



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

MÁRIO BERTONY RIBEIRO COSTA

O IRONISMO SEGUNDO RICHARD RORTY

São Luís – MA

2025

MÁRIO BERTONY RIBEIRO COSTA

O IRONISMO SEGUNDO RICHARD RORTY

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, como pré-requisito para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aldir Carvalho Filho

São Luís – MA

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Costa, Mário Bertony Ribeiro.

O IRONISMO SEGUNDO RICHARD RORTY / Mário Bertony
Ribeiro Costa. - 2025.

39 p.

Orientador(a): Aldir Araújo Carvalho Filho.

Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2025.

1. Ironismo. 2. Redescrição. 3. Vocabulário Final.
4. Liberal. I. Carvalho Filho, Aldir Araújo. II. Título.

MÁRIO BERTONY RIBEIRO COSTA

O IRONISMO SEGUNDO RICHARD RORTY

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão - UFMA, como pré-requisito para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho (Orientador)

Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Daniel Schiochett

Universidade Federal do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Judite Eugenia Barbosa Costa

Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Maranhão e aos professores do Departamento de Filosofia.

Ao meu orientador, prof. Dr. Aldir Carvalho Filho, pelo suporte, correções e incentivos e por ter dançado de alegria com a entrega deste texto.

À Bruna Souza, de quem até hoje sou calouro e a todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigado.

“No vocabulário crítico, a palavra precursor é indispensável, mas seria preciso purificá-la de toda conotação de polêmica ou rivalidade. O fato é que cada escritor cria seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, assim como há de modificar o futuro. Nessa correlação, nada importa a identidade ou a pluralidade dos homens.”

(Jorge Luis Borges)

RESUMO

O presente trabalho, intitulado “O ironismo segundo Richard Rorty”, visa a entender como a noção de ironismo é desenvolvida na obra amadurecida deste filósofo. No livro *Contingência, ironia e solidariedade* (1989), Richard Rorty propõe uma visão alternativa da atividade intelectual, sugerindo que se abandone a ideia tradicional, inspirada em Platão e Kant, de que a filosofia pode nos dar acesso a uma verdade absoluta ou à realidade em si. Rorty defende que, em vez de recorrer a metáforas que sugerem uma essência ou fundamento, deveríamos focar na linguagem que ora usamos, nos vocabulários que adotamos e que moldam quem estamos sendo. Assim, a intelectual ideal seria a “ironista”: alguém ciente de que suas crenças e identidade são construções linguísticas contingentes, sem fundamentos fixos ou definitivos. Por outro lado, Rorty adverte que se em privado essa intelectual ideal pode se dedicar como bem entender ao seu ironismo, no espaço público ela deveria manter o compromisso liberal constante de não ser cruel, evitando causar sofrimento, inclusive por conta de seu poder ironístico e redescritivo. Na busca por um consenso político, a atitude da ironia se manifesta na recusa de se considerar como detentor da verdade ou de um conjunto final de palavras que poderia encerrar a discussão. Assim, Rorty nos apresenta ou sugere uma espécie de novo modelo de vida filosófica e política. Pensar essas questões deixando-nos incomodar pelas agulhadas críticas desse filósofo é considerar uma nova maneira de considerar a tradição filosófica, possibilitando-nos uma compreensão mais ampla não só do conceito ora investigado, mas também de nós mesmos e do papel da filosofia. O filósofo estadunidense é considerado por muitos estudiosos como um dos mais frutíferos pensadores entre os contemporâneos, pois combate com clareza elementos de uma tradição filosófica que considerava suficientes para atravancar o alcance de uma sociedade mais justa. É sobre esse pensamento que se promove o presente estudo, a fim de contribuir para que sua obra seja mais conhecida e dialogada no âmbito filosófico e acadêmico. A pesquisa foi feita, sobretudo, por meio de revisão da bibliografia específica e da revisão da literatura correlacionada. Tomou-se, como obra básica de trabalho, *Contingência, ironia e solidariedade*, em sua edição portuguesa de 1994, artigos de comentadores disponíveis em revistas da área, dissertações e teses relativas ao tema em questão.

Palavras-chave: Ironismo; Redescrição; Vocabulário final; Liberal.

ABSTRACT

This paper, entitled "Ironism According to Richard Rorty," aims to understand how the notion of ironism is developed in this philosopher's mature work. In his book *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), Richard Rorty proposes an alternative vision of intellectual activity, suggesting that we abandon the traditional idea, inspired by Plato and Kant, that philosophy can give us access to an absolute truth or reality itself. Rorty argues that, instead of resorting to metaphors that suggest an essence or foundation, we should focus on the language we currently use, the vocabularies we adopt that shape who we are. Thus, the ideal intellectual would be the "ironist": someone aware that their beliefs and identity are contingent linguistic constructions, without fixed or definitive foundations. On the other hand, Rorty warns that while in private this ideal intellectual can dedicate herself as she pleases to her irony, in public she should maintain a constant liberal commitment to not being cruel, avoiding causing suffering, including because of her ironic and redescriptive power. In the search for political consensus, the attitude of irony manifests itself in the refusal to consider oneself the holder of truth or a final set of words that could conclude the discussion. Thus, Rorty presents or suggests a kind of new model of philosophical and political life. To consider these questions, allowing ourselves to be disturbed by this philosopher's critical stings, is to consider a new way of considering the philosophical tradition, enabling us to have a broader understanding not only of the concept under investigation, but also of ourselves and the role of philosophy. The American philosopher is considered by many scholars to be one of the most fruitful thinkers of our time, as he clearly combats elements of a philosophical tradition that he considered sufficient to hinder the achievement of a more just society. This study focuses on this line of thought, aiming to contribute to his work's better understanding and discussion within the philosophical and academic spheres. The research was conducted primarily through a review of the specific bibliography and a review of related literature. The basic work, *Contingency, Irony and Solidarity*, in its 1994 Portuguese edition, was taken as well as articles by commentators available in journals in the field, dissertations and theses related to the topic in question.

Keywords: Ironism; Redescription; Final vocabulary; Liberal.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	RORTY E A GÊNESE DE UMA FILOSOFIA IRONISTA.....	12
3	OBJEÇÕES AO IRONISMO.....	25
4	ESPERANÇA LIBERAL.....	30
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	36
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	38

1 INTRODUÇÃO

Richard Rorty (1931-2007) foi um filósofo estadunidense, considerado um dos nomes mais importantes da filosofia pragmatista. Foi um dos mais profícuos filósofos de sua época, com uma obra tão heterogênea quanto sua carreira acadêmica, uma escrita que é um exemplo de clareza e complexidade, e uma forma ímpar de considerar seu ofício e a própria filosofia que, sem dúvida, já incomodou mais, e que talvez hoje em dia seja considerada com mais respeito, por sua sagacidade e consistência. A reflexão sobre o tema da ironia em Rorty se circunscreve a um momento muito especial em seu pensamento mais maduro, que culmina no destaque dado a essa noção desde o título de uma de suas maiores obras, *Contingência, ironia e solidariedade*¹. É nessa obra de 1989 que a noção foi utilizada de uma forma especial, dentro do argumento central do livro, e cujo esboço inicial diz o seguinte:

Uso o termo “ironista” para designar o tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais — alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a ideia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso (Rorty, 1994, p. 17).

Esse pequenino perfil enaltece as características desta atitude intelectual, que se baseia na ironia, e que advoga em favor do que parece o mais importante, inscrito como a validação contingente das nossas crenças e desejos mais centrais. Ironistas são pessoas que reconhecem a contingência e a fragilidade de suas crenças e desejos mais fundamentais e que sabem que entre os desejos impossíveis de substanciar se incluem suas próprias esperanças. Isto torna as ironistas incapazes de se levarem a sério,

[...] por estarem sempre conscientes de que os termos em que se descrevem a si próprias estão sujeitos a mudança, por estarem sempre conscientes da contingência e da fragilidade dos seus vocabulários finais e, portanto, dos seus eus (Rorty, 1994, p. 104).

É a partir dessa perspectiva decisivamente contingencialista e antiessencialista do pensamento de Rorty — em flagrante abandono de qualquer veleidade metafísica ou universalismo abstrato — que esta pesquisa se organiza, visando a acompanhar a maneira

¹ Neste trabalho, utilizaremos a abreviação “CIS” para nos referirmos à obra *Contingência, ironia e solidariedade*, de Richard Rorty.

peculiar como ele nos propôs que tomemos a noção de ironia e, assim, ampliemos o alcance de uma forma diferente de pensar a filosofia e a nós mesmos.

O presente trabalho parte da questão: Como a noção de ironismo é desenvolvida no pensamento de Richard Rorty? Neste filósofo, o ironismo aparece de uma forma quase inteiramente nova. Se esse conceito foi bastante conhecido dentro da tradição filosófica, ao menos desde Sócrates, não é exatamente esse uso diretamente socrático aquele a que poderíamos recorrer ao especificar sua importância dentro da filosofia rortyana. O ironismo em seu pensamento é outra coisa (Abbagnano, 2000).

A ironia em Rorty é modulada pela caracterização, feita por ele, da pessoa ironista. Ou seja, a ironia se configura sobretudo como uma prática, uma postura elementar de uma pessoa diante do conjunto de conhecimentos e crenças produzido pela Humanidade, do qual ela se apropriou de uma parcela que constitui seu próprio conjunto de crenças e desejos. Inicialmente Rorty define a ironista como alguém que preenche três requisitos, a saber: a) mantém dúvidas permanentes e radicais em relação ao vocabulário final que usa para descrever o mundo e as pessoas, dado que foi impactado por outros vocabulários também considerados finais; b) sabe que tais dúvidas não podem ser desfeitas por meio de seu atual vocabulário; e c)

[...] na medida em que filosofa sobre a sua situação, não pensa que o seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, nem que esteja em contacto com um poder que não seja ele próprio (Rorty, 1994, p. 134).

