



Entre a tradição humanista e o neopragmatismo: Richard Rorty e a virada literária da filosofia

Between the humanist tradition and the neopragmatism: Richard Rorty and philosophy's literary turn

Eduardo Cesar Maia Ferreira Filho*
Universidade Federal de Pernambuco
eduardocesarmaia@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.998094

Resumo: Este ensaio defende que o pensamento pós-analítico e pós-filosófico de Richard Rorty pode assumir uma função – de caráter profilático – muito interessante no âmbito dos estudos literários acadêmicos e na crítica literária em geral: suas reflexões críticas funcionam como uma advertência contra certas pretensões científicas da filosofia e, por consequência, das teorias literárias em geral. Os variados usos e objetivos da linguagem humana em atos interpretativos – como na crítica literária – extrapolam a noção moderna de verdade como correspondência; o objetivo da crítica não é, pois, "a verdade", mas simplesmente continuar e enriquecer a grande e interminável conversação que é a cultura humana. A crítica só pode dizer "verdades" se entendermos essa palavra numa acepção humanístico-pragmática e não, como faz a filosofia racionalista tradicional, entendendo a verdade como certeza e como correspondência. Para o neopragmatista, devemos abandonar de uma vez por todas a busca por uma teoria geral da representação ou por uma teoria geral da linguagem; da mesma forma, trasladando essa concepção ao âmbito literário, também deveríamos desobrigar-nos das sucessivas tentativas de criar uma teoria geral exclusivista da interpretação e da crítica literárias, ou da busca de uma metodologia monista e definitiva: a crítica é uma atividade plural e que atende a diversas demandas e objetivos.

Palavras chave: contingência, neopragmatismo, literatura, Rorty, Bloom.

Abstract: This essay argues that the post-analytical and post-philosophical thinking of Richard Rorty can assume a role –of prophylactic nature– of much interest to scholars within the tradition of literary studies and literary criticism in general: Rorty's critical reflections serve as a warning against certain scientific claims from philosophy and literary theories. The human uses of language and its goals as an interpretative act – such as in literary criticism– go beyond the modern notion of truth as correspondence; the purpose of the criticism is, therefore, not to reach "the truth", but simply to continue and to enrich the wide and endless conversation human culture is. The criticism can only say "truths" if we understand that word in a humanistic-pragmatic sense and not, as does the traditional rationalist philosophy, understanding truth as certainty and as correspondence. For a neopragmatist, we should abandon, once and for all, the quest for a general theory of representation or for a general theory of language; likewise, transferring this concept to the literary domain, we should too spare us from the successive attempts to create a general unique theory of interpretation and literary criticism, or the pursuit of a monistic and definitive methodology: criticism is a plural activity that meets various demands and goals.

Keywords: contingency, neopragmatism, literature, Rorty, Bloom.

* Profesor en la Universidad Federal de Pernambuco, Brasil. Doctor en Teoría Literaria [PhD] en la Universidad Federal de Pernambuco. Su investigación se centra en el análisis y rescate intelectual de la tradición crítica humanista a través de las obras de José Ortega y Gasset y Álvaro Lins. Así mismo, sus estudios abordan el pensamiento literario y crítico de Mario Vargas Llosa. Es editor de las revistas *Café Colombo*, de crítica cultural, y de la *Revista Estudos Universitários*, publicada por la UFPE.

1. Uma trajetória *molto particolare*

Richard Rorty (1931-2007), foi um filósofo nova-iorquino formado dentro do rigor e dos limites autoinfligidos da tradição filosófica analítica anglo-saxônica, mas que soube, a partir do diálogo com outras tradições filosóficas e, principalmente, através da literatura, transcender tais limites, operando uma virada fundamental no seu pensamento e, coerentemente, também em sua trajetória como professor universitário. É interessante observar como as radicais mudanças na carreira acadêmica desse pensador refletem muito dos percalços de sua trajetória intelectual. Após obter um diploma de doutorado em Filosofia pela Universidade de Yale, Rorty assume a vaga de professor titular nessa disciplina em Princeton, onde leciona por 15 anos. Em 1983, insatisfeito, abandona sua cátedra e decide ensinar Humanidades na Universidade da Virgínia, mas, logo depois, assume o posto de professor de Literatura Comparada na Universidade de Stanford. O trânsito gradual da Filosofia para as Humanidades, e desta para a Literatura, tem uma significação muito importante na evolução do pensamento de Rorty, e também para os propósitos deste ensaio.

Para Rorty, as conquistas da filosofia analítica – hegemônica nos EUA e na Inglaterra – já haviam se esgotado e a proposta de se encontrar um “vocabulário último” não passava de uma ilusão racionalista. O projeto intelectual do pensador neopragmatista se caracterizou justamente pela tentativa de dessacralizar e desmistificar a linguagem filosófica, em suas pretensões metafísicas de fornecer uma descrição objetiva da realidade, considerando-a somente uma forma mais de falar sobre as coisas. Em Rorty, portanto, a filosofia perde seu posto de saber privilegiado e é considerada apenas outra forma de narrativa – assim como a linguagem literária – que serve para falarmos sobre o mundo e justificar nossas opções vitais e nossas ações.

