmo autor ainda afirma que as narrativas funcionam como uma ferramenta capaz de despertar e/ou aumentar o senso de particularidades em diversos temas, mas especialmente naqueles que envolvem ações cruéis realizadas por sujeitos ou instituições (Rorty, 2007).

Dessa maneira, pensamos que o início de uma reflexão filosófica normalmente parte de um ponto de questionamento comumente chamado de problema. Rorty (1994, p. 13) encara "[...] a história da filosofia como uma série, não de soluções alternativas aos mesmos problemas, mas de conjuntos bem diferentes de problemas". É a partir dessas perguntas que dispensamos um conjunto de esforços para buscar uma *solução* ou que pensamos ser mais adequado: uma outra maneira de refletir sobre o ponto de vista proposto. É nesse sentido que a discussão se torna histórica, pois, por mais singela que seja a contribuição dada, ela tende a enriquecer o debate em torno do novo questionamento elencado (Rorty, 1994; 2009).

Assim, a escrita de Rorty (2005) apresenta uma proximidade com uma narrativa, tais quais os romances, sem o objetivo de criar uma estrutura capaz de julgar as respostas para as questões feitas. Em muitos casos, o final pode ficar em aberto, ou seja, livre para que os leitores tenham sua opinião e ouçam outras opiniões. Essa noção é elucidada na seguinte passagem do filósofo neopragmatista:

> As narrativas são exatamente um modo particular de descrição – o modo empregado em romances e em autobiografias. Todavia, o tipo de coisa que os romancistas fazem não é tão diferente do que fazem os lógicos, físicos e moralistas. Todos combinam e recombinam grupos de descrições de objetos. A única verdade geral que conhecemos, e a única que precisamos conhecer, acerca da relação entre os objetos e as descrições, é que objeto X é o que a maioria das crenças expressas em afirmações que usam o termo "X" afirma ser (Rorty, 2005b, p. 119).

Essa visão está relacionada ao antiessencialismo, o antifundacionismo, a filosofia edificante, a separação no campo da teoria entre as esferas pública e privada e, principalmente, que é foco de nossa discussão, as noções de narrativa e metáforas e as funções que estas desempenham na proposta filosófica de Rorty. É oportuno lembrar que o desenvolvimento da argumentação em torno da literatura não foi o primeiro movimento que ele fez nos anos em que se dedicou aos estudos sobre filosofia. Malachowski (2002) fala de um primeiro Rorty, um que era mais imerso na filosofia analítica e ainda tinha como objeto de discussão teórica questões acerca do platonismo e da busca pela união entre justiça e desejos pessoais.

A sedimentada e hoje muito questionada divisão da filosofia entre analíticos e continentais também é outro ponto que Rorty aborda, pois, mesmo se reconhecendo como um filósofo que recebeu grande influência por parte dos analíticos na maneira de produzir textos, ele se aproximou cada vez mais de autores continentais, mesclando e aprimorando argumentos que só enriqueceram a produção de seus textos. Nesse sentido:

> A natureza pública da influência que a tradição continental exerceu sobre Rorty – a influência que pode ser observada pela comunidade de leitores em geral – mostra-se mais claramente em sua tendência a ver ideias filosóficas como fenômenos históricos, em seu correlativo ceticismo em relação a qualquer pretensão de ter fixado a agenda filosófica humana de uma vez por todas, e sua concepção do eu como uma entidade 'criada culturalmente' (Malachowski, 2002, p. 13, tradução nossa[5]).

A crítica presente no trecho acima indica que, para Rorty, a agenda filosófica humana deve ser plural e dinâmica. Ou seja, deve sempre considerar as diversas contribuições feitas ao longo da história, o que Rorty destaca em filósofos como Heidegger, por exemplo. Todavia, isso não deve ser um fator impeditivo para que possamos criar novos espaços nessa agenda.

[5] "This is the distinction between the 'public' and 'private' realms. The public nature of the influence that the continental tradition has exerted on Rorty – the influence that can be observed by the commu nity of readers at large – shows up most clearly in his tendency to view philosophical ideas as historical phenomena, his correlative scepticism regarding any claim to have fixed the human philosophi cal agenda once and for all, and his conception of the self as a 'cultur ally created' entity".

Esse raciocínio nos leva a uma pergunta que está no cerne da discussão neopragmatista: por que não ser cruel? Esse questionamento incomoda a doutos e a leigos. Os membros de nossa comunidade que buscam uma resposta definitiva e capaz de convencer a todos podem ser considerados essencialistas, presos em uma cultura metafísica ou crentes em que, de alguma maneira, encontraram o fundamento no qual o regresso ao infinito é barrado (Rorty, 2010). Para aqueles que pensam que encontrarão no discurso rortyano uma resposta explícita e com letras contadas, apontamos que não é essa a proposta de Rorty, tampouco desta pesquisa. O raciocínio que ele traz é voltado para o que nós podemos fazer para evitar a crueldade. Talvez o primeiro passo seja olhar para o lado, ou para trás, o que corresponderia, numa perspectiva rortyana, a olhar para a história daqueles que narraram seus pontos de vista, reconhecendo suas contribuições para a melhoria do nosso espaço de vivência e decidindo, juntos, quais práticas devem ser abandonadas e quais devem permanecer. A indicação é ouvir o maior número possível histórias, no entanto, segundo Rorty, é longo o percurso que a tradição filosófica, recortada no eixo Platão-Descartes-Kant, discutiu sobre temas que se voltam ao transcendente como base para entendermos as relações com o mundo e com nós mesmos (Rorty, 1994).

Ao iniciar a apresentação do ironista liberal, modelo de intelectual, que tem por característica principal de sua formação moral o fato de ser um grande leitor (tanto de romances, poesia, livros de ficção, como de teoria, ou seja, livros de filósofos que notoriamente deixaram sua contribuição, tais como Donald Davison, John Dewey, Martin Heidegger, entre outros), Rorty nega a possibilidade de um pragmatista responder, de forma decisiva e ultimamente fundamentada, a pergunta: *por que não ser cruel*? E outras indagações, a exemplo de "[...] como decidir quando lutar contra a injustiça e quando nos dedicarmos a projetos privados de autocriação" (Rorty, 2007, p. 18). Ao longo de seus escritos, as narrativas, especificamente as literárias, são apontadas como fontes de conhecimento para diminuirmos a crueldade. Assim:

> O tipo de intelectual que Rorty prefere é, então, aquele que procura adquirir diversos vocabulários e jogos de linguagem, conhecendo tantos romances e etnografias quantos possam cair em suas mãos. Fazendo isso, esse intelectual se torna um "ironista" a respeito de seu próprio vocabulário, reconhecendo-o como um produto contingente do tempo e do lugar em que nasceu (Nystrom; Puckett, 2006, p. 17).

Não obstante a esse pensamento, não podemos encarar a sugestão para *ler livros* como uma resposta às pessoas que não têm empatia, amor ao próximo ou solidariedade para que mudem a sua maneira de agir. Entendemos que Rorty não teve a intenção de dizer isso, uma vez que, mesmo em face ao conhecimento de que existem diversas pessoas em situação de dor

e sofrimento, conseguimos andar pelas ruas e ver concidadãos sujeitos ao frio, ao abandono e a todos os riscos de um fim trágico e, mesmo assim, seguirmos em frente, pois *fazemos o que podemos.*

Ao tempo que procuramos ampliar e criar espaços sociais mais justos e equidistantes, nos defrontamos com explicações esdrúxulas de que nem todas as pessoas poderiam ter acesso a esses espaços, pois são *preguiçosas* ou *não se esforçaram o suficiente*. Também nos deparamos com diversos tipos de violência comumente aplicadas por aqueles que se dizem *mais fortes*. Para persuadir essas pessoas a não realizarem atos cruéis, não bastou dizer que devemos amar ao próximo como amamos a nós mesmos. Para elas, não bastou afirmarmos que precisamos nos unir numa consciência de classe e tentar proporcionar uma vida melhor e com menos sofrimento a todos. Encontrar uma receita, um caminho, uma equação matemática, uma essência ou um fundamento capaz de fazer que todos tenham seus desejos atendidos só seria possível num plano metafísico (Rorty, 2010). Enquanto membros de uma comunidade cujos ideais sejam a igualdade e a justiça, a ferramenta que temos é o diálogo. Baseados nele, podemos chegar a um acordo, ou seja, a um ponto que terá um caráter de objetividade, porque, após a análise dos prós e contras, optamos por aquele caminho (Rorty, 1994; 1997).

A ideia de que nós seres humanos somos animais capazes de argumentar, discutir e entrar em acordo, vem de uma perspectiva nietzschiana de que podemos nos autoaprimorar, mas também de um viés deweyano de que a justiça social é um objetivo a ser alcançado. Em *Trotsky and the Wild Orchids* (2000), Rorty elucida pontos que são de suma importância para o entendimento do que ele quer dizer com a separação entre o público e o privado. Pensar em um vocabulário no qual justificamos nossas crenças, na maneira como descrevemos o mundo ao nosso redor, seria pensar em como lidamos com nossas esquisitices, idiossincrasias, gostos que, em sua grande maioria, não irão interferir na felicidade ou na vivência de outras pessoas, no caso do autor neopragmatista era seu interesse por orquídeas selvagens.

Por outro lado, o vocabulário público teria como função a maneira como lidamos com nossos concidadãos, objetivando o aumento do senso de inclusão e solidariedade. No debate neopragmatista, é possível compreender que esse aumento resultaria na diminuição da *dor* e do *sofrimento do maior* número possível de pessoas. Um feito que, até esse momento da nossa história política, só poderia ser realizado pelas democracias, pois elas permitem o diálogo e o acordo através de uma argumentação não impositiva. Falando de outra maneira, seria um ponto de concordância entre o neopragmatismo de Rorty e o utilitarismo de John Stuart Mill. Em síntese, nossas decisões morais deveriam, antes de tudo, visar à máxima felicidade de todos (Rorty, 2009; 2010).

Uma evidência desse ponto é o trecho que citamos abaixo:

> Isso significa que o fato de se ter obrigações para com outras pessoas (não ser cruel com elas, aliar-se e elas para destronar tiranos, alimentá-las quando estão famintas) não implica que o que se compartilha com outras pessoas é mais importante do que qualquer outra coisa. O que se compartilha com outros, quando se está consciente de tal obrigação moral, não é, como argumento em *Contingency*, 'racionalidade', ou 'natureza humana' ou 'a paternidade divina' ou 'o conhecimento da Lei Moral', ou qualquer outra coisa além da capacidade de sentir compaixão em relação à dor de outros (Rorty, 2005a, p. 43).

O trecho acima, além de corroborar com o que dissemos até este momento, remete-nos ao ponto que leva Rorty a refutar a ideia de que a filosofia seja apenas a busca platônica por contemplação, ainda que, no início de sua carreira, seu objetivo tenha sido encontrar uma resposta satisfatória para a demanda platônica de conjuminar no mesmo vocabulário o sentido da realização pessoal e as exigências de justiça social (Rorty, 2000). De tal modo, ele conclui que tal perspectiva equivaleria à busca pelo inefável, ou seja, por aquilo que a linguagem não dá conta. Porém, como exemplificado no trecho acima, ele abandona essa perspectiva e parte para a reflexão de que um caminho viável para conseguirmos avanços no que diz respeito ao progresso moral é tentar olhar mais para aqueles que estão à nossa volta, para aqueles que estão sofrendo.

Nesse viés da argumentação rortyana, o que torna difícil esse exercício é a ignorância sobre a condição do outro, usando outras palavras, a falta de sensibilidade pode estar unida ao desconhecimento dos detalhes do porquê de existirem pessoas em condição de vulnerabilidade. Em alguns casos esse desconhecimento gera uma espécie de transferência de culpa. Ou seja, a dor do outro não interessa, porque não tenho responsabilidade sobre as ações que esse outro tomou; as consequências dessas ações são de inteira responsabilidade dele. Nessa perspectiva, ficamos imersos em uma sociedade que desenvolve uma apatia pelo sofrimento de seus concidadãos e acaba naturalizando-o. Assim, a diferenciação entre um vocabulário público e outro privado seria mais eficiente socialmente. Ou seja, "[...] ao invocar essa distinção, Rorty é capaz de levar sua discussão ainda mais além dos limites da filosofia comum ou 'normal'. Ele não tenta provar que a 'crueldade' deveria estar no topo da agenda filosófica [...]" (Malachowski, 2002, p. 119, tradução nossa[6]).

[6] "By invoking this distinction, Rorty is able to push his discussion still further beyond the boundaries of ordinary, or 'normal', philoso phy. He does not try to prove that 'cruelty' should be high on the philosophical agenda [...]".

À vista disso, seu posicionamento de que a busca pela justiça social tem que estar presente na formação política de um país é bem firme. Ele faz essa leitura de um histórico político dos Estados Unidos da América nas conferências *Massey sobre a Civilização Americana*, na Universidade de Harvard, no ano de 1997, (Rorty, 1999b). Assim, ele inicia a análise citando alguns romances, entre eles *Snow Crash* (1992) e *Almanac of the Dead* [7] (1991), como exemplos de relações políticas internas e externas nas quais não deveríamos tomar como modelo (Rorty, 1999b). Não obstante, o autor neopragmatista não negligencia o diálogo com os textos de filósofos que contribuem para a sustentação dos seus argumentos. O que podemos elucidar com o recorte abaixo citado:

> Dewey insistiu sobre a necessidade de criar o que o filósofo israelita Avishai Margalit chamou de uma sociedade decente, definida como aquela na qual as instituições não humilham ninguém. A esperança de Whitman estava centrada na criação do que Margalit chamou, em contraste, de uma sociedade civilizada, definida como aquela na qual os indivíduos não humilham uns aos outros — na qual a tolerância para com as fantasias e escolhas dos outros seja instintiva e habitual. O alvo principal de Dewey era o egoísmo institucionalizado, ao passo que o de Whitman era o sadismo socialmente aceitável, que é uma consequência da repressão sexual e da incapacidade de amar (Rorty, 1999b, p. 61-62).

John Dewey (1859-1952) é o herói filosófico de Rorty, e Walt Whitman (1819-1892) é um literato que podemos ter como exemplo, além dos escritores dos romances supracitados, da maneira como o autor neopragmatista usa os textos literários para sustentar posicionamentos políticos e sociais. Isto posto, "[...] uma das habilidades filosóficas mais provocativas de Rorty é a de ser capaz de reunir elementos inesperados na mudança de Gestalt de uma narrativa rápida e plausível. Estes podem envolver figuras incongruentes como Dewey e Heidegger e/ou temas igualmente discordantes" (Malachowski, 2002, p. 124, tradução nossa[8]). A leitura que ele faz desses dois autores, interpretando os conceitos de maneira que as falas passem a compor seu *corpus* argumentativo é de grande importância para que possamos entender noções como a de redescrição.

---

[7] Romances respectivamente de autoria de Neal Stephenson (1992) e Leslie Marmon Silko (1991). Nas palavras de Rorty (1999b, p. 40) " *Snow Crash* fala de uma América do século XXI na qual as necessidades dos empresários sobrepujaram as esperanças de uma sociedade livre e igualitária". Em seguida o autor neopragmatista diz que " [...] *Almanac of the Dead,* Silko, também supõe que o governo democrático tornou-se uma farsa. [...] seu foco está nas relações dos euro-americanos com os americanos nativos e os descendentes de escravos trazidos da África (Rorty, 1999b, p. 42).

[8] "One of Rorty's most provocative philosophical skills is that of being able to bring unexpected elements together in the Gestalt switch of a quick and plausible narrative. These may involve incongruous figures such as Dewey and Heidegger and/or equally discordant themes".

Para Rorty (2007), o esforço discursivo feito por filósofos, como Platão, Kant, Nietzsche Dewey, Heidegger, Davidson e outros, equivale a narrativas de determinados temas que podem ser utilizadas com propósitos de contar uma nova história. "Rorty tece uma nova narrativa como um tipo de continuação de um drama, a filosofia, que, com mudanças nas *dramatis personae* e uma ocasional modificação na trama, tem-se desenrolado desde Sócrates [...]" (Calder, 2006, p. 7). A discussão teórica dentro desse ponto estaria ligada à busca que esses filósofos teriam por uma filiação a um poder que ultrapasse os limites da compreensão humana (Rorty, 2007). Eles também estariam envoltos por um desejo de autonomia, pois a maneira como organizaram e expuseram seus posicionamentos poderia ser interpretada como a *última*. Ou seja, aquela que não seria superada nem questionada, portanto, seria assertiva e não estaria sujeita à redescrição. Todavia, o debate que nós estamos evidenciando indica que "[...] em vez de compreender a investigação como uma progressão de acordo com uma linha preestabelecida em direção a um entendimento mais verdadeiro, Rorty a compreende como um processo de colocar as ideias em diferentes contextos, e apresentar novas descrições (Calder, 2006, p. 9).

Essas novas descrições ou redescrições nunca estariam finalizadas, do ponto de vista em que se possa afirmar que chegamos à resposta correta: "os grandes cientistas inventam descrições do mundo que são úteis para o objetivo de prever e controlar o que acontece, assim como os poetas e os pensadores políticos inventam outras descrições para outros fins" (Rorty, 2007, p. 26). O que teríamos era um ponto no qual uma nova e brilhante redescrição poderia nos levar a um modelo social e decisões morais jamais pensadas. Para Rorty, a imaginação tem um papel importante nesse processo. "A filosofia não impõe limites ao uso da imaginação: é um produto ulterior da imaginação. A história não é mais útil que a filosofia, visto que pode ser lida de muitos modos diferentes" (Rorty, 2010, p. 29).

A perspectiva da história e da política utópica reivindicam para si um lugar que era da religião ou da filosofia no que diz respeito às discussões morais (Rorty, 2007). Nesse sentido, o neopragmatista americano destaca duas perspectivas historicistas[9]: a primeira é composta por autores em que predominam o desejo de autocriação, ou seja, usam seu tempo na construção privada de si mesmos, buscando se tornarem novas e melhores pessoas, a exemplo de Heidegger e Foucault. A segunda é composta por autores em que sobressaem a ideia de uma comunidade

[9] Sobre o ponto de vista do historicismo é salutar completar a definição do autor o qual diz que "[...] com '**historicismo',** quero dizer a doutrina de que não há relação de 'proximidade de ajuste' entre linguagem e o mundo: nenhuma imagem do mundo projetada pela linguagem é mais representativa do modo como o mundo realmente é do que a outra" (RORTY, 2005b, p. 366, grifos nossos).

mais justa, equânime, mais ampla no seu desejo de incluir o maior número de pessoas em todas as áreas que possam contribuir para uma vida mais feliz; esses historicistas são exemplificados nas pessoas de Dewey e Habermas (Rorty, 2007). Tais autores historicistas, com base nas características ressaltadas acima, contribuem efetivamente para a formação de um sujeito mais inclusivo, como podemos demonstrar com a passagem abaixo:

> Dizer que nos tornamos pessoas diferentes, que nos "refazemos" à medida que lemos mais, conversamos mais e escrevemos mais é simplesmente um modo dramático de dizer que as sentenças que se tornam verdadeiras a nosso respeito em virtude de tais atividades são com frequência mais importantes para nós que as sentenças que se tornam verdadeiras a nosso respeito quando bebemos mais, ganhamos mais e assim por diante (Rorty, 1994, p. 353).

Nos tornar pessoas diferentes lendo mais e escrevendo mais faz parte, como já dissemos acima, do que Rorty (2007) sugere para sua utopia. O grande conhecimento sobre diversas obras e a leitura delas desempenham uma função dentro da construção do pensamento do autor neopragmatista (Carvalho Filho, 2009). Essa função é social, pois nos conecta à comunidade na qual estamos inseridos, bem como amplia a nossa sensibilidade, empatia ou capacidade de se importar com a dor e o sofrimento de nossos concidadãos. O aumento dessa capacidade equivale à expansão do que poderíamos chamar de círculo do *nós* (Rorty, 2010). Falando de outra maneira, quando nos referimos a *eles*, um entendimento possível é que criamos dois círculos sociais, um no qual estamos inseridos, em alguns casos, com acesso a serviços de saúde, segurança e educação. Outros, com acesso a bens culturais, o que os possibilita terem noções de arte, música, aprender diferentes idiomas etc. Já no segundo círculo estariam as pessoas que não têm acesso a nenhum desses serviços ou bens. Eles são os que estão à margem de tudo, senão do todo, mas de grande parte das riquezas que a sociedade capitalista ocidental produz e pode oferecer (Rorty, 2007).

Outro ponto importante que está diretamente relacionado à temática que buscamos discutir nesta seção é a noção de que nossa participação nesses círculos é contingente. Ou seja, para Rorty (2007), a identidade, linguagem e comunidade são contingentes. Um exemplo dessa relação contingencial são as pessoas que nasceram no Brasil dos anos 1980 e chegaram à idade adulta vivenciando o renascimento de uma democracia, a consolidação de vários direitos, como o acesso universal à saúde, as melhorias no ingresso ao ensino superior e, logo em seguida, tiveram que conviver com um período de ameaças a essas conquistas em um quadro pandêmico, no qual reaprenderam questões sanitárias, quer dizer, esses acontecimentos não seguiram nenhuma ordem suprema; foram frutos do acaso e nada garante que não possam vir a se repetir,

de modo que, aqueles que vivenciaram esse período não foram escolhidos para tal. Então, o posicionamento do autor neopragmatista é que tais acontecimentos são contingentes, ou seja, nada garante que nossas vivências não pudessem ter ocorrido em uma época, cultura ou comunidades totalmente diferentes (Rorty, 2007).

Nesse sentido, chegamos ao ponto de partida desta investigação e à questão que iremos trabalhar com mais profundidade nas seções seguintes deste capítulo. De que maneira Rorty direciona seu pensamento ao utilizar as narrativas como ferramenta de argumentação filosófica? Apresentaremos algumas noções de que, ao se referir à narrativa, Malachowski (2002) chama de técnica de escrita de Rorty, embora a escrita rortyana não seja uma mera técnica retórica para convencer o público, ou seja, ele não faria uso das palavras apenas para agradar. O que podemos evidenciar na seguinte fala: "[...] eles suspeitam que direi qualquer coisa para arrancar um suspiro, que estou apenas me divertindo ao contradizer todo mundo. Isso machuca" (Rorty, 2006a, p. 32). Dessa maneira, é possível identificar em diversas obras do autor neopragmatista a referência a obras de filósofos, poetas e romancistas como narrativas que servem ao desenvolvimento das esferas pública e privada da vida de uma pessoa.

Dito de outra forma, ao tempo em que narrativas filosóficas, também tratadas como teoria, servem a objetivos de desenvolvimento pessoal ou de autocriação, as narrativas literárias servem ao propósito da solidariedade, e são questões as quais discutimos mais profundamente logo em seguida. *Grosso modo*, a contingência como forma rortyana de interpretar o sujeito, a comunidade e a linguagem também estão ligadas a esse recurso argumentativo, ou como Malachowski (2002) afirma, a contingência está de alguma forma diretamente ligada ou é resgatada quando Rorty se refere às narrativas. Na subseção seguinte, aprofundamos tal temática em conexão ao argumento do antiessencialismo.

## 2.2 Narrativa como argumento antiessencialista

De que maneira conhecemos o mundo? O tema da natureza do conhecimento, é claro, se existe uma ou não, é notoriamente um objeto de discussão que interessa à filosofia canônica tradicional, mas não interessa aos que estão interessados em usar filosofia, quando e se possível, para diminuir o sofrimento próprio e o alheio. Para esta subseção, a seguinte frase desencadeia nosso raciocínio: "o relato da 'natureza do conhecimento' é no máximo uma descrição do comportamento humano" (Rorty, 1994, p. 186).

Isto posto, refletimos sobre a crítica ao dualismo cartesiano entre mente e corpo, feita por Rorty (1994). Outrossim, a maneira dualista de pensar o mundo e nossas relações com ele

é bastante divulgada e até certo ponto naturalizada quando nos referimos ao senso comum. Isso, de certa forma, pode ser visto como uma herança histórica dos dualismos ocidentais, sejam eles do campo teórico, filosófico, religioso ou oriundo da forte presença do senso comum em nossas vidas. As ideias de bem e mal, alma e corpo, vida e morte, céu e inferno são tão condutoras da maneira como uma parcela de nossos concidadãos encara suas vivências como são os dualismos filosóficos, a saber: mundo sensível e mundo inteligível, imanente e transcendente ou mente e corpo, discutidos respectivamente por Platão, Descartes e Kant[10].

Essa maneira de encarar a vida, sempre como se estivéssemos em uma encruzilhada, a princípio, nos parece redutora das relações humanas. Dessa maneira, o raciocínio que leva ao pensamento de que só temos apenas dois caminhos, apenas duas escolhas que se resumem a *sim* ou *não* deve ser questionado. Ressaltamos que ter escolhas, poder duvidar e, em seguida, questionar e retroceder são exercícios de máxima importância para a convivência em comunidade, especificamente em uma sociedade democrática. Porém, a visão de que temos que alcançar um mundo metafísico ou que nossas escolhas não são as corretas pelo fato de serem contrárias às de outro membro de nossa comunidade leva-nos a pensar que poderíamos focar mais na diversidade e na criação de novos caminhos, em vez da busca pelo único caminho correto. Assim, "[...] o filósofo antiessencialista olha para frente, para o dia em que todos os pseudoproblemas criados pela tradição essencialista — problemas sobre a aparência com a realidade, da mente com o corpo, da linguagem com o fato — serão dissolvidos" (Rorty, 1997, p. 137).

Essa ideia está relacionada à maneira com que Rorty (1994) discute a estruturação do pensamento antiessencialista, que, sinteticamente, podemos apontar como a mudança de uma perspectiva filosófica centrada em fundamentos ou em essências, ou seja, deixar de pensar a espécie humana como dotada da capacidade de reconhecer essências. A forma consubstanciada dessa ideia no pensamento filosófico seria representada pela Epistemologia[11]. Ela está focada, especificamente, no paradigma mente e corpo desenvolvido por Descartes. Rorty (2007) explica que não é de interesse do pragmatismo usar argumentos contrários a um vocabulário já

[10] A discussão do cânone Platão, Descartes e Kant é presente em grande parte da obra de Rorty. Mas para um aprofundamento da questão, ver *A filosofia e o espelho da natureza.*

[11] Essa ideia pode ser melhor exemplificada nas palavras do autor neopragmatista: "A teoria do conhecimento será a busca por aquilo que compele a mente a crer tão logo algo é desvelado. Filosofia -enquanto-epistemologia será a busca pelas estruturas imutáveis dentro das quais conhecimento, vida e cultura devem ser contidos – estruturas colocadas pelas representações privilegiadas que estudam" (Rorty, 1994, p. 169).

estabelecido. O que se pode tentar fazer é falar de maneira que o vocabulário anterior se mostre obsoleto ou sem utilidade. Assim:

> Quanto à reclamação de que, até que seja definida com mais precisão, a noção de 'utilidade' é vazia, a própria resposta de Rorty é saliente. Ele afirma que não quer empregar essa noção como uma noção teórica geral, que requer um significado prévio e fixo. Ele prefere pensar em seu significado como algo que flutua de acordo com as demandas de casos particulares (Malachowski, p. 6, 2002, tradução nossa[12]).

Sua sugestão é que uma maneira melhor de pensar o conhecimento[13] seria baseada na conversação, no diálogo e na consequente capacidade de chegarmos a acordos por meio e após encontros livres e abertos que promovam o debate sobre temas de nosso interesse (Rorty, 1994). O trecho abaixo sinaliza de forma contundente a diferenciação teórica entre essencialismo e antiessencialismo:

> Os filósofos "essencialistas", na tradição da separação radical de Descartes entre a mente e o mundo exterior, insistem nas oposições fundamentais, entre as quais que é tarefa da filosofia construir uma ponte à prova de falhas. Os antiessencialistas, por outro lado, insistem em que tudo isso são reminiscências da necessidade de dividir o mundo de acordo com as metáforas dualistas de Platão e Descartes (Calder, 2006, p. 17).