Os estudiosos de Rorty compartilham a respeito dele a avaliação de que possuía um teor algo polêmico e inovador, que o caracterizou como um dos mais frutíferos pensadores entre os contemporâneos. É grandiosa a sua coragem em combater, de maneira cristalina e bem-humorada, elementos de uma tradição filosófica que considerava atravancar o alcance de uma sociedade mais justa. Mesmo que dentre as pedras pesadas a carregar e remover estivesse a própria autocompreensão tradicional da Filosofia (com maiúsculas), ou melhor, um tipo de ponto de vista a respeito das funções que a filosofia (com minúsculas) deveria desempenhar. É sobre esse pensamento que se promove o presente estudo, a fim de contribuir para que sua obra seja mais conhecida e dialogada no âmbito filosófico e acadêmico.

Em resumo: trata-se de buscar entender como o conceito de ironismo é desenvolvido na obra amadurecida do filósofo estadunidense, por meio desta sua nova aparição, que projeta uma relação estreita com as questões políticas de sua época. Pensar essas questões nos propõe indagar a respeito de uma nova maneira a tradição filosófica, possibilitando-nos uma

compreensão mais ampla não só do conceito investigado, mas também de nós mesmos e do papel da filosofia, segundo o pensamento deste filósofo.

Nesse sentido, o trabalho objetiva avaliar o modo como o ironismo pode ser praticado, e como essa noção é utilizada, mediante uma redescrição inovadora na obra amadurecida deste filósofo. Identificando as inovações metafóricas empregadas por Rorty para redescrever a noção de ironismo; sua relação com diversas outras noções que são mobilizadas para a caracterização da pessoa ironista; o modo como a prática rortyana do ironismo associa-se à temática da incomensurabilidade entre questões públicas e privadas; e, por fim, analisar a relação entre o pensador ironista liberal e as principais posições políticas do liberalismo à maneira rortyana.

A pesquisa foi feita, sobretudo, por meio de revisão da bibliografia específica e da revisão da literatura correlacionada. Tomou-se, como obra básica de trabalho, *Contingência, ironia e solidariedade*, em sua edição portuguesa de 1994, artigos de comentadores disponíveis em revistas da área, dissertações e teses relativas ao tema em questão, com elaboração escrita característica do estudo e da interpretação de textos, utilizando resumos, fichamentos, resenhas e análises, buscando sempre prezar pelo rigor técnico, conceitual e crítico, característico do saber filosófico.

O trabalho encontra-se dividido em três capítulos, além da presente Introdução. No primeiro capítulo, reflete-se sobre a construção da noção de ironismo, identificando suas características e as críticas que Rorty faz à metafísica. No segundo capítulo acompanhamos as objeções ao ironismo e as respostas em defesa da figura da pessoa ironista, ao ser acrescentada dos valores liberais sob o ponto de vista rortyano. Por fim, antes das considerações finais, tem-se, no terceiro capítulo, a análise da necessidade de separação abissal entre as dimensões pública e privada, o que resume parte substantiva das propostas rortyanas sob a qual se baseia o ideal de sociedade utópica que a ironista liberal deve buscar: um foco imaginário a guiar a melhoria social, alicerçado no direito inalienável à autocriação pessoal e no respeito inegociável pelos direitos dos outros, numa sociedade menos cruel e mais solidária.

2 RORTY E A GÊNESE DE UMA FILOSOFIA IRONISTA

Desde seu título, *Contingência, ironia e solidariedade* traz o ironismo como uma de suas questões centrais, e na medida em que acompanhamos a proposta desenvolvida nos três primeiros capítulos dessa obra, o delineamento desta figura que é a pessoa ironista nos vai parecendo mais clara. Os argumentos vão se desdobrando de tal forma que, ao chegarmos na parte II, *Ironismo e teoria*, estamos bem afeitos aos termos que a caracterizam. Essa parte da obra é composta por três capítulos, do quarto ao sexto, e foi nela que o filósofo se concentrou em modelar uma noção de ironismo e traçar o perfil da pessoa ironista, em particular no quarto capítulo, *Ironia privada e esperança liberal*. É nele que explana sobre o ironismo de forma mais pormenorizada e onde ele descreve, de forma sucinta, como o compreende.

Como chegamos a este ponto devedores dos resultados da primeira parte do livro, em que é tratada a noção de “contingência”, talvez fosse interessante traçar um pequeno esboço dessa noção, visto que as pessoas ironistas assim o são, segundo o filósofo, porque “encaminham-se naturalmente com a linha de pensamento desenvolvida” (Rorty, 1994, p. 104) na primeira parte da obra, em que trata variadas formas de contingência.

A parte I de *CIS*, intitulada *Contingência*, apresenta três âmbitos de contingência, cuja consciência levará à figura da ironista apresentada no capítulo IV. São elas, a saber: a contingência da linguagem, do eu e de uma comunidade liberal.

A contingência da linguagem reside essencialmente na ausência de qualquer ancoragem que não seja a ancoragem causal dela no mundo (baseando-se na filosofia da linguagem de Donald Davidson), com a consequência de que as descrições da realidade não podem pretender ser perfeitamente representativas. Se a linguagem não pode conformar-se com a verdade do mundo, é porque “o mundo não fala. Só nós é que falamos” (Rorty, 1994, p. 26), o que implica que a verdade não é um dado, mas uma produção linguística:

Temos de fazer uma distinção entre a tese de que o mundo está diante de nós e a tese de que a verdade está diante de nós. Dizer que o mundo está diante de nós, que não é uma criação nossa, quer dizer, tal como o senso comum, que a maior parte das coisas no espaço e no tempo são efeitos de causas que não incluem os estados mentais do ser humano. Dizer que a verdade não está diante de nós é simplesmente dizer que onde não há frases não há verdade, que as frases são elementos das linguagens humanas e que as linguagens humanas são criações do homem.

A verdade não pode estar diante de nós — não pode existir independentemente da mente humana — porque as frases não podem existir dessa maneira ou estar diante de nós dessa maneira. O mundo está diante de nós, mas as descrições do mundo não. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras

ou falsas; o mundo por si próprio — sem auxílio das actividades descritivas dos seres humanos — não pode (Rorty, 1994, p. 25).

De acordo com o que nos ensinam Wittgenstein e Davidson, na leitura feita por Rorty, a linguagem não deve ser entendida como uma instância de representação objetiva do mundo, mas como uma *ferramenta de ajustamento ao mundo*, uma ferramenta que também permite formular, em novos vocabulários, os propósitos aos quais ela mesma será submetida: “mudar o modo como falamos é mudar aquilo que somos, para os nossos próprios fins” (Rorty, 1994, p. 43). Rorty (1994, p. 35) opõe-se “contra a ideia de que há uma função fixa que a linguagem deve desempenhar”, em favor de uma concepção evolucionista ou “baseada em um naturalismo aplicado às questões da linguagem” (Silva; Chaves de Souza, p. 05, 2025) que a assimila à produção incessante de metáforas que vão se literalizando para constituir o pano de fundo para a criação de novas metáforas, segundo uma evolução contingente, não teleológica. Consequentemente, a ciência e a cultura, como produtos dessa evolução linguística, devem ser consideradas “como resultado de um grande número de puras contingências” (Rorty, 1994, p. 39).

No capítulo 2, Rorty nos convida a pensar “um eu que é um tecido de contingências e não um sistema de faculdades pelo menos potencialmente bem ordenado” (Rorty, 1994, p. 58). Em contrapartida, o essencialismo nos convidava a considerar a contingência da existência individual como insignificante em comparação com a natureza humana universal, a renúncia de alcançar tal essência coloca em primeiro plano as idiossincrasias individuais, contingências puras não relacionadas a nenhuma necessidade essencial da raça humana. Se conhecer-se significava, em um contexto platônico, exibir a natureza humana universal em si mesma, em um contexto pós-nietzscheano e pós-freudiano, tal tarefa só pode significar um processo de autocriação por meio da explicação genealógica das contingências com as quais nossa individualidade é tecida. A descoberta freudiana do inconsciente nos permite libertar-nos de uma concepção ultrapassada da razão e da identidade pessoal, pois “Freud trata a racionalidade como um mecanismo que adapta contingências a outras contingências” (Rorty, 1994, p. 59), nos ajudando

[...] A considerar seriamente a possibilidade de não haver uma faculdade central, um eu central chamado de “razão”. [...] Pensa que só se nos apoderarmos de algumas contingências idiossincráticas cruciais do nosso passado é que seremos capazes de fazer de nós próprios algo de válido, de criar eus presentes que sejamos capazes de respeitar (Rorty, 1994, p. 59).

O que caracteriza a identidade de uma pessoa não se baseia mais na existência de uma essência humana comum, mas sim em uma série de acontecimentos, muitas vezes minúsculos, que moldam a identidade desse indivíduo, a qual é, por sua vez, contingente:

Tudo, desde o som de uma palavra, até à sensação de um pedaço de pele, passando pela cor de uma folha, pode, tal como Freud nos mostrou, servir para dramatizar e cristalizar o sentido da auto-identidade de um ser humano. É que cada uma dessas coisas pode desempenhar numa vida individual o papel que os filósofos pensaram que só poderia ou, pelo menos, só deveria ser desempenhado por coisas universais, comuns a todos nós. Podem simbolizar a marca cega que todos os nossos comportamentos apresentam. Qualquer constelação aparentemente aleatória de coisas dessas pode fixar o tom de uma vida. Qualquer constelação dessas pode fixar um mandamento incondicional a cujo serviço uma vida pode ser dedicada— um mandamento que não é menos incondicional por poder ser apenas inteligível para uma pessoa, quando muito (Rorty, 1994, p. 63-64).