2. Richard Rorty: da filosofia à crítica literária

“As tentativas de substituir a opinião pelo conhecimento se veem sempre frustradas pelo fato de que o que conta como conhecimento filosófico ele mesmo parece ser objeto de opinião [...]. Ante esta situação, sentimo-nos tentados a definir a filosofia como a disciplina na qual se busca o conhecimento, mas só podemos encontrar opiniões”

(Richard Rorty, *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*)

A perspectiva rortyana de que já viveríamos em uma era “pós-filosófica”, a meu ver, pode ser relacionada, ainda que de maneira indireta, com a revalorização da retórica como ferramenta genuinamente filosófica e que, portanto, estabelece contato interessante com a tradição intelectual humanista, pelo menos no que diz respeito à centralidade que a linguagem (e seu uso) assume nessas formas de pensamento. Além disso, considero que sua crítica à filosofia racionalista tradicional e, em particular, à tradição analítica, tem pontos de contato muito claros, ainda que por caminhos completamente diferentes, com a proposta de revalorização do humanismo desenvolvida por Ernesto Grassi. Assim, dentro dessa perspectiva, pretendo mostrar o lugar privilegiado que as narrativas ficcionais e a crítica cultural e literária assumem na visão de mundo pós-religiosa e pós-filosófica de Rorty.

É patente, na obra desse filósofo tão peculiar – muitos, inclusive, consideram impróprio classificá-lo como tal –, a maior relevância que a literatura assume frente à filosofia, e a maior importância atribuída à crítica literária e cultural em comparação com o discurso filosófico argumentativo. Essa proeminência é resultado do poder que, segundo Rorty, a literatura tem de colocar a ética – e os valores em geral – em contexto, pois a atividade literária é um “exercício prático de construção moral e política”.¹

¹ AGUILERA PORTALES, R. E. “La crítica literaria como crítica filosófica y cultural”. *Konvergencias, Filosofías y Culturas en Diálogo* (16), 2007, p.163.

O neopragmatismo de Rorty endossa o abandono de todo o vocabulário “antiquado” da metafísica e da filosofia no que se refere a assuntos que envolvam a ética e a moralidade, ou seja, o âmbito das ações humanas. Nesse novo ambiente cultural, pós-filosófico e pós-religioso, em que “o crítico literário é um revisor dos modelos e paradigmas éticos a partir das narrativas literárias”² os caminhos retirados do universo da literatura são os modelos éticos (e não somente estéticos) a serem defendidos e criticados, de forma aberta, livre e nunca definitiva.

A literatura estaria ligada à memória das civilizações e seria o discurso capaz de proporcionar, ao mesmo tempo, sentido e motivação, de produzir significados e de “contaminar” nossa apreensão do mundo exterior. Não se trata mais de buscar verdades morais ou justificativas teóricas para nossos atos e crenças, mas de, através da ampliação da nossa experiência vital possibilitada pelas narrativas, buscar, consensualmente, o aperfeiçoamento da vida em comunidade de forma progressiva e nunca definitiva. O caráter humanista dessa concepção é patente e se fundamenta na crença de que o conhecimento literário tem um potencial ético transformador e de que a crítica literária pode contribuir para um aperfeiçoamento da vida social.

A filosofia pós-analítica, numa inversão quase que completa de rumo e de objetivo em relação aos paradigmas analíticos,

se democratiza na forma de uma “crítica da cultura”, que a vê transformada em uma disciplina entre outras, fundada sobre critérios históricos e socialmente contextuais, e preposta ao estudo comparado das vantagens e desvantagens das diversas visões de mundo³.

O projeto de Rorty é a demolição de toda a tradição filosófica que ele classifica como “fundacional”. Para ele, esse modelo de filosofia é o dos pensadores que creem que podem estabelecer teorias eternas, encontrar verdades apodíticas e solucionar questões morais de forma definitiva.

² AGUILERA PORTALES, R. E. “La crítica literaria como crítica filosófica y cultural”. *Konvergencias, Filosofías y Culturas en Diálogo* (16), 2007, p.164.

³ BORRADORI, G. *A filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 176.

Grandes filósofos do século XX tentaram, numa primeira fase de suas trajetórias intelectuais, construir sistemas filosóficos desse tipo, mas acabaram abandonando a busca de fundamentos últimos, como foi o caso de Heidegger, Dewey e Wittgenstein.

Criticando a tradição racionalista ocidental – mas sem negar sua importância, desde que contextualizada historicamente – Rorty se opõe à ideia de que a filosofia tem a capacidade de nos conduzir a uma base racional comum que possa, definitivamente, redimir-nos da imoralidade. O tradicional perfil racional-iluminista que representa o homem como centro conhecedor do universo é repudiado, mas isso não condena o homem a uma existência irracional, imponderada – simplesmente o coloca frente a uma gama enorme de alternativas possíveis e legítimas de entendimento e de ação. Vislumbra-se, aqui, ainda que de forma indireta, uma relação com a concepção humanista alternativa, de viés antiplatônico, revisitada e reformulada por Ernesto Grassi; e, ainda, com a defesa do pluralismo ético de um pensador liberal como Isaiah Berlin.

Esse ideal aplicado a uma comunidade de homens livres – cujo paradigma contemporâneo são as democracias liberais do Ocidente – é o que Rorty chama de “cultura literária”. A ascensão de tal “cultura” estaria consumada com a abdicação total de qualquer forma de consolo metafísico (a Razão, a Humanidade, Deus etc.). A crítica literária desempenharia para os homens dessa coletividade, então, “o mesmo papel que se supõe que para os metafísicos desempenha a busca por princípios morais universais”⁴. Os críticos literários e culturais assumem, portanto, a tarefa decisiva de movimentar o complexo e dinâmico mercado de valores morais. Os críticos ganham essa importância não por terem acesso especial a verdades éticas ou por serem capazes de estruturar um sistema de argumentação moral logicamente indefectível, mas simplesmente por supostamente contarem com um repertório bastante amplo de conhecimentos sobre narrativas: seus vocabulários nunca estariam presos a uma só obra ou autor.