Por sua vez, o essencialismo estaria na contramão desses encontros livres e abertos, ou seja, seria [...] "a noção de que uma pessoa podia distinguir entre e sobre o que as outras pessoas estão falando e o que estavam dizendo sobre isso, descobrindo a essência do objeto em discussão (Rorty, 1994, p. 267). A essência é, ou estaria próxima do ponto de imutabilidade, a substância da qual o objeto a ser discutido foi criado e, portanto, a única ação que nos restaria seria a busca pela melhor compreensão possível dessa essência. Segundo Malachowski (2002, p. 25, tradução nossa), o essencialismo é a "[...] antiga noção filosófica de que a realidade e as coisas que a compõem têm uma natureza intrínseca – algo que nossa compreensão do mundo tem que discernir e permanecer fiel se quisermos adquirir algo como conhecimento genuíno[14]".

---

[12] "As for the complaint that, until it is defined more precisely, the notion of 'usefulness' is empty, Rorty's own response is salient. He claims he does not want to employ this notion as a blanket theoretical notion, one that requires a prior, fixed meaning. He prefers to think of its significance as something that fluctuates according to the demands of particular cases".

[13] Sobre esse aspecto a seguinte passagem é elucidativa: "[...] o ponto crucial desse argumento é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença e, assim, não precisamos encará-lo como exatidão de representação" (Rorty, 1994, p. 176).

[14] "[...] is the age-old philosophical notion that reality and the things comprising it have an intrinsic nature – something our understanding of the world has to discern and remain faithful to if we are to acquire anything like genuine knowledge".

Ademais, esse raciocínio estaria ligado a uma capacidade humana de que poderíamos ser capazes de ter percepções diferenciadas, pois haveria um grupo de pessoas entre nós, aptas a enxergar ou acessar essa essência, e, assim, capaz de apontar as balizas do certo e do errado. O autor neopragmatista argumenta que "'intuições essencialistas' e 'percepções claras e distintas' são sempre apelos a hábitos linguísticos firmados na linguagem por nossos predecessores" (Rorty 1994, p. 67).

Essa perspectiva nos remete a hábitos linguísticos como narrativas construídas em momentos históricos diversos, ou seja, a maneira como esses predecessores contavam o que eles pensavam ser a natureza ou essência de determinado objeto ou ideia. Isto posto, a ideia de pragmatismo que Rorty aborda é a de que [...] "'estamos no mundo' não para olhar como as coisas estão, mas para produzir, fazer, transformar a realidade. Com qual objetivo? A nossa felicidade, é claro" (Vattimo, 2010, p. 9).

Pensando dessa maneira, Rorty usa[15] as narrativas como recurso para sustentação de suas ideias, conforme depreendemos do trecho abaixo:

> A instanciação espirituosa de Rorty dessa abordagem leva a uma ênfase maior em suas leituras de vários autores sobre o que seus textos "podem fazer" por ele ou, por extensão, "nós" (em termos de satisfação privada) e o que ele, ou nós, pode 'fazer com que eles façam' (geralmente, no caso dele, em termos de promover a causa pragmatista) (Malachowski, 2002, p. 170, tradução nossa[16]).

A construção de uma argumentação que critica o posicionamento essencialista ou fundamentalista parte de um amplo e perspicaz diagnóstico que Rorty faz sobre a tradição filosófica. Frisamos que ele não elenca sua narrativa da história da filosofia como algo que tenha sido *descoberto* e, dessa maneira, viria a substituir as formas anteriores de pensar, pois de alguma maneira seria a *mais correta*. O que ele faz é apontar seu posicionamento como mais um entre aqueles disponíveis para serem discutidos através do diálogo livre e aberto.

A capacidade até então sustentada é a de que nós, seres humanos, temos uma mente que, pela sua constituição, é capaz de fazer o que nenhum outro animal poderia ser capaz: refletir corretamente o mundo ao nosso redor. Mas não apenas isso, a ideia de que teríamos um olho interno apropriado para inspecionar todas as imagens refletidas nasce com a ideia de

---

[15] A respeito do uso das narrativas, é elucidativo pensar que o "[...] Rorty normalmente prossegue discutindo como as coisas poderiam ter acontecido em 'um mundo possível ligeiramente diferente'" (Malachowski, 2002 p. 170, tradução nossa). "Rorty normally proceeds by discussing how things might have turned out in 'a slightly different possible world'.

[16] "Rorty's own spirited instantiation of this approach leads to a greater stress in his readings of various authors on what their texts 'can do' for him or, by extension, 'us' (in terms of private satisfaction) and what he, or we, can 'get them to do' (usually, in his case, in terms of furthering the pragmatist cause)".

conhecimento como representação; ou seja, surge com a visão de mundo a qual [...] "um Espelho da Natureza desanuviado e não – distorcido deu-se graças à noção de que a diferença entre o homem cujas crenças fossem verdadeiras e o homem cujas crenças fossem falsas era uma questão de como suas mentes trabalhavam" (Rorty, 1994, p. 248). A ideia de estruturas básicas ou fundamentais pode ser facilmente alimentada, se realmente encararmos a forma de conhecer o mundo ou as práticas sociais de maneira a achar que somos seres, colocados em um espaço linguisticamente criado de forma metafísica, cuja única ação a ser realizada é a de tentar nos aproximar dessa linguagem metafísica (Rorty, 2007). Assim, [...] "o espelho significava que a filosofia devia ajudar a refletir a Natureza ou orientando a ciência, para falar com Kant, ou simplesmente mostrando suas estruturas básicas (Vattimo, 2010, p. 7).

Nesse ponto, percebe-se que a noção de narrativa como uma técnica de argumentação filosófica rortyana é como uma forma de demonstrar um contraponto ao discurso essencialista. Ao narrarmos mais, poderíamos deixar de dar tanta atenção às alocuções que citamos acima e, tal qual Rorty (2007) sugere, encararmos os discursos à nossa volta como contingentes. Falando de outra maneira, as narrativas são apresentadas como uma forma de recontar uma história ou redescrevê-la. Dessa maneira, Malachowski (2002, p. 55, tradução nossa) cita que Rorty "também 'conta histórias' que são completamente ficcionais para dar plausibilidade imaginativa ao tipo de mudança filosófica de contexto que ele sente ser necessário para nos libertar de posições ortodoxas[17]".

Para exemplificar o emprego dessas narrativas como argumentação filosófica, citamos duas que são bastante discutidas na teoria rortyana. Em resumo: Rorty utiliza-a para sustentar sua argumentação contrária ao essencialismo filosófico, tal como já explicitamos, presente no discurso cartesiano da relação entre mente e corpo. O autor neopragmatista diz que através do exercício imaginativo podemos nos aproximar mais da maneira como fomos aculturados, socializados, portanto, da forma que aprendemos a falar sobre os objetos e ideias que nos rodeiam.

Por meio da narrativa dos antipodianos, ele cria o que poderíamos chamar de experimento mental, além de refutar a teoria, a qual diz que somos possuidores de uma mente separada do corpo. Em síntese, os antipodianos é uma fictícia raça alienígena que, encontrada por seres humanos, despertam o mais profundo interesse nos filósofos terrestres, pois não possuiriam em seu *corpus* linguístico a noção de mente. Esse povo, em seu processo de aculturação, aprendeu uma maneira de responder aos estímulos do mundo e assim prevê hábitos

[17] "but he also 'tells stories' that are completely fictional to lend imaginative plausibility to the kind of philosophical switches of context he feels are needed to free us from orthodox positions".

de ação, de uma forma mais ligada à neurolinguística, portanto, diferente da nossa. Desse modo, palavras como dor ou prazer eram interpretadas como apenas estímulos a determinados componentes neurais (Rorty, 1994).

Outra narrativa ficcional que Rorty (1999a) usa para sustentar seus argumentos é uma possível obliteração da sociedade ocidental por meios de mecanismos de autodestruição criados em tese para autodefesa. Um genocídio nuclear nunca deixou de ser uma sombra da nossa capacidade bélica. Essa ameaça, quando a vemos, identificamos como protagonistas da tragédia: de um lado, a sociedade ocidental, que, mesmo com suas dificuldades ainda tenta ampliar seus ideais de igualdade e liberdade. E do outro lado, a sociedade oriental, que, em parte, é vista como uma comunidade limitadora de direitos. Através dessa exemplificação narrativa, o autor neopragmatista pede para que imaginemos uma sociedade na qual o ocidente tenha sido destruído por suas próprias bombas, restando apenas poucos *souvenirs*, ou seja, objetos de colecionadores ou pesquisadores em universidades.

A ideia do exercício imaginativo seria sustentar que, se entre esses *souvenirs* estiverem livros teóricos de filósofos e narrativas literárias, dentre elas os romances, aqueles que, porventura, viessem a se interessar pelo legado do obliterado ocidente teriam uma fonte de consulta, no que diz respeito à identidade cultural, muito mais rica nos romances e não nos livros de teoria (Rorty, 1999a). Para a teoria rortyana, essas narrativas, em especial os romances filosóficos (a exemplo da obra *1984* de Orwell e *A casa soturna* de Dickens), expressam como o ocidente, mesmo com suas limitações e dificuldade em ampliar a felicidade e diminuir a dor, ainda tem como ideais a liberdade e a igualdade[18] (Rorty, 1999a). Dessa maneira, Malachowski, (2002 p. 170, tradução nossa) diz que "[...] as 'manobras narrativas' envolvem contos fabricados nos quais Rorty tenta desalojar a sabedoria e os preconceitos filosóficos recebidos[19] [...]".

Dessa forma, o uso das narrativas estaria ligado não só à negação do essencialismo, como também seria uma maneira de dizer que nem sempre precisamos seguir cegamente as afirmações que se mostram consolidadas. Muitos discursos se apresentam dessa maneira e vê-los como discursos conflitantes, cujo objeto da disputa são os espaços das práticas sociais, é importante para a desnaturalização de práticas arraigadas. Isso também denota que existem intenções de grupos ou pessoas que tentam disseminar tais alocuções e a maneira como eles ou

[18] Nos dedicaremos à elucidação deste ponto no Capítulo 3 deste trabalho, bem como traremos citaremos outras obras no contexto da discussão que propomos.

[19] "The 'narrative ploys' involve fabricated tales in which Rorty tries to dislodge received philosophical wisdom and preconceptions [...]"

elas tentam lograr êxito pode ser vista como mais uma possibilidade dentre tantas outras existentes. Desse modo, com base no pensamento rortyano, as narrativas têm um caráter contingencial, ou seja, são possibilidades dentro de possibilidades.

Quando se toca neste ponto, consequentemente, uma questão crítica surge. Se tudo é uma questão de acaso, então qualquer discurso seria um candidato apto a ocupar o palco da cena de nossas práticas sociais, dentre eles, os de natureza preconceituosa, discriminatória ou violenta. Nesse sentido, o antiessencialismo seria a negação de um espaço neutro capaz de julgar a realidade bem como de encontrar uma representação ou fundamento, por sua vez, o essencialismo estaria ligado à ideia de que é possível afirmar ou conhecer o que é verdadeiro e puro dentro das multiplicidades em que a realidade nos é ofertada (Rorty, 2010). Em suma, o *real* seria expresso nas asserções feitas por um grupo de pessoas aptas a enunciá-las. Assim, na perspectiva dos discursos conflitantes que citamos acima, o que é *realmente* bom pode ser apontado como apego a uma visão metafísica. Não obstante, "[...] não há nenhuma forma de bater os totalitários com argumentos, apelando para premissas comuns compartilhadas, e nenhum sentido em pretender que uma natureza humana comum faça com que os totalitários, inconscientemente, sustentem tais premissas" (Rorty, 1997, p. 64).

A ideia de que existe um padrão para as ações não é só um dos problemas desse posicionamento; uma dificuldade maior estaria na maneira de se justificar esse padrão. Falando de outra maneira, pensar que a inclusão deve ser estabelecida como um padrão recorreria em um problema se fosse justificada em algo como: a *Verdadeira* bondade está em ajudar. Esse tipo de argumentação estaria próximo de uma estrutura verticalizada na qual uma obediência ao item localizado no topo, necessariamente, deveria ser seguida (Calder, 2006).

Em resumo, entendemos que a ideia metafísica de essência, ou seja, o modelo do conhecimento centrado na metáfora do espelho que é feito da substância mais pura, consequentemente, capaz de comportar o reflexo do real e das verdadeiras representações, corrobora o argumento da verticalização. E, a partir disso, visões de mundo preconceituosas e, portanto, perigosas acabam se sustentando. A conveniência de se afirmar ser o detentor de um objeto divino ou de possuir um intelecto capaz de demonstrar que a realidade é o conjunto de experiências dadas pelo sentido ou que o mundo é uma espécie de jogo no qual vence aquele que achar a *coisa em si*; são visões problemáticas porque se percebe o estabelecimento de uma obediência a quem ocupa a posição mais alta dessa hierarquia. O contraponto dessa verticalização é a perspectiva histórico-narrativa que estamos discutindo nesta subseção (Calder, 2006).

Tal perspectiva histórica poderia ser apontada como mais interessante, pois indica uma horizontalização das discussões. Pensando dessa forma, poderíamos chegar a dois pontos de argumentação. O primeiro é que quando ponderamos sobre a noção de horizontes, também temos a opção de olhar para trás, de perceber o caminho que já percorremos, de entender que muito foi feito e, principalmente, lembrar das dificuldades e percalços, ou seja, o horizonte nos circunda. O segundo ponto argumentativo seria entender o limite do alcance do nosso olhar, pois, por mais que tenhamos percorrido determinado trecho da estrada, o que está por vir é inesperado, o que é coerente com a perspectiva da contingência discutida por Rorty. Dessa forma, "[...] com a perspectiva convenientemente 'horizontalizada', vamos nos dar conta que não há nenhum acesso descritivo — e nenhum uso prático em procurar nos referir — à 'realidade' separada daquilo que nos é dado pelos horizontes de descrições e redescrições anteriores" (Calder, 2006, p. 22).

Em vista disso, é salutar priorizar a relação histórico-contingente com a comunidade na qual estamos inseridos. Conforme supracitado, as ideias que tentam dizer que devemos resolver nossos problemas baseados na vontade de uma entidade metafísica se sustentam na verticalização e acabam por ser mais reducionistas[20]. Assim, "[...] outra forma de caracterizar essa linha de pensamento é dizer que os pragmáticos gostariam de abdicar da ideia de que seres humanos são responsáveis por um poder não-humano" (Rorty, 1997, p. 60).

A intenção de se afastar desse poder não humano pode ser vista como uma maneira de dizer que não devemos transferir a responsabilidade de nossos problemas para uma outra esfera que não seja aquela que versa sobre as nossas próprias relações com outros seres humanos. Ou seja, sabemos que existem pessoas passando fome, e que é pouco provável que isso seja resultado da vontade de uma entidade divina que escreveu o roteiro da vida de todos. Logo, a proposta encerrada por Rorty, ao analisar casos assim, é que retomemos a pena e o tinteiro para escrever uma narrativa diferente. Esse é o ponto que o uso de narrativas pode ser visto como contra-argumento aos dualismos que citamos no início deste capítulo. Isso nos leva à discussão da seção seguinte, em que trabalhamos a importância da narrativa como forma de enriquecermos a conversação sobre temas sociais, portanto, ligada à noção rortyana de filosofia edificante.

---

[20] Para fins de delimitação do termo o neopragmatista estadunidense diz que: "Defino reducionismo como a insistência em que não existe nenhuma rede única, mas uma descrição única privilegiada de todas as entidades incluídas nessa rede. O reducionista acha que precisamos de uma unidade explicativa assim como uma unidade causal — um modo de tornar comensurável todos os vocabulários explicativos, um modo que nos dará nomológicos verdadeiros que conectam todas essas entidades [pensamentos e neurônios, vícios e hormônios, ações e emoções pessoas e organismos]" (Rorty, 2005b, p. 105-106).

## 2.3 Narrativa como forma edificante de filosofar

O percurso argumentativo que seguimos na subseção anterior nos permite entrar na questão que iremos tratar a partir de agora: a relação que o emprego das narrativas tem na construção da ideia de filosofia edificante que Rorty (1994) trabalha. Ressaltamos que a abordagem neste e no segundo capítulo visa subsidiar os apontamentos quanto aos múltiplos usos das narrativas e metáforas, neste caso, especificamente narrativas e metáforas literárias. Dessa maneira, dentro da construção teórica rortyana, também é possível chegar em um uso social para as narrativas, ou seja, elas também desempenham uma função social podendo transformar, aprimorar, despertar maneiras de pensar e agir que sejam formadoras de uma comunidade que leve em consideração a qualidade de vida de todos os seus concidadãos. Essa discussão é objeto do terceiro capítulo deste trabalho.

Neste tópico, retomamos alguns pontos argumentativos que apresentamos na subseção anterior e frisamos que, por serem importantes para o pensamento do filósofo neopragmatista, estão imbricados com os demais questionamentos debatidos ao longo do texto. Dessa maneira, o antiessencialismo, as narrativas ligadas à demonstração de que há uma diversidade, também ligadas ao historicismo, a contingência e o diálogo promovido pelos encontros livres e abertos ajudam-nos a compreender a noção de filosofia edificante como a busca pela constante transformação de nossa maneira de pensar. Nesse caso, as palavras-chave para o entendimento seriam: diálogo e liberdade, estas estando diretamente ligadas a ouvir e ser ouvido.

A temática da filosofia edificante leva-nos a um dos apontamentos que podem ser inferidos a partir da visão antiessencialista, ou seja, se para o neopragmatismo a busca por uma essência não interessa, consequentemente, a busca pela única *Verdade*, uma verdade escrita com V maiúsculo também é desnecessária. Assim, "[...] a meta da filosofia edificante é antes manter a conversação fluindo que encontrar a verdade objetiva" (Rorty, 1994, p. 370). Não só a verdade, mas também a "objetividade", "fundamentos" e "realidade" são refutados a partir dessa visão, o que em nosso entendimento é muito coerente dentro da perspectiva filosófica rortyana. Porém, alguns problemas surgem de afirmações como essas, tais como: se não existe a Verdade, então não existe verdade alguma?

O autor neopragmatista afirma que poucas pessoas no campo da filosofia dizem que a verdade não existe e, definitivamente, ele não está incluído nesse rol (Rorty, 2005b). Essa afirmação não foge das diversas argumentações as quais versam que a ideia não é sustentar uma defesa de que a verdade não existe e, sim, dizer que temas como esse têm pouco contribuído

para o enriquecimento das discussões filosóficas e, consequentemente, contraria a ideia de filosofia edificante[21]. O trecho baixo elucida alguns dos pontos que argumentamos:

> Para o filósofo edificante a própria ideia de ser apresentado a "toda a Verdade" é absurda, porque a própria noção platônica de Verdade é absurda. É absurda seja como a noção de verdade sobre a realidade que não é sobre a realidade-sob-uma-certa-descrição, seja com a noção de verdade sobre a realidade sob alguma descrição privilegiada que torna desnecessárias todas as outras descrições por ser comensurável com cada uma delas (Rorty, 1994, p. 370-371).

Outrossim, defender uma noção de que podemos encontrar ou descobrir a verdade única iria de encontro à noção do termo edificante, e da noção de pragmatismo apresentada por Rorty (2018). Esta noção é apontada até mesmo por críticos, como Richard Bernstein (2012), como uma renovação do Pragmatismo. Um olhar desatento poderia entender que o conceito de edificação seria construir, sob bases sólidas, uma nova concepção de filosofia ou de fazer filosofia. No entanto, a ideia de edificação também está ligada à contingência e, como evidência disso, temos o trecho citado no parágrafo acima. O conhecimento de outras descrições é importante para o diálogo que essa maneira de fazer filosofia sugere. A partir deste momento entramos numa discussão que leva em consideração o que é dito e, enfaticamente, a maneira como dizemos para que consigamos chegar a um acordo. São exatamente esses acordos que são tidos como verdades transitórias, tendo em vista que estão inseridos em um contexto historicamente influenciado, porém sujeitos a transformações constantes (Rorty, 1994; 1997). Pensar nesses espaços de conversação remete-nos às inúmeras discussões no âmbito do regime de governo democrático.

A democracia e o livre pensamento, este sendo uma marca de seu exercício pleno, são paradigmas políticos nas discussões de Rorty. Para ele, os avanços conquistados em relação à diminuição da dor, do sofrimento, da crueldade e da ampliação da justiça social e da felicidade, estão diretamente ligados à liberdade que só esse regime pode permitir (Rorty, 1999a). Como aliada do estado democrático, a liberdade é elencada como principal mecanismo para a consecução desses avanços. Rorty (2007) diz-nos para cuidarmos da liberdade, pois a partir disso as demais agendas sociais podem ser aprimoradas, mesmo reconhecendo que até agora a imaginação humana não conseguiu produzir um regime político capaz de proporcionar

[21] Sobre esse ponto o seguinte trecho é elucidativo: "[...] não adianta compreender nem porque 'bom' é indefinível, nem como é usado, para explicar que uma boa ação é uma ação que corresponde à Forma-do-Bem. Igualmente inútil é dizer-se que as colocações verdadeiras correspondem ao modo de ser no mundo" (Rorty, 1994, p. 279).

melhores avanços e, obviamente, apontando que temos problemas. Em alguns pontos, como os das melhorias sociais, sua proposta filosófica sugere reformas para o regime democrático, tais como: a prioridade de nossa educação moral deveria ser a redução da dor e o aumento da felicidade (Rorty, 2010).

Logo, sendo coerente com a noção de contingência, o autor neopragmatista adverte-nos que não há garantias da manutenção desse regime (Rorty, 1999b). Ditadores são *produzidos* dentro do processo de socialização e o que podemos fazer é argumentar para que nossas pessoas e instituições não se tornem cruéis ao ponto de facilitar o surgimento de indivíduos com características tiranas. Para muitos, a proposta que gira em torno da valorização do diálogo em espaços livres e abertos, bem como das tentativas de chegar em um acordo intersubjetivo, é ingênua. Todavia, tanto essa ingenuidade como a ideia de que, em um regime democrático, outro meio de convencimento e estabelecimento de práticas sociais deveria ser empregado, são incoerentes com o posicionamento que o autor neopragmatista defende. Ele frisa que em uma democracia a ferramenta que temos é o poder do convencimento, ou seja, a persuasão (Rorty, 1997; 2005a).

Dessa maneira, uma característica importante do regime democrático é que os membros de sua comunidade recorrem mais ao diálogo do que à força. É realmente contraditório pensar que teríamos que obrigar as pessoas a serem livres, *conscientes* e *boas* umas para com as outras. Porém, o uso da força está presente e é legitimado no regime democrático, principalmente com a retórica da autodefesa. Mesmo assim, diversas perguntas surgem quando porventura nos deparamos com um ato de crueldade, tais como: o mal faz parte das estruturas do mundo? Não há equilíbrio sem a moeda da maldade?

Frisamos que essas perguntas não são objeto do Neopragmatismo, a não ser como recursos retóricos ou como mais uma forma de colocar uma narrativa frente a outra para que possamos escolher. Em suma, a argumentação de Rorty (2007) é que possuímos descrições do mundo e elas competem entre si sem nenhum tipo de critério superior para a definição de bondade ou maldade. O que está em jogo são nossas justificativas para acreditar ou adotar uma crença ou visão de mundo. Falando de outra maneira, não existe algo naturalmente dado e que seja capaz de dirimir as disputas entre dois discursos.

Assim, não temos a resposta, nem Rorty se arriscou a dar uma. O que podemos retirar de suas explicações é que o resultado do conflito de discursos é contingente. Não há uma resposta aguardando em um espaço neutro que possa ser reconhecida, que possa ser julgadora de todas as outras. Esperar isso é, ainda, estar preso à ideia de essência ou fundamentos, ou seja, é apelar para uma ordem metafísica (Rorty, 2010). Sob essa ótica, a filosofia edificante se

mostraria como viabilizadora da busca de novas e melhores maneiras de tentarmos evitar que retrocedamos, criando outros modos de falar que nos auxiliem no enfrentamento a situações que ameacem a justiça e a liberdade. Desse modo, o trecho abaixo elucida a ideia de edificação:

> [...] irei usar "edificação" para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer conexões entre nossa própria cultura e alguma cultura ou período histórico exóticos, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir alvos incomensuráveis num vocabulário incomensurável (Rorty, 1994, p. 354).

Dessa maneira, a noção filosófica de edificação que estamos trabalhando também está ligada às transformações pessoais. Essa noção está diretamente conectada ao uso das narrativas que demonstram situações que podem pôr em risco as condições mínimas de subsistência que foram implementadas ao longo de anos de debates e conquistas, a fim de reduzir diferenças sociais causadas por ações que antes de tudo foram de outros seres humanos. A responsabilidade humana tem que ser analisada com discursos humanos. Tentativas de calar ou invisibilizar grupos sociais ou pessoas representam uma perda muito grande, e mudanças de cunho pessoal também fazem parte dessa tarefa de prevenção, presente no discurso edificante. Pois ele "[...] é suposto ser *anormal*, tirar-nos para fora de nossos velhos 'eus' pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos transformar em novos seres" (Rorty, 1994, p. 354).

Na hipótese de estarmos diante de um ato de crueldade ou de um discurso de ódio, o posicionamento daqueles que, junto com Rorty e do nosso argumento neste trabalho, são defensores de um regime democrático, da liberdade e da justiça social, não pode ser apenas de que as coisas são assim. Não se pode permitir que práticas cruéis e discriminatórias sejam encorajadas.

Além disso, a visão de democracia que Rorty (1999b) oferece não é limitadora, ou seja, ele não diz que é impossível a criação de uma nova forma de organização política que seja melhor e mais efetiva. A defesa do que conseguimos em relação aos avanços sociais é seguida da esperança de que possamos alcançar algo novo, algo que ainda não conseguimos descrever. O neopragmatista americano cita que "[...] os filósofos edificantes desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração que os poetas podem causar às vezes – admiração de que haja algo de novo sob o sol, algo que *não é* uma representação acurada do que já se encontrava ali [...]" (Rorty, 1994, p. 363).

O surgimento de algo novo e inusitado, tal como uma organização social diferente, também está associado ao debate sobre as metáforas. Estas serão objeto do nosso próximo capítulo. Em reforço ao que discutimos nos últimos parágrafos, é necessário evidenciar um ponto argumentativo que Rorty (1997) insere na discussão: a noção de objetividade. No entanto, diferentemente do discurso científico que descreve ou conceitua o que é *objetivo* como uma proposição asseverada por um método, o filósofo neopragmatista redescreve esse conceito e o apresenta como uma noção de solidariedade (Rorty, 1997). Essa indicação é centrada na noção de filosofia edificante que estamos debatendo, pois está diretamente ligada ao diálogo e a acordos intersubjetivos e consequentemente ao uso de narrativas nesse processo.

Não obstante, a perspectiva de chegar a um ponto objetivo pode ser analisada não apenas como a capacidade que possuímos de entrar em acordo, mas também como uma busca pela solidariedade. Em linhas gerais, o desejo por objetividade seria ainda uma vontade de ampliação do sentimento de união, o que resultaria em um aumento do senso de solidariedade. Assim, "[...] para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, é o desejo de estender a referência do pronome 'nós' tão longe quanto possível" (Rorty, 1997, p. 39a).

