



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TIAGO MEDEIROS ARAUJO

PRAGMATISMO ROMÂNTICO E DEMOCRACIA: RICHARD RORTY E ROBERTO  
MANGABEIRA UNGER

Salvador, 2013

TIAGO MEDEIROS ARAUJO

PRAGMATISMO ROMÂNTICO E DEMOCRACIA: RICHARD RORTY E ROBERTO  
MANGABEIRA UNGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do título de mestre. Área de concentração: Filosofia Contemporânea. Linha de pesquisa: Filosofia e Teoria Social.

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza.

Salvador, 2013

*Essas páginas,  
de esperança no futuro,  
eu dedico a Guilherme Medeiros.*

## AGRADECIMENTOS

Devo agradecer a um número bem maior de pessoas, mas registrarei as que foram indispensáveis para mim, nesse processo.

Em primeiro lugar, á minha mãe, Rita Medeiros, simplesmente, por tudo.

A José Crisóstomo de Souza, em quem encontrei fonte inesgotável de ensinamentos, transmitidos no trato de orientação e amizade. Em sua conta tenho debitado bem mais do que essa pesquisa: minha maneira de ver a filosofia, a política, as pessoas, a vida.

Ao Prof. Dr. Carlos Sávio Teixeira, pela gentileza e prontidão com que aceitou o convite para participar desse processo desde o início, sendo um interlocutor capacitado, arguto e generoso, no exame de qualificação, bem como uma importante fonte de referências sobre Unger.

Ao Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho pela leitura atenta, rigorosa e diligente feita sobre o primeiro capítulo desse trabalho, quando do exame de qualificação, com que sinalizou defeitos argumentativos e conceituais na redação, cujos reparos foram definitivos para que esse trabalho fosse efetivamente uma dissertação.

À minha companheira Rebeca Vivas. Parceira, amiga, interlocutora, conselheira, mestra. O maior exemplo de que sou uma pessoa de sorte.

Ao Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva pela disposição prestativa para me ajudar em todos os momentos em que precisei lhe telefonar. Ademais, pelos esclarecimentos sobre elementos importantes do pensamento teórico social do século XVIII que, sem dúvida, estão obliquamente presentes nos pressupostos dessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura pelo incentivo e aposta de sempre.

A Hilton Leal e Rodrigo Ornelas por estarem sempre presentes como amigos e conselheiros. Por me esclarecerem com suas leituras sempre mais ricas do que as minhas, e sem as quais as minhas seriam ainda mais pobres.

Aos colegas de grupo, Laiz Fraga, Line Lobo, Matheus Guerreiro, Marcos Vinicius Paim pelo companheirismo de sempre e pelas trocas renovadas de conhecimento.

Ao professor Pedro Lino pelo apoio e pelos diálogos sobre Mangabeira Unger, e pela leitura atenta e crítica do texto.

Ao amigo Anderson Alberto, que sempre incentivou e apoiou minha carreira de professor secundarista, durante o período em que exerci a docência em paralelo aos estudos resultados nessa dissertação; em quem encontrei amparo fraternal para os difíceis momentos da vida profissional e pessoal, tanto como para os momentos lúdicos regados a malte e anedotas.

Aos colegas da turma de mestrado 2011: Pedro, Marlize, Carine, Mônica, Gustavi, Luciano, Gladys.

À família: Dilton Medeiros, Wilma Medeiros, Rafa Medeiros, Viviane Medeiros, Luiz Medeiros, e aos agregados Marcus Figueiredo e Murillo Celestino.

Agradeço também a minha avó Aidina, a minha madrinha Minéia, e a minha tia Emmanuela.

Sempre a indeseñorada alma do homem  
resoluta indo à luta.  
(Os contingentes anteriores falharam?  
Pois mandaremos novos contingentes  
e outros mais novos.)  
Sempre o cerrado mistério  
de todas as idades deste mundo  
antigas ou recentes;  
sempre os ávidos olhos, hurras, palmas  
de boas-vindas, o ruidoso aplauso;  
sempre a alma insatisfeita,  
curiosa e por fim não convencida,  
lutando hoje como sempre,  
batalhando como sempre.