⁴ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991, p.98.

À concepção acima, assemelha-se o argumento central defendido por Odo Marquard no ensaio *Sobremomiticidade e polimiticidade*, de 1995:

Aquele que, com sua vida e suas narrações, participa *polimiticamente* de várias histórias, goza, cada vez que narra uma, de certa liberdade em relação às outras, e vice-versa, pois sempre está no cruzamento de várias interferências. Aquele que, com sua vida e suas narrações, só tem permissão e inclusive é forçado a participar em uma só história não goza dessa liberdade; encontra-se possuído no corpo e na alma por essa única história, emaranhado em sua grande rede monomítica⁵.

Em conformidade com a afirmação romântica a respeito da supremacia da imaginação sobre a razão, pensadores contemporâneos como Odo Marquard e Richard Rorty acreditam que a faculdade mais fundamentalmente humana é o talento de falar de várias maneiras diferentes sobre o mundo, os valores e as instituições humanas, abrindo assim um espaço para a pluralidade e para a transformação. Para eles, a filosofia deve desistir de qualquer tendência antipluralista que pretenda impor o domínio de uma razão exclusiva, que não admita dissensões. Para utilizar os termos de Marquard, a concepção da filosofia como uma *monomitolgia* da razão repele *a priori* a multiplicidade possível de histórias; por outro lado, a pluralidade narrativa multiplica sempre a capacidade de opinar sem seguir os ditames da ortodoxia. Portanto, cabe à filosofia resgatar sua própria capacidade narrativa: “talvez, pensar melhor equivalha a saber narrar”, sugere Marquard no mesmo ensaio. O preço que a filosofia tem que pagar em retribuição a essa concepção é o reconhecimento de sua própria contingência.

A atenção à linguagem, obviamente, adquire um papel central nesse contexto pós-filosófico preconizado por Rorty e outros: ciência, filosofia e ética são convertidos todos em gêneros literários; e a literatura, por sua vez, passa a ser um gênero de investigação moral, de pesquisa das possibilidades humanas, tanto individuais quanto coletivas. A aproximação mais evidente entre as conclusões pós-analíticas desse filósofo-crítico tão fundamentalmente atual e a tradição humanista à qual venho me referindo neste estudo se patenteia na

⁵ MARQUARD, O. *Adiós a los principios*. Valencia: Institució Alfons El Manànim, 1995, p. 107.

consideração rortyana de que é a literatura – não a filosofia ou a teologia – que tem a aptidão de fornecer um sentido à solidariedade entre os homens:

A literatura contribui à ampliação da capacidade de imaginação moral, porque nos faz mais sensíveis na medida em que aprofunda nossa compreensão das diferenças entre as pessoas e a diversidade de suas necessidades⁶.

A disjunção operada pela filosofia tradicional entre o discurso filosófico e a literatura é apresentada como falaciosa, pois, para o neopragmatista, a distinção absoluta entre a esfera moral e a esfera estética só serviu para entronizar a filosofia como detentora exclusiva da possibilidade de tecer reflexões sobre os juízos de valor e de propor argumentações válidas e justificadas sobre o problema da moralidade. Em uma de suas obras mais importantes, *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty apresenta de forma detalhada sua visão alternativa a respeito do alcance cognitivo e moral da atividade literária. Utilizando como exemplo suas leituras de romancistas como Nabokov e Orwell, ele defende a ideia de que nossas concepções éticas e comportamentos morais não são fruto de um aprendizado de tipo filosófico, baseado em argumentações racionais e abstratas, mas da vivência de experiências humanas concretas, que teriam, segundo ele, o poder de gerar o sentimento humano da *empatia* que, por sua vez, motivaria a *solidariedade* e a *compaixão*. Tal tipo de aprendizagem é encontrado nas narrativas literárias, e não na filosofia tradicional.

Um exemplo prático que torna claro o pensamento de Rorty se relaciona à questão da escravidão. Os argumentos filosóficos sobre a imoralidade das sociedades escravocratas, segundo ele, pouco contribuíram para a eliminação dessa forma de injustiça; os relatos sobre as crueldades cometidas contra os escravos, por sua vez, tiveram o poder de comover e, assim, mudar a mentalidade de muitos homens sobre o assunto⁷.

A razão literária, por sua natureza intrinsecamente ligada à estética, seria uma forma de razão sensível, capaz de apelar às emoções e suscitar a compaixão. A

⁶ RORTY, R. *Filosofia y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 158-159.

⁷ RORTY, R. *Contingencia, ironia y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

formulação de uma “razão narrativa” apresenta muitos pontos em comum com a concepção de “razão vital”, do filósofo espanhol Ortega y Gasset, desenvolvida posteriormente por María Zambrano como “razão poética”. Predecessor – em certo sentido – de ambos, Miguel de Unamuno afirmou certa vez que “filosofia e poesia são irmãs gêmeas, ou talvez sejam a mesma coisa”. A experiência poética, em pensadores como esses, também pode ser entendida como uma forma válida de apreensão e compreensão da realidade, uma forma de sabedoria que se dá não por silogismos ou por sequências dialéticas, mas por um tipo de *experiência narrativa*, uma conexão vital com o real através de um modo de pensar *analógico, metafórico*. De forma pioneira, segundo Julián Mariás, o filósofo e historiador alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911), desenvolveu uma visão parecida, propondo uma diferenciação cognitiva entre a mera *explicação*, baseada na definição conceitual racional, e a verdadeira *compreensão* de uma realidade determinada, que se daria somente pela colaboração entre todas as capacidades humanas de apreensão. Na visão hermenêutica e vitalista de Dilthey a *Verständnis* (compreensão) se realiza como uma forma particular e complexa de conhecimento e experiência, em que não são exclusivos os processos intelectuais de tipo lógico-racional, pois cooperariam no ato compreensivo todas as nossas faculdades e energias psíquicas.