Retomando e correlacionando com o que tentamos sustentar na segunda subseção deste capítulo, na perspectiva rortyana, o interesse filosófico pela ideia de conhecimento não deveria ser apenas o de tentar encontrar um ponto que ninguém poderá questionar porque não há mais como retroceder. Neste momento da argumentação, poderíamos apontar que conhecer está mais ligado ao aprimoramento de nossas práticas sociais e pessoais. Colocando no jargão rortyano, elas são construtivas e abertas à conversação e inclusivas, na medida que expandem nossas fronteiras sobre quem dedicamos nossa solidariedade. Desse modo, [...] "aqueles que desejam reduzir objetividade à solidariedade – chamo-os 'pragmáticos'– não precisam nem de uma metafísica, nem de uma epistemologia. Eles visualizam a verdade como, na frase de William James, o que é *bom* para nós acreditarmos (Rorty, 1997, p. 39).

Para elucidar esse ponto de vista de Rorty sobre a verdade em William James (1842-1910), faremos uma breve conexão com o texto *O que significa o Pragmatismo* (1985). Essa discussão está presente na coletânea de conferências organizadas no livro *Pragmatismo e outros textos* (1985), na qual o Pragmatismo é definido como um "[...] método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente" (James, 1985, p. 18). Esse posicionamento denota a maneira como temas, por exemplo a verdade, são tratados por ele. Quer dizer, o sentido prático das ações, o seu resultado em nossas vivências no caso de

concluirmos que uma afirmação A é verdadeira ou falsa. James (1985, p. 19) é enfático ao dizer que "[...] toda a função da filosofia deve ser a de achar que diferença definitiva fará para mim e você, em instantes definidos de vida, se essa fórmula do mundo ou aquela outra seja verdadeira".

Embora a ideia de Rorty não seja definir *a função* da filosofia, podemos perceber que, ao sugerir a solidariedade como um desejo coletivo por objetividade, ele está se aproximando do que James (1985) diz com diferença em instantes definidos de nossas vidas. Essa é a defesa que o autor neopragmatista faz sobre solidariedade. Ele a coloca como uma crença que devemos cultivar, porque em sentido prático só teríamos a ganhar. Em termos jamesianos isso poderia ser elucidado com a citação abaixo:

> Deixem-me dizer, por ora, somente isto, que a verdade é uma espécie de bem, e não, como usualmente se supõe, uma categoria de bem, e coordenada com este. Verdadeiro é o nome de que quer que prove ser bom no sentido da crença, e bom, também, por razões fundamentadas e definitivas. [...] se **há qualquer vida que seja realmente melhor do que a que devemos levar**, e se há qualquer ideia que, em sendo acreditada, ajudar-nos-ia a levar tal vida, então seria realmente melhor para nós acreditar nessa ideia, a não ser que, na verdade, a crença que se lhe depositasse colidisse incidentalmente com outros benefícios vitais de maior vulto (James, 1985, p. 28-29, grifos nossos).

Silva (2008, p. 24) nos diz que na perspectiva jamesiana "[...] a obtenção da verdade não pode ser considerada um fim em si mesmo, mas tão somente um meio para se atingir outros objetivos". O que denota que, mesmo com uma visão mais centrada nas questões da linguagem, Rorty (2007) não abandona essa percepção de que sabemos usar a crença verdadeira como ferramenta de prever hábitos de ação e não precisaríamos de uma teoria que caia em circularidades sem utilidade prática.

A teoria neopragmatista discute essa temática detalhadamente e a aproxima cada vez mais das questões individuais, ou seja, o sujeito também pode tentar verdades sobre si que sejam úteis para a realização de desejos. A autorreflexão, pertencente ao âmbito da esfera privada, também resulta na conclusão de verdades sobre si.

Logo, é instigante a tese neopragmatista que incentiva que as pessoas melhorem, em relação à maneira de lidar com os outros membros de nossa comunidade, bem como na forma que encaramos o nosso espaço privado. Isso tende a aumentar a capacidade de se questionar e se autoquestionar o que auxilia no rompimento da crosta da naturalização. Na teorização rortyana, o autoaprimoramento pode ser *aliado* da busca pelo aumento do sentimento de solidariedade. Ambos estão diretamente relacionados ao uso das narrativas como ferramentas

úteis de amplificação dessas capacidades (Rorty, 2007). Seguindo essa linha de raciocínio, o trecho abaixo corrobora o que trabalhamos até este momento:

> A melhor resposta, para uma pergunta sobre quem alguém realmente é, é uma história sobre seu passado que ajude a explicar a sua conduta recente. A resposta mais útil a perguntas sobre um conceito é contar uma história sobre as maneiras pelas quais os usos de um certo aglomerado de palavras foram modificados no passado, como um prelúdio para a descrição das diferentes maneiras que essas palavras atualmente estão sendo utilizadas. A claridade que é alcançada quando essas diferentes maneiras são distinguidas umas das outras, e quando cada uma narrativa da utilização passada, é análoga à simpatia crescente que sentimos pela situação de uma pessoa cuja história de vida nos foi contada (Rorty, 2009, p. 300).

A temática do autoconhecimento está presente na forma como o autor neopragmatista narra o trecho acima. Ele nos ajuda a reforçar um dos pontos que estamos nos dedicando a demonstrar, a saber: como Rorty emprega as narrativas em sua proposta filosófica, na medida que associa a autoconhecimento como uma narrativa de cada sujeito. Por conseguinte, esse quesito é dedicado à abordagem sobre a solitude. Em alguns casos, espaço privado pode ser interpretado como uma negativa dos resultados da esfera política nas relações humanas.

Posto dessa forma, entendemos isso como um choque interpretativo. Uma maneira de refletir sobre esse ponto seria tentar responder à questão sobre as fronteiras entre as esferas pública e privada. Esse questionamento pode ser evidenciado quando Fraser (1990, p. 14) contrapõe a divisão que o neopragmatista esboça, ao afirmar que ela é "[...] falha porque vocabulários finais não são exatamente separáveis em setores públicos e privados, nem ações são separáveis em público e privado".

A crítica feita por Fraser (1990) tem como ponto de concentração as relações políticas nas quais estamos inseridos, logo ela afirma que não é possível dissociar este aspecto da vida dos demais, pois os resultados (a respeito de como lidamos com essas relações políticas) ressoariam em todas as outras esferas de vivência. O autor neopragmatista faz uma leitura dessa análise e responde, sucintamente, que:

> A má interpretação original veio de Nancy Fraser, que disse: "Rorty não se dá conta de que o pessoal é político". Acho que ela e eu estávamos indo em sentidos opostos. Eu pensava em um sentido de privado, algo com a definição de Whitehead para a religião: "o que você faz com a sua solidão". Fraser pensava no privado como a cozinha ou o quarto de dormir, em oposição à praça do mercado e ao escritório. Não havia nenhuma relevância para aquilo que eu estava dizendo (Rorty, 2006, p. 86).

A leitura de Fraser (1990) sobre posicionamento de Rorty (2007) também é importante para percebermos possíveis críticas à divisão entre a esférica pública e privada que o autor neopragmatista propõe. Nesse sentido, sabemos que nem todas as pessoas podem usufruir de momentos de solitude, ou seja, pausas para que possam exercer uma atividade que traga satisfação pessoal. Não obstante, não vivemos em um exercício político diuturno. Uma sugestão para o conflito seria pensar no verbo *equilibrar*; em outras palavras, o que Rorty (2006; 2007) defende é um equilíbrio nessas esferas e que as palavras que usamos para justificar cada uma não precisam ser as mesmas.

Pensar que podemos ter momentos de solitude não nos torna pessoas egoístas, só mostra o reconhecimento de mais um ponto de reflexão que é o da individualidade, do inconsciente, da idiossincrasia. No caso de Rorty (2000), era observar orquídeas, mas, na situação de outros indivíduos, poderia ser ler quadrinhos, ver filmes, dar comida aos pássaros, meditar, rir de lembranças boas, nadar, escrever, saborear uma fruta de sua preferência, dentre dezenas de outras coisas que podemos fazer ao tempo em que exercemos a atividade reflexiva de autoconstrução e entendimento.

Esse momento de solitude, do contato com suas idiossincrasias, é coerente com a perspectiva edificante de filosofia que estamos discutindo. Em resumo, nem sempre estamos em terreno sólido o suficiente para encararmos todas as situações às quais somos submetidos de forma tranquila e com um sorriso no rosto. Segundo a teoria rortyana, nesses instantes, o contato com narrativas pode ajudar nessa reflexão e ser tão efetivo quanto um programa de valorização da vida. Essas narrativas podem edificar, construir novos caminhos, porque permitiram a conversação interna, um reequilíbrio de forças e sentimentos muito importantes para cada sujeito.

Pensando dessa forma, o autor neopragmatista afirma que:

> Existem dois modos fundamentais de os seres humanos reflexivos darem sentido a suas vidas, colocando-as em um contexto mais amplo. O primeiro modo estabelece-se através da narração da estória (história) de sua contribuição para a comunidade. Essa comunidade pode ser a comunidade histórica atual na qual eles vivem, ou outra comunidade atual, distante no tempo ou no espaço, ou ainda uma comunidade totalmente imaginária que consista talvez de uma dúzia de heróis ou heroínas selecionadas da história, da ficção ou de ambos. O segundo constrói-se a partir da descrição de si mesmos como estando em relação imediata com a realidade não-humana. Essa relação é imediata, à medida que ela não deriva de uma relação entre uma tal realidade e suas tribos, ou nações, ou a lista imaginada de seus membros (Rorty, 1997. p. 37).

A maneira como damos sentido a nossas vidas, e como vemos sentido em outras vidas, é contributiva para que possamos pensar que os desejos básicos de todas as pessoas devem ser atendidos. Buscar nesta forma de fazer filosofia a diminuição do maior número de ações cruéis, de estruturas políticas discriminatórias e, mais à frente, do alargamento dos ideais de liberdade e igualdade é salutar. Porém, a análise de Rorty (1994) consegue pensar além; ele antevê a situação em que consigamos maneiras aceitáveis de lidar uns com os outros, situações em que o discurso revolucionário ou causador da estranheza se torna naturalizado. Nesse cenário, ele cita que:

> Essas novas direções podem talvez engendrar novos discursos normais, novas ciências, novos programas de pesquisas filosóficas, e, portanto, novas verdades objetivas. Mas elas não são o propósito da filosofia edificante, apenas subprodutos acidentais. O propósito é sempre o mesmo – desempenhar **a função social** que Dewey chamou de "quebrar a crosta da convenção", prevenir que o homem se iluda com noção de que conhece a si mesmo, ou qualquer outra coisa, exceto sob descrições opcionais (Rorty, 1994, p. 371, grifos nossos).

Por conseguinte, encerramos a discussão desta subseção sustentando que a noção de narrativa empregada na argumentação teórica de Rorty não pode ser vista separadamente da sua busca por uma comunidade mais justa, cujo objetivo seria a diminuição da dor e da crueldade; falando de outra maneira, a busca por atingir o máximo de felicidade para todos. É esse o ponto que tentamos elucidar na primeira subseção deste capítulo e que retomamos como elo para os pontos teóricos recortados nesta pesquisa. Assim, na segunda subseção deste capítulo, trouxemos com mais detalhes a concepção filosófica antiessencialista de Rorty (1994). Ela é basilar na argumentação de que não se pode ter uma justificativa para defendermos ações que tragam prejuízos sociais a nossos concidadãos, entendendo como prejuízos a dor e sofrimento que são causados por ações que humilham e discriminam. Daí a base interpretativa para uma visão social do antiessencialismo, pois ele refuta pontos de vista metafísicos, especificamente, porque defende uma verticalização das justificativas para os afazeres humanos.

De acordo com Rorty (1994; 1999b), a visão de que pessoas ou um grupo especial de pessoas (sejam elas filósofos, teólogos ou quaisquer membros de nossa comunidade) possam encontrar ou refletir a essência do mundo, é enfaticamente refutada. Por fim, explicitamos como a noção de filosofia edificante defende a manutenção e a ampliação do diálogo, bem como dos encontros livres e abertos. Frisamos que até o momento, mesmo com suas limitações, somente as democracias têm possibilitado a prática desses encontros.

Nesse exercício de liberdade existem chances de encontrarmos o novo, pois as descrições que exercitamos são contingentes (Rorty, 2007), o que nos leva a pensar que, mesmo não podendo prever os resultados, não devemos deixar de acreditar que nossos acordos intersubjetivos nos levarão para lugares melhores do que os que já estamos. Em resumo, todas essas conexões fazem parte da maneira como Rorty emprega as narrativas em sua proposta filosófica, ou seja, sempre com perspectivas esperançosas. Feitas essas considerações, analisamos no capítulo seguinte como Rorty emprega as noções de metáfora dentro de uma perspectiva linguística, que leva em consideração o surgimento de novas ideias, de novas formas de narrar e consequentemente de modificar nossas crenças e nossa maneira de justificar o mundo. É também salutar afirmar que a criação, no sentido que apontamos, está diretamente ligada à nossa capacidade imaginativa. Isso nos aproxima cada vez mais da literatura como um desses mecanismos de mudança pessoal e social, que tem como ferramenta a capacidade de causar estranheza e de ser rica em detalhes.

# 3 METÁFORAS E A ESPERANÇA DE RENOVAÇÃO SOCIAL: UMA RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM E IMAGINAÇÃO

> *Se este é teu propósito, meu bom Sancho, sábio Sancho, cristão Sancho e sincero Sancho, deixemos esses fantasmas e vamos de novo em busca de aventuras melhores e mais qualificadas, pois algo me diz que nesta terra não nos faltarão muitas e das mais miraculosas.*
>
> *Miguel de Cervantes, Dom Quixote*

Nas seções anteriores situamos os principais pontos da discussão rortyana no que diz respeito à temática das narrativas. Algumas das noções apresentadas, tais como a de contingência, são retomadas neste capítulo; outras, a exemplo de essencialismo, verdade e narrativa, são mencionadas pelo seu caráter coesivo na argumentação. Logo, não podemos deixar de citá-las, sob o risco de comprometer o entendimento geral da discussão.

Feitas essas considerações, registramos que o objeto de análise deste capítulo é a noção de metáfora na filosofia neopragmatista de Rorty e, para tal, focaremos na seguinte tese rortyana: *"*[...] a metáfora como um ponto de crescimento da linguagem" (Rorty, 1999b, p. 26). Entendemos que essa ideia direciona o debate para a criação de novas palavras, proposições e vocabulários, isto é, para novas formas de descrever, agir e se relacionar com o mundo. Esse raciocínio engloba as relações individuais e comunitárias, haja vista que a teorização do neopragmatista americano se dedica a discutir esses aspectos.

Acrescentamos que essa exposição foi construída em três seções, de tal forma que elas se complementam ao final. A primeira recebe como título: *Neopragmatismo e linguagem: apontamentos iniciais sobre metáforas*, na qual apresentamos a importância das metáforas na teorização de Rorty (1999a; 2007), ao tempo em que a situamos na discussão sobre filosofia da linguagem. Por fim, introduzimos apontamentos iniciais a respeito da relação da metáfora com a visão de Rorty (2007) sobre vocabulários finais.

A segunda seção recebe o título de *O uso da metáfora no processo de renovação da linguagem.* Nela tratamos de ideias como o local, sentido e uso do metafórico, com a intenção de explicar a visão de Rorty (1999a; 2007) sobre o papel das metáforas na linguagem.

Por fim, na última divisão, intitulada: *Metáforas na perspectiva ironista de Richard Rorty,* tratamos da operacionalização do uso dessas metáforas na teoria rortyana. Para isso, explicitamos o conceito de ironista liberal; no entanto, por questões que visam dar maior coesão ao nosso texto, tratamos da noção sobre liberal no capítulo seguinte e focamos no conceito de ironismo. Ainda na seção em tela, demonstramos uma subdivisão do sujeito ironista

representada nas figuras do teórico ironista e do romancista ironista. Esses pontos têm por objetivo preparar o terreno para que possamos adentrar na ideia de cultura literária e, desta maneira, seguirmos para conclusão desta pesquisa.

### 3.1 Neopragmatismo e linguagem: apontamentos iniciais sobre metáforas

Em vez de iniciar a discussão pelos flancos para acessarmos o centro, vamos tentar uma abordagem inversa, ou seja, apontar um conceito e, no restante do debate, discutir as nuances que estão em volta dele. Dessa forma, uma metáfora, para o neopragmatista americano, é "[...] uma voz que vem do exterior do espaço lógico, ou uma clarificação lógico-filosófica da estrutura desse espaço. É o chamado para a mudança da linguagem e da vida de alguém, ao invés de uma proposta de como sistematizar tanto uma como a outra" (Rorty, 1999a, p. 27).

O conceito se refere à mudança, à transformação de vidas, o que, em nossa perspectiva, denota grande importância no debate filosófico rortyano, pois é nesse aspecto que ele concentra suas teses filosóficas. Vejamos como isso se procede no fragmento de texto abaixo:

> Deixem-me iniciar esse tópico sobre a metáfora fazendo uma afirmação curta e dogmática: há três maneiras através das quais novas crenças podem ser adicionadas a nossas crenças anteriores, forçando-nos consequentemente a trama de nossas crenças e desejos – a saber: percepção, inferência e **metáfora.** [...] A tradição filosófica colocou a metáfora em uma posição inferior porque, se a metáfora fosse reconhecida como uma terceira fonte de verdade, poria em risco a concepção da filosofia como um processo que culmina na visão, *theoria*, contemplação do que está em *vorhanden* (Rorty, 1999a, p. 26-27, grifo nosso).

O trecho acima é elucidativo em vários pontos, por exemplo: ele localiza a metáfora dentro da discussão filosófica sob o ponto de vista neopragmático, isto é, afirma que, se pensarmos a metáfora como forma de modificar crenças, seria pensar na linguagem como sujeita a ampliações contínuas e infindas. Em seguida, expressa uma enunciação rortyana de que um suposto conservadorismo filosófico impede o reconhecimento dela como mecanismo de alteração de crenças, logo, de mudanças de perspectivas.

O terceiro e mais importante para nossa discussão trata sobre o debate centrado no poder de renovação e desnaturalização da metáfora, ou seja, uma capacidade para abrir espaços e *criar o novo*. Isto posto, algumas considerações são necessárias, dentre elas, a interpretação de que o uso que Rorty (1999a; 2007) faz das metáforas está conectado à perspectiva da filosofia da linguagem.

Mesmo que nossa abordagem esteja recortada em algumas noções do neopragmatismo de Rorty (2007), devemos, neste momento da discussão, situá-la dentro de um contexto mais amplo, isto é, como uma vertente histórica do pragmatismo focada na linguagem como critério teórico de pesquisa. Neste caso, salientamos o movimento intitulado "guinada linguística" como ponto chave para o debate. Abaixo citamos um resumo desse processo:

> O fator primordial de mudança histórica e conceitual no pragmatismo concerne ao movimento filosófico *linguistic turn* (virada linguística), que iniciou a substituição da experiência pela linguagem, como principal tema de investigação. Após a virada linguística, duas variantes foram estabelecidas para a tradição pragmatista. A vertente original com Charles S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) e John Dewey (1859-1952) manteve a denominação de pragmatismo clássico; e a vertente posterior, com Willard O. Quine (1908-200), Nelson Goodman (1906-1998), Hilary Putnam (1926-2016), Donald Davidson (1917-2003) e Richard Rorty (1931-2007) foi designada como neopragmatista (Silva, 2018, p. 136).

Rorty (1999a) atribui a criação do termo *linguistic turn* a Gustav Bergmann (1990-2017). No ensaio, intitulado *Logical positivism, language, and the reconstruction of metaphysics*[22] (1992), o teórico inglês nos ajuda a entender que um movimento filosófico é uma atividade de um grupo de filósofos de origem intelectual comum, que, por um tempo mínimo de uma ou duas décadas, aprendem e desenvolvem críticas sobre seus respectivos trabalhos (Bergmann, 1992). Pontuamos que essas críticas ou discordâncias entre os autores é um processo necessário na construção e aprimoramento do conhecimento.

Dessa maneira, o movimento denominado virada linguística marca um novo direcionamento para a discussão dos problemas filosóficos debatidos pelo neopragmatismo. Embora Rorty (1999a, p.75) afirme que "[...] 'a virada linguística' foi uma tentativa bastante desesperada de manter a filosofia enquanto uma disciplina basilar", as discussões que envolvem a filosofia da linguagem fazem parte do seu arcabouço teórico, e a maneira como ele refuta o termo virada linguística é característica de sua argumentação filosófica, na qual é levado em consideração um antirrepresentacionismo concordante com sua tese antiessencialista, ou seja, a linguagem não pode ser substituída por termos como a *mente* ou *representação acurada* (Rorty, 1994).

Por conseguinte, mesmo que o debate sobre a linguagem não seja uma novidade trazida pelo movimento supracitado, temos mudanças visíveis nos aspectos que se referem ao seu uso

[22] Esse texto está presente no compêndio, organizado por Rorty, nomeado *The Linguistic turn: essays in philosophical method* (1992).

como sustentação em teses filosóficas rortyanas, a saber: a visão prática da linguagem como uma caixa de ferramentas (Rorty, 2007).

A partir dessa ideia, abre-se um leque de discussões sobre a temática, tais como a visão da linguagem como um produto da socialização e que está em constante transformação, bem como composta por vocabulários que têm seu sentido construído em um contexto de uso prático (Rorty, 2007). Discutimos os principais pontos dessa análise seguindo a linha argumentativa do neopragmatista estadunidense, que se inicia pela explicação da relação entre contingência e linguagem (Rorty, 2007).

Assim, retomamos a ideia da caixa de ferramentas, que é influência da discussão que Ludwig Joseph Johann Wittgenstein (1889-1951) faz no seu texto *Investigações filosóficas* (2009) sobre filosofia da linguagem. Dessa forma, pontuamos que Rorty (1999a, 2007) não realiza uma mera apropriação dessa ideia que, no caso, a utiliza como ponto de sustentação na defesa de sua proposição sobre uma cultura literária (tema que aprofundaremos no terceiro capítulo deste trabalho). Também registramos que, de acordo com Schulenberg (2015), a aproximação e o interesse de Rorty pelo trabalho de Wittgenstein datam da década de 1960, em textos como a introdução de *Linguistic turn* (1992), ou seja, tem uma relação de importância desde o início de sua carreira.

Em linhas gerais, a ideia apresentada pelo filósofo austríaco é a de que o significado das palavras não é metafísico. Por conseguinte, não há uma estrutura a ser descoberta ou um conceito intrínseco a elas. Também seria coerente pensar que ela se volta para um sentido prático. Destarte, criaríamos palavras para finalidades específicas, como também para prever resultados de ações diversas. Acrescenta-se que a teoria wittgensteiniana sugere uma analogia com uma caixa de ferramentas que é expressa da seguinte forma:

> Pense nas ferramentas dentro de uma caixa de ferramentas: encontram-se aí um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de fenda, um metro uma lata de cola, cola, pregos e parafusos. - Assim como são diferentes as funções desses objetos, são diferentes as funções das palavras. (Wittgenstein, 2009, p. 20, §11).

No trecho há uma indicação do homem como sujeito ativo e não como mero expectador de relações consigo mesmo e com o mundo. Outrossim, ferramentas são objetos destinados a um fim. A criação/invenção delas, normalmente, leva em conta a funcionalidade que elas terão. Logo, quando as utilizamos temos um propósito em mente que, *grosso modo*, seria o de modificar um outro objeto para que consigamos resultados específicos. Deste raciocínio surgem dois problemas os quais podemos encontrar a solução no texto do próprio Wittgenstein. O

primeiro deles seria a indagação de como criamos e escolhemos essas ferramentas, ou seja, as palavras ou nomes para atingirmos nossos propósitos. De forma sequencial, perguntaríamos se essas ferramentas serviriam a mais de uma finalidade ou se poderíamos usá-las para modificar diferentes objetos, isto é, para alcançar diferentes fins (Wittgenstein, 2009).

Apresentamos abaixo respostas breves e fundamentais para nossa argumentação a partir desses pontos. *A priori*, o processo de "[...] dar nome a algo é semelhante a fixar uma etiqueta em uma coisa" (Wittgenstein, 2009, p. 22, §15). Com efeito, quando nomeamos um objeto seria próximo a uma maneira de fixar um uso para as marcas e ruídos que emitimos no ato da comunicação. No entanto, isso poderia ser considerado uma forma elementar, tendo em vista que estamos falando de objetos. No caso de ideias, o processo seria diferente, pois aconteceria de forma semelhante a uma tentativa de se estabelecer uma diferenciação entre "[...] palavras 'sem significado', como elas ocorrem nas poesias de Lewis Carroll, ou de palavras como 'la-ra-la-ra-la' numa canção" (Wittgenstein, 2009, p. 21, §13).

Sob o mesmo ponto de vista, entendemos que os dois processos citados têm níveis e complexidades diferentes, porque, à medida que aprendemos para quais fins destinar essas ferramentas, aprimoramos o processo de utilização social delas. Assim, a resposta para o nosso primeiro quesito seria que criamos enquanto interagimos com o espaço e as outras pessoas. Simultaneamente, a resposta para o segundo quesito é que esses usos são classificáveis por afinidade, mas o modo como fazemos essa estratificação "[...] vai depender da finalidade da divisão – e de nossa inclinação" (Wittgenstein, 2009, p. 22, §17). Desta forma, poderíamos usar essas ferramentas, desde que o contexto, ou seja, nossas inclinações assim sugerissem. No entanto, a efetividade desse uso não é uma coisa que conseguiríamos asseverar previamente, todavia ferramentas estão sujeitas ao processo de experimentação.

Em suma, o filósofo austríaco, na sua apresentação da linguagem como uma caixa de ferramentas, indica-nos que ela está ligada a um estilo de filosofar que considera o entendimento dessas palavras como elementos organizativos de um organismo vivo. Analogamente, é como se fossem inseridas em um jogo de linguagem[23] que, por sua vez, está em constante modificação. Logo, elas não têm um significado fixo ou predeterminado (Wittgenstein, 2009). Por conseguinte, "[...] podemos dizer, que novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos" (Wittgenstein, 2009, p. 27, §23).

[23] Esse aspecto é melhor defino com a seguinte passagem: "Chamarei de 'jogo de linguagem' também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada" (Wittgenstein, 2009, p. 19).

Isto posto, endossamos que o contato direto com esses pontos iniciais da teorização wittgensteiniana sobre a linguagem é salutar, pois nos proporciona entender com maiores detalhes alguns postulados rortyanos, tanto os que já apresentamos no capítulo anterior como os que ainda iremos apresentar, a exemplo da ênfase nos vocabulários, e como a transformação deles é um mecanismo importante dentro de sua teoria sobre uma utopia liberal.

A ideia wittgensteiniana serve de suporte à argumentação de Rorty (2007, p. 26), a qual afirma que "[...] os grandes cientistas inventam descrições do mundo que são úteis para os objetivos de prever e controlar o que acontece, assim como os poetas e os pensadores políticos inventam outras descrições para outros fins. O verbo *inventar* funciona como conexão para os mecanismos de sustentação de suas ideias, bem como para a crítica de outras teses filosóficas. Portanto, serve de defesa à medida que se remete a imaginação como uma capacidade ilimitada da criação de novas formas de pensar e agir (Rorty, 2007). Não obstante, é usado como crítica quando empregado sob o ponto de vista de um mundo dito ou explicado como *dado*, ou seja, um mundo que não depende da capacidade linguística de descrição dos seres humanos, o que equivale a dizer que a verdade está dada (Rorty, 2007).