Surge, assim, uma necessidade especificamente moderna, que delineia o horizonte que veremos ser o âmbito privado de *autocriação*: “a necessidade de enfrentar a marca cega que o acaso lhes deu, de fazerem um eu para si redescrivendo essa marca em termos seus, ainda que apenas marginalmente seus” (Rorty, 1994, p. 70).

A contingência de uma *comunidade* liberal decorre dos dois níveis de contingência expostos acima e expressa-se numa concepção antifundacionista do liberalismo político que permite a reformulação das “esperanças da sociedade liberal de uma maneira não racionalista e não universalista” (Rorty, 1994, p. 72). Trata-se de completar o trabalho de secularização da política, dissociando-a de qualquer fundamento transcendente, religioso ou metafísico. Na concepção de Rorty, o liberalismo político tende a produzir cada vez mais indivíduos “ironistas”, com aguda consciência da contingência de suas convicções e de seus vocabulários: “tal reconhecimento é a principal virtude dos membros de uma sociedade liberal” (Rorty, 1994, p. 73) porque os liberta de toda autoridade transcendente, de toda tutela externa para restituí-los à imanência de sua solidariedade efetiva.

Como dito acima, há uma contingência da linguagem e uma contingência do eu em relação à história de uma dada cultura. O conjunto de práticas de justificação de um indivíduo é relativo a um estoque de palavras que lhe permitem formular seus valores, convicções e objetivos em um dado momento de sua existência e da existência da cultura à qual pertence. É o que Rorty chama de “vocabulário final” de um indivíduo, um conjunto contingente de palavras que lhe permite expressar a imagem contingente que tem de si mesmo:

Todos os seres humanos se fazem acompanhar de um conjunto de palavras que empregam para justificar as suas acções, as suas crenças e as suas vidas. São as palavras nas quais formulamos o louvor dos nossos amigos e atacamos os nossos inimigos ou nas quais formulamos os nossos projectos a longo prazo, as nossas dúvidas pessoais mais profundas e as nossas mais elevadas esperanças. São as palavras nas quais, por vezes prospectivamente e por vezes retrospectivamente, contamos a história das nossas vidas. Chamarei a essas palavras o "vocabulário final" de uma pessoa (Rorty, 1994, p. 103).

Em Richard Rorty, todos os indivíduos têm uma autoimagem contingente, no sentido de que todas as crenças, identidades e vocabulários humanos são produtos de contextos históricos e culturais específicos, e, portanto, contingentes, ou seja, poderiam ter sido diferentes. No entanto, nem todos os indivíduos reconhecem essa contingência. O vocabulário final de uma pessoa, segundo Rorty, são as palavras que ela emprega para formar uma concepção de si mesma, dos outros e do mundo. As perguntas mais fundamentais que ela faz sobre a sua vida e a vida dos outros serão expressas nos termos deste vocabulário e, portanto, também as respostas que ela aceitará. Além disso, tal como o conceito é empregado por Rorty, um vocabulário é definitivo se, além de possuir as características descritas acima, aquele que o emprega não teria nenhum “recurso argumentativo não circular” caso fosse pressionado para dar uma justificativa respeito do seu valor:

Esse vocabulário é “final” no sentido em que, se se lançar dúvida sobre o valor dessas palavras, o seu utilizador não tem qualquer recurso argumentativo não circular. Tais palavras constituem o ponto até onde ele pode ir com a linguagem: além delas não há mais do que uma passividade desamparada ou um recurso à força (Rorty, 1994, p. 103).

Portanto, um vocabulário é final, para Rorty, se: (a) contém as palavras que alguém utiliza para compreender, avaliar e explicar as próprias ações, crenças e modo de vida, e as ações, crenças e vidas de outros; e (b) não há nada – nenhum vocabulário ou conjunto de palavras ou conceitos – mais definitivo ao qual possa apelar de maneira não circular a fim de subscrever ou justificar o vocabulário que emprega.

Rorty também distingue entre termos “delgados” e “espessos” em um dado vocabulário final. Ele observa que

[...] Uma pequena parte do vocabulário final é composta de termos delgados, flexíveis e ubíquos, como “verdadeiro”, “bom”, “certo” e “belo”. A parte maior contém termos espessos, mais rígidos e mais locais, tais como, por exemplo, “Cristo”, “Inglaterra”, “padrões profissionais”, “decência”, “amabilidade”, “a Revolução”, “a Igreja”, “progressista”, “rigoroso”, “criativo”. Os termos mais locais fazem a maior parte do serviço (Rorty, 1994,

p. 103).

Os termos espessos no vocabulário final de uma pessoa são, portanto, bastante precisos e menos transferíveis de práticas e culturas locais para outras. Muito mais do que os termos delgados. Além disso, os termos espessos funcionam mais em nossos vocabulários finais, pois os empregamos com mais frequência nas tarefas descritas acima. Assim, por exemplo, quando uma pessoa se define, ela utiliza termos espessos em seu vocabulário final mais do que termos delgados. É dessa ideia do “vocabulário final”, que sintetiza a contingência da linguagem, do Eu e da comunidade, que surgirá a figura da *ironista*, figura que encarna a consciência lúcida de sua própria contingência dentro de uma cultura liberal incentivadora da influência recíproca e da comparação entre crenças e vocabulários:

Defino uma "ironista" como sendo alguém que satisfaz três condições: 1) tem dúvidas radicais e permanentes sobre o vocabulário final que correntemente utiliza, por ter sido impressionada por outros vocabulários, vocabulários tidos por finais por pessoas ou livros que encontrou; 2) apercebe-se de que a argumentação formulada no seu vocabulário presente não poderá subscrever nem dissolver tais dúvidas; 3) na medida em que filosofa sobre a sua situação, não pensa que o seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, nem que esteja em contacto com um poder que não seja ele próprio. As ironistas que têm inclinação para filosofar vêem a opção entre vocabulários como não sendo feita, nem no interior de um metavocabulário neutro e universal, nem através de uma tentativa de combater à sua maneira as aparências, avançando em direcção ao real, mas simplesmente através de um confronto entre o novo e o velho (Rorty, 1994, p. 103-104).

Vemos que o conceito rortiano de ironia envolve três componentes: 1) uma sensibilidade exacerbada à força e variedade dos vocabulários, com a consequência de uma forma de distanciamento cético/duvidoso dos recursos do próprio vocabulário; 2) a consciência difusa da impossibilidade de escapar dessa atitude por uma argumentação não circular, isto é, de que não pode usar seu vocabulário atual para justificar racionalmente a superioridade dele próprio; 3) a consciência filosófica (que distingue o ironista do *teórico* ironista) do fracasso do platonismo em ancorar a linguagem em uma realidade que transcende a contingência de seu contexto sócio-histórico, falha que tem como contrapartida a consideração do *tempo histórico* (o futuro contra o passado) como único critério (falível) para a mudança de vocabulário.

As dúvidas radicais e contínuas sobre seu vocabulário final é uma importante característica da ironista rortiana, cuja antípoda são às pessoas que tem o senso comum como vocabulário final. Pois vejamos. Ao contrário de uma ironista rortiana, uma pessoa poderia muito bem acreditar que está em contato com um poder que não é ela mesma, seja Deus, a

Realidade, a Bondade ou algo assim, *sem pensar se sua linguagem é adequada para descrever esse poder ou se ela mesma está em contato com ele*. Tal pessoa também poderia acreditar que é incapaz, através do recurso a argumentos formulados no seu vocabulário atual, de atenuar as dúvidas dos outros e talvez até as suas próprias dúvidas relativamente à existência e natureza desse poder. Ela pode até ficar impressionada com as opiniões de outras pessoas que duvidam da existência desse poder com o qual ela considera estar em contato e mesmo assim não ter dúvidas radicais e contínuas sobre o seu vocabulário final. Tal caracterização exhibe o contraste imediato do ironismo com este seu contraponto, que acredita que o vocabulário (neste caso, o senso comum) seja imutável e pleno de verdade. Pois bem, é a essa adesão espontânea às crenças e vocabulários do passado que Rorty chama de *senso comum*:

O contrário da ironia é o senso comum, já que este é o suporte dos que, sem autoconsciência, descrevem tudo o que é importante nos termos do vocabulário final ao qual eles e os que os rodeiam estão habituados. Ser de senso comum é partir do princípio que enunciados formulados nesse vocabulário final bastam para descrever e julgar as crenças, ações e vidas dos que empregam vocabulários finais alternativos (Rorty, 1994, p. 104).

O contrário do ironismo é o senso comum e o metafísico está muito próximo ao senso comum, não apenas por não considerar aquelas três características do ironismo, elencadas acima, mas por não considerar os truísmos sobre os quais recai, tanto os relacionados ao uso engessado que faz do vocabulário final, quanto em sua busca pela “realidade permanente única” (Rorty, 1994, p. 105). É que a pessoa de senso comum considera um vocabulário final como o vocabulário definitivo, como um tribunal final de outros vocabulários, enquanto a ironista considera esse caráter final apenas como uma limitação factual. O senso comum tende a essencializar seu vocabulário final, a vê-lo como uma medida comum a todos os vocabulários e, portanto, a subestimar a heterogeneidade dos vocabulários finais. Não surpreende, portanto, que a corporificação pessoal filosófica do senso comum, antítese do ironista, seja um metafísico:

O metafísico continua ligado ao senso comum, no sentido em que não põe em questão os truísmos que envolvem a utilização de um dado vocabulário final e, em particular, o truísmo que diz que há uma realidade permanente única a encontrar além das muitas aparências temporárias. Não redescreve, mas, em vez disso, analisa descrições antigas graças a outras descrições antigas (Rorty, 1994, p. 105).