Outra perspectiva que pode ser relacionada ao formulado anteriormente se encontra no pensamento literário do escritor checo Milan Kundera. Em seu *A arte do romance*, ele opõe o tipo de conhecimento que pode ser transmitido por esse gênero narrativo justamente à concepção da filosofia racionalista tradicional de *verdade única e absoluta*, pois o romance, para ele, é um espaço aberto a uma pluralidade de caracteres, à polifonia, à ambiguidade, à incerteza e à dúvida:

O romancista não é um historiador nem um profeta, é um explorador da existência humana [...]. E todos os romances de todos os tempos se orientam em direção ao enigma do eu. O romance conhece o inconsciente antes que Freud, a luta de classes antes que Marx e pratica a fenomenologia antes dos fenomenólogos⁸.

⁸ KUNDERA, M. *El arte de la novela*. Madrid: Tusquets, 2000, p. 56.

A semelhança das ideias acima com a proposta rortyana é evidente: a literatura vem contribuindo durante séculos, de forma constante e ininterrupta, para a ampliação de nossa capacidade de imaginação moral. Ela é capaz de nos tornar mais receptivos e sensíveis na medida em que recrudescer nossa compreensão da diversidade dos indivíduos e da diferença inconciliável entre seus desejos e necessidades. Enfim: menos abstrações morais e mais educação dos sentimentos e das sensibilidades, eis o emblema de Richard Rorty.

O ideal rortyano é o da busca por uma *transcendência na imanência* através da convivência com uma pluralidade indefinida de narrativas sobre nós mesmos e sobre o mundo, e da aceitação de que os valores são puramente humanos, históricos e, portanto, contingenciais – mas são os mais apropriados por estarem enraizados no mundo da vida. O pensador parte da conclusão nietzschiana de que não é preciso inventar ídolos metafísicos para dotar a vida de sentido, mas se afasta do pensador alemão na medida em que não finda em uma posição niilista. Rorty defendeu a possibilidade de uma saudável, solidária e justa convivência em comunidade sem uma fé comum em valores legitimados pela existência de algo que esteja além de nós mesmos – seja *Deus*, a *Verdade Última* ou a *Razão Universal*.

Considerando o ponto discutido acima, pode-se estabelecer uma nítida convergência entre o neopragmatismo pós-analítico de Rorty e as reflexões que o filósofo e historiador germânico Hans Blumenberg (1920-1996) realizou sobre as similaridades e diferenças entre a Era da Fé e a Era da Razão. Blumenberg e Rorty concordam em que a concepção racionalista de que existe uma natureza intrínseca do mundo é herdeira direta da visão mítico-religiosa que apresenta o mundo como criação de uma divindade,

obra de alguém que tinha algo em mente, que falava, Ele mesmo, uma língua que descrevia Seu projeto. Só se tivermos em mente uma imagem desse tipo, a imagem do universo como uma pessoa, ou como criado por uma pessoa, é que podemos compreender a ideia de que o mundo tem uma “natureza intrínseca”⁹.

⁹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991, p.53.

Nas sociedades primitivas em que predominava uma visão animista do universo, as entidades e elementos da natureza tinham caráter divino – eram dotadas de *ánima*. Essa tentativa rudimentar de explicar os entes e fenômenos naturais como divindades origina o mito, uma forma de especulação pré-filosófica que já apresenta, em forma de narrativas fantásticas, uma preocupação com o lugar do homem no universo e com a estruturação teleológica da realidade. O pensamento religioso e a investigação metafísica da filosofia racionalista nasceram, portanto, dessa mesma raiz mítica. E é por essa conexão indissolúvel que Richard Rorty propõe o abandono simultâneo dos vocabulários tanto da metafísica religiosa como da metafísica filosófica do racionalismo moderno.

Da necessidade de ordenar um mundo ao mesmo tempo caótico e atemorizante, dotando-o de sentido, *humanizando-o*, é que se desenvolveram e fundamentaram *ambas* as concepções de mundo. Segundo Hans Blumenberg,

que o mundo seja ‘cosmos’ [e não ‘caos’] foi uma das decisões constitutivas de nossa história espiritual, uma metáfora cujo sentido originário [...] ressoa uma e outra vez, retomada nas imagens do mundo como polis e do mundo como ser vivo, na metáfora do mundo como teatro e do mundo como mecanismo de relojoaria¹⁰.

É pertinente aqui recordar que as primeiras tentativas de racionalização da realidade, realizadas por pensadores pré-socráticos conhecidos como “físicos” (de *physis*, natureza), conceberam o universo como um cosmos ordenado, sujeito a leis e com um propósito intrínseco. A ordem perfeita desse cosmos deveria ser o exemplo para a organização social e para a convivência entre os homens. Tal concepção não está distante do argumento religioso de que é preciso fundar uma ética a partir de algo externo, transcendental. O filósofo jônico Anaxágoras, por exemplo, cerca de 500 anos antes de Cristo, considerava a inteligência (*nous*) como uma espécie de divindade à qual cabia o ordenamento do mundo.