Schulenberg (2015) trabalha essa ideia – a partir da definição de fisicalismo[24] não redutivo, feita por Rorty (1997), explicando que:

> A maioria das versões do pragmatismo estão dispostas a admitir que a realidade consiste em objetos físicos em interações causais com um ambiente físico e uns com os outros, bem como que esses objetos têm propriedades distintas que podem ser medidas e analisadas pelas ciências físicas. O mundo está lá fora, pode nos levar a agir, refletir ou sentir, mas nunca seremos capazes de alcançá-lo em sua presença imediata (Schulenberg, 2015, p. 23, tradução nossa[25]).

Nessa perspectiva, o que é dado nos seria apresentado pela linguagem, que, por sua vez, funcionaria como uma entidade independente da vontade humana. Isto é, se apresentaria como uma evidência de uma possível capacidade humana de encontrar verdades apodíticas. Portanto, teríamos encontrado uma maneira de estabelecer o irrefutável (Rorty, 1999a). A teoria

[24] O autor neopragmatista elucida esse ponto com a seguinte fala: " [...] eu definirei um 'fisicalista' como alguém que está preparado para dizer que todo e qualquer evento pode ser descrito em termos microestruturais, uma descrição que só menciona partículas elementares, e que pode ser explicada por referência a outros eventos assim descritos. Isso se aplica, por exemplo, a eventos como Mozart compondo uma melodia ou Euclides vendo como provar um teorema (Rorty, 1997, p.159).

[25] "Most versions of pragmatism have been willing to admit that reality consists of physical objects in causal inter actions with a physical environment and with each other, and that these objects have distinctive properties that can be measured and analyzed by the physical sciences. The world is out there, it can cause us to act, to reflect, or to feel, but we will never be able to reach it in its unmediated thereness".

neopragmatista segue na contramão dessa visão, afirmando que "[...] a verdade não pode estar dada – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira [...]" (Rorty, 2007, p. 28). Desse modo, o sentido sistemático e estrutural é criticado e o naturalismo, o historicismo e a contingência são defendidos (Calder, 2006).

Em síntese, a ideia de um mundo dado, que existe sem qualquer intervenção dos seres humanos, não é contestada; o argumento criticado é o que retoma uma visão contemplativa da filosofia, ou seja, verdades sobre esse mundo dado. Esse ponto vai de encontro ao que neopragmatista americano sustenta (Rorty, 1999a): se não o descrevemos, criamos ou construímos, então qual seria nossa participação efetiva? Uma resposta sucinta seria representada pela analogia a um quebra-cabeças (Rorty, 2005a).

Nela as partes estariam espalhadas e, ao procurarmos corretamente, poderíamos encontrar e em seguida encaixaríamos as peças para ficar mais perto de um super vocabulário, que, em tese, estaria inerte, aguardando para ser conhecido (Rorty, 2005a). Isso é equivalente a dizer que a linguagem pode ser pensada como um mecanismo para "[...] evitar a relativização histórica visto que a descrição era pensada como sendo uma atividade singular indissolúvel, fosse ela feita pelos neandertais, pelos gregos ou pelos alemães" (Rorty, 1999a, p. 79).

Um contraponto para esse raciocínio seria a visão rortyana baseada em um *naturalismo* aplicado às questões da linguagem. Essa categoria é definida como "[...] a visão de que *qualquer coisa* poderia ter acontecido de maneira diferente, que não pode haver condições incondicionadas" (Rorty, 1999a, p. 80). Aqui procuramos evidenciar a conexão com a noção de contingência que também é aplicada a ideia de historicismo[26]. Assim, os pontos começam a ser ligados, visto que essa apresentação do naturalismo dialoga diretamente com alguns aspectos da cultura, como o processo histórico de socialização. O filósofo neopragmatista explica que "[...] 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 antropoides" (Rorty, 2007, p. 46).

Tal explicação é voltada para demonstrar que a linguagem faz parte do conjunto de práticas que aprimoramos, especificamente, para aumentar nossas chances de sobrevivência em um mundo em que as relações de causalidade bem como a experiência ditam parte de nossas vivências. Poderíamos pensar nas primeiras explicações sobre os fenômenos naturais que giravam em torno do misticismo ou do teísmo, ou quando percebemos que determinados tipos

[26] Discutimos essa noção no primeiro capítulo. Como complemento apontamos o que Rorty (1999, p. 92), na nota de fim nº 8, diz que "nesta acepção, historicismo é um caso especial de naturalismo".

de plantas poderiam ser cultivados, tal como que determinados animais poderiam ser domesticados, desenvolvendo maneiras de falar condizentes com essas novas relações causais, e, todas tendo sido úteis em seu momento (Rorty, 2007).

Em suma, estaríamos próximos de uma noção de cultura que "[...] é simplesmente um conjunto de hábitos de ação compartilhados, que permitem aos membros de determinada comunidade humana conviverem tão bem quanto lhes é possível, com os outros membros e com o ambiente que os cerca" (RORTY, 2005a, p. 227). Destarte, a linguagem desempenharia o papel de facilitadora, na medida em que as palavras são usadas com fins específicos de prever e coordenar hábitos de ação. Concomitantemente à nossa progressão nesta tarefa, poderíamos descartar ou dar novos usos para as palavras e vocabulários dentro do jogo de linguagem (Rorty, 2007). Esse ponto é ampliado quando é levado para a análise da visão da tradição filosófica, a qual afirma que, quando usada "[...] como se utiliza uma caixa de ferramentas, desses 'instrumentos conceituais' – incluindo algumas que continuam a ter um prestígio imerecido – mostram-se como não tendo mais uso, e podem ser simplesmente dispensadas. Outras precisam ser renovadas" (Rorty, 1999a, p.23-25).

Com efeito, precisamos introduzir no contexto da discussão a definição de vocabulário final. Vejamos como ele é descrito pela teoria neopragmatista de Rorty:

> Todos os seres humanos carregam um conjunto de palavras que empregam para justificar seus atos, suas crenças ou convicções e sua vida. [...] São as palavras com que narramos, ora em caráter prospectivo, ora retrospectivamente, a história de nossa vida. Chamo a essas palavras de vocabulário final". [...] Ele é "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 (Rorty, 2007, p.133).

Em diálogo com o que já expusemos até aqui, o vocabulário final seria a reunião das ferramentas em uma caixa. O acréscimo é que Rorty (2007) individualiza a ideia, afirmando que todos temos o nosso próprio vocabulário final. Isso não quer dizer que parte desse vocabulário não é compartilhado, tampouco que cada pessoa pode dar significados aleatórios para cada palavra que usa, embora elas sejam livres para tentar modificá-los ou expandi-los. Conquanto, em determinados recortes, as falas do filósofo estadunidense podem gerar dúvidas a respeito desses quesitos.

Uma dessas dúvidas pode ser exemplificada quando ele afirma que esse conjunto de palavras é "[...] um vocabulário que nós não podemos deixar de usar, pois quando o alcançamos, não conseguimos avançar mais. Nós não podemos subdividi-lo, porque não temos nenhum meta-vocabulário com o qual frasear críticas a ele" (Rorty, 1999a, p. 55). Destacamos que a

negativa de um espaço de neutralidade e julgamento é muito presente na argumentação rortyana. Isso está ligado à visão de que, em termos de persuasão, o que temos são narrativas para comparar e não uma narrativa no topo, que julgue (Rorty, 1994). Abordamos este ponto no primeiro capítulo, com a ideia de horizontalização defendida por Calder (2006).

Dando prosseguimento ao raciocínio, não podemos interpretar o *não avançar mais* como um fim alcançado ou um limite intransponível. O que está em jogo é o reconhecimento das contingências descritivas e da não aceitação de essências. Falando de outra maneira, não avançamos se aceitarmos nosso contexto sócio-histórico como fruto de um mundo onde as explicações sejam únicas e residam em outro espaço que não o nosso meio de convivência. A ideia, que aqui retomamos por questões de coesão, é que devemos encarar nossa identidade, consciência e comunidade como contingentes (Rorty, 2007). Isso é apresentado como uma forma de romper com as limitações de posicionamentos que indiquem que nossas vidas estão definidas de antemão (Rorty, 2009).

Vejamos com mais profundidade os pontos de defesa para essa enunciação a partir do que já discutimos até o momento. O naturalismo aplicado às questões linguísticas, no que diz respeito aos aspectos de nossa relação com o mundo, diz que a linguagem está em constante modificação. Também depreendemos que algumas formas de vida, paisagens, ou mesmo ecossistemas completos deixam de existir (as causas de extinção no mundo natural não são nosso objeto de estudo), podendo dizer que o mesmo acontece com a linguagem, isto é, novas palavras, frases e vocabulários completos estão sujeitos à extinção. O ponto defendido é que as novidades não vêm de outra dimensão, elas surgem a partir do velho, do anterior, do passado (Rorty, 2007).

A explicação para esse processo é dada a partir da argumentação rortyana sobre as metáforas. Conforme citamos no início desta seção, se elas fossem devidamente reconhecidas, desempenhariam um importante papel de mudar crenças (Rorty, 1999a). Essa relação metáfora/linguagem estaria estabelecida por um princípio de causa e efeito (Rorty, 2007). Conquanto, o reconhecimento dessa função teria que passar pelo abandono de algumas elocuções, tais como ver "[...] a linguagem como algo que se molda gradativamente em volta dos contornos do mundo físico" (Rorty, 2007, p. 51); e "[...] como algo que aos poucos leva o Espírito à consciência de si (Rorty, 2007, p. 51).

Observados esses pressupostos, a metáfora assumiria seu papel na narrativa da história da linguagem como o mecanismo capaz de ampliar os limites de nossos vocabulários finais de tal forma que:

> Ver a história da linguagem – e, portanto, das artes, das ciências e do senso moral, – como a história da metáfora é abandonar a imagem da mente humana ou das línguas humanas como coisas que se ajustam cada vez melhor aos propósitos para os quais Deus ou natureza as destinaram – por exemplo, para serem capazes de expressar cada vez mais significados ou representar cada vez mais fatos. A ideia de que a linguagem tem um fim desaparece no instante em que desaparece a ideia de linguagem como meio (Rorty, 2007, p. 45).

A citação de Rorty usada acima corrobora os tópicos que desenvolvemos nesta seção, ao tempo em que alarga o horizonte da discussão, pois nos transmite a noção de que a história das ideias filosóficas também é composta por uma linguagem metafórica, expressa pelo vocabulário registrado nos escritos dos teóricos que a compõem (Rorty, 2007). Dedicar-nos-emos a essa proposição na seção seguinte.

### 3.2 O uso da metáfora no processo de renovação da linguagem

No tópico anterior, explicitamos que na teoria rortyana alguns dos problemas da filosofia da linguagem podem ser encarados a partir do naturalismo, bem como de uma postura que sugere o uso das palavras de forma análoga a usar ferramentas. A finalidade disso seria focar no contexto sócio-histórico, assim, refutando a ideia da existência de uma linguagem baseada em conceitos metafísicos. A partir desta elocução, introduzimos a noção de vocabulário final que, sinteticamente, são conceituados como o conjunto de palavras que utilizamos para justificar ações e crenças. Esses passos iniciais fornecem-nos importantes noções da teorização de Rorty (1999a; 2007), para a sustentação da tese centrada nas metáforas como catalisadoras dos avanços na linguagem.

Considerando esse contexto, levantamos aspectos mais específicos desse debate, dentre os quais se destacam: o local da metáfora na linguagem e o uso metafórico das palavras, bem como explicitamos como estas categorias estão diretamente relacionadas à discussão que Rorty (2007) faz sobre a diferença entre o literal e o metafórico. Dessa maneira, na teoria rortyana, esses tópicos servem de base para a elucidação de questões de natureza política, moral, social, artística, como também ajudam a elucidar conceitos mais amplos, como a ideia de vocabulários finais, principalmente em relação ao projeto de criação do novo. Esse argumento é posto, em linhas gerais, na seguinte passagem:

> Na ciência, na moralidade e na política, tanto quanto nas artes, nós, às vezes, nos encontramos nos movendo para a elocução de uma sentença que a despeito de ser à primeira vista falsa, parece iluminadora e frutífera. Tais sentenças são no começo de suas carreiras “meras metáforas”. Mas algumas metáforas são

> "auspiciosas", no sentido de que as achamos tão provocadoras que tentamos torná-las candidatas a crenças, à verdade literal (Rorty, 1997, p. 170).

O trecho acima confirma nossa argumentação como também nos conduz à discussão sobre a indagação se há um local determinado para a metáfora na linguagem. Um problema decorrente desse questionamento é tentar afastar a ideia de que a metáfora teria uma espécie de manual de uso. Quando se diz que algumas entre elas são *candidatas a crenças*, o raciocínio seguinte seria perguntar: quais delas e como podemos identificá-las? Ou seja, existe um conteúdo capaz de determinar o sentido ou o que realmente é uma metáfora para que, assim, possamos transformá-las em crenças (Rorty, 1997; 2007).

Esse problema pode obter direcionamentos a partir da diferenciação rortyana entre o uso literal e o uso metafórico das palavras e vocabulários. Dessa forma, Rorty (2007, p.48) diz que "[...] os usos literais de ruídos e marcas são aqueles que podemos manejar com nossas antigas teorias sobre o que as pessoas dirão em diversas condições. Seu uso metafórico é o tipo que faz com que nos ocupemos com o desenvolvimento de uma nova teoria". Nesse e em outros pontos de sua discussão sobre a metáfora, Rorty (1999a; 2007) apresenta categorias davidsonianas para desenvolver sua tese.

Isto posto, assim como na seção anterior trouxemos alguns direcionamentos da discussão wittgensteiniana, nesta apresentaremos noções da filosofia de Donald Herbert Davidson (1917-2003), pois, a conversação que a teoria rortyana faz com diversas outras teorias é fruto de uma abertura para ideias sincréticas que Rorty (2005a)[27] assume. Portanto, a interlocução com essas teorias se faz necessária para um melhor encaminhamento dos objetivos desta pesquisa.

Assim sendo, analisamos alguns pontos em que Rorty se mostra davidsoniano, a partir do ensaio *What Metaphors Mean*[28] (1978), no qual Davidson (2001) faz uma discussão que leva em consideração a busca pela operacionalização das metáforas, partindo do ponto de vista da negativa de que elas teriam um sentido determinado, duplo ou ambíguo, bem como que poderíamos acessar esse sentido, a partir da fixação de uma teoria sobre eles. Davidson (2001) defende que, no momento em que se estabelece um sentido, paráfrase ou ideia amplamente

---

[27] Para explicar esse argumento cito a fala de Rorty a qual diz: "Na década de 1960, quando eu era um jovem e confiável filósofo analítico, ouvi um reverenciado colega mais experiente, Stuart Hampshire, descrever uma conferência internacional cheia de estrelas sobre algum tema vasto e pretensioso – uma conferência da qual ele acabara de retornar e cujos os resultados ele deveria resumir no final da seção. 'Não há segredos', explicou Hampshire, 'para um velho sincrético picareta como eu'. Naquele momento descobri o que eu queria ser quando crescesse" (Rorty, 2005a, p. XVIII-XIX).

[28] Ensaio publicado em 1978 e presente na obra *Inquiries into Truth and Interpretation,* 2001.

aceita, a metáfora morre, ou seja, é literalizada. Abaixo citamos um recorte para demonstrar nosso raciocínio:

> Nenhuma teoria do significado metafórico ou verdade metafórica pode ajudar a explicar como a metáfora funciona. A metáfora segue os mesmos caminhos linguísticos familiares que seguem as frases mais simples. O que diferencia uma metáfora não é seu significado, mas seu uso: nisso ela é como a afirmação, insinuação, mentira, promessa ou crítica (Davidson, 2001, p. 257, tradução nossa[29]).

O recorte acima, além de refutar uma teoria para o significado metafórico, retoma o foco da linguagem sob o ponto de vista do uso/prática. Outro aspecto da discussão davidsoniana, que merece nossa atenção, seria que esse uso da metáfora não é ostensivo, tal qual discutimos na teoria wittgensteiniana. Deste modo, ela é vista como "[...] algo que se obtém do uso imaginativo de palavras, frases e inteiramente do significado literal das palavras que as compreendem" (Davidson, 2001, p. 247, tradução nossa[30]). Falando de outra maneira, as palavras empregadas nas metáforas, na maioria dos casos, têm um significado conhecido, comum ou literal, no entanto, as metáforas não têm. Enfim, o aspecto que é discutido enfatiza uma demanda do emprego da imaginação pelos membros da comunidade de falantes.

Em vista disso, o conteúdo cognitivo, valores e referenciais linguísticos são refutados, porque não teríamos como determinar o que uma metáfora expressa a partir de algo previamente estabelecido. Não há como determinar se existem balizas ou quais pontos dessa prática são próprios da imaginação, porquanto, não há limites para o uso metafórico. Em complemento à essa ideia, citamos Davidson (2001):

> A metáfora é o sonho da linguagem e, como todos os sonhos, sua interpretação reflete tanto o intérprete quanto o sonhador. A interpretação dos sonhos requer a colaboração entre uma pessoa que está sonhando e uma pessoa que está acordada, mesmo que sejam a mesma pessoa; e o próprio ato de interpretação é um trabalho da imaginação. Da mesma forma, entender uma metáfora é um esforço tão criativo quanto criar uma metáfora, e as regras que a guiam são tão poucas quanto (Davidson, 2001, p. 245, tradução nossa[31]).

---

[29] "No theory of metaphorical meaning or metaphorical truth can help explain how metaphor works. Metaphor runs on the same familiar linguistic tracks that the plainest sentences do; this we saw from considering simile. What distinguishes metaphor is not meaning but use—in this it is likeassertion, hinting, lying, promising, or criticizing".

[30] "It is something brought off by the imaginative employment of words and sentences and depends entirely on the ordinary meanings of those words and hence on the ordinary meanings of the sentences they comprise".

[31] "Metaphor is the dreamwork of language and, like all dreamwork, its interpretation reflects as much on the interpreter as on the originator. The interpretation of dreams requires collaboration between a dreamer and a waker, even if they be the same person; and the act of interpretation is itself a work of the imagination. So too understanding a metaphor is as much a creative endeavour as making a metaphor, and as little guided by rules".

O autor evidencia a ideia enfatizada no parágrafo anterior, e chama a atenção para a interação entre criador e intérprete. Isso nos permite chegar aos acréscimos que Rorty (2007) faz a essa discussão. Ele escolhe como ponto focal a relação de oposição entre o sentido literal das palavras (aquele com o qual estamos familiarizados) e os usos das metáforas. Assim, esse debate é fomentado na tese que defende a ideia de que uma metáfora morre no instante de sua literalização, ou seja, no momento em que tem um sentido fixado.

Essa é uma leitura rortyana de Davidson e parte de categorias próprias de sua perspectiva neopragmatista, a exemplo do antiessencialismo, contingência e redescrição. Com isso, ele está reafirmando o postulado da contingência, quando escreve que "[...] os cérebros de certos organismos usuários da linguagem são afetados por neutrinos sob certas condições, esses organismos deixam escapar sentenças contendo neologismos como 'verde'. Ou metáforas como 'graça' ou 'gravidade' (Rorty, 1997, p. 82).

Nessa esteira, ao analisarmos colocações como: "[...] alguns desses neologismos e metáforas podem então, ser assimilados e disseminados pelos pares linguísticos desse organismo. [...] eles serão literalizados e tomarão seu lugar na linguagem" (Rorty, 1997, p. 82), veremos o sincretismo, nesse caso, com o ponto de vista de Davidson (2001). Logo, quando nos perguntamos se uma determinada metáfora teria um lugar de uso garantido na linguagem corrente, a resposta fundamentada na discussão do autor neopragmatista seria não, pois, enquanto o processo de literalização ou significação não for concluído, ela não será aceita pela comunidade de falantes, logo, não terá um uso no vocabulário dominante. Essa explicação pode ser evidenciada da seguinte maneira:

> O que se dá com ornitorrincos, se dá com metáforas. A única diferença importante é que o ornitorrinco não chega *ele mesmo* a expressar uma verdade literal, enquanto a mesma corrente real de palavras que outrora formaram uma elocução metafórica pode, se a metáfora morrer na literalidade [...] você pode não ter de matar o ornitorrinco para aprender uma teoria satisfatória acerca de como ele opera, mas você tem de eliminar a metáfora para aprender uma teoria satisfatória acerca de como ela opera. Pois uma tal teoria lhe dará uma paráfrase amplamente aceita, e uma metáfora pela qual uma tal paráfrase é amplamente acessível aponta apenas para o que visamos como uma metáfora morta (Rorty, 1997, 224-225).

Na citação, o referente à palavra ornitorrinco é o animal que contém as características responsáveis por tal definição. A mesma elocução nos indica que a metáfora não tem esse referente, isto é, não pode ser usada como a palavra ornitorrinco. Um mau observador desviaria o foco para a essência do que é ser um ornitorrinco. No entanto, o trecho não diz, somente, que

na hipótese de encontrarmos algum, saberemos o que fazer para caracterizá-lo. Isto é, saberemos descrever por que acreditamos que aquele animal é um ornitorrinco e não um leão ou cobra. A conclusão é que teríamos uma teoria a respeito do ornitorrinco e não haveria uma demanda de esforço imaginativo para elaborá-la (Rorty, 1997).

O mesmo raciocínio não vale para as metáforas, porque elas desempenham um papel diferente no jogo de linguagem, o de forçar os limites da interpretação. Assim o autor neopragmatista reforça a ideia de que ela "[...] é um instrumento essencial no processo de reformulação de nossas crenças e desejos" (Rorty, 1997, p. 170).

Essa discussão ainda pode ser exemplificada sob a perspectiva do naturalismo apresentado por Rorty. Segundo o autor, "[...] nós podemos dizer que chegamos a entender metáforas do mesmo modo que fenômenos naturais anômalos. Nós fazemos isso a partir de uma revisão de nossas teorias, de forma a adaptá-las aos contornos do novo material" (Rorty, 1997, p. 220). Podemos perceber que um novo fenômeno natural requer um esforço imaginativo para a criação de uma descrição aceitável, ou seja, em termos nos quais seja possível sustentar a crença. A princípio, não teríamos nenhum direcionamento capaz de instruir como tratar esse fenômeno, logo, "[...] nós interpretamos metáforas do modo que interpretamos tais anomalias – buscando possíveis revisões em nossas teorias que possam nos ajudar a lidar com surpresas (Rorty, 1997, p. 220).

Essa ideia está conectada ao argumento rortyano que a metáfora é incorporada ao vocabulário dominante, quando amplamente aceita pela comunidade de falantes, considerando que elas podem ser apontadas como capazes de mudar teorias, isto é, formas de pensar. Assim, "[...] as sentenças metafóricas não nos *contam* (literalmente) nada, mas nos apresentam coisas e fazem com que comecemos a buscar analogias e similaridades. Elas não possuem conteúdo cognitivo, mas são responsáveis por muitas cognições" (Rorty, 1997, p. 244).

Dentro do contexto da teoria rortyana sobre a linguagem, não há interesse em desvelar o sentido do metafórico, porque não se admite sequer a existência de um véu. O argumento é voltado, especificamente, para o que elas podem fazer (incentivar a transformação, criação, inventividade e imaginação), em vez de identificar um sentido preexistente, ou existente objetivamente, ou em si memo. Elas criam sentido novos, produzem novos conteúdos cognitivos. Concordar com isso seria o mesmo que aderir à ideia na qual a linguagem é vista como não tendo limites estruturais, visto que possui como ferramenta de transformação a metáfora, que, por sua vez, é uma atividade ligada à ilimitada capacidade de imaginar (Rorty, 1997; 1999a). Em síntese, a metáfora transforma sentidos ou significados, raciocínio que evidenciamos da seguinte forma:

> Para tomarmos alguns casos mais importantes, a primeira vez que alguém disse ‘O amor é a única lei’ ou ‘A terra se move em torno do sol”, a resposta geral deve ter sido “Você só pode estar falando metaforicamente”. Mas, cem ou mil anos depois, essas sentenças se tornaram candidatas a verdades literais. Nossas crenças foram, nesse intervalo, reformuladas para arranjar espaço para essas verdades – um processo indistinguível do processo de mudança do significado das palavras usadas nestas sentenças de tal modo a torná-las literalmente verdadeiras (Rorty, 1999a, p.28).

A citação acima ajuda-nos a concluir a exposição desta seção, pois conecta a tese da metáfora como um ponto de crescimento da linguagem a alguns aspectos da defesa da alteração das crenças, teorias e significados que discutimos ao longo do capítulo. Essa conexão pode ser melhor identificada se retomarmos a ideia de verdade, abordada no primeiro capítulo, como a possibilidade de se chegar a acordos após a livre conversação. Esse diálogo é feito por meio das narrativas que descrevem pessoas, instituições, sentimentos, sempre levando em consideração o contexto macro (histórico) e um contexto micro (subjetividades, idiossincrasias) (Rorty, 2007).

Com efeito, o autor neopragmatista defende uma ideia que transita de um contexto comunitário para um contexto individual e vice-versa, porque, mesmo se estabelecendo uma divisão não dualista, há indícios de que os vocabulários finais são responsáveis por mudanças em contextos amplos, pois, [...] sem elas não haveria nenhuma coisa tal como uma revolução científica ou ruptura cultural, mas meramente o processo de alterar os valores de verdade das asserções formuladas em um vocabulário para sempre imutável (Rorty, 1997, p. 170).

Isto posto, sem o uso da metáfora não haveria alteração no vocabulário, pois ela estaria blindada contra os aspectos individuais da vida, tais quais gostos, projetos pessoais, a busca para se tornar uma pessoa diferente, entre outros. Esses aspectos fazem parte do contexto geral em que Rorty (1994; 2007) desenvolve sua teorização filosófica; em suma, “[...] a discussão de Rorty sobre 'vocabulários' expande, assim, seu relato anterior 'distintivo' da mudança filosófica, na qual imagens e as metáforas suplantam os ‘argumentos’ e a ‘deliberação racional’ como veículos de transformação” (Malachowsky, 2002, p. 101 a 102, tradução nossa[32]).

Desse modo, as mudanças da linguagem, das crenças e das teorias passam pelo processo de redescrição associado ao uso das metáforas para a criação de novas pessoas, ideias ou perspectivas filosóficas. Na seção seguinte, apresentamos com mais especificidade o processo

[32] “Rorty’s discussion of ‘vocabularies’ thus expands his earlier ‘distinctive’ account of philosophical change, where images and metaphors supplant ‘arguments’ and ‘rational deliberation’ as the vehicles of transformation”.

de redescrição metafórica, focando na apresentação do ironista liberal o modelo de sujeito que Rorty (2007) definirá para sua sugestão de utopia liberal.

### 3.3 Metáforas na perspectiva ironista de Richard Rorty

Neste seguimento do trabalho, ativemo-nos às noções de redescrição e ironista liberal, buscando inseri-las no contexto geral desta pesquisa e na conjuntura específica deste capítulo, haja vista que elas são noções-chave e muito elucidativas para a compreensão da temática discutida até o momento.

De maneira objetiva, o autor neopragmatista diz que o método redescritivo:

> "[...] consiste em descrever uma porção de coisas de maneiras novas, até criar um padrão de conduta linguística que tente a geração em ascensão a adotá-la, com isso fazendo-a buscar novas formas apropriadas de comportamento não linguístico – por exemplo, a adoção de um novo equipamento científico ou de novas instituições sociais (Rorty, 2007, p. 34).

Essa definição é basilar para o entendimento da caracterização da noção de intelectual proposta pelo autor neopragmatista, bem como associada à ideia de metáfora e vocabulário final é utilizada para expandir as definições de conceitos como ironista liberal (Malachowski, 2002). Ela também marca a transição do debate, especificamente, do campo da filosofia da linguagem para a exposição das categorias que irão dialogar diretamente com os aspectos sociais e políticos (Silva, 2008).