A metafísica evocaria verdades universais, inquestionáveis, independentemente do

tempo e espaço, algo completamente contrário à posição contingente adotada pela ironista/filósofo neopragmatista. Este contraste também ajuda Rorty a elaborar a afirmação de que reconhecer a contingência envolve reconhecer a qualidade local e não universal das nossas crenças mais acalentadas e dos nossos desejos mais profundamente arraigados:

O ironista também se difere do metafísico porque este não põe em xeque seu próprio vocabulário, mas tenta resolver velhas questões com vocabulários já desgastados. O metafísico busca por essências; anseia que sua linguagem ganhe referencialidade ou no eu ou na natureza das coisas (Barreto, 2013, p. 68).

A ironista assim se definirá também por sua crítica e sua ruptura com o senso comum, portanto, por sua oposição radical ao metafísico e sua tendência a estabelecer medidas comuns inspiradas no passado e consideradas a-históricas, eternas, e será identificada pela sua relação muito próxima com o reconhecimento e a aceitação da contingência.

Na introdução de *CIS*, Rorty afirma que um ironista é “o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas próprias crenças e desejos mais centrais” (Rorty, 1994, p. 17). Além disso, quando Rorty apresenta a ironista na parte intermediária de sua obra, ele observa que ela “adotará naturalmente” a linha de pensamento relativa à contingência da linguagem e do eu humano que ele desenvolveu na primeira parte do livro. O que exatamente Rorty quer dizer quando afirma que os ironistas enfrentam a contingência de suas crenças e desejos mais centrais? A afirmação de Rorty significa apenas que os ironistas encaram o facto de que as suas crenças e desejos mais centrais poderiam ter sido muito diferentes e podem ser revistos substancialmente no futuro.

Rorty concorda que as crenças e desejos humanos são contingentes de uma forma bem característica. Considere, por exemplo, quantas das nossas crenças e desejos atuais podem ter sido muito diferentes. Poderíamos ter tido experiências muito diferentes; poderíamos ter vivido numa cultura diferente, numa outra época, habitando uma língua diferente, com pais, filhos e amigos diferentes, e numa sociedade influenciada por religiões diferentes. Talvez estas observações sejam suficientes para nos fazer pensar até que ponto os nossos atuais vocabulários finais e, portanto, as nossas auto concepções poderiam ter sido diferentes e estão fora do nosso controle.

Começamos a descobrir uma tese sobre a contingência com a qual os ironistas rortyanos estão comprometidos, quando consideramos o que está envolvido, para Rorty, em não a enfrentar. Se não conseguirmos aceitar a contingência até mesmo das nossas crenças e desejos mais centrais, o que fizemos, na opinião de Rorty? Obtemos uma resposta preliminar de Rorty a

esta questão no contexto da sua discussão sobre o “poeta forte” ou “fazedor”, uma figura que é contrastada com pessoas que não conseguem aceitar plenamente a contingência. Rorty afirma:

Só os poetas, suspeitou Nietzsche, conseguem verdadeiramente apreciar a contingência. Os restantes estamos condenados a permanecer filósofos, a insistir em que há na verdade apenas uma lista de carga verdadeira, uma descrição verdadeira da situação humana, um contexto universal das nossas vidas. Estamos condenados a passar as nossas vidas conscientes a tentar escapar à contingência, em vez de, à semelhança do poeta forte, reconhecermos e apropriar-nos da contingência (Rorty, 1994, p. 53-54).

Podemos deduzir destas afirmações que, para Rorty, a contingência deve ser contrastada não apenas com a necessidade, mas também com a universalidade. Por exemplo, quando Rorty afirma que a natureza humana é contingente, pretende afirmar que não existe uma natureza humana universal, que não há nenhuma descrição única e verdadeira da “situação humana”. Assim, enfrentar a contingência das próprias crenças e desejos envolve aceitar que as próprias crenças e desejos são características da própria situação histórica local e que não existem crenças e desejos que todos os seres humanos partilhem enquanto humanos. Esta interpretação é corroborada por outras observações que Rorty avança no mesmo contexto sobre o “poeta forte”. Rorty explica:

[...] o forte, a pessoa que usa as palavras como estas nunca antes foram usadas, é a mais capaz de apreciar a sua própria contingência, já que essa pessoa pode, mais claramente do que o historiador, o crítico ou o filósofo em busca da continuidade, ver que a sua linguagem é tão contingente quanto os seus pais ou a sua época histórica (Rorty, 1994, p. 53).

O “historiador, crítico ou filósofo em busca de continuidade” a quem Rorty se refere é uma pessoa que busca características universais na história humana, na linguagem ou na condição humana. Rorty contrasta esse tipo de pessoa com pessoas (fazedores fortes) que vêm mais claramente e apreciam a sua própria contingência. A contingência da linguagem, a que Rorty se refere, diz respeito não apenas à contingência das palavras reais de uma linguagem, mas aos conceitos que alguém usa para compreender e avaliar a si mesmo, os outros e o mundo.

Rorty define a história humana como “a história de sucessivas metáforas”, um processo contínuo de “literalização de novas metáforas”. A invenção de palavras pode ser comparada à invenção de novos instrumentos que vêm tomar o lugar dos velhos. O progresso acontece por meio da movimentação redescritiva que as metáforas desencadeiam, é uma mudança na forma de falar (Fontenele, 2010, p. 40).

Assim, Rorty pretende transmitir que o criador forte aprecia a contingência dos vocabulários finais, bem como a contingência das palavras e fonemas das línguas humanas. Uma vez que as concepções do eu e do mundo são aprendidas e expressas nos termos de vocabulários finais, Rorty também pretende que estas coisas sejam contingentes, isto é, não necessárias e não universais. Somos convidados a acreditar que fatores históricos e culturais locais que poderiam ter acontecido de outra forma fazem com que tenhamos os vocabulários finais que herdamos:

Para o ironista, as buscas de um vocabulário final não estão fadadas a convergir. Para ele, frases como “por natureza, todos os homens têm o desejo de conhecer” ou “a verdade independe da mente humana” são simples chavões usados para inculcar o vocabulário local, o senso comum do Ocidente. Ele só é ironista na medida em que seu próprio vocabulário final não contém essas ideias. Suas descrições do que faz, ao buscar um vocabulário final melhor do que aquele que utiliza atualmente, é dominada por metáforas de criação, e não de descoberta, de diversificação e ineditismo, e não de convergência para o que estava presente antes. Ele pensa nos vocabulários finais como realizações poéticas, e não como frutos de uma investigação diligente, de acordo com critérios previamente formulados (Rorty, 1994, p. 107).

O ironista rortyano também é nominalista e historicista, pois não acredita na presença de uma natureza intrínseca, nem na verdadeira essência das coisas e porque preocupa-se com a chance de ter sido introduzido na tribo incorreta, de ter aprendido a praticar o jogo da linguagem errado. O nominalismo o protegerá do essencialismo, enquanto o historicismo o protegerá da tentação de eternizar o passado:

Um ironista se pergunta se o processo de socialização que o fez se tornar humano, ao oferecer uma linguagem, não lhe forneceu uma linguagem errada e, por essa razão, pode tê-lo convertido em um tipo errado ser humano inadequado. Contudo, ele não é uma pessoa que possa apresentar um critério do que é certo ou errado (Rorty, 1994, p. 105).

O historicismo envolve, entre outras coisas, a aceitação das origens contingentes até mesmo das crenças, planos e preferências mais importantes, e “se dirige ao reconhecimento da linguagem como uma prática desenvolvida entre os humanos e o seu desenvolvimento aconteceu de modo inventivo” (Barreto, 2013, p. 68) enquanto o nominalismo exige o abandono da noção de que, para ser plenamente humano, uma pessoa deve conformar-se a algum padrão de planos previamente dado, preferências e crenças (Rorty, 2000). O historicismo de uma ironista rortyana leva-a a pensar que é fútil para os seres humanos tentarem sair das suas próprias práticas e contexto histórico, a fim de verem o mundo *sub specie aeternitatis*

(Toledo Júnior, 2008). Seu nominalismo refere-se ao seu antiessencialismo, “porque aboliu as essências, porque os vocabulários que descrevem e redescrevem o mundo não possuem um ponto de contato com o mundo exterior” (Barreto, 2013, p. 68). Rorty explica esta característica de seu tipo de ironista da seguinte maneira:

Assim, pensa que a ocorrência de um termo tal como “justo”, “científico” ou “racional” no vocabulário final da época não é razão para pensar que um inquérito socrático sobre a essência da justiça, da ciência ou da racionalidade nos leve muito além dos jogos de linguagem da época de cada um (Rorty, 1994, p. 105).

Essa crença, por sua vez, leva os ironistas rortyanos a rejeitar as tentativas de formular critérios de escolha entre vocabulários finais. Finalmente, os ironistas rortyanos são caracterizados por uma espécie de leveza. Nunca são capazes de se levarem completamente a sério, sugere Rorty, porque ficam impressionados com o facto de os termos em que descrevem, compreendem e avaliam as suas próprias vidas e as vidas dos outros serem mutáveis, contingentes e frágeis.