¹⁰ BLUMENBERG, H. *Paradigmas para una metaforología*. (J. P. Velasco, Trad.) Madrid: Minima Trotta, 2003, p. 65.

Já na *Era da Razão*, para continuar utilizando a terminologia de Blumenberg, alguns pensadores do Iluminismo endossaram a ideia de que a racionalidade deveria ser a substituta da religião na tarefa de conduzir os homens por um caminho de comunhão e solidariedade. Bastava que os homens aceitassem a racionalidade como guia para que os conflitos morais e éticos deixariam de existir. Esse otimismo derivava da crença de que os valores humanos poderiam ser derivados de uma natureza humana universal transcendente que podia ser analiticamente perscrutada. Quer dizer, todos os homens, se usassem de sua capacidade racional, encontrariam um único e comum caminho para suas ações: essa era a crença, derivada do otimismo racionalista, subjacente aos mais variados projetos utópicos.

O historiador das ideias Isaiah Berlin, baseado na interpretação de filósofos e escritores do romantismo, percebeu a contradição básica do Iluminismo europeu: há a afirmação libertária fundamental de que os homens devem ser livres para escolher, porém essa condição está restrita à escolha daquilo que é racional desejar. A ofensiva romântica contra o projeto ilustrado defendia que os valores eram criações humanas que variavam no tempo e no espaço, de acordo com a forma de vida e de luta pela sobrevivência de cada sociedade. Portanto, os valores são históricos, relativos a cada cultura em que são engendrados e, até mesmo, contraditórios, visto que há elementos de contradição na própria natureza humana.

Nesse sentido, os movimentos utopistas dos séculos XIX e XX se esforçaram por proporcionar, em substituição à religião como *metanarrativa*, um sentido e uma direção ao mundo (a ideia da *inevitabilidade histórica* do comunismo marxista tem um apelo metafísico semelhante ao religioso); e, ao mesmo tempo, motivavam as pessoas ao autossacrifício em prol da promessa de outro mundo, melhor e mais justo.

A inquirição basilar que se impõe a partir da crítica rortyana às concepções religiosa e filosófica (metafísica) de mundo é uma questão que ainda permanece aberta no pensamento contemporâneo: a eliminação de uma fundamentação transcendental, seja religiosa ou filosófica, deixar-nos-ia, então, completamente abandonados ao caos e condenados a uma existência frívola, no melhor dos casos, ou desesperada, no pior?

Para Richard Rorty, por trás de ambas as perspectivas – religiosa e filosófica – subsiste a falsa ideia de que é preciso que haja qualquer coisa além de nós mesmo e da contingência histórica para que o mundo faça sentido e para que qualquer concepção de solidariedade entre os seres humanos tenha um fundamento. Rorty combateu frontalmente esse ponto de vista e, sem descambar em niilismo ou pessimismo, buscou enfrentar essas questões de forma propositiva e nos legou uma perspectiva muito interessante de como podemos, nos dias de hoje, encarar o desafio de viver eticamente em comunidade sem a necessidade de basear nossos valores em entidades suprapessoais.

Tal projeto é justamente o que Rorty denominou “ascensão da cultura literária”, que seria a consumação do lento processo histórico que se deu a partir da transição de uma visão de mundo religiosa para uma visão filosófica e, no estágio atual, dito pós-moderno (pós-religioso e pós-filosófico), culmina numa visão *literária* do mundo. Para Rorty, ter contato com várias narrativas (ler muitos livros, ver muitos filmes, participar livremente de conversações etc.) não nos dará uma fundamentação última para nossas crenças morais nem justificará integralmente nossa forma de vida (essas são promessas da religião e da filosofia), mas nos colocará diante da possibilidade de tomar contato com uma pluralidade de alternativas diferentes de eleição pessoal. Mais uma vez, vê-se um contato direto com a tradição humanista, que guarda como valor fundamental a valorização da liberdade humana de autoformação, de autonomia para a construção de si mesmo.

Na defesa do ideal romântico (e humanista) do homem enquanto autocriador, o pensamento de Richard Rorty estabelece um forte paralelo com a hermenêutica gadameriana exposta em *Verdade e método*:

Eu parto antes do fato de que as ciências do espírito, nos moldes como elas procederam do romantismo alemão e impregnaram-se do espírito da ciência moderna, administram uma herança humanista que as distingue de todas as outras invenções modernas e as aproxima de uma experiência completamente diferente e fora do âmbito da ciência, aproxima-as especialmente da experiência da arte¹¹.

¹¹ GADAMER, H-G. *Verdade e método (Vol. I)*. (F. P. Meurer, Trad.) Petrópolis: Vozes, 1997, p. 20.

Redescrever a si mesmo – um dos emblemas de Rorty – é *formar-se* (ou melhor, *reformular-se* constantemente): e nos refazemos ao lermos mais, conversarmos mais e tendo mais possibilidades de acesso a experiências narrativas de qualquer espécie. Na obra de Hans-Georg Gadamer, a meta da interpretação hermenêutica das obras de arte se relaciona muito mais com o ideal da *Bildung* (educação, autoformação, cultivo de si mesmo), proveniente da tradição humanista alemã, do que com as pretensões objetivistas e apodíticas da filosofia racionalista moderna. A versão rortyana do termo alemão *Bildung* pode ser traduzida como *edificação*: “A tentativa de edificar a nós mesmos e aos demais pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer conexões entre nossa própria cultura e alguma cultura ou período histórico ‘exóticos’”¹².