Dessa forma, a redescrição pode ser interpretada como o uso em conjunto da habilidade de narrar e da criatividade imaginativa desencadeada pelo metafórico. Essa habilidade age diretamente para a alteração do vocabulário final, ou seja, muda a composição de expressões literais. No entanto, na perspectiva rortyana existem sujeitos que, por seu interesse idiossincrático pela leitura de obras filosóficas ou literárias, contribuem de maneira mais efetiva para o crescimento da linguagem no sentido de alterar esses vocabulários (Rorty, 1997; 1999a).

Esse cidadão paradigmático exerce um papel importante na cultura literária que Rorty apresenta como base para sua utopia liberal (Schulenberg, 2015). As características dele, e a maneira como se comporta frente à contingência histórica da comunidade na qual foi aculturado são fatores que Rorty (2007; 2009) ressalta. Em resumo, esse sujeito ou cidadão é o ironista liberal. Ele seria porque encararia a crueldade como a pior coisa que um ser humano pode fazer, e, ironista, pois estaria sempre ciente de sua historicidade e contingência (Rorty, 2007).

Com base no exposto, seguimos a apresentação desta ideia em duas partes, nas quais fazemos uma breve apresentação das características do ironista. Para isto, explicamos as categorias que Rorty (2007) o apresenta, a saber: o teórico ironista, romancista ironista. A teoria rortyana estabelece uma diferenciação dessas noções a partir da ideia de redescrição metafórica, a qual foca na ampliação imaginativa que pode criar novas formas de descrever e interagir com o mundo e com as pessoas, de maneira aumentar a felicidade e diminuir a dor (Rorty, 1999a; 2007). A noção do sujeito liberal aparece no terceiro capítulo, associada à ideia de cultura literária, a fim de encaminharmos nossa discussão para a análise das narrativas e metáforas literárias, exercendo funções sociais distintas, porém complementares (Rorty, 2009).

Rorty (2007) define as características do ironista com as seguintes palavras:

> [...] o sujeito que: "tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários tomados por finais por pessoas ou livros com que se deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (03) 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 é ele mesmo (Rorty, 2007, p. 134).

A maneira como o autor neopragmatista explica as características do ironista pode ser semelhante a uma ferramenta didática, para ilustrar a própria noção de ironismo. Schulenberg (2015) ajuda-nos a entender que Rorty (2007) também explica esta questão com base numa antítese ou contraponto a um outro perfil de sujeito, ilustrado como metafísico. Embora a argumentação rortyana sobre os metafísicos seja para o abando da maneira de falar que eles defendem, Malachowski (2002) indica que essa é uma estratégia de convencimento ao leitor empregada pelo filósofo neopragmatista, assim, o segredo estaria em "[...] fazer com que os metafísicos não se saiam bem" (Malachowski, 2002, p. 118, tradução nossa[33]).

Com efeito, alguns aspectos do ironismo podem ser melhor elucidados quando em paralelo ao metafísico. Dessa forma, são postas frente a frente categorias defendidas e refutadas pelo neopragmatista americano, a exemplo de: essência x aparência, contingente x necessário, objetividade x relatividade, razão x imaginação, entre outras (Rorty, 1994; 2007). Assim, podemos nos apropriar melhor da ideia deste parágrafo, ao analisarmos o recorte abaixo:

> O ironista, em contraste com o metafísico (como platônico), é um nominalista e historicista que rejeita radicalmente a noção de natureza intrínseca, que

[33] "The trick in the latter case is to make the metaphysicians come off far worse by ensuring that they look unsophisticated [...]".

> rejeita a teoria da correspondência da verdade como ultrapassada e inútil e que constantemente chama a atenção para a contingência, a historicidade e criatividade dos vários vocabulários que ele usa (Schulenberg, 2015, p. 39-40, tradução nossa[34]).

O posicionamento acima, feito por Schulenberg (2015), conecta o que expusemos no parágrafo anterior, em relação ao discurso rortyano sobre a linguagem, e leva em consideração a forma como o metafísico enxerga esse quesito de maneira contrária ao do ironista. O primeiro a vê como resultado da busca por uma teoria apta a elaborar um vocabulário capaz de explicar o mundo e que não possa ser redescrito. O segundo a considera sempre sob a ótica das dúvidas sobre os vocabulários (Rorty, 2007). Esse foco no duvidar sofre uma autocrítica de Rorty (2007), já que, para ele, seria difícil um processo de socialização que se centrasse, exclusivamente, na dúvida ironista. Mas para o propósito de uma cultura literária, a dúvida é um motor fundamental para as constantes mudanças de vocabulário, ou seja, para a constante redescrição (Rorty, 2007; 2009).

A partir deste contexto e levando em consideração os aspectos metafóricos da linguagem, Rorty (2007) diz que, dentre esses sujeitos ironistas, existem os que se dedicam a filosofar e criar teorias, mas o que os difere dos metafísicos é sua perspectiva histórica sobre os textos que leram, bem como que "[...] podemos pensar nesses filósofos ironistas como críticos literários que se especializaram nesses livros – nesse gênero literário em particular" (Rorty, 2007, p.172).

Dessa maneira, autores como Hegel, Nietzsche, Heidegger são exemplificados como teóricos ironistas. Aqui há um aspecto de suma importância, que é a aproximação com a divisão de vocabulários em um conjunto de palavras para lidar com os aspectos privado e público da vida, ou seja, a ironia está ligada mais intimamente ao aspecto privado. Logo, duvidar, questionar e buscar o autoaprimoramento são ações próprias do indivíduo que age de acordo com o ironismo (Rorty, 2007).

Outro ponto que merece menção é que, nesses termos, a filosofia seria encarada como um gênero literário (Rorty, 2009) e sua leitura seria utilizada para o desenvolvimento de aspectos específicos do indivíduo. O filósofo faria um trabalho mais voltado à busca de se autodesenvolver do que para contribuir com avanços no âmbito coletivo, a exemplo do aumento da solidariedade (Rorty, 2007).

---

[34] "The ironist, in contrast to the metaphysician (as Platonist), is a nominalist and historicist who radically rejects the notion of intrinsic nature, who dis misses the correspondence theory of truth as outdated and useless, and who constantly calls attention to the contingency, historicity, and creativity of."

Nossa leitura indica que o ponto de vista de Calder (2006) seria mais assertivo, na medida em que ele diz que "[...] a questão é manter a conversa acontecendo: encorajar o progresso da redescrição" (Calder, 2006). Esse é um aspecto corroborado por meio da forma como o filósofo neopragmatista define que o ironismo "[...] resulta da consciência do poder da redescrição, mas a maioria das pessoas não quer ser redescrita. Quer ser aceita em seus próprios termos – levada a sério tal como é e da maneira como fala" (Rorty, 2007, p. 159).

Rorty (2007) nos diz que redescrever qualquer coisa (isso inclui pessoas, ideias, livros e teorias) é um processo firmado através do uso metafórico dos vocabulários. Com efeito, endossamos que a especificidade do teórico ironista é redescrever as teorias de seus antecessores, que normalmente são apontados com sujeitos que não pretendiam ter suas obras redescritas. Assim, no exemplo de Rorty (2007), Heidegger redescreveu Nietzsche, ou seja, falou de Nietzsche em termos heideggerianos.

Este processo resulta de uma vontade do teórico ironista de se filiar a um poder superior, que torne sua redescrição a última. Falando de outra maneira, na teoria rortyana as obras do cânone filosófico podem ser redescritas por aqueles que, após se tornarem profundos conhecedores do tema, teriam a capacidade de, sob termos próprios, porém novos ou metafóricos, mudar a maneira como compreendemos tal obra, no entanto sua fragilidade seria pensar que estaria pondo um ponto final no percurso de descrições históricas (Rorty, 2007).

Em contrapartida, o vocabulário final desses teóricos, por serem baseados em metáforas de redescrição e de criação (Schulenberg, 2015), também contribuíram para rompermos os limites das elocuções e ideias anteriores. Na teoria rortyana, o teórico ironista, mesmo não aceitando ser descrito nos termos dos outros, mesmo aplicando a dúvida ironista, ainda teria a ambição de alcançar o sublime, o superior, um projeto maior do que ele; ou seja, sua busca é pelo fim, e nessa busca, como citamos, ele ultrapassa as barreiras do que já estava dito e cria novas ideias, novas teorias. O que à primeira vista parece ser seu ponto forte, é também um ponto fraco, pois nessa busca ele negligencia o pequeno, o detalhe, os projetos menos ambiciosos (Rorty, 2007).

Essa discussão aprofunda-se com a leitura rortyana sobre as contribuições de Derrida para a teoria ironista. Rorty (2007) diz que o filósofo francês consegue se desvencilhar do impulso heideggeriano por filiação. Sua contribuição está, especificamente, em trazer a reflexão filosófica para a esfera privada. O argumento do autor neopragmatista é que se a ânsia por teorização ou pelo sublime "puder ser vista" com a vontade de autonomia presente em alguns romancistas ou poetas, isso livraria à filosofia vários problemas decorrentes da visão metafísica. Nesse sentindo, Rorty (1999a) diz que para o projeto privado de Derrida a distinção entre

filosofia e literatura seria importante, no entanto, também seria mais das escadas que deveríamos abandonar, tendo em vista já ter cumprido sua função. Assim, com exemplo de ironia privada derridiana, a ideia é refutar as teorias que visem ao sublime.

A contrapartida para o teórico ironista é o romancista ironista. O exemplo citado na discussão é Proust (Schulenberg, 2015). O ponto de partida para o entendimento desta categoria é marcar a diferença no tipo de livro a que este sujeito está mais habituado, mais interessado, a saber: o romance, a poesia, os contos (Rorty, 2007). Nossa análise indica que as características desse sujeito são baseadas na ideia kunderiana sobre romance enquanto gênero literário. Ou seja, a maneira como Rorty enxerga o romance é análoga à sua descrição do romancista ironista (Rorty, 2007).

Desta forma, não há nenhuma intenção por parte do ironista romancista em criar um vocabulário que não possa ser redescrito. Sua busca não é para encontrar o metavocabulário, tampouco para criar termos os quais não poderão ser superados. Ele não almeja a filiação a um poder superior, a algo que esteja fora da capacidade humana de usar a linguagem para descrever suas vivências pessoais, sejam elas individuais ou coletivas; definitivamente ele não está à procura do inefável (Rorty, 2007).

Este indivíduo busca uma forma de redescrição que evite que ele se torne uma mera cópia dos outros, porém não crer que essa seja a última ou a melhor. O que ele vai buscar são termos nos quais os demais membros de sua comunidade jamais poderiam ter imaginado que ele seria capaz; será um sujeito que duvidou, porém fez escolhas que vão servir de base para o julgamento que as outras pessoas possam vir a fazer sobre ele, e não o contrário (Rorty, 2007). Explicitamos esta construção com a seguinte passagem:

> Proust não teve essa tentação. No fim da vida, viu-se como alguém que olhava para trás sob um eixo temporal, vendo as cores, os sons, as coisas e as pessoas se encaixarem em seus lugares pela perspectiva de sua própria descrição mais recente deles. Não se viu olhando de cima para baixo para a sequência de eventos temporais, como tendo ascendido de uma forma de descrição em perspectiva para uma forma não perspectivista (Rorty, 2007, p. 186).

Schulenberg (2015) traz à tona uma importante questão que versa sobre paralelos entre o romântico e o ironista. Segundo essa perspectiva:

> Quais são exatamente os paralelos entre os românticos, como Rorty os vê, e os ironistas liberais? Ambos colocam forte ênfase no poder da imaginação e, portanto, na invenção e introdução de novos vocabulários ou novos conjuntos de metáforas. Isso também significa que ambos consideram a adoção de novos

> vocabulários por seres humanos e instituições como o motor da história (Schulenberg, 2015, p. 128, tradução nossa[35]).

Destacamos que no trecho acima, Schulenberg (2015) corrobora nossa exposição do caráter metafórico nos aspectos de mudança de vocabulários, bem como nos permite encerrar a ideia central, a de oferecer noções gerais sobre o uso das metáforas na filosofia de Rorty, bem como servir de elemento de ligação entre a exposição sobre as narrativas feitas no capítulo e os resultados encontrados a partir de nossa hipótese, que versa sobre a função social das narrativas e metáforas literárias na teoria rortyana.

[35] "What exactly are the parallels between the Romantics, as Rorty sees them, and the liberal ironists? Both put a strong emphasis on the power of imagina tion and hence on the invention and introduction of new vocabularies or new sets of metaphors. This also signifies that both regard the adoption of new vocabularies by human beings and institutions as the motor of history".

# 4 UMA SUGESTÃO PARA USAR TEXTOS: NARRATIVAS E METÁFORAS LITERÁRIAS COMO FUNÇÕES SOCIAIS COMPLEMENTARES.

> *Bastava tão pouco, tão infinitamente pouco, para se encontrar do outro lado da fronteira, além da qual nada mais tinha sentido: amor, as convicções, a fé, a História. Todo o mistério da vida humana consistia no fato de que ela se desenrola em proximidade imediata e mesmo em contato direto com essa fronteira, que ela não fica separada dessa por quilômetros, mas apenas por um milímetro.*
>
> *Milan Kundera, O livro do riso e do esquecimento.*

Este capítulo representa o terceiro passo em nosso percurso investigativo sobre a função social das narrativas e metáforas literárias na filosofia de Richard Rorty. Em síntese, no primeiro capítulo nos concentramos nas noções sobre narrativa, já no segundo capítulo o foco foi a discussão do uso das metáforas na linguagem. Neste momento conclusivo fizemos a aproximação do debate precedente com a perspectiva romanesca de Milan Kundera, pois, entendemos que há uma complementariedade entre essa perspectiva e a argumentação rortyana sobre o uso dos romances na sustentação de sua sugestão de uma utopia liberal. A confluência é que tanto Rorty como Kundera demonstram um forte apreço pelas produções culturais humanas, em específico, as narrativas literárias romanescas, que são centrais para nossa pesquisa.

Dessa forma, o debate da primeira seção conta com acréscimos ao que já citamos e discutimos a respeito da noção de cultura, bem como a apresentação de alguns pontos da visão kunderiana sobre o romance, tais como: diversidade, individualidade, transitoriedade, relatividade. Essa apresentação é necessária para a melhor compreensão do uso que Rorty faz do romance como contraponto ao argumento teórico-científico, o qual é interpretado como reducionista e essencialista. Na segunda, o movimento visa conectar as noções rortyanas de narrativa, diversidade, contingência e cultura à leitura rortyana sobre o ponto de vista romanesco kunderiano, destacando como principal ponto de intersecção o perfil do sujeito defendido por ambos.

Dessa forma, preparamos o terreno para que possamos concluir nosso debate, discutindo a partir de algumas considerações sobre persuasão, crueldade, egoísmo e ironista liberal, como as sugestões para usar narrativas e metáforas literárias podem desempenhar funções sociais complementares em uma sociedade cujos ideais de liberdade igualdade são sua principal marca. Dentre tais funções, poderíamos sintetizar que as narrativas literárias são apresentadas como ferramentas direcionadas ao aumento da diversidade, logo seriam úteis para ampliarmos o senso

de solidariedade, além de as metáforas literárias contribuírem para que possamos criar novas alternativas sociais, políticas, e éticas, objetivando a maior felicidade possível para todos.

## 4.1 - Uma proposta de aproximação entre filosofia e literatura: a influência romanesca de Kundera no neopragmatismo de Rorty

Nesta seção, realizamos os seguintes movimentos: apresentamos as noções de *racionalidade e cultura*, na perspectiva de Rorty (2005b), embora a atenção dada à questão da racionalidade vise somente à elucidação da ideia de cultura. O segundo movimento diz respeito à leitura rortyana sobre Kundera (2009), pois consideramos importante a análise feita pelo autor neopragmatista sobre dois tópicos kunderianos - a saber, 01) o romance descrito como uma *utopia democrática* e 02) o romance idealizado como *paraíso para os indivíduos*. Em consequência disso, precisamos nos equipar de alguns aspectos da visão romanesca kunderiana, dentre os quais elencamos a incerteza, a diversidade das possibilidades humanas e a liberdade temática.

Seguindo o roteiro acima, entendemos que o neopragmatista estadunidense distingue três interpretações para a palavra racionalidade. Na primeira, ela estaria ligada à capacidade de se ajustar e sobreviver no meio ambiente no qual o ser vivo está inserido, além de ser eticamente neutra. Assim, a diferença entre as espécies poderia estar apenas no grau de adaptabilidade, medido por meio dos instrumentos, sejam biológicos (no caso de amebas e lulas) ou artefatos técnicos (no caso de seres humanos ou castores). A segunda interpretação para a racionalidade diz que, somado ao aparato relacionado à sobrevivência humana, existe um elemento constitutivo das descrições individuais, o qual teria importância na definição hierárquica do que devemos ou não fazer; ademais ele é originado numa suposta capacidade de diferenciar o *bruto* do *humano*, de tal modo que a principal diferença em relação à interpretação anterior é que nesta existiriam critérios éticos a serem adotados (Rorty, 2005b).

Por fim, a terceira interpretação lê o termo racionalidade como sinônimo de tolerância. Falando de outra maneira, ela seria a habilidade de promover mudanças de hábitos, bem como de respeitar as diferenças e a pluralidade de vivências (Rorty, 2005b). Essa leitura também é estendida para outas ideias, tais como a confiança na persuasão, à propensão para conversação, objetivando, sempre que possível, a melhor coexistência entre indivíduos e comunidades. Em suma, o problema apontado pelo autor neopragmatista seria que a tradição filosófica comumente trata as três interpretações como apenas uma. Segundo ele, essa unificação é focada na segunda linha interpretativa que citamos acima, isto é, no discurso que afirma haver uma

diferenciação entre o humano e o bruto, fundado numa característica *especial* ou *essencial* que todos os indivíduos deveriam possuir. Esse é, portanto, um posicionamento refutado por Rorty (2005b).

De maneira análoga, a noção de *cultura* é trabalhada através de três acepções relacionadas às três interpretações do termo racionalidade. A primeira significaria hábitos de ação compartilhados. Ela guarda um grau de proximidade com a primeira interpretação para racionalidade, porque não teria nenhum critério ético valorativo. Dito de outra forma, se pudéssemos pôr frente a frente as culturas de diferentes cidades, elas não teriam um elemento (artístico, científico ou tecnológico, religioso) que apontasse a superioridade ente elas e, embora exista uma diferenciação de complexidade (tecnológica, científica, institucionais), não há como determinar uma sobreposição entre tais elementos.

A segunda acepção para o termo cultura estaria em conexão com a terceira interpretação para racionalidade (tolerância). Ela seria o resultado de um ensino reservado a uma parcela da população com maior acesso aos bens econômicos. Sua especificidade está na ideia de que ela pode ser adquirida através da educação, bem como melhorada e expandida por meio da inclusão e ampliação da conversação. Por fim, a terceira acepção para o termo cultura seria a que resulta das elocuções provenientes da segunda interpretação de racionalidade (essência), isto é, as elocuções que se intitulam mais próximas do que é defendido como essencialmente humano (Rorty, 2005b).

Para os propósitos deste trabalho, passaremos a utilizar o termo cultura conforme a segunda interpretação, ou seja, aquela ligada ao entendimento da racionalidade (tolerância) como aliada da conversação, e a chave dessa conexão é a imaginação das narrativas metafóricas, as quais seriam responsáveis pela constante expansão da tolerância entre os seres humanos e pela criação de novas possibilidades de vivência. Para Schulenberg (2015), isso é coerente com a proposta de uma cultura pós-metafísica e humanista e uma característica da noção de cultura literária rortyana. Essa noção indica uma superação das barreiras disciplinares e aponta a filosofia e a religião, tais quais romances e poesias, como gêneros literários (Rorty, 2009).

De tal maneira, em nossa leitura, a proposta de uma utopia liberal rortyana está coerentemente alinhada às noções de tolerância, diversidade, persuasão, novidade, imaginação, presentes na noção de cultura literária. Assim, essa discussão nos leva a sustentar que essa ideia também está ligada à interpretação rortyana sobre o romance, que parte do ponto de vista de Milan Kundera (2009). A respeito desse gênero literário como elemento cultural representante da relatividade (ausência de uma essência moral *única* e balizadora) dos afazeres humanos, o autor neopragmatista pontua que:

> Milan Kundera descreveu a utopia impregnada de racionalidade[3], como "paraíso de indivíduos" vislumbrado pelo romance europeu. Discuto a concepção de Kundera sobre o papel do romance no contexto da comparação cultural Oriente – Ocidente no meu artigo "Heidegger, Kundera e Dickens" em *Ensaios sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Esboço uma versão desse paraíso como "uma colagem, complexamente texturizada, de narcisismo privado e pragmatismo público", um "bazar cercado de um monte de clubes privados exclusivos" no final do artigo "Sobre o etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz" [...] (Rorty, 2005b, p. 225).

O trecho acima nos dá a abertura para discutir a relação filosofia-romance sob o viés da aproximação entre a discussão romanesca de Kundera e a noção de utopia liberal que Rorty (2007) propõe. O ponto nevrálgico dessa ideia é explicitar que Rorty, ao se referir às noções de sujeito, tolerância e diversidade, está fazendo isso com base em uma leitura kunderiana sobre a arte do romanesca. Com efeito, isso converge para a ideia de que somos nós (seres humanos) que criamos as relações de vivência com nossos concidadãos e não regras metafísicas escritas em um roteiro prévio (Rorty, 2016), uma leitura que Schulenberg (2015) faz como humanista ou antropocêntrica.

Para desenvolver o raciocínio do parágrafo anterior, faremos uma exposição sucinta do ponto de vista romanesco de Kundera (2009), a partir de questões que se complementam com a recursividade das ideias que discutimos ao longo deste trabalho. Tal perspectiva tem como base o diálogo entre filosofia e literatura. Doravante, trataremos o desenvolvimento dessa relação dialógica concomitantemente com o papel cultural do romance, sob o viés interpretativo kunderiano. Com isso, tencionamos sustentar que existe uma notória contribuição da argumentação do romancista e ensaísta tcheco para os escritos rortyanos, especificamente, nas conexões argumentativas sobre as funções sociais das narrativas e metáforas literárias, na sua sugestão, de uma sociedade que tenha como principal objetivo a diminuição da dor e o aumento da felicidade (Rorty, 2007).

Nesse contexto, nos deparamos, logo de início, com dois problemas: o primeiro é o da mera comparação entre as ideias dos autores, embora estejamos abordando a discussão sob um ponto de vista preponderantemente rortyano. Em síntese, nossa estratégia para ultrapassar esse obstáculo é estabelecer conexões entre os autores, as quais, no nosso entendimento, rompem a barreira do simples paralelismo conceitual; não obstante, concordamos que "[...] para compreender, é preciso comparar" (Kundera, 2006, p. 83). O segundo problema seria uma interpretação desta discussão como uma análise literária. Todavia, não objetivamos marcar fronteiras (não seria possível), mas frisamos que nosso interesse é uma investigação filosófica da temática.

De tal forma, entendemos que a compreensão é um processo dialógico, pertinente às pesquisas. Próximo a essa ideia, pensado no esforço necessário para compreender e ser compreendido, Kundera (2009) organiza alguns verbetes presentes em romances de sua autoria, em certos casos traduzidos sem fidelidade alguma. Esse esforço o leva a realizar a edição de um conjunto de palavras-chave, palavras-problema ou palavras-amor, como ele cita ao fazer referência à fala incentivadora de seu amigo Pierre Nora[36]. Dentre esses verbetes, ele expressa que um *romance* é "[...] a grande forma de prosa que o autor, através dos egos experimentais (personagens), examina, até o fim, alguns grandes temas da existência" (Kundera, 2009, p.146).

Em outro momento, ao receber o prêmio Jerusalém, em 1985, o romancista franco-tcheco diz que gosta de pensar "[...] que a arte do romance veio ao mundo como eco do riso de Deus" (Kundera, 2009, 159). Dessa vez não foi Prometeu quem entregou o fogo ao homem, o riso de Deus escapou do mundo celeste e Rabelais[37] criou o que teria sido o primeiro romance (Banerjee, 1990). Ou seja, o homem passou a criar suas possibilidades, mas sem certeza de nada. Entendemos, a partir dessa ideia, que os personagens e suas experiências (enquanto indivíduos) representam a maneira como o romancista escreve sobre situações novas e imprevisíveis as quais outras pessoas também podem vivenciar, no entanto, tais obras não se propõem a serem generalizantes. Cada ego experimental investiga um aspecto dos grandes temas existenciais até o fim daquela possibilidade (personagem).

Ainda nessa linha de pensamento, ele cita que [...] "a existência não é o que aconteceu, a existência é o campo das possibilidades humanas, tudo aquilo que o homem pode tornar-se, tudo aquilo de que é capaz" (Kundera, 2009, p. 50). Logo, o homem pode ser cruel ou solidário, rir ou chorar, amar ou odiar, ser ingênuo ou cético, ser indeciso ou extremamente focado, sentir-se grande ou pequeno, essencial ou inútil, achar-se completo ou possuir um vazio no peito, além de poder transitar dentre essas possibilidades e muitas outras, enfim, o rol não é taxativo.

Além disso, Kundera (2009) circunscreve temporalmente os romances que ele considera estarem ligados por aspectos históricos (continuidade) e culturais (complementariedade), de tal maneira, na obra ensaística *Os testamentos traídos,* e observa que:

> Para delimitar com exatidão a arte a que me refiro, chamo-a de *romance europeu*. Não quer dizer com isso: romances criados na Europa por europeus, mas romances que fazem parte da história que começou na alvorada dos tempos modernos na Europa. Existem, claro, outros romances: o romance chinês, o japonês, o romance da Antiguidade grega, mas os romances acima mencionados não estão ligados a nenhuma continuidade na evolução do

[36] Pierre Nora, Historiador e editor francês.
[37] François Rabelais (1494-1553) – Autor de Pantagruel (1532) e Gargantua (1534).

> empreendimento histórico nascido com Rabelais e Cervantes" (Kundera, 1994, p. 26 a 27).

O trecho acima demonstra alguns pontos importantes: o empreendimento romanesco europeu nasce nos tempos modernos; não nega a existência de um romance não-europeu, ou seja, entende que os temas abordados preservam suas especificidades em culturas distintas. Por fim, marca o significado idiossincrático que Kundera atribui ao termo Europa (Banerjee, 1990), o qual indica um caráter transnacional desse gênero literário. Logo, usando uma linguagem poética, poderíamos dizer que uma árvore foi plantada na Europa dos tempos modernos, e o prolongamento de suas raízes atravessou o Atlântico, chegando ao continente americano. Desse modo, em virtude do entendimento de que o termo Europa não quer dizer uma afirmação eurocêntrica, ou que o romance é uma exclusividade europeia (Banerjee, 1990), ao longo do texto manteremos a utilização do verbete romance.

Feitas essas considerações, passamos a alguns pontos específicos sobre o viés dialógico da relação entre filosofia e literatura apresentado pelo romancista tcheco, a saber: a crítica a uma visão de mundo reducionista, a liberdade de descrição, a não vinculação a forças hierárquicas e totalizadoras (morais, divinas, históricas) e a diversidade que Kundera afirma estar ligada à existência de incontáveis possibilidades humanas de questionar sobre temas como amor, ódio, beleza, idiotice, aqui também o rol é aberto. Esse debate se dá entre apontamentos que ora se referem à aproximação da literatura com a filosofia, ora se referem ao distanciamento delas. Dessa maneira, o recorte abaixo é útil para prosseguirmos:

> Em 1935, três anos antes de sua morte, Edmund Husserl realizou, em Viena e em Praga, célebres conferências sobre a crise da humanidade europeia. O adjetivo "europeu" designava para ele a identidade espiritual que se estende além da Europa geográfica (à América, por exemplo) e que nasceu com a antiga filosofia grega. [...] A crise de que Husserl[38] falava lhe parecia tão profunda que ele se perguntava se a Europa ainda era capaz de sobreviver a ela. Ele localizava as raízes da crise no início dos tempos modernos, em Galileu[39] e em Descartes, no caráter unilateral das ciências europeias, que tinham reduzido o mundo a um simples objeto de exploração técnica e

[38] Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) "criador da escola de fenomenologia nasceu em Prosznitz, na Morávia (atual República Tcheca), estudou matemática e filosofia nas Universidades de Leipzig, Berlim e Viena" (Japiassú e Marcondes, 2001, p. 96).