Rorty toma do jovem Hegel da *Fenomenologia do espírito* o exemplo para o seu próprio fazer redescritivo. Esse modelo diz respeito à visão rortyana do método dialético como a “tentativa de jogar vocabulários uns contra os outros e não apenas a tentativa de inferir proposições uma das outras” (Rorty, 1994, p. 109). Segundo esta visão, o método dialético de Hegel não é um método de argumentação ou uma forma de unir sujeito e objeto, mas uma técnica literária que cria mudanças inesperadas por meio de “transições suaves e rápidas de uma terminologia para outra” (Rorty, 1994, p. 109). Hegel não manteve as antigas ideias e diferenças para dar-lhes um sentido, mas mudou constantemente o vocabulário do que Rorty chamou de “antigos truísmos”. Não se concentrou na construção de teorias filosóficas, mas escapou à sua argumentação mudando de vocabulário e tema. Em vez de buscar a verdade, priorizou fazer coisas novas:

A crítica que Hegel fez aos seus antecessores não foi a de as proposições destes serem falsas, mas sim de as suas linguagens serem obsoletas. Ao inventar este tipo de crítica, o jovem Hegel rompeu com a sequência Platão/Kant e iniciou uma tradição de filosofia ironista que teve continuação em Nietzsche, em Heidegger e em Derrida. São estes os filósofos que definem os seus resultados pela relação com os seus antecessores e não pela sua relação com a verdade (Rorty, 1994, p. 110).

A forma como Rorty se utiliza da noção de “dialética” foi atualizá-la redescrevendo-a

junto ao que anteriormente assim se chamava como sendo agora a “crítica literária”. Essa mudança não aparece de forma arbitrária. Ele o justifica dizendo que na época de Hegel pensava-se que as obras literárias uniam o conhecimento e a beleza com a verdade, e que Hegel, mais tarde, se inclinou a ver a filosofia como superior à arte, acreditando que a filosofia poderia fazer com que a arte se tornasse obsoleta. Ironicamente, sua própria obra ajudou a que a filosofia perdesse seu caráter cognitivo, transformando-a em uma forma literária em vez de uma ciência de conhecimento. Os grandes pensadores que comentaram sobre pensamento tardio de Hegel, como Heine e Kierkegaard, o trataram de maneira semelhante como na atualidade abordamos outros autores, como Blake ou Freud:

Nós, ironistas, tratamos essas pessoas não como canais anônimos para a verdade, mas sim como abreviaturas de um certo vocabulário final e dos tipos de crenças e de desejos típicos dos seus utilizadores. O Hegel da maturidade tornou-se um nome para tal vocabulário, e Kierkegaard e Nietzsche tornaram-se nomes de outros vocabulários (Rorty, 1994, p. 110).

Logo, o que Hegel acabou fornecendo foi as bases para o ironismo vindouro.

Os ironistas acreditam que a melhor crítica de um vocabulário final é outro vocabulário final, uma cultura só pode ser avaliada a partir de uma cultura alternativa, bem como uma pessoa só pode ser criticada tendo como base uma outra pessoa e que, como vimos na segunda condição do ironista, não há critérios de escolha fora dos próprios vocabulários, pois a crítica se concentra nessa diferenciação dentro dele ou por contraste, em vez da comparação com um original. Para os ironistas, as pessoas e as culturas são formas de vocabulários ou, como Rorty (1994) se refere, “vocabulários corporificados”. Por isso, as dúvidas sobre sua identidade só são resolvidas ao expandir suas relações, por meio do alargamento de nossos contatos com outras culturas. A leitura de livros é fundamental para esse processo, e os ironistas tendem a estudar mais livros do que interagir com pessoas próximas, temendo ficar presos no vocabulário de sua educação:

Ao invés do contato não cognitivo com algo não humano, como na cultura religiosa, ou do desenvolvimento argumentativo da crença em verdades não contextualizáveis, teríamos o desenvolvimento de relações não cognitivas com outros seres humanos, mediadas por artefatos culturais (livros, filmes, canções, prédios etc.), que trazem uma “carga metafórica” e apontam para a possibilidade de novas formas de convivência. Os detalhes insignificantes e idiossincráticos que são apagados pela “profundidade” da leitura teórica, ganham lugar de destaque nessa nova cultura. A literatura amplia as possibilidades de redescritção ao abalar nosso senso de realidade (reificado, como a imaginação dos mortos) e abrir perspectivas para a construção de novas formas de convivência e comportamento. As narrativas serviriam, então,

para nossa autoformação privada, apontando para a construção de uma sociedade em que as diferentes formas de busca por redenção pudessem conviver e cooperar solidariamente: a Literatura nos ajudaria a aceitar melhor à convivência com pessoas de costumes diversos e compreender que não faz sentido reivindicar no espaço público—político a posse de uma descrição privilegiada da realidade para além da contingência e da finitude do que é humano (Lopes, 2013, p. 19-20).

O que Rorty sugeriu foi que o crítico literário tenha a capacidade de criar um tipo de mosaico unindo as ideias de diferentes autores como Blake, Arnold, Nietzsche, Marx, Baudelaire, Nabokov, Orwell e muitos outros, de maneira a enriquecer seus cânones e gerar uma variedade de textos clássicos abundantes e diversificados ao máximo:

Esta tarefa que deve ser assumida pelo crítico literário tem como principal desafio colocar intuições morais de aceitação comum sobre casos particulares em equilíbrio com princípios morais gerais de aceitação comum (Rorty, 1994, p. 112).

O conceito de "crítica literária" surgiu referindo-se apenas à avaliação de obras consideradas literárias, incluindo poesias, novelas e dramaturgias em uma análise que consistia em comparar esses textos com outros e julgar a importância literária das obras de certos autores. Com o tempo, esse tipo de análise passou a abranger também obras de escritores do passado que impactaram de maneira significativa o vocabulário final de sua época, além de incluir aqueles que estavam sendo criados por autores que viviam na mesma época. Para Rorty, de modo geral isso

[...] significou alargá-la à teologia, à filosofia, à teoria social, aos programas políticos reformistas e aos manifestos revolucionários. Em resumo, significou alargá-la a qualquer livro com probabilidade de fornecer candidatos para o vocabulário final de uma pessoa (Rorty, 1994, p. 113).

A expressão "crítica literária" deriva da palavra "literatura", que se refere a qualquer obra escrita que, de alguma forma, possui relevância moral e pode impactar a forma como cada pessoa vê o que considera significativo para sua vida. A função do crítico literário, nesse cenário, é a de promover a reflexão moral, ou seja, ele irá apresentar novos padrões que podem ajudar a resolver determinados conflitos, tanto no âmbito individual quanto no coletivo.

Durante esse processo a crítica literária passou a assumir um lugar relevante na cultura das democracias, um papel que antes era ocupado pela religião, a ciência e a filosofia. No entanto, isso também ampliou a brecha entre os intelectuais e o público, pelo simples fato,

afirma Rorty, de que já que “a metafísica está embutida na retórica pública das sociedades liberais modernas” (Rorty, 1994, p. 114). Esta distinção levou a que a literatura fosse vista como menos importante para a reflexão moral, criando tensões na cultura liberal. O que veremos no próximo capítulo.

3 OBJEÇÕES AO IRONISMO

Jurgen Habermas se mostrou como aquele com o qual Rorty melhor contrastou suas ideias em defesa do “ironismo e o hábito de considerar a crítica literária como disciplina intelectual preponderante” (Rorty, 1994, p. 114). Isso foi feito no contexto das críticas ao ironismo, que Habermas, entre outros, acusam de minar os fundamentos racionais e universais da política liberal.

Rorty defende o ironismo mencionando que seus críticos ainda estão sob a influência da tradição metafísica e que por isso acreditam que os ironistas rompem as conexões entre os indivíduos em sociedades liberais, levando ao enfraquecimento das instituições livres. Esses críticos partem da noção de que não é viável ser ao mesmo tempo um liberal e um ironista. Habermas acredita que a filosofia deve criar uma união social substituindo a religião, considerando que as noções de “universalidade” e “racionalidade” da Ilustração são essenciais para isso.

Habermas e outros filósofos acreditam que as liberdades políticas liberais necessitam de um consenso sobre o que é humanamente universal. Acreditam que o nominalismo e o historicismo do ironista nunca poderão entrar em harmonia com nenhum tipo de cultura liberal que possua retórica pública. Em contrapartida, segundo Rorty, os ironistas e liberais pensam que essas liberdades só precisam de um acordo sobre sua própria conveniência. Segundo essa visão, o que realmente importa na política liberal é a crença compartilhada do que se chamará “verdadeiro” ou “bom”, que deverá surgir de uma discussão livre, significando ao fim que “se cuidarmos da liberdade política, a verdade e o bem cuidarão de si próprios” (Rorty, 1994, p. 116).

Em um ideal de sociedade liberal, os intelectuais seriam sempre ironistas, enquanto os não intelectuais seriam nominalistas e historicistas de senso comum. Esses não intelectuais se considerariam como totalmente contingentes, “sem sentirem quaisquer dúvidas particulares sobre as contingências que se dava o caso de serem” (Rorty, 1994, p. 119). O senso comum os levariam a ser “não metafísicos”, semelhante a como, nas democracias ricas, muitas pessoas são “não teístas” sem pensar demais a respeito. Não sentiriam a necessidade de responder a perguntas sobre seu liberalismo ou sua empatia para com os outros, da mesma forma que as pessoas no passado não questionavam sua fé.

Nesta cultura, não se buscaria justificativa para a solidariedade humana, pois não se convidaria a pensar na retórica pública da cultura por meio de definições ou princípios, mas por meio de alternativas e programas concretos. Esta cultura poderia ser igualmente crítica e

comprometida com a igualdade que a nossa, cuja retórica pública é metafísica; no entanto, e este é um ponto importante, embora seja possível que esta cultura liberal seja nominalista e historicista, Rorty expressamente não recomenda que sua retórica pública seja ironista. Ele diz isso nos seguintes termos:

A ironia parece ser inerentemente uma questão privada. Na minha definição, uma ironista não pode passar sem o contraste entre o vocabulário final que herdou e aquele que está a tentar criar para si própria. A ironia é, se não intrinsecamente ressentida, pelo menos reactiva. As ironistas têm de ter algo sobre o qual ter dúvidas, algo do qual estar alienadas (Rorty, 1994, p. 120).