WALT WHITMAN, *Vida* (extraído de *Folhas de Relva*)

## RESUMO

Essa pesquisa versa sobre o pragmatismo romântico de Richard Rorty e Roberto Mangabeira Unger e sua relação com a democracia. Em primeiro lugar, entende-se pragmatismo como uma filosofia centrada na ação, como a posição que introduz a predominância do conceito de agência na filosofia, mas detém-se aqui no contexto de renascimento do pragmatismo. Em segundo lugar, entende-se romantismo como uma visão sobre a capacidade de criação do ser humano que está associada à sua indeterminação (contingência), assim, contrasta-se tal romantismo tanto com o romantismo clássico quanto com o político e se o aplica à identidade (*selfhood*) e ao vínculo social. Em terceiro lugar, entende-se democracia como o arranjo social da experimentação e da concessão ao novo que expressa uma forma de vida movida pela diversidade e não pela unidade. Assim, sustenta-se a hipótese segundo a qual o pragmatismo romântico é uma perspectiva que utiliza a indeterminação do humano como motivo para a ação criadora e encontra na democracia um espaço legítimo de experimentação. A partir de um cotejo entre os autores trabalhados aqui, o presente trabalho sustenta tais afirmações, registrando as discrepâncias entre eles como forma de ampliar o alcance de seus conceitos. Vê-se, por esse ângulo, que o pragmatismo romântico e radical de Unger se identifica com uma crítica ao conceito de naturalismo determinista, ao passo que o pragmatismo lingüístico de Rorty se identifica com o conceito de naturalismo darwiniano; o romantismo de Rorty identifica-se com a autocriação e com o ironismo, ao passo que o de Unger se identifica com a divinização do homem e com o espírito modernista; já a democracia em Unger é associada a mudanças institucionais frenéticas e radicais (revolucionárias), ao passo que em Rorty diz respeito ao aperfeiçoamento das instituições liberais contemporâneas. Assim, a pesquisa toma a relação entre o pragmatismo romântico e a democracia como seu objeto material e toma o cotejo proposto aqui entre Rorty e Unger como seu objeto formal.

Palavras-chave: Pragmatismo, Romantismo, Indeterminação, Democracia, Rorty, Unger

## ABSTRACT

This research deals with the romantic pragmatism of Richard Rorty and Roberto Mangabeira Unger and its relationship to democracy. Firstly, it is understood here pragmatism as a philosophy centered on the action, as the position that introduces the predominance of the concept of agency in philosophy, but it holds up here in the context of the revival of pragmatism. Secondly, it is understood romanticism as an insight into the capacity of human creation that is associated with its indeterminacy (contingency) thus contrasts such romanticism with classical romanticism and with the political romanticism and applies it to selfhood and the social bond. Thirdly, we understand democracy as the arrangement of social experimentation and the new grant that expresses a way of life driven by diversity and not unity. Thus, it is held the hypothesis that pragmatism is a romantic perspective that uses the indeterminacy of the human as a reason for action and democracy as its legitimate experimentation field. From a comparison between the authors worked here, this work supports such claims, recording discrepancies between them as a way of broadening the definitions. It can be seen from this angle, the romantic and radical Unger's pragmatism identifies with a critique of the concept of naturalism deterministic, while the Rorty's linguistic pragmatism identifies with the concept of Darwinian naturalism, romanticism of Rorty identifies with self-creation and the ironism, while Unger's romanticism identifies with the deification of man and modernism; already Unger identifies democracy with institutional changes frantic and radical (revolutionary), whereas in Rorty it identifies with the improvement of contemporary liberal institutions. Thus, the research takes a romantic relationship between pragmatism and democracy as its material object and takes the comparison between Unger and Rorty as its formal object.