[39] Galileu Galilei (1564-1642) "Considerado um dos criadores da ciência moderna, Galileu Galilei, geralmente conhecido como Galileu, nasceu em Pisa, Itália, tendo sido professor em diversas universidades italianas como Pisa e Pádua" (Japiassú e Marcondes, 2001, p. 84).

> matemática, e tinham excluído de seu horizonte o mundo concreto da vida, *die Lebenswelt*[40]*, como ele dizia* (Kundera, 2009, p. 11 - 12).

Lido a partir desse trecho, o anúncio feito por Husserl pode ser interpretado como um pessimismo eivado de desesperança, e, por outro lado, como um olhar hermético para uma espécie de Atlas da humanidade, que seria a filosofia, a qual, sem seus ombros fortes, a humanidade perderia sua capacidade de transformação, indicando um fim trágico à maneira sofocliana. No entanto, na visão kunderiana, essa crise da humanidade, anunciada por Husserl, não considerou a contribuição dos romancistas para a discussão dos grandes temas existenciais, os quais, Kundera (2009) exemplifica através de alguns romancistas: a aventura (Miguel de Cervantes), os sentimentos (Samuel Richardson), o inapreensível momento presente (James Joice) e o inapreensível momento passado (Marcel Proust), (Kundera, 2009).

Nessa perspectiva, é possível indicar uma crítica kunderiana à análise reducionista feita por Husserl sobre as possibilidades de mudança e autotransformação que os seres humanos podem apresentar. Ademais, ela enunciaria em poucas palavras que a filosofia não é a responsável por tal veredicto, mas, talvez seja exagero atribuir a análise de Husserl a toda a filosofia. Com efeito, a fala do filósofo alemão coloca na mesa a seguinte carta: a relação homem-mundo como circunscrita apenas em uma de suas possibilidades. Indo de encontro a essa leitura, a análise romanesca de Kundera (2009) indica que tais possibilidades são tão numerosas quanto a imaginação humana venha a permitir, e o romance trata exatamente delas.

Falando de outra maneira, essa interpretação questiona uma visão paradoxal da humanidade (esgotamento x possibilidades ou finitude x continuidade). Assim, de um lado a atenção supostamente em demasia à capacidade técnico-científica representaria o fim das atividades humanas (culturais, sentimentais entre outras). O vazio cultural seria a negação do que seria *verdadeiramente humano*. Do outro lado, a diversidade, a relatividade e a liberdade seriam representadas pelo romance e ficariam responsáveis por nos dizer que nada acabou; o que aconteceu foi que a filosofia deixou os temas existenciais de lado.

Então, no diálogo filosófico-literário kunderiano, essa visão paradoxal estende-se para a sistematização presente na teorização filosófica e a liberdade de descrição narrativa dos

---

[40] Nesse ponto, a autor neopragmatista diz que "[...] no começo do seu livro, Kundera pensa no *mundo da vida (Lebenswelt )* de Husserl e no *Ser-no-mundo* (*In-der-Wel-Sein*) de Heidegger como sendo estabelecidos contra 'a natureza unilateral das ciências europeias, que reduziram o mundo a um mero objeto da investigação técnica e matemática', e casualmente assimila ambos à noção de 'relatividade essencial das atividades humanas'. Mas essa assimilação é enganosa. Husserl e o primeiro Heidegger estavam insistindo na necessidade até a estrutura básica e permanente do *Lebenswelt*, ou do *In-der-Welt-Sein*. Para Kundera, nós construímos essa estrutura à medida que prosseguimos" (Rorty, 1999a, p. 114).

romances. Colocando em outras palavras, enquanto a filosofia buscaria um *télos*, uma Verdade, uma maneira para explicar a totalidade a partir de uma interpretação generalizante, o romance cultivaria a semente da incerteza, o interesse pela diversidade, a suspensão de qualquer juízo de valor que se proponha a reduzir as vivências humanas a uma única possibilidade, ou seja, o foco dos romances seriam os questionamentos e não as respostas (Pifer, 2003).

Nesse sentindo, a perspectiva kunderiana defende que os romancistas (Rabelais e Cervantes) inauguram a modernidade, juntamente com Galileu e Descartes, bem como ocupam um espaço de reflexão possivelmente negligenciado pela filosofia (Silva, 2003). Assim, para o romancista e ensaísta franco-tcheco, "[...] o romance acompanha o homem constante e fielmente desde o princípio dos tempos modernos" (Kundera, 2009, p. 13).

Kundera (2009, p. 14) diz que "[...] quando Deus deixava lentamente o lugar de onde tinha dirigido o universo e sua ordem de valores, separado o bem do mal e dera um sentido a cada coisa, Dom Quixote saiu de sua casa e não teve mais condições de reconhecer o mundo".

O cavaleiro da triste figura põe em xeque a natureza dogmática da realidade e a questiona a partir de um ponto de vista imaginativo proveniente de suas leituras sobre narrativas de cavalaria. Nega a visão de mundo que lhe é imposta não como uma fuga da realidade ou um provável enlouquecimento, mas como a busca por esperança e fé representadas pelas suas aventuras subjetivas. Assim, o sujeito romanesco questiona as certezas do mundo. Isso vai de encontro a alguns posicionamentos provenientes da teorização filosófica, ou seja, se distancia na maneira de ler as vivências humanas, pois sua forma de tratar esses assuntos suspende os critérios de moralidade (Kundera, 2009). Logo, no romance não se pode dizer que Dom Quixote estava certo ou errado em suas atitudes.

Nesse contexto, a escolha romanesca por narrar e não teorizar ou sistematizar está conectada à sua liberdade temática. Portanto o romancista não busca determinar, bem como não busca criar estruturas rígidas e engessadoras para servirem de parâmetro. Pelo contrário, o pensamento romanesco é livre de tais amarras e objetiva o acréscimo de novas nuances temáticas. Destarte, ao citar Nietzsche, o romancista e ensaísta tcheco nos diz que:

> A vontade de Nietzsche de preservar "a maneira efetiva" como os pensamentos ocorrem é inseparável de seu outro imperativo, que me seduz tanto quando o primeiro: resistir à tentação de transformar as ideias em sistema. Os sistemas filosóficos "apresentam-se hoje lamentáveis e desfeitos, se é que podemos dizer que são apresentáveis". O ataque visa o inevitável dogmatismo do pensamento sistematizante e não menos sua forma: "uma comédia de sistematização: querendo *preencher seu sistema* e arredondar o horizonte que o circunda, tentam forçosamente colocar em cena *seus pontos fracos no mesmo estilo que seus pontos fortes* (Kundera, 1994, p. 136).

A passagem supracitada aprofunda a negação romanesca do pensamento sistemático presente na teorização filosófica. Ou seja, nega a maneira de argumentar dos filósofos que, habitualmente, têm como ponto focal a afirmação de um pensamento dogmatizado. A metáfora baseada no adágio [...] "o homem pensa, Deus ri" (Kundera, 2009, p. 158) pode ser vista com a expressão romanesca da incerteza dos afazeres humanos. Quer dizer, o homem planeja, deseja, mas nada garante a realização desses desejos. O riso irônico do romance seria uma crítica às certezas dogmáticas apresentadas pelo mundo (Banerjee, 1990).

Nesse contexto, o romancista no máximo realizará "[...] exercícios de reflexão, jogos de paradoxos e improvisações" (Kundera, 2009, p.84). Essa demarcação de fronteira pode ser um posicionamento defensivo do romancista tcheco, considerando sua profunda identificação com a arte romanesca, mas, no geral, a relação filosófico-literária discutida por ele é sustentada na ideia de que o romance é livre para perscrutar seus temas. Corrobora esse argumento a seguinte passagem: "[...] a digressão romanesca usufrui de uma liberdade mais abrangente do que a filosófica porque não parte de nenhum sistema de ideias prévio para exarar verdades ou analisar situações humanas hipostasiadas na vida dos personagens" (Silva, 2023, p. 5).

Kundera (1994) argumenta que Nietzsche, ao rejeitar o pensamento sistematizante, abre os horizontes temáticos da discussão filosófica. Desse modo, há uma aproximação entre o discurso filosófico e a narrativa romanesca, pois "[...] pela primeira vez, a filosofia faz reflexões não sobre a epistemologia, sobre a estética, sobre a ética, sobre a fenomenologia do espírito, sobre a crítica da razão etc., mas sobre tudo que é *humano*" (Kundera, 1994, p. 159). Em *A insustentável leveza do ser,* o quinto e talvez o mais conhecido romance de Kundera, ele vai dialogar com essa abertura temática nietzschiana. Para Banerjee (1990), Kundera retoma uma ideia de finitude aos moldes epicurianos, ao trazer o tema da finitude humana para a discussão. Dessa maneira, é importante para ratificar a discussão acima a seguinte citação kunderiana: "[...] um tema é uma interrogação existencial. E cada vez mais me dou conta de que tal interrogação é, afinal, o exame de palavras particulares, de palavras-tema" (Kundera, 2009, p. 90).

As palavras-tema são as que compõe a narrativa do sujeito kunderiano. Destarte, estão conectadas à existência finita e incerta de tal sujeito, de tal forma que guarda semelhanças com a noção rortyana de contingência. O ponto seria que, quando colocada ao lado de outras, além de expressarem dúvida em relação à situação do homem, denotam a ideia de transitoriedade. Cada romance investiga um tema, mas não tem a intenção de perpetuá-lo, pois o reconhecimento dessa investigação também é uma característica de perguntas presentes nos romances, tais como: A cômica ausência do cômico (Dostoievski: *O idiota*); A morte e a pompa

(Louis-Fernand Céline: *De Castelo em castelo*); O segredo das idades da vida (Gudbergur Bergsson: *O cisne*); O romance e a procriação (Gabriel García Marquez: *Cem anos de solidão*) (Kundera, 2013).

Dito isso, o ponto central da argumentação romanesca é seu interesse específico nas questões subjetivas. O espaço que ele ocupa não é o lugar das Verdades, onde todos estão seguros do que dizem, logo, "[...] no território do romance não se afirma: é o território do jogo e das hipóteses, a meditação romanesca é, pois, por essência, interrogativa, hipotética" (Kundera, 2009, p. 84). Dessa maneira, o romancista, ao examinar o conjunto de palavras-tema, aborda uma possibilidade historicamente possível e não uma situação determinada por uma força superior. Kundera (2009) nega qualquer entidade que se julgue acima dos interesses romanescos, ou seja, nem a filosofia, nem a verdade, nem a história podem ditar as questões do romance.

Nesse cenário, não obstante o contexto sócio-histórico possa ser utilizado como pano de fundo, ele não é, necessariamente, o foco da análise. Isso não quer dizer que Kundera desvalorize a memória histórica; pelo contrário, partindo dela percebemos diversas mudanças, e, em conexão com a linguagem, identificamos e diferenciamos objetos, pessoas, criamos identidade (Pifer, 2003). O trecho a seguir corrobora tal posicionamento: "[...] o romancista não é nem historiador nem profeta: ele é explorador da existência" (Kundera, 2009, p. 52). Essa mesma ideia é melhor detalhada na seguinte passagem:

> Tolstói falando de História não se interessa, como faria um historiador, pela descrição exata dos acontecimentos, por suas consequências para a vida social, política, cultural, pela avaliação do papel de um ou de outro etc; ele se interessa pela História como uma *nova dimensão da existência humana* (Kundera, 1994, p. 216).

A passagem citada acima reforça que a história só interessa ao romancista se estiver unida à uma questão genuinamente romanesca, como por exemplo o amor. O ensaísta tcheco exemplifica que em *Anna Kariênina* não sabemos nada de como eram relações amorosas e afirma que "[...] o amor, nos romances daquela época, ocupava o vasto território que se estendia do primeiro encontro até a soleira do coito; essa soleira representava uma fronteira intransponível (Kundera, 2013, p.31). Nas épocas seguintes, a sexualidade será incorporada aos romances, e aqui teríamos outra diferença para com a filosofia, ou seja, o romancista não precisa sistematizar e argumentar a partir de uma questão já investigada em outro romance. Citamos o trecho da obra *A cortina* para explicitar e concluir este ponto:

> Aplicada à arte, a noção de história não tem nada a ver com progresso; não implica nenhum aperfeiçoamento, melhora ou acréscimo; parece uma viagem empreendida para explorar terras desconhecidas e incluí-las num mapa. A ambição do romancista não é fazer melhor que seus predecessores, mas ver o que eles não viram, dizer o que eles não disseram. A poética de Flaubert não desconsidera a de Balzac, do mesmo modo que a descoberta do polo norte não torna caduca a da América (Kundera, 2006, p. 22).

Embora as questões sejam abordadas de maneira autônoma, visando a novidade ou o que não foi dito, há uma ideia de complementariedade presente na defesa de uma continuidade histórica. Em suma, nesta discussão tentamos dizer que, na perspectiva kunderiana, o romance tem interesse na diversidade existencial, em perguntas, mas também é contrário a pensamentos generalizantes e não está hierarquicamente subordinado à memória histórica. Para encerrar esta seção, trouxemos a interpretação kunderiana sobre a presença do pensamento filosófico romance. Para tal citamos a seguinte passagem:

> Se sou partidário de uma forte presença do pensar em um romance, isto não quer dizer que eu goste daquilo que se chama o "romance filosófico", esta sujeição do romance a uma filosofia, esta "transformação em narrativa" de ideias morais ou políticas. O pensamento autenticamente romanesco (como o romance conhece desde Rabelais) é sempre assistemático; indisciplinado; é próximo do pensamento de Nietzsche; é experimental; força brechas em todos os sistemas de ideias que no cercam; examina (notadamente por intermédio dos personagens) todos os caminhos de reflexão, tentando ir até o extremo de cada um deles (Kundera, 1994, p.158).

No recorte supracitado lemos que o romance é autenticamente rebelde, inconformado, oposicionista. Isso difere do que acontece com ideias sistematizadas em um pensamento, as quais normalmente têm uma intenção ou estão buscando uma resposta definitiva. Reduzir um romance a um conjunto de ideias seria próximo a transformá-lo numa ilustração e ocasionaria uma inversão dos papeis (Kundera, 2006). Um exemplo desse posicionamento é que o romancista e ensaísta tcheco tece uma crítica à obra de George Orwell, *1984,* em poucas linhas, apontando que a "[...] influência nefasta do romance de Orwell reside na redução implacável de uma realidade ao seu aspecto puramente político e na redução desse mesmo aspecto ao que tem de exemplarmente negativo (Kundera, 1994, p. 204 -205).

O contraponto a essa análise é feito através da visão cultural do romance que, segundo Kundera (1994, p. 213), "[...] o poder da cultura reside nisso: resgata o horror transubstanciando-a em sabedoria existencial". Retomando o exemplo de *A insustentável leveza do ser,* nele a relação entre a vida particular e a pública é tratada a partir da situação de dois personagens: Jan Prochazka e Vaclav Cerny, ambos opositores políticos do governo russo em

Praga. Suas conversas particulares foram gravadas secretamente e divulgadas, causando efeitos negativos na vida dos personagens. Para citar apenas mais um exemplo, em outro romance, *O processo*[41], de Franz Kafka, o personagem Josef K. também sofre com o rompimento desses limites por parte de uma instituição política opressora. Para Kundera, essa discussão faz parte da temática existencial. Diante disso, ele diz que:

> [...] o particular e o público são dois mundos diferentes por essência e que o respeito a essa diferença é condição *sine qua non* para que um homem possa viver como um homem livre; que a cortina que separa esses dois mundos é intocável e que os arrancadores de cortinas são criminosos (Kundera, 1994, p. 239 - 240).

Através desse último recorte finalizamos nossa apresentação dos elementos elencamos no início deste tópico. O ponto ressaltado é que o sujeito romanesco em seu espaço de solitude é livre de qualquer imperativo dogmático. Então, a partir dessas considerações feitas sobre a perspectiva romanesca kunderiana, podemos dar o passo seguinte, que consiste em tentar responder nossa próxima questão, a saber: como Rorty se apropria dessa discussão para sustentar que o romance é um elemento da cultura capaz de gerar transformações sociais e pessoais? Na seção seguinte, respondemos a essa questão a partir da visão do romance como uma narrativa antiessencialista e redescritiva.

### 4.2 O romance como uma narrativa antiessencialista e redescritiva.

Nesta seção, equipados das noções rortyanas sobre cultura e de alguns aspectos da perspectiva romanesca kunderiana, explicitamos a ideia do romance como uma narrativa antiessencialista. No entanto, para melhor elucidarmos tal posicionamento, vamos utilizar os textos em que Rorty (2005a) faz referências diretas à perspectiva romanesca de Kundera (2009). Dessa maneira, em S*obre o etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz*, a utopia romanesca é citada para defender que, em uma sociedade liberal democrática, as relações entre as esferas pública e privada podem ser vistas como "[...] uma colagem de tecitura intricada de narcisismo privado e pragmatismo público" (Rorty, 1997, p. 2080). Ou seja, independentemente de quais

[41] Cito um trecho ilustrativo a fim de tentar deixar o argumento mais elucidativo: "Alguém deveria ter caluniado Josef K., pois, sem que tivesse feito mal algum, ele foi detido certa manhã. [...] De imediato bateram à porta, e entrou um homem que ele jamais havia visto naquela moradia. [...] Quem é senhor? – perguntou K. e logo sentou, semi-ereto, na cama. Mas o homem passou por cima da pergunta como sua aparição tivesse que ser simplesmente aceita [...]" (Kafka, 2008, p. 7-8).

sejam suas características idiossincrasias, elas podem coexistir em um espaço que seja tolerante e tenha como principal objetivo a diminuição da crueldade e o aumento da felicidade.

Já em *Heidegger, Kundera e Dickens,* a partir da comparação intercultural, Rorty (1999a) explica duas visões de mundo presentes no Ocidente por meio da descrição de dois perfis de sujeitos. São eles o padre ascético[42], caracterizado pelo gosto por teoria e o romancista definido através da preferência pela diversidade. Essa ideia também pode ser lida como a oposição entre a busca filosófica pela verdade e a noção rortyana antiessencialista (Grigoriev, 2020). Nesse contexto, o neopragmatista estadunidense vai prestar atenção especial à noção de pluralidade. "Para Rorty, pode-se sugerir que o ensaio de Kundera é crucial, pois é útil na tentativa de aproximar pós-metafísica, pluralidade, novidade e moralidade" (Schulenberg, 2015, p. 159, tradução nossa[43]).

Nesse contexto, nossa discussão é desenvolvida a partir de dois pontos nos quais a visão romanesca kunderiana é de grande contribuição para análise rortyana. O primeiro é a imagem de um sujeito livre para responder às suas próprias questões. Aquele que não está atado a nenhum senso de moralidade (no que diz respeito a assuntos da esfera privada). Tal visão é similar aos egos experimentais kunderianos, que são totalmente livres para existir, cada um à sua maneira, e não precisam se dirigir a nenhum poder hierarquicamente superior (Kundera, 2009).

O segundo ponto é a defesa de que, frente à diversidade, é desejável que os níveis de intolerância sejam os mais baixos possíveis (o ideal é não haver intolerância). Nesse aspecto, o romance é o território no qual a tolerância pode ser percebida e vivenciada em um grau elevado (Rorty, 1997a; 1999a). Assim, os dois posicionamentos estão presentes no debate neopragmático, que considera o romance como uma utopia democrática, de tal forma que:

> Kundera está aqui transformando o termo "romance", grosso modo, em um sinônimo de "utopia democrática" – de uma sociedade futura imaginária, na qual ninguém sonha em pensar que Deus, ou Verdade, ou Natureza das coisas, está do seu lado. Em uma tal utopia, ninguém sonharia em pensar que há

---

[42] Rorty (1999a) analisa esse termo a partir de Nietzsche. Em *Genealogia da Moral,* na *Terceira Dissertação,* o filósofo alemão em sua discussão sobre o ideal asceta faz uma analogia desse perfil com o de uma lagarta aguardando a liberação de seu espírito de borboleta. Dessa forma, o padre ou sacerdote ascético pode ser entendido como alguém que defende a ideia de um estágio de transição entre o humano e não humano, isso seria necessário ao amadurecimento da discussão filosófica. Com efeito, o ideal ascético não vê as coisas terrenas como um fim, o que ele defende está no passo seguinte, ou no poder extramundano. A ideia da visão de mundo unificadora, que é uma das críticas rortyanas ao ideal asceta, pode ser lida a partir seguinte passagem: "[...] o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com a ação: pois ele exige que se vá com ele, e impõe, onde pode, a sua valoração da existência" (Nietzsche, 1998, p. 106).

[43] "To Rorty, one may insinuate, Kundera's essay is crucial since it is useful in the attempt to bring postmetaphysics, plural ity, novelty, and morality together".

> alguma coisa mais real do que o prazer e a dor, ou que há um dever para nós que transcende a busca por felicidade. Uma utopia democrática seria uma comunidade em que a tolerância e a curiosidade, ao invés da procura pela verdade, seria, as virtudes intelectuais primordiais. Ela seria uma comunidade na qual não haveria nada que pudesse ser remotamente aproximado de uma religião de Estado ou de uma filosofia de Estado (Rorty, 1999a, p. 105).

A passagem acima exemplifica outro aspecto importante presente nos dois ensaios norteadores, isto é, ambos sugerem que a questão da liberdade individual (presente na sociedade liberal) se destaca em relação à ideia de pertencimento a um grupo. Um indicativo dessa interpretação é o uso da expressão kunderiana *paraíso dos indivíduos*[44] por Rorty (2005a; 1999a). Não obstante, isso não quer dizer que as diferenças comunitárias devam ser eliminadas. O ponto focal é se, mesmo pertencentes a um grupo X ou Y, podemos ser livres para construir nossas próprias vidas, sem a preocupação de estar infligindo leis metafísicas, ou sofrendo a imposição de pensamentos totalizantes (Rorty, 2006).

Esses são só alguns exemplos do que tal discussão suscita, mas outras formas de pressão e imposição também poderiam ser pensadas, tais como os imperativos da mídia de massa (*compre*, *faça*, *realize seu sonho*), a padronização da felicidade presente nas redes sociais e seus modelos de *corpos*, de *carreira de sucesso* e *método*s *infalíveis* para se alcançar tais objetivos. Retomando a ideia de liberdade autocriação, isso de maneira alguma quer dizer irresponsabilidade, ou ausência de concessões, pois, no que tange aos assuntos comunitários, o comportamento desse sujeito deve visar o melhor resultado para todos. Assim, a liberdade desse sujeito pode se refletir na cultura da comunidade a qual ele pertence. Nesse sentido, o neopragmatista americano diz que "[...] algumas comunidades são mônadas, outras não. Nossa cultura liberal burguesa não é. [...] Seu sentido de sua própria dignidade moral está fundado em sua tolerância frente à diversidade" (Rorty, 1997ª, p. 272).

Outrossim, para manter o processo de ampliação da tolerância, é salutar conhecer o maior número de individualidades possíveis, bem como é de fundamental importância manter a esperança de que podemos alcançar uma sociedade melhor, logo, na perspectiva rortyana que estamos apresentando, o romance serviria bem a tais propósitos. No ponto de vista oposto, Rorty (1999a) critica o padre ascético (teórico) – exemplificado na figura de Heidegger –, pelo

[44] Sobre esse ponto específico, Rorty diz que "[...] Para Kundera, o modo de superar o anseio por dominação é compreender que todo mundo tem e sempre terá esse anseio, mas insistir em que ninguém está mais ou menos justificado quanto ao fato de tê-lo do que algum outro. Ninguém representa a Verdade, ou o Ser, ou o Pensamento. Ninguém representa *nada* Outro, ou Mais Elevado. Nós todos apenas representamos a nós mesmos, habitantes equivalentes de um **paraíso de indivíduos** no qual todos têm o direito de ser entendidos, mas ninguém tem o direito de ditar regras" (Rorty, 1999a, p. 106, grifos nossos).

seu desejo de poder e vontade de ser o único indivíduo da comunidade capaz de emitir um parecer sobre o todo.

Eventualmente, se tal parecer for desesperançoso, trágico e/ou finalístico, só restaria aos demais a aceitação de tal sentença. Essa ideia é símile à interpretação kunderiana sobre as conferências dadas por Husserl, em 1935. Ou seja, uma visão de que Ocidente, enquanto sociedade, comunidade ou cultura, esgotou suas possibilidades em virtude do foco demasiado na técnica. Essas colocações indicam dois modos de operar: um que se baseia na diversidade e na esperança e nos sentimentos, e outra, que tem como fundamentos a unidade, a desesperança, e a vontade de poder.

Conquanto, isso não nega a noção de finitude exemplificada na figura do romancista ironista (discutido no capítulo anterior), lembrando que o romancista não está interessado em se perpetuar através de sua interpretação sobre uma possibilidade humana; o que ele busca é a reinvenção, ou seja, sua redescrição. Já o teórico quer se eternizar através das palavras que emprega para descrever a si mesmo e aos outros, mesmo que elas não sirvam aos propósitos comunitários (Rorty, 2007, 1999a).

Assim, o romance seria a resposta de Rorty e Kundera para a falta de esperança, para a visão trágica e para o desinteresse do teórico pela pluralidade. Nessa linha de raciocínio, o filósofo neopragmatista explica que:

> Apreciar a relatividade essencial das atividades humanas, no sentido dado a esse termo por Kundera, é abandonar os últimos traços da tentativa dos padres ascéticos de escapar do tempo e do acaso, os últimos traços da tentativa de nos ver como atores em um drama já escrito antes de nós entrarmos em cena (Rorty, 1999a, p. 107).

Essa leitura nos indica que a arte romanesca, enquanto criação humana, é capaz de nos fazer procurar alternativas para as crises e repensar as múltiplas visões de mundo a partir das narrativas das histórias de vida dos personagens, o que ressoa em nossas narrativas e nas dos concidadãos. Rorty (2009, p. 112) diz que, se abandonarmos ideias unificadoras, "[...] veremos a história que contamos a nós mesmos sobre quem somos e porque agimos como agimos – o romance de nossa vida – com uma entre possíveis histórias que podem ser contadas". Esse exercício nos ajudaria a ampliar no sendo de moralidade.

Nesse contexto, o homem é posto como no centro das discussões. Essa visão também é sustentada através da perspectiva de Rorty (2009) sobre cultura literária. Grosso modo, nela a religião e a filosofia são etapas importantes, porém superáveis na construção de uma sociedade que tenha o foco na pluralidade. O direcionamento dado à questão tem como cerne

os artefatos de criação humana como fonte de moralidade, de tal forma que autor neopragmatista diz ser salutar "[...] relações mediadas por artefatos humanos, tais como livros e prédios, pinturas e canções. Tais artefatos possibilitam uma percepção de maneiras alternativas de ser humano" (Rorty, 2009, p. 161).