Uma outra grande objeção com a qual Rorty debaterá diz que ser ironista “torna essa pessoa inadequada para ser um liberal” (Rorty, 1994, p. 120), e que a separação entre preocupações públicas e privadas, que é um dos motes desta sua obra, não serviria para aliviar a tensão existente, a saber, a tensão entre a ideia da sociedade que busca igualdade e a percepção de que os humanos são apenas produtos de sua língua, ou “vocabulabulários corporificados”. Parecendo assim que

[...] a ideia de que todos temos uma obrigação dominante de diminuir a crueldade, de tornar os seres humanos iguais relativamente à sua possibilidade de sofrimento, parece tomar como certo que há algo nos seres humanos que merece respeito e protecção de forma totalmente dependente da linguagem que falam (Rorty, 1994, p. 120).

Rorty é exímio em nos colocar sob o ponto de vista dessas pessoas que pensam de forma metafísica e consideram um risco ao liberalismo pensar nos seres humanos como algo mais do que “teias sem centro de crenças e desejos” (Rorty, 1994, p. 117). Somos levados a pensar que se assim fosse, com os seres humanos sendo tão simplesmente “atitudes frásicas”, a natureza e solidariedade humanas estariam com problemas, pois seria de difícil alcance perante a diversidade de vocabulários e culturas. É que os metafísicos argumentam que sem um vocabulário comum, não há razão para não sermos cruéis com aqueles que falam um idioma diferente. Uma ética universal pode parecer incompatível com o ironismo, pois parece complicado criar uma ética sem uma visão clara da natureza humana, e isso é correto afirmar, porque isso vai mesmo contra o ironismo.

O ironismo pode entrar em conflito com a ideia de uma solidariedade humana universal, especialmente por valorizar redescrição intensa do privado e a reconstrução da linguagem com base na sensibilidade à dor e à humilhação como principais vínculos entre as pessoas. Essa perspectiva, centrada em redescrições que buscam responder à pergunta “O que

provoca humilhação?”, tende a restringir a solidariedade a um campo muito particular e subjetivo, sem apoio em fundamentos universais ou concepções fixas da natureza humana. Para a ironista rortyana, não há necessidade de buscar uma essência comum entre os seres humanos ou uma moralidade universal que ultrapasse diferenças culturais ou linguísticas. Ao contrário, ele acredita que a solidariedade surge do reconhecimento compartilhado da vulnerabilidade e da possibilidade de ser humilhado, sem depender de uma linguagem ou verdade comuns, o que pode se revelar insuficiente para sustentar uma solidariedade política ou moral de alcance universal.

Outra razão para a incompatibilidade de uma ética universal sob o ironismo é que, para o ironista, palavras que expressam valores como “benevolência” ou “dignidade” não constituem um léxico acessível a todos os humanos em igualdade de condições, e sua reflexão não produz uma razão moral para se preocupar com o sofrimento, mas simplesmente para perceber que o sofrimento ocorre. Isso pode limitar a capacidade de mobilizar a solidariedade que envolva um compromisso ativo com a justiça e a igualdade, pois se reduz ao reconhecimento da vulnerabilidade e à esperança de que todos tenham a oportunidade de evitar a humilhação, sem que haja uma base racional ou essencial comum que possibilite uma empatia verdadeiramente universal.

O ironismo pode se mostrar incompatível com a solidariedade universal justamente porque se ancora na empatia diante da dor individual, e não em princípios coletivos ou compartilhados. Para o ironista, a coesão social decorre da consciência da dor e da humilhação, não de uma visão racional, ética ou metafísica da igualdade e da fraternidade entre os seres humanos.

A consequência de negar que haja algo comum a todas as pessoas é que a solidariedade não é alcançada pela descoberta, mas pela capacidade de ver aqueles que pareciam estranhos como mais semelhantes a nós. A solidariedade é o efeito da imaginação e da percepção mais detalhada de outras vidas (CIS, 18). Quando dizemos "Ele também é um ser humano!" Não estamos explicando por que somos sensíveis e precisamos mudar de atitude, mas sim expressando a necessidade de mudança e nosso compromisso em fornecer explicações mais detalhadas sobre tudo o que nos levou a mudar de atitude. Mas detalhes de que tipo? Detalhes sobre o quê? Que semelhança percebemos entre eles e nós? Rorty é claro neste ponto: a possibilidade de causar sofrimento e suportar sofrimento. Sentimos solidariedade quando percebemos a dor dos outros. Mas para explicar como e quando o percebemos, não precisamos invocar novamente uma natureza humana comum. Podemos, mais uma vez, explicar que tipo de sensibilidade temos como resultado de viver numa sociedade que continua a falhar em muitos aspectos, mas que deixou para trás algumas barbaridades, como a escravidão, ou que conseguiu separar o Estado da Igreja. Podemos dizer

qual é o nosso *modus vivendi* como resultado de termos sido educados em uma sociedade que progressivamente se preocupou mais consigo mesma, uma sociedade que fornece meios para impedir que seus membros sejam incivilizados (de prejudicar uns aos outros) e para impedir que suas instituições sejam indecentes (e prejudiquem os cidadãos), para usar uma distinção feita pelo cientista político Avishai Margalit, que Rorty às vezes mencionava. Portanto, a raiz da solidariedade não é algo positivo, mas as próprias dúvidas que nos foram inculcadas sobre nós mesmos ao longo da história: "dúvida sobre a própria sensibilidade à dor e à humilhação dos outros, dúvida sobre se os arranjos institucionais são adequados para lidar com essa dor e humilhação, e curiosidade sobre possíveis alternativas (Castillo, 2015, p. 96-97, tradução nossa).

Os ironistas rortyanos também defendem uma tese bastante forte sobre o poder da redescritção, adotando-a como seu método preferencial: “As ironistas são especialistas em redescrever gamas de objetos ou de acontecimentos em jargões parcialmente neológico, na esperança de incitarem as pessoas a adoptar e alargar esse jargão” (Rorty, 1994, p. 109).

Parte da suspeita acerca da ligação entre ironismo e antiliberalismo relaciona-se ao papel eventualmente cáustico e disruptivo que a redescritção pode exercer nas práticas ironistas. O ironismo, segundo Rorty, “resulta da consciência do poder da redescritção”, e esta pode ser algo com potencial de causar dor e humilhação às pessoas.

É que os ironistas acreditam, como diz Rorty (1994, p. 104), que “qualquer coisa pode ganhar um aspecto positivo ou negativo ao ser redescrita”. É claro que ninguém deseja que seus valores mais básicos e as coisas que dão sentido à sua vida sejam redescritas de tal forma que pareçam ruins, malignas ou repulsivas. As pessoas não querem ser redescritas, mas desejam ser reconhecidas e compreendidas em seus próprios termos. Rorty observa, contudo, que os ironistas não deploram nem lamentam o facto de a redescritção ter este poder. Em vez disso, respondem ao seu reconhecimento do poder da redescritção com um sentimento de libertação, devido à sua crença de que a redescritção pode ser empregue na produção de formas novas e interessantes de autocriação. Para os ironistas, segundo Rorty, a redescritção é uma ferramenta poderosa para sair dos embrutecidos vocabulários finais (Calder, 2006). As redescritções nos aproximam também dos detalhes da vida de pessoas que até há pouco eram sem importância para nós, bem como nos sensibilizam para o tipo de sofrimento e crueldade que são suportados por cada indivíduo. As narrativas, nesse sentido, figuram como uma forma muito eficiente de nos sensibilizar para o sofrimento alheio, e muito contribuem para nos tornar pessoas melhores, sem a necessidade de nos atermos a princípios universais. Rorty salienta assim que o ironista “pretende apenas que as nossas *possibilidades de ser amável*, de evitar a humilhação dos outros, sejam aumentadas com a redescritção” (Rorty, 1994, p. 124).

Como dito, o escrutínio do ironista na forma da redescrição pode levar a que as pessoas se sintam fúteis e obsoletas. No entanto, Rorty enfatiza que a redescrição não é uma posse do ironismo, senão que é “um traço genérico do intelectual”, e que, portanto, o metafísico também redescrive. A diferença fundamental entre os dois está em como é apresentada a redescrição. O metafísico a apoia com um argumento em nome da razão, enquanto o ironista ridiculariza a realidade que está sendo descrita. Embora ambos os processos sejam neutros em relação ao liberalismo, o ironismo provoca um ressentimento especial porque sugere uma reprogramação mais do que uma educação, enquanto a redescrição metafísica afirma ter acesso a uma “verdade” que deve ser revelada aos seus adeptos. Por isso, na extensa comparação entre o ironismo e a metafísica feita pelo filósofo, verifica-se que a acusação de antiliberalismo não se baseia em sua especial propensão para humilhar, mas na sua incapacidade de outorgar poder. Embora o ironista possa ser liberal, não pode ser um liberal “progressista” no mesmo sentido em que o metafísico se apresenta, pois não pode oferecer o tipo de esperança social “garantida” de que este é, supostamente, capaz:

Não é capaz de afirmar que a adoção da sua redescrição de nós próprios ou da nossa situação nos torna mais capazes de conquistar as forças organizadas contra nós. Na sua perspectiva, essa capacidade é questão de armas e de sorte e não questão de se ter a verdade do nosso lado ou de se ter detectado o “movimento da história (Rorty, 1994, p. 124).

Parte daí a importância de reconhecer a diferença de descrições em contextos públicos e privados, pois se as pessoas desejam ser descritas em seus próprios termos, e visto que há uma tendência ao contrário por parte das redesccrições do ironista, com o sofrimento ao outro aparecendo como uma grande possibilidade, é necessário fazer essa distinção. Para que nesse espaço seguro de separação entre público e privado a pessoa que se identifica como ironista possa redescrever outras para seus fins privados sem precisar considerar seu sofrimento. No entanto, em sua atuação pública, precisa entender como pode influir na vida das outras pessoas a ponto de gerar sofrimento e humilhação.