O componente humanístico da hermenêutica de Gadamer se configura na defesa de uma educação que não se reduza meramente a uma instrução nos resultados da investigação normal das ciências naturais e exatas. Herdeiro direto da fenomenologia heideggeriana, Gadamer absorveu a advertência de Heidegger de que a busca de conhecimento objetivo nos inícios da filosofia (simbolizada principalmente no ideal de conhecimento matemático) é só mais um entre os diversos projetos intelectuais humanos. O hermeneuta denunciava, já no começo dos anos de 1960, a tendência de emulação dos métodos das ciências naturais e exatas que tomava conta da maioria das disciplinas humanísticas (as ciências do espírito), inclusive no âmbito da literatura e da teoria literária. A apresentação de uma visão mais plural da existência humana seria exatamente “o que faz a tradição humanista dentro da educação, e não pode conseguir [o mesmo resultado] o mero adestramento nos resultados das ciências naturais”¹³. Rorty e Gadamer compartilham o entendimento de que as ciências naturais e exatas, exclusivamente, não podem nos fornecer todas as informações de que necessitamos para sabermos o que somos e os motivos que nos levam a atuar como atuamos:

¹² RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 325

¹³ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 328

Do que o homem precisa, não é somente colocar de modo infalível as últimas questões, mas precisa igualmente do sentido para o factível, o possível, o correto aqui e agora. Primeiramente, penso que aquele que filosofa tem de ter consciência da tensão entre as suas próprias pretensões e a realidade na qual ele está¹⁴.

Não existiria nenhum método específico ou exclusivo para as chamadas *ciências do espírito* – é o que concluem pensadores como Gadamer e, claro, Rorty, *à sua maneira* –, talvez porque, nesse tipo de conhecimento, não saibamos exatamente a que tipos de perguntas e a que demandas temos que responder, e porque essas perguntas podem mudar em cada situação existencial concreta. Por isso, a hermenêutica gadameriana pode ser entendida como uma arte – e não como um método científico – da leitura:

Trata-se antes de tudo de ater-se ao que de fato ocorre quando compreendemos acontecimentos históricos, formas artísticas ou textos do passado e não de exigir de antemão a adequação de tal forma de compreender a padrões metodológicos prévios¹⁵.

A resistência da hermenêutica gadameriana à tentação de um monismo metodológico no âmbito das ciências humanas, ou seja, algo como um *método explicativo definitivo*, permite à sua abordagem uma pluralidade indeterminada de compreensões e interpretações dos diversos textos – a história, a tradição, as narrativas literárias etc. – com os quais aprendemos a ler o mundo em geral e as nossas circunstâncias, em particular. A compreensão do *mundo da vida* nunca é unívoca; assim, pois, a interpretação da obra de arte literária – entendida nos termos ciceronianos de um *imitatio vitae* – nunca será uma operação de reconhecimento de uma verdade única e exclusivista: a crítica deve aceitar a contingência como um componente da vida que, se nos deixa numa situação de desamparo, por um lado, dota, por outro, a experiência vital de uma espécie de riqueza dinâmica e liberadora, que se traduz na pluralidade interpretativa.

¹⁴ GADAMER, H-G. *Verdade e método (Vol. I)*. (F. P. Meurer, Trad.) Petrópolis: Vozes, 1997, p. 27.

¹⁵ RODRÍGUEZ, R. El paradigma hermenéutico. En M. V. GARRIDO, *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 420.

Para Odo Marquard, “a hermenêutica é a arte de tirar do texto o que não está dentro dele”, o que se traduz no seguinte lema: “Lê e deixa ler”¹⁶. Seu ceticismo epistemológico o afasta de qualquer pretensão de estabelecer uma hermenêutica *singularizadora*. Em sua diatribe à proposta filosófica de uma ética do discurso de pretensão universalista, tal como propuseram Jürgen Habermas e K. O. Apel, Marquard expressa claramente o ponto de vista de um pensamento *contingencialista*:

A divisão de todo poder exclusivo em poderes, a divisão da história em histórias, a divisão do poder social e econômico em poderes, a divisão da filosofia em filosofias, e assim sucessivamente. A doutrina política da divisão de poderes de Montesquieu, que pertence a uma tradição cético-moralista, só chegou a iluminar uma região particular do fenômeno que o cético valoriza em toda sua plenitude: o efeito liberador da variedade (geral e divisora de poderes) da realidade da vida¹⁷.

O que é legitimamente desejável a respeito dos valores humanos é a possibilidade de se estabelecer uma conversação interminável, portanto tolerante e nunca definitiva. A promessa habermasiana de se atingir racionalmente o consenso intersubjetivo não passaria, portanto, de mais uma promessa utópica do idealismo filosófico de índole kantiana e formalista, com pretensões normativas e universalistas.

Narrar e interpretar o mundo de diversas formas diferentes é o mesmo que redimensionar constantemente os valores que sustentamos sobre ele. A centralidade e importância que as narrativas literárias assumem na obra de um filósofo contemporâneo como Richard Rorty, e a conexão direta e indissociável dos âmbitos literário e filosófico preconizada por ele, tornam manifestos os pontos de contato que esse pensador estabelece com a tradição humanista, a qual ele, indiretamente, contribui no sentido de uma *renovação*. Assim, a literatura e a crítica literária assumem um lugar privilegiado nesse tipo de “cultura” em ascensão que ele defende como substituta das visões religiosas e filosóficas de mundo, ambas representantes de uma mentalidade metafísica e essencialista que deve ser superada.