Então, a sugestão feita acima indica uma mudança de paradigma representado pelo sujeito que busca a verdade por outro que estaria aberto as alternativas do humano. Tal ideia é reforçada a partir da noção de cultura literária. A autoimagem dessa cultura seria sua propensão para estar sempre aberta para questionamentos. Essa disponibilidade para a autoinvestigação permitiria críticas e autocríticas e possivelmente levaria às soluções para as indagações feitas. (Rorty, 1997a). Destarte, o objetivo dessa comunidade deveria ser ampliar o número aberturas para que mais questionamentos possam ser feitos. Para isso, apontamos o trecho abaixo como elucidativo nesse quesito:

> Nós pensamos que nosso questionamento é apenas outro nome para *resolução de problemas*, e não podemos imaginar um questionamento sobre como os seres humanos deveriam viver, sobre o que deveríamos fazer de nós, chegando a um ponto final. Pois as soluções dos velhos problemas produzirão novos problemas para sempre, e assim por diante. Assim como ocorre com o indivíduo, também na sociedade e na espécie cada estágio de maturação vai superar prévios dilemas apenas através da criação de novos (Rorty, 2009, p. 156)

Outrossim, o trecho citado diz que esse processo de resolutividade de problemas é constante, o que seria possível uma conexão com perspectiva de transitoriedade presente no debate romanesco de Kundera (2009). Paralelamente a este ponto, podemos retomar o que falamos a respeito das interpretações rortyanas sobre os significados do verbete cultura. Com efeito, a cultura vista como um ideal de tolerância é condizente com a perspectiva de sujeito inspirado nas ideias romanescas.

Em contraposição, se a opção escolhida for a interpretação de cultura como essência, podemos continuar esbarrando nos mesmos problemas, sem conseguir avançar nem moralmente nem socialmente. Como dissemos acima, não importaria o grupo a que pertençamos, o que importa é capacidade de conviver e incentivar essas diferenças, pois assim conheceríamos mais possibilidades do humano (Rorty, 2006). Mas sendo coerente com a ideia de contingência, nem tudo são flores, nada garante que tenhamos um futuro feliz, embora ela seja extremamente desejável.

Dando prosseguimento, o autor neopragmatista diz que "[...] sob a perspectiva de cultura que estou sugerindo, o progresso intelectual e moral é alcançado ao se fazer afirmações, que

parecem absurdas a uma geração, se tornarem o senso comum das gerações posteriores" (Rorty, 2009, p. 149). Para isso, a leitura do maior número possível de romances é desejável, em virtude da liberdade de criação de situações éticas e morais, bem como pela amplitude descritiva presentes em tais narrativas. Isso alimentaria o processo imaginativo através da criação de metáforas que nos incentivem a buscar novas teorias. Estas, quando aceitas, passarão a ser utilizadas na linguagem corrente e, assim, o ciclo se reiniciaria. Esse processo indica que qualquer descrição pode vir a ser aceita, mas, reforçamos, que é preferível que as que tragam resultados positivos (aumento da felicidade e diminuição da dor) saiam vitoriosas (Rorty, 2007).

No sentido que estamos tentando explicitar, o contrário desse posicionamento seria tentar "[...] relacionar nossas obsessões privadas, nossas privadas fantasias de pureza, novidade e autonomia com algo mais amplo do que nós mesmos, algo com poder causal, algo misterioso e subjacente que secretamente determina o curso das atividades humanas" (Rorty, 1999a, p. 104). A liberdade de crença não é objeto da discussão. O ponto é a intenção individual de sobreposição, portanto, o objeto da crítica é o paradigma de sujeito impositivo e intolerante às questões. O autor neopragmatista diz que esse "[...] indivíduo deseja uma linguagem que dê um sentido puro às palavras da tribo, ou, melhor ainda, que seja inteiramente separada dos negócios da tribo, irrelevante para a mera persecução do prazer e evitação da dor" (Rorty, 1999a, p. 101).

Seria incoerente que em uma sociedade que incentive a ampliação da pluralidade que tal perfil de indivíduo fosse excluído, então no debate rortyano o papel que esse indivíduo desenvolveria seria o de nos ajudar com a criação de novas palavras, então o teórico com a intensão de alcançar o sublime ele acabaria criando novas palavras que possivelmente poderiam vir até uso. O que é condizente com defesa com a compreensão dos múltiplos sujeitos (Rorty, 1999a).

Rorty (1997a, p. 275) diz que "[...] ser parte de uma sociedade é, no sentido relevante, ser tomado como um possível parceiro de conversa por aqueles que formam a autoimagem da sociedade". Essa autoimagem indica a soma da pluralidade dos indivíduos e grupos que se relacionam. No entanto, temos problemas visíveis, pois discutimos e presenciamos casos de racismo, intolerância religiosa, discriminação etária, violência contra a mulher, homofobia, só para ficar em alguns problemas. No entanto, numa sociedade que tenha os ideais romanescos como norte, a pergunta que devemos fazer é "[...] como nós podemos arranjar as coisas para nos sentirmos confortáveis uns com os outros? Como as instituições podem ser alteradas de modo que o direito de cada um de ser entendido tenha uma melhor chance de ser satisfeito? (Rorty, 1999, p. 109).

Nessa linha de raciocínio, destacamos o seguinte recorte:

> [...] as tarefas morais de uma democracia liberal estão divididas entre os agentes do amor e agentes da justiça. Em outras palavras, uma tal democracia emprega e dá poderes tanto a conhecedores da diversidade quanto a guardiães da universalidade. Os primeiros insistem que há pessoas fora daí a quem a sociedade deixou de reparar. Eles tornam esses candidatos à admissão visíveis, mostrando como explicar seu comportamento excêntrico em termos de um conjunto coerente, apesar de inaudito, de crenças e desejos — em contraposição a explicar esse comportamento com termos como estupidez, loucura, vilania ou pecado (Rorty, 1997a, p. 275).

O trecho acima faz referência a outra nomenclatura para o ideal de sujeito rortyano que estamos descrevendo. No caso, dentre os conhecedores da diversidade ou agentes do amor, estão os romancistas apresentados como pessoas que estão dispostas a ampliar o espaço de conversação. Seu interesse está na busca pelo novo, nas minúcias, nos pormenores, e principalmente na multiplicidade dos aspectos da vida. Assim, a ferramenta utilizada por eles são as palavras, sua capacidade descritiva. No que diz respeito aos temas sociais, eles são úteis pois contribuem para inclusão, pois tratariam sobre idiossincrasias com palavras que o senso comum não usaria (Rorty, 1997a, ORV). Nesse sentido, a sugestão rortyana é que seria positivo manter o hábito liberal de emprestar "[...] um ouvido para os especialistas em particularidades, permitindo a eles cumprir suas **funções** enquanto agentes do amor e esperando que continuem expandindo nossa imaginação moral" (Rorty, 1997, p. 276, grifos nossos).

Desse raciocínio é possível inferir que as capacidades de escutar e tentar compreender seriam diretamente proporcionais ao alargamento do espaço para conversação. Nesse espaço, as diferentes narrativas seriam discutidas e intersubjetivamente chegaríamos a um acordo. Daí a importância de um sujeito que tal como o romance entendesse "[...] de bom grado a instabilidade e historicidade de nossos vocabulários, a contingência de nossos modos de falar e padrões morais, bem como a imprevisibilidade das consequências de nossas ações" (Schulenberg, 2015, p.33, tradução nossa[45]).

Concluímos esta seção abordando outros pontos interpretativos que se complementam e corroboram o que já citamos. Sobre a ideia de cultura que discutimos acima, o autor neopragmatista critica uma "[...] propensão recente para falarmos sobre o 'Ocidente' não como uma aventura contínua e cheia de suspenses, da qual nós estamos participando, mas, ao contrário com uma estrutura da qual podemos nos separar para inspecioná-la à distância" (Rorty, 1999a, p. 96). Tal raciocínio é símile ao apresentado por Kundera (2009), ou seja, a

[45] "the ideal member of a Rortyan literary or poeticized culture will gladly accept the instability and historicity of our vocabularies, the contingency of our ways of speaking and moral standards, as well as the unpredictability of the consequences of our actions".

busca romanesca não é por estruturas determinantes (religião, filosofia, história), mas por investigar o maior número exequíveis de possibilidades humanas.

Neste sentido, Rorty (1999a) resume e comenta a avaliação de Kundera sobre o romance, apresentando-o como um espaço onde as reflexões humanas não estão sujeitas a nenhum senso de moralidade, tampouco pelo "[...] anseio por olhar por baixo ou por trás da narrativa do Ocidente para encontrar a essência do Ocidente; o anseio que separa os filósofos dos romancistas" (Rorty, 1999a, p. 99). Assim, algumas características dessa visão romanesca seriam desejáveis na ideia de um sujeito mais aberto e tolerante.

Com esse movimento, Rorty (1999a; 1997a) indica usos sociais para tais posturas. Em síntese, ao tempo em que ele defende o espaço privado por meio do conhecimento do maior número de narrativas romanescas, ele sugere que esse conhecimento pode ampliar nosso senso de tolerância, de compreensão e de abertura para inclusão, o que poderia melhorar nossa convivência e, portanto, o aumentar da felicidade comunitária. Frente a essas argumentações, a postura do romancista se destacaria por não estar interessado em essência e, sim, em detalhes da vida humana, conforme sugere a fala do autor neopragmatista:

> É cômico usar a busca de alguém pelo Outro inefável como desculpa para ignorar as buscas absolutamente diferentes de outras pessoas. É cômico pensar que *alguém* possa transcender a busca por felicidade, pensar que alguma teoria seja mais que um meio para mera felicidade, pensar que há algo chamado Verdade que transcende prazer e dor.
> [...]O que é cômico em nós é que estamos nos tornando incapazes de ver coisas que qualquer uma pessoa pode ver – coisas como o aumento ou a diminuição do sofrimento – à medida que nos convencemos de que essas coisas são "meras aparências" (Rorty, 1999a, p. 104 a 105).

De tal forma, na passagem citada acima, Rorty (1999a) sintetiza, de maneira irônica, os dois *modus operandi* presentes na ideia do padre ascético (teórico) e do romancista. Embora, não excludentes, não servem aos mesmos propósitos, no que se trata de evitar a dor e sofrimento. Porém, servem para demonstrar a ideia de separação entre a esferas pública e privada, tendo em vista que os desejos de autocriação não são reprimíveis quando não afetam a vida de outras pessoas, como por exemplo a liberdade de crença. O segundo modo de operar, o romanesco, dar voz aos silenciados, e tudo o que se pede é que o maior número de pessoas escute, uma vez que seu foco é persuasão; é demonstrar como as pessoas se sentem em suas próprias narrativas. Em relação a esse pensamento, citamos:

> Quando a tolerância e o sentir-se confortável em conjunto se tornam os lemas de uma sociedade, não se deve mais esperar por grandeza histórico-mundial. Se uma tal grandeza – uma diferença radical frente ao passado, um futuro

> deslumbrante inimaginável – é o que se quer, os padres ascéticos como Platão, Heidegger e Suslov vão dar conta do recado. Mas se não é isto o que se quer romancistas como Cervantes, Dickens e Kundera podem ser suficientes (Rorty, 1999a, p. 112).

Portanto, a passagem acima corrobora a ideia de conclusão desta seção, quando nos referirmos ao romance como narrativa antiessencialista, pois está conectado à ideia de contingência, incerteza, finitude e transitoriedade. Assim, para o neopragmatista estadunidense, a narrativa romanesca apresenta-se como uma forma de manter o processo de conversação sempre em movimento, aberto às possibilidades. Nessa perspectiva, a proximidade com a leitura sobre a visão romanesca de Kundera (2009) nos textos citados mostra um grau de influência nos apontamentos a respeito das temáticas do sujeito, da comunidade, em suma, da sugestão rortyana de que podemos sonhar em ser uma pessoa diferente, sem ter que desrespeitar a felicidade do outro.

Na seção seguinte encaminhamos nossa discussão para o final. Assim, precisamos elucidar alguns quesitos, a exemplo do ironista liberal, noção que iniciamos a discussão no segundo capítulo desta dissertação, quando falamos do ironista (teórico e romancista). Mas o cerne da discussão está na sugestão rortyana para se usar as narrativas e metáforas literárias com o propósito de equilibrar nossas intenções particulares com a solidariedade ao sofrimento do outro.

## 4.3 Metáforas e narrativas literárias como ferramentas contra a crueldade: um caminho para a utopia liberal

Nesta seção, concluímos o trabalho, apontando nossa interpretação sobre as possíveis funções sociais para as narrativas e metáforas literárias na filosofia rortyana. As perguntas que estão imbuídas nessa ideia são as seguintes: em meio às dificuldades tão visíveis de uma parcela da população, bem como de uma aparente apatia de outra parte dos concidadãos, haveria outros modos de agir, outras maneiras para diminuir o sofrimento daqueles que não são compreendidos, e se ainda não temos, é possível criar, tentar algo novo? Essas perguntas não tratam apenas do viés financeiro, mas de situações que, em alguns casos, uma maneira gentil de se portar poderia resultar em pessoas muito melhores.

A frase popular que diz: “tempos fáceis geram homens frágeis” não deveria ser encarada tão a rigor. Em primeiro lugar, porque, se pensarmos sob a perspectiva neopragmática e romanesca que estamos apresentando, cada tempo gera sua própria fragilidade e força. Em

segundo, quem disse que a gentiliza e a atenção são inferiores à rigidez e a indiferença? Quem disse que a esperança é inferior ao vazio que acompanha a ideia de um resultado certo? Afinal, já tentamos, realmente, tudo que poderíamos fazer para viver melhor? Quanto a tais questionamentos, evidentemente, não temos a pretensão de responder a eles, mas é salutar mantermos a conversação (Rorty, 1994).

Para tal, em complementariedade ao que já discutimos, abordaremos mais dois aspectos da filosofia rortyana, a saber: a noção de utopia liberal e a sugestão de usar textos para fins de transformação pessoal e social. Partimos da ideia de que o aumento da solidariedade e a diminuição da crueldade passam pelo conhecimento do maior número possível de situações/possibilidades humanas (Rorty, 1999a; 2007). Esse conhecimento pode nos persuadir a mudarmos posturas que outrora entendíamos como normais ou naturais, uma vez que persuasão argumentativa é o caminho indicado por Rorty (2016) e, por meio dela, podemos instituir a colaboração em prol de um objetivo. A pergunta que se segue é: por que não colaboramos mais, ou seja, por que insistimos que o prazer de uns deve se sobrepor ao de outros?

Uma resposta possível a essa pergunta é que passamos muito tempo preocupados em construir uma visão unificadora do mundo, das pessoas, enfim, muitos esforços foram feitos para tentar encontrar uma essência do que seria o humano. Será se não ficamos assim por olhar durante tempo demais para Sísifo rolar sua pedra ou para Ahab navegando em seu Pequod em busca de vingança contra Moby Dick? Não sabemos ao certo. No entanto, várias oportunidades nos foram dadas para agirmos baseados em visões unificadoras e metafísicas. Porém, Rorty (1999a) nos indica que elas não fizeram tanto quanto os romances poderiam fazer em prol da felicidade humana.

Richard J. Bernstein, em sua obra *The Pragmatic Turn* (2010), apesar de elogiar as ideias rortyanas devido à capacidade delas de estimular muitos diálogos, faz uma crítica geral ao dizer que Rorty, ao sugerir metas esperançosas, não indica como alcançá-las, tampouco como se aproximar delas. Mas o que seria a persuasão senão essa indicação? A sugestão de que narrativas literárias têm essa capacidade de aumentar nossa empatia, talvez, seja a resposta para a maneira de chegar à esperança rortyana. Nesse sentido, discutir o perfil de sujeito nomeado de ironista liberal é importante para entender a ideia de utopia liberal, ou seja, "[...] uma utopia em que o ironismo, no sentido relevante, seja universal (Rorty, 2007, p. 19), bem como "[...] a solidariedade humana seria vista não com um fato a ser reconhecido, mediante a eliminação do 'preconceito' ou o mergulho em profundezas antes ocultas, mas com um objetivo a ser alcançado" (Rorty, 2007, p. 20). Em tal sociedade, a pluralidade de pensamentos coexistiria

com a constante dúvida sobre eles. Nela, o respeito aos sonhos privados caminha junto com a necessidades comunitárias, assim, sua autoimagem seria o ironista liberal. Nesse quesito, o trecho abaixo nos ajuda a elucidar algumas dúvidas:

> [...] Tomo minha definição de "liberal" de Judith Shklar[46], para quem liberais são as pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos. Uso "ironista" para designar o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para abandonar a ideia de que essas convicções e esses desejos centrais remontam a algo fora do alcance do tempo e do acaso (Rorty, 2007, p. 18).

Mormente as duas ideias citadas, liberal e ironista, serem de igual importância, nesta seção procuramos dar maior atenção à noção de liberal. O problema inicial em pensar sobre esse perfil é imaginar que conseguiríamos persuadir todos a não serem cruéis, e definitivamente, essa não é a questão. O ponto defendido está ligado à esperança de que é possível melhorar, progredir moralmente, de maneira a garantir felicidade para o maior número de pessoas, nesse ponto Rorty (2010), como citamos no primeiro capítulo deste trabalho, concorda com o ideal utilitarista de Mill de levar a máxima felicidade a todos. Dessa maneira, o "[...] progresso moral, para ele, é uma história de realizações poéticas que enfatiza a importância de um aumento do poder imaginativo, em vez de afirmar que se aproximou cada vez mais do Bem ou do Certo" (Schulenberg, p. 154, 2015, tradução nossa[47]).

Outro problema seria pensar que Rorty está afirmando que a literatura só desempenharia um papel, no caso, o de despertar a solidariedade. Isso também não é a questão, o autor neopragmatista, em uma entrevista intitulada *Es bueno persuadir*[48], manifesta-se contrariamente a essa ideia, indicando que não é possível listar as possibilidades de uso para a literatura. As obras podem servir a diversos propósitos, entre eles, entretenimento, padrões estéticos, até *funcionar* como filosofia, no sentido de que expressam uma visão de mundo, todavia, mesmo que neste último caso não sejam descritas de tal forma (Rorty, 2005), o que nos faz pensar no exemplo da obra kunderiana como um desses casos em que a literatura não é descrita como filosofia.

---

[46] Judith Nisse Shklar (1928-1992), nasceu em Riga (Letônia), filósofa política e professora em Havard. (Havard.Edu, 2022).

[47] "Moral progress, to him, is a history of poetic achievements that stresses the importance of an increase in imaginative power, instead of claiming that one has gotten ever closer to the Good or the Right".

[48] Entrevista concedida a R. Kaiser, H. Mayer y W. Ulrich, presente na coletânea intitulada *Cuidar La Libertad*, 2005.

Todavia, nosso foco de discussão está no uso das narrativas literárias como ferramentas de persuasão e, por meio da linguagem metafórica, elas podem nos incentivar a criar novos caminhos. Em resumo, Rorty (2007) situa que, na discussão sobre a separação entre as esferas pública e privada, há dois tipos de livros que podem ser úteis: o primeiro refere-se à autocriação, ao desejo privado de nos tornar novas e melhores pessoas. Esse é o tipo de livro característico do lado ironista (esfera privada), ou seja, da dúvida, da autocriação, da mudança de vocabulário, nesse caso os exemplos são os livros de filosofia.

O segundo tipo de livro refere-se à esperança liberal, ou seja, aos que são úteis ao aprimoramento do vocabulário relacionado à esfera pública. Eles ajudam a "notar os efeitos de nossos atos sobre outras pessoas (Rorty, 2007, p. 235). Tais obras tratam da crueldade, e são subdivididas em outras duas categorias, sobre as quais o autor neopragmatista comenta:

> [...] Os livros que ajudam a nos tornar menos cruéis podem ser grosseiramente divididos em (1) livros que nos ajudam a ver os efeitos das práticas e instituições sociais nos outros, e (2) os que nos ajudam a ver os efeitos de nossas idiossincrasias privadas sobre terceiros. [...] Tais livros ajudam-nos a ver como as práticas sociais que aceitávamos como um dado corriqueiro tornaram-nos cruéis. [...] O segundo tipo de livro [...] diz respeito aos modos como determinados tipos de pessoas são cruéis com outros tipos particulares de pessoas. [...] os livros mais úteis desse gênero são obras de ficção que exibem a cegueira de um certo tipo de pessoas para a dor de outros tipos de pessoas. Através da identificação com o senhor Causaubon[49], de *Middlemarch,* ou com a senhora Jellyby[50], de *A casa soturna,* por exemplo, podemos vir a notar o que nós mesmos temos feito (Rorty, 2007, p. 235-236).

A descrição acima leva o autor neopragmatista a responder à questão da distinção entre valor moral e valor estético. Para Rorty (2007), tal distinção não serve aos propósitos de se ampliar a felicidade comunitária. O argumento não é defender uma faculdade chamada moralidade ou gosto estético; o que ele busca é demonstrar a pertinência do uso de tais obras, a partir da diferenciação do público-privado. Segundo neopragmatista estadunidense, "[...] a imagem tradicional do eu, dividido entre a busca cognitiva da crença verdadeira, a busca moral da ação correta e a busca estética da beleza (ou da 'expressão adequada do sentimento'), deixa pouco espaço para a ironia ou para a busca de autonomia (Rorty, 2007, p. 238).

Assim, a distinção moral-estética também não é foco para a ironia privada, tampouco para o liberalismo público. Um ponto importante seria a sugestão de que, para mudarmos, precisamos modificar nossos vocabulários finais, pois eles são a expressão de nossas crenças e

[49] Personagem do romance *Middlemarch* (1871-72), de George Eliot pseudônimo de Mary Ann Evans (1819-1880).
[50] Personagem do romance *Bleak House* (1852-53), de Charles John Huffam Dickens (1812-1870).

desejos (Rorty, 2007). A conexão entre essa ideia e a de persuasão é que para que esse vocabulário final mude, as pessoas precisam aceitá-lo, e o uso da força não é uma opção. O caminho escolhido é o da conversação. Então uma outra questão é colocada: de que maneira podemos conversar sobre esses assuntos, podemos perceber a necessidade do outro e ter a chance de compreendê-la? Um caminho possível é, como discutimos na seção anterior, emprestar os ouvidos aos conhecedores da diversidade, a exemplo dos romancistas (Rorty, 1997a).

A partir desse ponto de vista, o que as narrativas literárias romanescas poderiam fazer é possibilitar-nos saber como pessoas muito diferentes de nós pensam sobre si mesmas. [...] O problema de como viver nossas vidas torna-se um problema de como equilibrar nossas necessidades com as delas" (Rorty, 2010, p. 393, tradução nossa[51]). Nesse sentido, pensamos que conhecer Ahab[52] pode ser um bom exemplo de como obsessões particulares podem conduzir as vidas de outras pessoas a um fim trágico, mas também, ao conhecer Dom Quixote[53], podemos sonhar que uma mudança de perspectiva pode nos trazer um suspiro de felicidade; com Holmes[54], entender que não precisamos saber de tudo, e com todos eles, entender que essas particularidades podem fazer aqueles que estão ao nosso redor sofrer.

Tal leitura parte da discussão rortyana sobre o que ele diz ser "[...] a forma particular de crueldade com que Nabokov mais se preocupava – a incuriosidade" (Rorty, 2007, p. 263). O exemplo que o autor neopragmatista usa é barbeiro de Kasbeam[55], personagem do romance *Lolita.* O ponto destacado por Rorty é a indiferença que o personagem Humbert demonstrou em seu diálogo com o homem muito velho (barbeiro), que realizava o corte de seu cabelo. No diálogo o barbeiro tenta conversar sobre o filho, porém, Humbert, desatento, não percebeu a dor do velho senhor.

Na ocasião da leitura de tal trecho, o leitor pode não perceber a crueldade da indiferença de Humbert. De forma similar à maneira que Rorty nos chama atenção para a incuriosidade, ele falará sobre expressão de Orwell, *fúria generosa*. A maneira como o neopragmatista entende

---

[51] "The problem of how to live our own lives then becomes a problem of how to balance our needs against theirs, and their self-descriptions against ours".
[52] Personagem do romance Moby Dick (1851) de Herman Melville (1819-1891).
[53] Personagem do romance Dom Quixote (1605/1615) Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616).
[54] Personagem do romance Um estudo em vermelho (1887) de Arthur Conan Doyle (1859-1930).
[55] Cito o trecho da obra de Nabokov para melhor ilustrar o argumento: "Em Kasbeam, um barbeiro muito velho submeteu meu cabelo a um corte muito medíocre: tagarelava incontrolavelmente sobre um filho seu que jogava beisebol e, a cada consoante explosiva, cuspia no meu pescoço, a intervalos limpando os óculos na toalha que enrolara à minha volta, ou interrompendo suas trêmulas tesouradas para exibir-me desbotados recortes de jornal, e tão desatento estava eu que tive um choque ao perceber, quando ele me apontou uma foto emoldurada em meio às antigas loções de combate aos cabelos brancos, que o jovem de bigodes que jogava beisebol morrera trinta anos antes" (Nabokov, p. 165, 2012).

tal expressão significa "[...] fúria sem malignidade; porque ela assume que a falta é o resultado da ignorância e não da malicia, e que o mal só precisa ser notado para ser remediado'. Essa era o tipo de fúria encontrada por Martin Luther Kung Jr [...]" (Rorty, 1999a, p. 110). A incuriosidade e a fúria generosa têm em comum a ideia de que algumas situações cruéis passagem despercebidas e o romance pode ajudar nessas questões, pois os detalhes descritivos podem se sobressair frente à normalização e à indiferença. A principal diferença na discussão é que a incuriosidade estaria ligada à crueldade, em pequena escala, e à fúria generosa à crueldade institucionalizada, a exemplo de governos totalitaristas.

Destarte, podemos refletir sobre a melancolia e a tristeza, estados sentimentais que podem atingir o homem. De tal forma, uma conversa atenciosa poderia ter efeitos muito positivos para que tais estados não perdurem em demasia. Não estamos falando em casos de transtornos que precisam de atenção de um profissional, mas de alguns momentos que podem anteceder um quadro desse tipo. Tentar ser empático, atencioso e não minimizar a dor do outro seria de grande ajuda, mas, em muitos casos, a incuriosidade, a rigidez e opressão de instituições políticas ou sociais vedam os olhos das pessoas. "[...] Pode transparecer, como muitas vezes transparece, que as pessoas estão tentando lhe dizer que sofrem" (Rorty, 2007, p. 272). Assim, um olhar mais atendo pode ser de grande ajuda.

Em *Anna Kariênina* [56], temos um possível exemplo: Vrónski (companheiro de Anna) não percebeu o peso das diversas instituições que recaiam sobre ela. Um casamento sem afeto, as barreiras para um divórcio, a rejeição de seus pares sociais, tudo isso gerou um efeito negativo em Anna. O trecho abaixo nos permite ilustrar melhor o que estamos dizendo:

> [...] "Ali", disse consigo, enquanto olhava, na sombra do vagão, para a mistura de areia e carvão que acumulava nos dormentes, "ali, exatamente na metade, e vou castiga-lo, e vou livrar-me de todos e de mim mesma". [...] E no exato instante em que o ponto intermediário entre as rodas dianteiras e traseiras passava à sua frente, Anna livrou-se da bolsa vermelha e, encolhendo a cabeça entre os ombros, caiu embaixo do vagão apoiada nas mãos e, com um movimento ágil, como que se preparando para erguer-se logo depois, ajoelhou-se. E, nesse exato instante, horrorizou-se com o que fazia. "Onde estou" O que estou fazendo? Para quê? Quis levantar-se e jogar-se para trás; mas algo enorme, inexorável, empurrou sua cabeça e arrastou-a pelas costas [...] (Tolstói, 2017, p. 768).

Ao ler o trecho do romancista russo, retomamos a ideia de fúria generosa, com um pouco mais de cautela, o mal pode ser remediado caso seja notado – não apenas um mal em grandes

[56] Personagem do romance do romance Anna Kariênina (1877) de Liev Tolstói (1828-1910).

proporções). Uma réplica simplista a isso seria dizer que pessoas não são personagens de livros. Mas como discutimos ao longo do trabalho, para Rorty (1999a, 2007) e para Kundera (2009), personagens são egos experimentais; uma possibilidade historicamente contingente da existência humana, ou seja, a verossimilhança não se apresenta como uma alternativa capaz de refutar esse, pois os romances são elementos provenientes da imaginação humana.