4 ESPERANÇA LIBERAL

A noção rortyana de “ironista liberal” relaciona esses dois termos de forma aparentemente simples, mobilizando a ideia da pessoa que poderá ser ao mesmo tempo ironista, no sentido trabalhado nos capítulos anteriores, e liberal, conceito que ele empresta da filósofa Judith Shklar, que define os liberais como “as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar” (Rorty, 1994, p. 17). Nesse sentido, o ironista liberal buscará sua autocriação enquanto também olha para sua vida em sociedade, a vida com os outros, ou seja, pressupõe a possibilidade de convivência da autocriação privada e da solidariedade pública.

O indivíduo pode adotar novas crenças ao se familiarizar com vocabulários de culturas distintas da sua, pois ninguém é totalmente insensível a novas expressões linguísticas. Para Rorty, a solidariedade é um fenômeno gerado dentro das sociedades e, além disso, ele acredita na existência de algo que ligue todos os seres humanos em torno de algo que possa definir os membros de uma comunidade universal.

O conceito filosófico de solidariedade envolve um reconhecimento da humanidade do outro, uma humanidade que já é reconhecida como algo comum entre nós. Rorty enfatiza que não existe, de forma relevante, uma “identidade humana prévia”, como a racionalidade ou algo semelhante. Entretanto, ele argumenta que a única diferenciação que possuímos em relação aos animais é a habilidade de infligir dor e sofrimento aos outros, devido à humilhação, já que somente os humanos podem se sentir humilhados do mesmo modo que têm a capacidade de humilhar.

A humilhação pode manifestar-se de muitas maneiras, desde uma brincadeira de mau gosto, gozação e insultos, até a indiferença; é essencial ter um olhar mais atencioso para os outros, pois assim como podemos ser os algozes de alguém, também estamos suscetíveis a sermos ofendidos e vítimas de nossas próprias idiossincrasias. Esse tipo de solidariedade sugerido por Rorty envolve nos colocarmos na posição daqueles que sofrem. As dores dos outros poderiam ser as minhas ou de pessoas muito próximas, com quem temos laços afetivos, como pais, mães, irmãos e amigos.

Por isso, Rorty menciona a literatura como um meio extremamente eficaz de expandir nosso vocabulário final, uma vez que ela retrata com maestria as dores e humilhações vividas por outras pessoas semelhantes a nós. Aumentar a solidariedade significaria estender nosso conceito de comunidade para aqueles que possuem culturas e valores diferentes dos nossos; no entanto, ao nos depararmos com outras culturas, devemos evitar uma postura etnocentrista, ou seja, não devemos ver as culturas diferentes como inferiores à nossa, nem tentar superar a

cultura dos outros.

O comprometimento de Rorty com os ideais da democracia liberal pode ser vista em sua defesa de que a crueldade é a pior coisa que o ser humano pode praticar e que devemos buscar viver uma sociedade mais justa, igualitária e solidária. Essa sociedade seria, para ele, uma sociedade liberal:

Uma sociedade liberal é uma sociedade cujos ideais podem ser realizados pela persuasão e não pela força, pela reforma e não pela revolução, pelos encontros livres e abertos de práticas actuais, linguísticas e outras, sugestões de novas práticas. Mas isto quer dizer que uma sociedade liberal ideal é uma sociedade que não tem finalidade além da liberdade, que não tem objectivo a não ser uma vontade de ver como se dão esses encontros e de se manter fiel ao resultado. Não tem finalidade a não ser tornar a vida mais fácil aos poetas e aos revolucionários, ao mesmo tempo que tenta que estes tornem a vida mais difícil aos outros unicamente através das palavras, e não de acções. É uma sociedade cujo herói é o poeta forte e o revolucionário porque reconhece que é aquilo que é, que tem a moralidade que tem e que fala a linguagem que fala não por estar próxima da vontade de Deus ou da natureza do homem, mas porque certos poetas e revolucionários do passado falaram como falaram. (Rorty, 1994, p.116).

Essa sociedade traria maior possibilidade para promoção da liberdade dos sujeitos, e espaço para sua autocriação, desde que “sem fazerem mal a outrem e sem utilizarem para tanto recursos de que necessitem os menos favorecidos” (Rorty, 1994, p. 16).

O ironista liberal continuaria, de forma livre, a criar seus vocabulários no encontro com vocabulários diferentes dos seus, reconhecendo a diversidade de vocabulários existentes e contingentes. Essa sociedade criaria “facilidades e possibilidades para as pessoas alcançarem seus propósitos privados, radicalmente diferentes, sem ferirem umas às outras” (Fontenele, 2010, p. 94).

A sociedade liberal seria defendida como ideal pelo simples motivo, sem apelo a qualquer fundamento, de que “num balanço de prós e contras, a sociedade liberal busca menos formas de causar humilhação e dor do que Estados totalitaristas, monarquias e governos autoritários” (Barreto, 2013, 64). Seria um espaço aberto para a criação em que “Rorty acredita que apenas uma organização política capaz de oferecer aos seus membros uma educação universal, ócio e espaços de discussões livres podem permitir essa abertura para o novo.” (Barreto, 2013, p. 64).

Segundo Rorty (1994) o que une as sociedades liberais seriam as esperanças e os vocabulários comuns. E o ironista liberal se sente unido aos outros de sua espécie pela susceptibilidade à dor comum a todos os seres humanos e aos animais. O ironista rortiano não

se une aos outros por meio da linguagem comum, mas pela susceptibilidade à dor, especialmente a um tipo específico de dor que é exclusivo dos humanos: a humilhação. Embora o sofrimento físico seja algo que partilhamos com os animais, a capacidade de humilhar e de ser humilhado é uma experiência exclusivamente humana, pois depende da socialização e da construção de um eu a partir de crenças e desejos organizados linguisticamente. Portanto, a humilhação é uma prática eminentemente linguística, envolvendo sobretudo as crenças acerca da subjetividade do outro, seus valores e seu vocabulário final, representando assim uma forma de dor particularmente devastadora, pois desmantela as estruturas de linguagem e crença que sustentam a identidade de uma pessoa. Alguém profundamente humilhado pode se tornar incapaz de manter um senso coerente de si mesmo, perdendo o fio condutor de seus desejos e crenças. Um processo que atinge o núcleo da subjetividade.

Todos podem ser humilhados pelo desmantelamento forçado das estruturas particulares da linguagem e de crenças nas quais foram socializados (...) é um passo para tornar essa pessoa incapaz de ter um eu, por ser incapaz de tecer uma teia coerente de crenças e desejos (Rorty, apud Azevedo, 2007, p. 70).

É nesse ponto que a aproximação com outras espécies, proposta por Rorty, cumpre um papel importante: ela mostra que a dor não é um fenômeno exclusivamente linguístico. Essa compreensão reforça sua defesa de uma cultura “poetizada” (Rorty, 1994, p.100), em que a literatura, a poesia e o jornalismo ganham destaque como formas de expressar e despertar empatia pela dor humana, dor essa que, muitas vezes, não consegue ser verbalizada pelas próprias vítimas (Rorty, 1994, p.127). Nesses casos, escritores, poetas e jornalistas se tornam vozes substitutas para os que estão mergulhados em sofrimento e incapazes de falar por si mesmos.

Diferentemente do metafísico liberal, que busca justificar a solidariedade a partir de uma essência humana comum, o ironista liberal aposta na consciência compartilhada da dor e da humilhação como base para a convivência. Ele não busca definir o que é o ser humano, mas tenta ampliar nossa capacidade de agir com bondade e de evitar infligir sofrimento aos outros. Seu objetivo é simples, mas profundo: aumentar, por meio da redescritção, nossas chances de sermos menos cruéis e mais sensíveis. Para Rorty, reconhecer que todos somos vulneráveis à humilhação (Rorty, 1994, p.124) é suficiente como vínculo social, é o que nos torna iguais em um nível fundamental. O ironista liberal, nesse sentido, busca, através da sua autocriação, tornar-se um indivíduo melhor e, portanto, tornar a sociedade menos cruel:

Dessa forma, a sociedade liberal rortyana tanto se propõe a abandonar a retórica dos fundamentos, característica do racionalismo, como reforça a contingência das deliberações políticas e éticas de uma sociedade. Parece ser essa a maior insistência da filosofia de Rorty: parar de buscar fundamentos anistóricos para as ações públicas e privadas de um indivíduo. Estar situado historicamente é estar marcado por um conjunto plural de vozes que perpetuam crenças e valores. Mais que isso, essas crenças e valores herdados podem ser modificados, mas a mudança não é movida por critérios neutros aptos a apontar quais crenças e valores condizem com a realidade. No caso da sociedade liberal ideal, a mudança vem de um desejo de ampliar a capacidade das pessoas de autocriação e diminuição da crueldade (Barreto, 2013, p. 64).

A sociedade liberal seria a comunidade ideal para ver realizada a separação entre questões públicas e questões privadas, separando o âmbito de seus, ainda que considerando sua codependência. Codependentes, segundo Barreto (2013), não no sentido de sua equiparação, mas em garantindo e preservando o interesse de ambos.

A constatação da incomensurabilidade entre o público e o privado é o ponto de partida de *Contingência, ironia e solidariedade*. Autores tais como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov são úteis como exemplares, como ilustrações do aspecto que pode ter a perfeição privada – uma vida humana autocriada e autônoma. Autores tais como Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls são cidadãos como nós e não exemplares. Estão empenhados num esforço social, que é partilhado por todos – o esforço para tornar as nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis. Só consideraremos estes dois tipos de autores como opostos se pensarmos que poderia haver uma perspectiva filosófica de maior grau de compreensão que nos permitisse abarcar a autocriação e a justiça, a perfeição privada e a solidariedade humana numa única visão.