¹⁶ MARQUARD, O. *Adiós a los principios*. Valencia: Institució Alfons El Manànim, 1995, p. 111.

¹⁷ MARQUARD, O. *Apologia de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000, p. 23.

O humanismo racionalista derivava o valor do homem de sua participação na natureza divina; um humanismo pós-metafísico como o que depreendemos do pensamento de Richard Rorty, não pode partir de uma visão essencialista do homem, pois só pode ser fundamentado na existência concreta, no entendimento do indivíduo humano como um ser histórico e contingente: um humanismo da contingência, então, que estabelece vários pontos de contato e diálogo, acredito, com a *tradição velada* resgatada por Ernesto Grassi.

3. Reflexões para uma crítica literária humanista em nosso tempo: Rorty e Bloom.

“Sem dúvida, há muitas outras maneiras de ler, mas prefiro o método de Emerson, que é retirar aquilo que nos pertence, onde quer que o achado se encontre”.
(Harold Bloom, Onde encontrar a sabedoria?)

Quando Rorty defende, a partir de sua concepção neopragmatista, uma forma de crítica literária e cultural que se conecte com as preocupações humanas, com a história e com os valores morais, ele assume uma visão que dialoga diretamente com a herança humanista, ainda que esteja, obviamente (em se tratando de um pensador pós-moderno), muito distante do humanismo essencialista tradicional. Na perspectiva de um crítico literário como Harold Bloom, por outro lado, defensor – na contracorrente das principais vertentes da Teoria da Literatura do nosso tempo – do personalismo crítico e do gozo estético individualista, baseados na formação individual do gosto, igualmente encontramos uma aproximação evidente a valores e formas humanísticos. Bloom e Rorty são pensadores contemporâneos que padeceram do fenômeno que poderia ser descrito como “ressaca teórica”, e que estabeleceram uma relação *agônica* com a tradição intelectual em que se formaram e na qual estavam inseridos. Numa época marcada pelo predomínio de formulações teóricas anti-humanistas, ambos buscaram, cada um a seu modo, caminhos alternativos.

Segundo o próprio Harold Bloom, a maior “diferença” entre ele e Richard Rorty é que, enquanto que, para o filósofo, a formulação de que “todos os

vocabulários descritivos são mortais” se deveria ao pensador pragmatista William James, para o crítico literário a concepção provém do ensaísta e poeta Ralph Waldo Emerson. Em comum, pode-se dizer que os dois apresentam uma profunda desconfiança em relação ao alcance das elaborações teóricas: “Mas *Dom Quixote*, à semelhança do que há de melhor em Shakespeare, resiste a qualquer abordagem teórica, às melhores e às piores”¹⁸. Uma das preocupações centrais de Bloom em suas últimas obras é justamente a de advertir o leitor comum a respeito da estreiteza e das limitações de abordagens críticas formalistas, desconstrucionistas ou as que priorizam aspectos ideológicos e políticos (como nos Estudos Culturais).

O pensamento pós-analítico de Richard Rorty pode assumir uma outra *função preventiva* muito interessante no âmbito dos estudos literários acadêmicos e na crítica literária em geral: suas reflexões críticas funcionam como uma advertência contra certas pretensões cientificistas da filosofia e, por consequência, das teorias literárias em geral. Os usos e objetivos humanos num ato interpretativo – como na crítica literária – extrapolam a noção moderna de verdade como correspondência; o objetivo da crítica não é, pois, “a verdade”, mas simplesmente continuar e enriquecer a grande e interminável conversação que é a cultura humana. A crítica só pode dizer “verdades” se entendermos essa palavra numa acepção humanístico-pragmática e não, como faz a filosofia racionalista tradicional, entendendo a verdade como certeza e como correspondência – *espelho da natureza*, para usar o termo empregado por Richard Rorty. A tradição humanista a que nos referimos diversas vezes neste estudo entende a verdade como uma analogia bem-sucedida, uma metáfora criativa que, preservando uma concepção realista da linguagem e salvaguardando seu poder de referencialidade, abre uma nova compreensão para algo inaudito; uma nova forma de ver ou de valorar.

Para o neopragmatista, devemos abandonar de uma vez por todas a busca por uma teoria geral da representação ou por uma teoria geral da linguagem; da mesma forma, transladando essa concepção ao âmbito literário, também

¹⁸ BLOOM, H. *Onde encontrar a sabedoria*. (J. R. O'Shea, Trad.) Rio de Janeiro: Objetiva, 2005, p. 106.

deveríamos desobrigar-nos das sucessivas tentativas de criar uma teoria geral exclusivista da interpretação e da crítica literárias, ou da busca de uma metodologia monista e definitiva: a crítica é uma atividade plural e que atende a diversas demandas e objetivos.