O autor neopragmatista ajuda-nos a entender que a leitura de narrativas romanescas contribui para que sejamos menos egoístas. Ele explica que esse emprego do termo egoísmo não indica algo como se tomar em referência a tudo, mas acepção que ele emprega seria próximo de admitir que não teríamos todo o conhecimento ou compreensão necessários para a tomada de uma decisão que suponhamos ser necessária nem que tal conhecimento seria inato (Rorty, 2001). Tornar-nos menos egoístas seria nos aproximar mais da dúvida ironista. Outrossim, essa ideia retoma à crítica rortyana à tradição platônico-kantiana, isto é, a refutação da argumentação de que há um bem ou moralidade implantado em nós. Assim, o romance vai de encontro a tais posicionamentos, pois não apela para uma consciência estrutural. Ele nos faz pensar entre o que conhecemos e o que não conhecemos, também nos proporciona refletir sobre o velho vocabulário final e um novo, de tal forma que outras decisões podem surgir (Rorty, 2005).

Com relação ao segundo tipo de livro contra a crueldade, Rorty (2007) cita as obras *1984* e *A revolução dos bichos*, cujas narrativas literárias remetem à institucionalização de ações insensíveis; quer dizer, o autor neopragmatista amplia e complementa seu ponto de vista, explicitando os efeitos gerais da crueldade realizada por instituições políticas, isto é, por grupos organizados. A distinção básica entre a leitura rortyana sobre Nabokov e Orwell seria o raio de alcance dos atos cruéis. Enquanto a discussão sobre o barbeiro de Kasbeam sugere que nossas idiossincrasias, nossa busca pessoa por prazer, nossos objetivos pessoais podem nos tornar insensíveis a dor do outro, os romances de Orwell denunciam um mal que visa a coletividade.

Nesse debate, o primeiro ponto a ser destacado é que escritores diferentes podem vir a servir a propósitos distintos. Diversamente de sua leitura sobre *Lolita*, o autor neopragmatista descreve Orwell como "[...] alguém que invectivou contra o mal que não compreendia inteiramente. Nossos descendentes o lerão como lemos Swift – com admiração por um homem que serviu à liberdade humana[...]" (Rorty, 2007, p. 280). A contribuição do romancista inglês foi em redescrever uma situação política na qual os efeitos dos atos cruéis, de um grupo específico, eram disfarçados através da propaganda e com o auxílio da técnica (Rorty, 2007).

Nesta linha de raciocínio, Aldous Huxley, em sua obra *Admirável mundo novo* (1993), redescreve uma sociedade na qual os imperativos da técnica ditam todas as esferas humanas.

Nesse texto, as virtudes vocacionais dos membros da República platônica são substituídas por comportamentos preestabelecidos geneticamente. Ambas as obras têm em comum a repulsão as artes, bem como a predeterminação dos lugares sociais que os indivíduos ocuparão. Os alfas, betas, gamas e ípsilons nascem sob o lema Comunidade, Identidade e Estabilidade. O calendário cristão, é abandonado e o marco temporal escolhido é o nascimento de Ford, autoimagem de uma comunidade em que o nascimento só acontece em proveta e rigidamente controlado.

A distopia de Huxley nos alerta para nossa relação com a técnica e seu avanço cada vez mais veloz. É surpreendente pensar que a ideia de trazer animais extintos de volta à vida é uma possibilidade tratada como viável. Startups capitam financiamento para empreendimentos com a finalidade da desextinção de mamutes. Não entraremos no mérito dessa questão, mas a confiança na edição genética cresce a cada dia. Ou seja, a mutação de genes deixa de ser um processo exclusivamente da natureza e passa a ter a possibilidade da intervenção humana. Finalidades positivas são atribuídas, a exemplo da extinção e prevenção de doenças, a um ser humano mais produtivo e feliz? Enfim, a partir de Rorty a redescrição huxleyana do mundo nos faz pensar também sobre a crueldade de tal invectiva contra a liberdade e sobre a contingência de tal comunidade.

Dando prosseguimento à discussão rortyana sobre crueldade em larga escala, o autor neopragmatista diz que "Orwell teve sucesso porque escreveu exatamente os livros certos, exatamente na hora certa. Sua descrição de uma contingência histórica particular, como se constatou, foi justamente o que era preciso para fazer diferença para o futuro da política liberal" (Rorty, 2007, p. 281). Fazendo outra conexão interpretativa a partir dessa elocução rortyana, o exemplo seria a obra do escritor piauiense Francisco Assis Almeida Brasil, em *Os que bebem como os cães (2005).*

Publicada em 1975, essa obra foi lançada no período da ditadura militar brasileira. O texto do escritor piauiense narra a situação de Jeremias, vítima de uma prisão da qual não sabe o motivo. Os momentos que detalham o sofrimento do personagem são *A cela, O pátio, O grito*. A cela, além de totalmente escura, tem o chão é de terra batida, para dificultar a percepção da passagem do dia. Jeremias recebia a alimentação misturada com substâncias que visavam à manutenção de um estado de entorpecimento, e, em razão de ser mantido algemado com as mãos nas costas, precisava se curvar e sorver a sopa como um cão. No pátio, espaço onde todos os presos ficavam para o banho de sol e ações de higiene, alguns eram amordaçados e, no desespero gritavam o nome de seus parentes. O grito, era o momento no qual aqueles que chegavam ao limite, de tamanho sofrimento, cometiam suicídio, ao cortar os pulsos, friccionando-os no muro.

Ao citar o escritor piauiense, trazemos a questão filosófica rortyana para um contexto de exemplificação local. A intenção não é comparar escala de impacto das obras, mas tão somente encarar a sugestão neopragmática de que devemos manter a conversação. Dessa maneira, entendemos que a narrativa de Assis Brasil pode ser lida sob a luz da ideia de fúria solidária, bem como é uma narrativa que serviu para o ideal de liberdade.

Antes de encaminhar esta seção para o final, faremos alguns comentários sobre outro aspecto discutido pelo autor neopragmatista, no contexto dos livros que servem para evitar a crueldade em larga escala. Ele se refere ao papel do intelectual em tais regimes, e, através da leitura e exemplificação do personagem O'Brien, Rorty (2007) diz que Orwell foi o primeiro a se perguntar como seria a autoimagem de um intelectual em uma sociedade que não tem como norte os ideais de igualdade e liberdade (Rorty, 2007). Embora tenhamos ciência de que a análise que Rorty faz sobre tal personagem é ampla e complexa, citamos abaixo um possível trecho que pode corroborar essa leitura:

> Das duas, uma: ou o cientista de hoje é uma mistura de psicólogo com inquisidor, estudando com extraordinária minúcia o significado de expressões faciais, gestos e tons de voz, e testando os efeitos de drogas, choques elétricos, hipnose e tortura física na produção da verdade; ou é um químico, físico ou biólogo preocupado exclusivamente com ramificações de suas áreas de estudo relevantes para a extinção da vida (Orwell, 2009, p. 19).

Assim, a leitura rortyana sobre *1984* divide as contribuições de tal obra em dois momentos. Segundo o neopragmatista estadunidense, nas duas primeiras partes ela cumpre o importante papel de nos fazer repensar as metas liberais frente às situações em que elas parecem encurraladas, e não temos alternativas para solucionar a crise. No segundo momento ela narra a história de O'Brien como uma possibilidade humana, capaz de usar suas habilidades em prol do controle e da opressão (Rorty, 2007).

Dessa maneira, com base na ideia de contingência, o neopragmatista americano argumenta que Orwell:

> Fez isso convencendo-nos que nada na natureza da verdade, do ser humano ou na história impediria tal cenário, assim como não subscreveria o cenário usado pelos liberais entre as duas guerras. Convenceu-nos de que todos os dons intelectuais e poéticos que haviam possibilitado a filosofia grega, a ciência moderna e a poesia romântica poderiam um dia, vir a ser empregados no Ministério da Verdade (Rorty, 2007, p. 290).

O recorte supracitado corrobora o que já citamos em outros pontos desse texto, ou seja, por mais que estejamos engajados na causa da solidariedade e da ampliação democrática, não há garantia, segurança, fórmula ou caminho certo para que esses ideais se mantenham. Outro ponto de análise através do exemplo de O´Brien é que o filósofo estadunidense vai sustentar sua tese de que a liberdade é fundamental para a ampliação do senso de solidariedade. Focalmente, a análise rortyana vai se valer da seguinte frase retirada do diário Winston: "Liberdade, é a liberdade de dizer que dois e dois são quatro. Admitindo isso todo o resto é decorrência" (Orwell, 2009, p, 19).

Para melhor elucidar essa questão, citamos o trecho da fala do autor neopragmatista que corrobora com esse raciocínio:

> Sugiro que ambos os trechos podem ser vistos como uma afirmação de que não importa se é verdade que "dois e dois são quatro", muito menos se essa verdade é "subjetiva" ou "corresponde à realidade externa". A única coisa que importa é que, quando se acredita nela, pode-se enunciá-la sem sair machucado. Em outras palavras, o que importa é nossa capacidade de falar com outras pessoas sobre o que nos parece verdade, e não sobre o que de fato é verdade. Se cuidarmos da liberdade, a verdade poderá cuidar de si mesma" (Rorty, 2007, p. 292).

Nesse ponto, além da noção sobre contingência e da defesa do ideal de liberdade, também pensamos ser possível contribuir com a fala que Berstein (2010) conclui seu artigo *Richard Rorty's Deep Humanism*, quando se refere ao seguinte trecho de *A filosofia e o espelho da natureza: "*o único ponto em que eu insistira é que a preocupação moral do filósofo deveria ser antes continuar a conversação do ocidente do que insistir sobre um lugar para os problemas tradicionais da filosofia moderna dentro dessa conversação" (Rorty, 1994, p. 386). Em suma, tencionamos dizer que o trecho acima que trata sobre *1984* também expressa a sugestão rortyana de que devemos manter e expandir a conversação, e as narrativas romanescas são um exemplo de como isso pode ser feito.

Por fim, não é nossa intenção dizer que a análise rortyana é a solução para todos os problemas humanos. Contrapontos e críticas não só indicam as fragilidades, mas contribuem para enriquecimento de qualquer conversa. Dessa maneira, consideramos interessante para concluirmos a conversação desta seção a apresentação do debate entre Umberto Eco e Richard Rorty presente na obra do filósofo italiano *Interpretação e superinterpretação* (2018).

Em síntese, no que se refere à interpretação de textos (teóricos ou literários), Eco defende uma abordagem essencialista, a qual considera que, no fundo, os textos possuem uma intenção e algumas interpretações podem fugir dessas intenções. Já o filósofo norte-americano

afirma que “[...] um pragmatista deve também insistir (com Goodman, Nietzsche, Putnam e Heidegger) que não há nada que seja o modo de ser das coisas nelas mesmas, sob nenhuma descrição, apartado de todo e qualquer uso no qual os seres humanos queiram inseri-las” (Rorty,1999c, p. 17). Dito de outra maneira, o texto não tem uma natureza intrínseca ou essência que conduza à uma interpretação determinada; desse modo, ele seria similar à uma ferramenta que pode ser usada de acordo com o propósito de quem as utiliza (Silva, 2019).

De modo geral, Eco (2018) tenta refutar Rorty acerca da ideia de que um texto possa ser utilizado e não interpretado de uma maneira tida como correta. Por sua vez, Rorty (2018, p.110) rebate que Eco “[...] insiste numa distinção entre interpretar e usar textos”. Tal distinção, conforme explica o filósofo norte-americano, deve ser abandonada em prol de novas e imaginativas recontextualizações filosóficas, nas quais os grandes autores do passado possam ter suas vozes evocadas para debater temas contemporâneos relevantes. Essa redescrição da história intelectual é o principal fator que demonstra a vitalidade da filosofia para as gerações futuras (Rorty, 2005; 2007).

O posicionamento do filósofo italiano é o de que “[...] é possível estabelecer alguns limites além dos quais é possível dizer que uma determinada interpretação é ruim e excessiva” (Eco, 2018, p. 169). Desse modo, numa explícita crítica ao sentido rortyano, ele recusa “[...] a afirmação de que um texto pode ter qualquer sentido” (Eco, 2018, p. 165).

No que tange à nossa questão norteadora, o debate entre o neopragmatista americano é útil como pensamento divergente, ao manter a dúvida ironista como elemento das discussões. Em termos rortyanos, não devemos ser egoístas ao ponto de achar que podemos provar a certeza de qualquer argumento. Ademais, a divergência entre as possibilidades de se usar um texto como ferramenta persuasiva e buscar ao menos uma interpretação correta denota que essa conversa está longe do fim.

Como a proposta desta pesquisa não visa provar a assertividade de nenhum pensamento, pois isso seria incoerente com a proposta rortyana de se buscar no diálogo sempre novos incentivos para continuar conversando, empregamos a seguinte fala para encerrar esta seção: “[...] a esperança não requer justificação, estatuto cognitivo, fundamentos ou qualquer coisa mais” (Rorty, 2006, p. 82).

## 5 CONSIDERAÇÔES FINAIS

Ao levantarmos a hipótese de que na interpretação neopragmatista de Rorty há uma proposta de uso prático para as narrativas e metáforas literárias como elementos fomentadores de mudanças individuais e sociais, partimos diretamente de sua sugestão de que tais obras podem ser usadas como ferramentas persuasivas em prol de alcançarmos objetivos comunitários em comum, bem como de aumentar a sensibilidade a dor e ao sofrimento.

Nesse caso, uma vida mais confortável e mais gentil, na qual o uso de imperativos sociais (vença na vida, seja o melhor, ganhe mais dinheiro, case, tenha um corpo *bonito*) não levasse à autodestruição do sujeito. Embora muitas dessas coisas sejam desejáveis, seria menos cruel se elas não fossem hierarquizadas de forma que, por exemplo, o v*encer na vida* estivesse ligado à ascensão financeira, ou de uma profissão que lhe permita isso. Um exemplo rasteiro do que estamos tentando dizer é que os alunos destacados nos outdoors são aqueles aprovados para o curso de medicina.

Não queremos entrar em outras questões que possam ter relação com esse exemplo, tais como mérito e sistema econômico. O que nos interessa é que arquétipos como esses acabam passando a seguinte ideia: aqueles que não conseguiram não são bons o suficiente. Assim, uma importante contribuição da leitura rortyana nesse aspecto seria pôr em dúvida se tal hábito comunitário é realmente o melhor para todos. Equipados com um pouco dessa dúvida ironista, poderíamos nos perguntar se o nosso projeto privado de autocriação não é só diferente dos outros, e que não chegar/alcançar em determinados locais sociais não significa necessariamente que fracassamos enquanto membros desta comunidade e enquanto sujeitos.

Sem tentar generalizar esse raciocínio, a discussão que fizemos no primeiro capítulo pode nos ajudar a compreender que não existe apenas uma maneira de se contar uma história. Desse modo, poderíamos ver o antiessencialismo como mais uma forma de se contar a história dos homens e sua relação de uns com os outros, ou seja, sem obrigação alguma de se buscar um parâmetro unificador para todas as narrativas, sejam elas individuais ou coletivas.

Apenas com fins didáticos expomos o seguinte argumento conclusivo: numa narrativa temos quatro elementos básicos, os quais interpretamos ou redescrevemos entre parênteses: enredo (contexto histórico), personagens (sujeito e comunidade), espaço (visão de mundo), narrador (nós ou outros). Esses itens, vistos a partir da discussão rortyana, são resultado de um processo histórico contingente. Essa visão de mundo é elucidativa, pois a autocobrança proveniente de uma pressão coletiva pode ser amenizada, quando posta frente a desejos

pessoais. Dizer isso não é defender o conformismo, é tão somente buscar novas possibilidades de se encontrar e sobreviver em meio a tais pressões.

Então, o enredo é útil para entendermos como os que viveram antes de nós narravam suas vivências. Podemos tentar não repetir os erros, embora isso possa acontecer. Entre os personagens, vamos nos colocar como protagonistas de nossas vidas, mas não um que enxerga esse protagonismo como único e impositivo, mas como mais uma possibilidade de protagonismo. No espaço, teríamos o mundo físico com o qual nos relacionamos e tentamos aumentar nossas chances de sobrevivência. Por fim, o narrador, e mais uma vez o ironismo privado ajuda a entender que podemos tentar impedir que a descrição que fazemos de nós mesmos seja ditada em termos de terceiros, sejam eles metafísicos ou comunitários.

Assim, em conexão com o que discutimos no segundo capítulo, percebemos que nenhuma dessas descrições é estática ou imutável. Como membros de uma comunidade de falantes, expressamos nossas experiências e crenças por meio da linguagem. De tal forma, ao longo de nossas vivências, adotamos um vocabulário que podemos expandir ou modificar enquanto vivermos. Ele provém da comunidade, mas através do processo imaginativo subjetivo, tal vocabulário pode ser profundamente modificado. Nesse sentido as metáforas são a chave para tal expansão, pois elas forçam os limites da interpretação dos sentidos já aceitos socialmente.

Assim, a relação entre narrativa e metáfora contribui para que subjetivamente possamos lidar melhor com o que está à nossa volta e entender que é possível alterarmos. No entanto, a esfera privada não é a única; o movimento não é apenas do social para o sujeito, pois, enquanto membros dessa comunidade, poderíamos oprimir e realizar atos que por incuriosidade, ou por desconhecimento, podem ser cruéis. Os resultados negativos de tais atos não são, de maneira nenhuma, desejáveis para aqueles que se preocupam não só com seus próprios projetos provenientes de seu protagonismo, mas com os dos seus concidadãos. Então a função social das narrativas nos ajudaria com o objetivo de entendermos mais, de compreendermos mais e de emprestarmos nossos ouvidos ao máximo de histórias possíveis.

Por conseguinte, o desenvolvimento desta pesquisa nos fez pensar a respeito da incuriosidade em relação ao sofrimento, mas também como pequenas atitudes podem ser vistas como cruéis, de tal forma que algumas perguntas podem ser feitas: escutamos parte da aventura escolar dos filhos? Ouvimos a velha senhora dizer que tudo de bom ao seu redor é obra do Deus que ela professa? Ouvimos o colega lamentar a perda o emprego, ou sucesso de jornada profissional? Ouvimos a amiga ou amigo que desfez seu sonho de relacionamento? Amassamos o panfleto na frente da pessoa que nos entrega? Criticamos as cotas para ingresso nas

universidades públicas? Afirmamos que os índios não desidiosos? Somos indiferentes a estas e tantas ou situações?

Mais uma vez, a intenção não é decidir o mérito, mas buscar a compreensão, ouvir mais, dialogar mais. Destarte, ao longo de nossa conversação, tentamos ressaltar como autor neopragmatista insere as narrativas e metáforas no contexto da discussão filosófica com finalidades práticas, de tal forma que seria possível interpretar no mínimo uma função social para cada uma: às narrativas literárias, ao nos ajudar a ampliar o senso de solidariedade, contribuiriam para sermos mais inclusivos, pois nos sensibilizariam às diversas histórias de vidas. Nesse ponto a leitura rortyana sobre a perspectiva romance de Kundera é de salutar importância, tendo em vista que o romance detalha com muita riqueza as vivências de suas personagens.

Essa riqueza de detalhes é uma importante ferramenta para nos tirar da incuriosidade sobre tais narrativas de vida, porém o alcance das narrativas poderia ser ampliado no que diz respeito à fúria solidária, nesse caso, chamar a atenção para os atos cruéis de instituições políticas e sociais.

Quanto às metáforas, elas nos mantêm esperançosos de que mudar é possível. Ela nos diz que a responsabilidade pelas criações humanas é do exercício imaginativo e que tal exercício nos ajuda a buscar novos significados, para temas importantes, como felicidade, amor, dor, idiotice, raiva, culpa, fracasso, sucesso etc. Nesse sentido, há uma complementariedade entre as funções que se daria, em linhas gerais, da seguinte forma: as narrativas ampliariam nossa intenção de ouvir e as metáforas manteriam nossa esperança em mudar. Tais funções estariam conectadas em prol de uma sociedade que entenda o indivíduo e não feche os olhos para os socialmente mais fracos.

Por fim, nenhuma das noções que debatemos é uma proposta redentora ou salvadora. Esta pesquisa buscou pontos de fragilidade e contrapontos na proposta rortyana, embora nosso principal ponto de concordância é que devemos, enquanto sujeitos e enquanto sociedade, manter a esperança de podemos ampliar a felicidade, por meio de nossa principal habilidade, que é conversar sobre o que estamos sentindo.

**REFERÊNCIAS**


BERNSTEIN, Richard Jacob. **The Pragmatic Turn**. Cambridge: Polity Press, 2010.

BANERJEE, Maria Nencova. **Terminal paradox**: the novels of Milan Kundera. New York: Grove Weidenfeld, 1990.

BERGMANN, Gustav. Logical positivism, language, and the reconstruction of metaphysics. *In:* RORTY, Richard (Ed.) **The linguistic turn: essays in philosophical methods**. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 63-71.

BRASIL, Assis. **Os que bebem como os cães**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

PIFER, Ellen. The Book of Laughter and Forgetting: Kundera's Narration against Narration. *In*: BLOOM, Harold (Ed.) **Milan Kundera.** Broomall: Chelsea House Publishers, 2003, p. 61-74.

CALDER, Gildeon. **Rorty e a redescrição**. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DAVIDSON, Donald. What Metaphors Mean. *In:* DAVIDSON, Donald. **Inquiries into Truth and Interpretation.** Oxford: Clarendon Press, 2001.

CARVALHO FILHO, Aldir. Sensibilidade, solidariedade, autocriação privada. Rorty e a literatura. **Redescrições**, v. Ano I, p. 3-17, 2009.

CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de la Mancha.** Trad. Ernane Ssó. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2012.

ECO, Umberto. Réplica a Rorty. *In*: ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação.** Tradução MF. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 163-177.

ECO, Umberto. **O pêndulo de Foucault.** Trad. Ivo Barroso. São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

FRASER, Nancy. Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy. In MALACHOWSKI, Alan. (Ed.) **Reading Rorty:** Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond). Basil Blackwell: Oxford, 1990, p. 303-321.

JAMES, William. **Pragmatismo e outros textos.** Trad. Jorge Caetano da Silva, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo.** Trad. Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. São Paulo: Globo, 1993.

MELVILLE, Herman. **Moby Dick**. Trad. Berenice Xavier. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GAIMAN, Neil. **Lugar nenhum.** Trad. Fábio de Barreto. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

KUNDERA, Milan. **A Arte do Romance**. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KUNDERA, Milan. **A cortina**. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KUNDERA, Milan. **Os testamentos traídos**. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Maria Luiza Newlands Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

KUNDERA, Milan. **Um encontro**. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

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

MARGUTTI, Paulo Roberto. Ceticismo, Pragmatismo e a crítica de Sellars ao mito do dado. *In:* DUTRA, L. H; SMITH, P.J (Orgs.) **Ceticismo:** Perspectivas Históricas e Filosóficas. Florianópoles: NEL, pp. 137-168, v.2, 2000.

NABOKOV, Vladimir. **Lolita**.Trad. Sérgio Flaksman. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. Terceira dissertação. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 87-149.

NYSTRON, Derek; PUCKETT, Kent. Introdução. *In*: RORTY, Richard; NYSTRON, Derek; PUCKETT, Kent. **Contra os patrões, contra as oligarquias:** uma conversa com Richard Rorty. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006a, p. 7-20.

ORWELL, George. **1984**. Trad. Alexandre Hubner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAPERS OF JUDITH N. SHKLAR. Havard.edu, 2020. Disponível em: https://hollisarchives.lib.havard.edu/repositories/4/resources/4150. Acesso em: 20, jan. 2024.

ROBBINS, Jeffrey W. Richard Rorty: A philosophical guide to talking about religion. In. RORTY, Richard. **An ethics for today:** finding common ground between philosophy as religion. New York: Columbia University Press, 2011, p. VII- XXII.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza.** Trad. Antônio Trânsito. São Paulo: Relume Dumará, 1994.

RORTY, Richard; NYSTRON, Derek; PUCKETT, Kent. **Contra os patrões, contra as oligarquias:** uma conversa com Richard Rorty**.** Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006b.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade.** Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997a.

RORTY, Richard. **Ensaios sobre Heidegger e outros**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999a.

RORTY, Richard. **Para realizar a América:** o pensamento de esquerda no século XX na América**.** Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999b.

RORTY, Richard. **Pragmatismo e política.** Tradução e introdução Paulo Ghiraldelli Jr. Revisão da tradução Adriana de Oliveira. São Paulo: Martins, 2005a.

RORTY, Richard. **Verdade e Progresso.** Trad. Denise R. Sales. Barueri: Manole, 2005b.

RORTY, Richard. **Uma ética laica**. Trad. Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RORTY, Richard. The Inspirational Value of Great Works of Literature. In: RORTY, Richard. **Achieving our Country**: *Leftist Thought in Twentieth-Century America.* Cambridge: Harvard University Press, 1997b, p. 125-140.

RORTY, Richard. Trotsky and the Wild Orchids. In: RORTY, Richard. **Cui Hope.** London: Penguin Books, 2000, p. 3-20.

RORTY, Richard. Es bueno persuadir. In: MANDIETA, Eduardo (Ed). **Cuidar la libertad**. Trad. Sonia Arribas Verdugo. Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 87-110. (Colección estructuras y processos, Serie Filosofia).

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade.** Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural.** Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RORTY, Richard. Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises. In VAPORIL, Cristofer J. (Ed.); BERNSTEIN, Richard J. (Ed.). **The Rorty Reader.** Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, p. 389- 406.

RORTY, Richard. A trajetória do pragmatista. In: ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. Tradução MF. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 105-127.

RORTY, Richard. **Philosophy as poetry**. Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2016.

TOLSTÓI, Liev. **Anna Kariênina**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras. 2017.

SCHULENBERG, Ulf. **Romanticism and Pragmatism**: Richard Rorty and the idea of a poeticized culture. London: Palgrave Macmillan, 2015.

SILVA, Heraldo Aparecido. Richard Rorty: filosofia, linguagem e educação. In: SILVA, Heraldo A.; MOTA, F. A. da; NASCIMENTO, E. M. M. do. (Orgs). **Filósofos e perspectivas educacionais**: dos clássicos aos contemporâneos. Curitiba: CRV, 2018. p. 135-153.

SILVA, Heraldo Aparecido. A caixa de ferramentas conceituais de Richard Rorty: o uso de técnicas ad hoc. **Cognitio-Estudos** (PUC-SP), v.16, n.2, p. 257-267, 2019.

SILVA, Heraldo Aparecido. A filosofia na perspectiva anti-representacionista de Rorty: da imagem especular à ênfase na linguagem como prática social. **Griot** (PUC-SP), v.20, n.3, p. 392-403, 2020.

SILVA, Heraldo Aparecido. **O pêndulo entre a filosofia fundacionista e a cultura literária: uma interpretação da filosofia de Rorty a partir da teoria poética de Harold Bloom**. Tese (Doutorado em Filosofia) São Carlos: UFSCar, 2008.

SILVA, Heraldo Aparecido. Filosofia e literatura na perspectiva de Bloom, Kundera, Borges e Rorty. **Sofia**, Espirito Santo, Brasil, v. 12, n. 1, p. e12139888, 2023. Disponível em: https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/39888. Acesso em: 15 fev. 2023.

VATTIMO, Gianni. Introdução. *In*: RORTY, Richard. **Uma ética laica**. Trad. Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2009.