Rorty afirma que esses autores constituem duas visões igualmente legítimas, que geram demandas igualmente relevantes, a autocriação individual e a solidariedade coletiva, mas que são definitivamente incompatíveis entre si. Não é viável conceber uma teoria sobre a sociedade que sintetize o impulso nietzschiano de destruir as convenções sociais que impedem os indivíduos de se expressarem plenamente com a preocupação habermasiana de assegurar as condições ideais para uma comunicação compartilhada sem distorções. Neste sentido, Rorty nos provoca a encarar esses dois grupos de autores como ferramentas que atendem a propósitos diferentes, ferramentas que precisam “tão pouco de síntese quanto brochas e pés de cabra” (Rorty, 1994, p. 17). Ele afirma que nem a filosofia ou qualquer outra disciplina foram capazes de unir em uma única visão interesses públicos e interesses privados:

[...] O mais próximo que podemos estar de conjugar essas duas exigências é

ver que o objetivo de uma sociedade justo e livre é permitir que os seus cidadãos sejam, tão ‘irracionais’ e esteticistas quanto entendam ser, desde que o façam na devida altura - sem fazer mal a outrem e sem utilizarem para tanto recursos de que necessitem os menos favorecidos. Há medidas práticas a tomar para alcançar esse objetivo prático. Mas não é possível elevar a autocriação juntamente com a justiça ao nível da teoria (Rorty, 1994, p. 16).

Nesse sentido, o filósofo nos apresenta um dos elementos que separam o que é privado do público: os vocabulários, construídos ao longo do tempo e do espaço. Ele afirma que o vocabulário da autocriação “é necessariamente privado, não partilhado, impróprio para argumentação”, enquanto o vocabulário da justiça “é necessariamente público e partilhado e um meio de troca argumentativa” (Rorty, 1994, p. 16-17). Ainda assim, há espaço para certa conciliação, em que vocabulários que emergiram no romantismo e do racionalismo iluminista são apreciados em separado em suas contribuições específicas, sem qualquer intenção de unificá-los numa espécie de metavocabulário. Pelo contrário, seu objetivo é utilizá-los para fins distintos.

O vocabulário de inspiração romântica, cujo traço distintivo é a crítica aos processos de socialização e o apelo à liberdade de autocriação do indivíduo, é útil desde que fique restrito ao âmbito privado. O vocabulário herdado do racionalismo iluminista, e tudo que veicula no sentido de fomentar um esforço social compartilhado em favor da justiça e da solidariedade, é essencialmente público. Este é um ponto importante, e Rorty insiste bastante nele: as aspirações de ambos os vocabulários devem permanecer confinadas aos seus respectivos domínios de ação.

É na figura do ironista liberal que Rorty nos apresentará a possibilidade de desunir e conciliar essas questões. “A questão então fica posta assim: nas sociedades democráticas todos devem ter iguais direitos à participação política, à discussão pública, à livre expressão e, principalmente, à livre autocriação privada” (Carvalho Filho, 2009, p. 5).

Carvalho Filho (2009, p. 6), aponta ainda que, para Rorty:

[...] conquanto a argumentação seja essencial para a vida social cooperativa, a redenção é um assunto privado, individual. E que a cultura literária requer uma disjunção entre o plano da deliberação política e o plano da redenção. Isso significa que esperanças privadas de autenticidade e autonomia devem ficar em casa quando os cidadãos vão deliberar coletivamente sobre o que deve ser feito em público, por e para todos.

O ironista liberal, como citado anteriormente, busca sua autocriação, a redescritção de sua realidade, enquanto indivíduo que se reconhece como contingente no tempo e no espaço,

intelectualmente maduro o suficiente para ver-se já aliviado da ânsia metafísica de fugir da mudança, do acaso, do inesperado.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

CIS inicia-se abordando a tentativa de fundir o público e o privado e concluímos afirmando que o tipo de ironia que Rorty tem em mente depende se se está no espaço público ou privado. No primeiro caso temos o problema cuja resolução é bem representada pela figura da ironista liberal e tudo aquilo que se lhe caracteriza. A primeira questão diz respeito a visão convencional da filosofia, referida por Rorty como a tradição do cânone Platão-Kant, que considera a teoria como capaz de fundir o público e o privado apresentando uma única resposta sobre como deveríamos trabalhar tanto na formação pessoal quanto na promoção da justiça social.

Para Rorty, os intelectuais em espaço público devem ser ironistas e, ao mesmo tempo, ter o compromisso constante de não serem cruéis, evitando causar sofrimento. Essa característica de se preocupar em não causar sofrimento aos outros é o que o filósofo americano define como ser liberal. A ironia aqui se alimenta de um discurso existente e busca retratar as pessoas não em seus próprios termos, mas questionar o que elas afirmam saber ou acreditam ser. A maldade associada a esse tipo de ironismo deve estar restrita ao contexto de autocriação, tendo um papel terapêutico ao nos levar a refletir sobre nós mesmos.

Na busca por um consenso político, a ironia se manifesta na recusa de se considerar como detentor da verdade ou de um conjunto final de palavras que poderia encerrar a discussão. Essa posição é vulnerável, já que, como diz Rorty, o jargão da metafísica está inserida na linguagem pública das sociedades liberais contemporâneas, com teorias que alegam representar a verdade, enquanto as ironistas liberais podem apenas oferecer novas interpretações que questionam os discursos predominantes e nos orientam na busca por novas crenças e ações.

O fito deste trabalho foi fazer um esboço ligeiro da importância da ironia-ironismo no pensamento de Rorty, nos concentrando a como ele se dedicou a essa noção em parte importante desta sua obra. O encanto que essa noção representa está no fato de que não se trata de algo a ser conceitualizado da maneira tradicional, mas nos apresenta ou sugere uma espécie de novo modelo de vida. Assim, acompanhamos exposição de alguns desses modelos: os que não devem mais ser seguidos, ainda identificados com respostas metafísicas para a realidade; aqueles que quase chegaram lá, críticos aos primeiros, mas que mesmo identificando o problema de uma resposta única para a realidade ainda foram seduzidos por algo a colocar no lugar desta; e tem o modelo que Rorty sugere ter encontrado o melhor lugar, sem as pretensões anteriores, e que se baseia em todas as características que fazem uma pessoa uma ironista liberal.

Mas ele também parece entender que tudo isso não vale nada ou só vale como pano de fundo para a busca do que realmente importa, em favor do que ser ironista é quase acessório: tentar viver uma vida humana mais digna. Esse novo enfoque é uma dádiva que alcançamos com a leitura de pensadores historicistas tais como Hegel, que nos ajudam a mudar as perguntas, às descendo à altura dos problemas da realidade, isto é, sem mais fugir do tempo e do acaso, e buscar algo menor e mais importante, que em Rorty aparece nas variadas formas que pode ter a esperança liberal.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AZEVEDO, Flora Muniz Tucci de. **A Concepção de Contingência em Richard Rorty**. Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_RIO-1_ee7e5f40b945ce3fcfed0ee181b7a6cf. Acesso em: 9 jul. 2025.
- BARRETO, Saulo de Tasso Russo. **Literatura para a solidariedade: uma proposta de Richard Rorty**. 2013. 111 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/5620/1/ArquivoTotalSaulo.pdf>. Acesso em: 9 jul. 2025.
- CALDER, Gideon. **Rorty e a redescritção**. Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Unesp, 2006.
- CARVALHO FILHO, Aldir. Sensibilidade, solidariedade, autocriação privada: Rorty e a literatura. In: **Redescrições**. Ano I, Número Especial: Memória do I Colóquio Internacional Richard Rorty, 2009. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12882775/sensibilidade-solidariedade-autocriacao-privada-rorty-e-a-literatura> Acesso em: 27 nov. 2023.
- CASTILLO Ramón del. **Rorty y el giro pragmático**. Batiscafo: Espanha, 2015.
- FONTENELE, Edinalva Melo. **Por que não ser cruel? – a redescritção rortyana da crueldade**. 2010. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2010. Disponível em: <https://www.netmundi.org/filosofia/wp-content/uploads/2023/04/Por-que-nao-ser-cruel-a-redescricao-rortyana-da-crueldade.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2025
- LOPES, Marcos Carvalho. **Uma defesa da poesia: poesia e autocriação na filosofia de Richard Rorty**, 2013. 266e. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/5471554/Uma_defesa_da_poesia_poesia_e_autocria%C3%A7%C3%A3o_na_filosofia_de_Richard_Rorty Acesso em: 27 nov. 2023.
- RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. 1ª edição, Lisboa: Presença, 1994. (Tradução de: Nuno Ferreira).
- _____. **A utopia de Gadamer**. Folha de S.Paulo, São Paulo, 13 de fev. de 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1302200006.htm>. Acesso em: 13 set. de 2023.
- TOLEDO JUNIOR, Joaquim E. C. de. **Linguagem, contexto e razão: Richard Rorty e a virada linguística**. 2008. 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em:

https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-24112009-144958/publico/JOAQUIM_E_LOI_CIRNE_DE_TOLEDO_JUNIOR.pdf. Acesso em: 09 jul. 2025.

SILVA, H. A.; CHAVES DE SOUSA, F. R. Metáforas literárias e a esperança de renovação social: uma relação entre linguagem e imaginação a partir do neopragmatismo de Richard Rorty. **Cognitio: Revista de Filosofia**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 1-16, jan.-dez. 2025. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/68345>. Acesso em: 9 jul. 2025.