Um das proposições centrais do *Tractatuslogicus-philosophicus* (prop. 6.52) de Wittgenstein é a de que “ainda quando todas as *possíveis* questões científicas tenham recebido respostas, nossos problemas vitais não teriam sido sequer minimamente tocados”. Da mesma maneira, para Rorty, “A filosofia analítica, por razão de seu puro formalismo, não pode contribuir em nada à realização de nossa existência”¹⁹. Em resumo, “Quanto mais ‘científica’ e ‘rigorosa’ se tornava a filosofia, menos ela se relacionava com o resto da cultura”²⁰. Tal problemática pode ser relacionada claramente com a tensão que se estabeleceu no âmbito dos estudos literários entre a Teoria da Literatura, constituída como disciplina acadêmica altamente especializada, e a prática da crítica literária voltada para um público amplo e não especializado: as diversas teorias literárias, com seus métodos e jargões só compreendidos por “iniciados”, passaram cada vez mais a responder quase que exclusivamente às suas demandas internas, e se afastaram muitas vezes da noção de crítica como atividade pública, que deve oferecer respostas aos problemas que nos aparecem na existência concreta, ainda que sejam respostas provisórias, contingentes, imperfeitas...

Enfim, a literatura, para um crítico humanista como Harold Bloom, assim como no pensamento de R. Rorty, revela uma função de caráter vital e pragmático, e assume um lugar privilegiado na criação de nossas visões de mundo e de nossos valores vitais: “Só leio Hume e Wittgenstein quando estou interessado em pesquisar aforismos interessantes, mas recorro, incessantemente, a Shakespeare, em busca de verdade, força, beleza e, principalmente, pessoas”²¹. A noção de *verdade* que aparece na citação acima está claramente muito distante daquela concepção de *verdade objetiva* do conhecimento epistemológico: “Pensar para Hegel, é uma coisa; para Goethe,

¹⁹ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 191.

²⁰ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 14.

²¹ BLOOM, H. *Onde encontrar a sabedoria*. (J. R. O’Shea, Trad.) Rio de Janeiro: Objetiva, 2005, p. 49.

é outra, bem diferente. Hegel não é um escritor da sapiência; Goethe, sim”²². Tal diferenciação remete à antiga querela entre poesia e filosofia, tema que, desde Platão, nunca deixou de suscitar polêmica. Proponho agora uma analogia entre essa diferenciação estabelecida por Bloom e as definições rortyanas de poesia e de filosofia: poesia seria o “esforço para lograr autocriação mediante o reconhecimento da contingência”, enquanto que filosofia, em sua concepção tradicional, seria “o esforço para alcançar a universalidade mediante a transcendência da contingência”²³. Essa tensão entre duas formas de compreender o mundo – uma poética e outra filosófica – atravessa o pensamento ocidental e atinge um grau inaudito em Hegel e, particularmente, em Nietzsche; mas podemos encontrar um conflito intelectual da mesma natureza quando nos remetemos a Platão, em sua *República*, advertindo sobre o dano irreversível que o poeta traria à cidade perfeita e justa, de acordo com a universalidade das ideias: “E no momento que recebais nela as musas voluptuosas, sejam épicas, sejam líricas, o prazer e a dor reinarão no vosso Estado no lugar da lei e da razão”²⁴.

Rorty defendeu a ideia de que os pensadores mais relevantes de nossa época foram aqueles que seguiram o impulso poético dos românticos, rompendo com Platão e “vendo a liberdade como reconhecimento da contingência”; e os pós-nietzscheanos, como Wittgenstein e Heidegger, que fizeram filosofia para “fazer patente a universalidade e a necessidade do individual e do contingente”²⁵. Esse é ainda, parece-me, um tema central para o *nosso* tempo.

²² BLOOM, H. *Onde encontrar a sabedoria*. (J. R. O’Shea, Trad.) Rio de Janeiro: Objetiva, 2005, p. 121.

²³ RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1990, p. 10.

²⁴ A passagem se encontra no livro X da *República*.

²⁵ RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1990, p. 10.

Bibliografía

- AGUILERA PORTALES, R. E. "La crítica literaria como crítica filosófica y cultural". *Konvergencias, Filosofías y Culturas en Diálogo* (16), 2007, págs.162-177.
- ALBORG, J. L.: *Sobre crítica y críticos*. Madrid: Gredos, 1991.
- BLOOM, H. *O Cânone Ocidental*. (M. Santarrita, Trad.) Rio de Janeiro: Objetiva, 1994.
- BLOOM, H. *Como e por que ler*. (J. R. O'Shea, Trad.) Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- BLOOM, H. *Onde encontrar a sabedoria*. (J. R. O'Shea, Trad.) Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- FRIEDMAN, R. e. *Re-pensando a teoria: uma crítica da teoria literária contemporânea*.(A. J. Gonçalves, & Á. Hattner, Trads.) São Paulo: Unesp, 1994.
- KUNDERA, M. *El arte de la novela*. Madrid: Tusquets, 2000.
- BLUMENBERG, H. *Paradigmas para una metaforología*.(J. P. Velasco, Trad.) Madrid: Minima Trotta, 2003.
- BORRADORI, G. *A filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*.(Á. Lorencini, Trad.) São Paulo: UNESP, 2003.
- BULLOCK, A. *La tradición humanista en Occidente*. Madrid: Alianza, 1989.
- GADAMER, H.-G. *El inicio de la filosofía occidental*.Barcelona: Paidós, 1990.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método (Vol. I)*. (F. P. Meurer, Trad.) Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARQUARD, O. *Adiós a los principios*.Valencia: Institució Alfons El Manànim, 1995.
- MARQUARD, O. *Apología de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- MARTÍN, F. J. *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- RODRÍGUEZ, R. El paradigma hermenéutico. En M. V. GARRIDO, *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009.
- RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1990.
- RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Editora Anaya, 1999.
- RORTY, R. *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- RORTY, R. *Ensaíos pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2009.