Key-words: Pragmatism, Romanticism, Indeterminacy, Democracy, Rorty, Unger

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1. O PRAGMATISMO: TENDÊNCIAS ROMÂNTICAS.....	19
1.1 – Situando o pragmatismo: elementos introdutórios.....	20
1.2 – Roberto Mangabeira Unger: a radicalização romântica do pragmatismo.....	23
1.3 – Richard Rorty: um pragmatismo lingüístico e romântico.....	39
1.4 – Veredas do pragmatismo romântico.....	51
CAPÍTULO 2. O ROMANTISMO DA INDETERMINAÇÃO E DA CRIAÇÃO.....	60
2.1 – Situando o romantismo: elementos introdutórios.....	60
2.2 – Contingência e ironismo em Rorty.....	64
2.2 – A personalidade e as paixões em Unger.....	73
2.4 – Discutindo o romantismo: “infinitude” e “outro da razão”.....	83
CAPÍTULO 3. A CONTINGÊNCIA DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS E OS CAMINHOS DA POLÍTICA: POR UMA DEMOCRACIA ROMANTIZADA.....	89
3.1 – Considerações sobre o vínculo social.....	90
3.2 – Algumas possibilidades para a Democracia em Rorty e em Unger.....	102
3.3 – Discutindo o liberalismo: o impacto de Unger sobre Rorty.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	125



## INTRODUÇÃO

### a) Sobre os autores e o cotejo;

Não é muito comum que um jovem de vinte e poucos anos de idade assuma o cargo de professor efetivo na mais renomada universidade norte americana. É improvável que os professores de áreas afins não percebam (mesmo sob alguma perturbação) sua presença – sobretudo quando se trata do mais jovem professor a ocupar tal cargo na história dessa instituição, e, ademais, de um “não americano”. Igualmente raro é que não tenham curiosidade sobre o que escreve, sobre o que pode ser mais do que promessa em seu nome.

É notória a passagem de Roberto Mangabeira Unger (1947) – professor de Harvard desde 1971, quando então tinha 24 anos de idade – pelo universo acadêmico norte americano. Ainda muito jovem, liderou o movimento mais significativo do direito naquele país: o *Critical Legal Studies*, cujas premissas foram lançadas em um livro de mesmo título em 1983. Por essa e outras razões, acadêmicos passaram a vê-lo no circuito intelectual, nos jornais e na vida cultural dos Estados Unidos; e passaram, com isso, a considerar a relevância e a ousadia de suas idéias – ainda que para criticá-lo severamente.

Com um conjunto bastante amplo de referências no campo da teoria do direito e da teoria social, o professor Unger escreve seu primeiro livro *Knowledge and Politics* (1975) preocupado em analisar o pensamento moderno, definindo e criticando o que chama de “doutrina liberal”<sup>1</sup> a partir de seus desdobramentos psicológicos, políticos, sociais e jurídicos. As implicações do argumento rapidamente o puseram ao lado do comunitarismo de autores como Charles Taylor, Michael Sandel e Alasdair MacIntyre – um grupo de críticos do liberalismo individualista e de suas instituições. Mas as obras seguintes o afastaram um pouco desse agrupamento<sup>2</sup>. *Law in the Modern Society* (1976) e *Passion*

---

<sup>1</sup> A concepção de doutrina liberal, como conjunto guarda chuva de teses que unificam um número grande de autores distintos no time do liberalismo, é bastante complexa e exigiria um exame muito aprofundado para ser explicada. Mas, em linhas gerais, pode-se dizer que tal concepção informa ser o liberalismo moderno uma totalidade que se expressa no nível social, tanto quanto no nível da personalidade. A fim de oferecer um criticismo radical ou total a essa concepção, os seis capítulos do livro exibem um conjunto de antinomias que o pensamento liberal comporta por opor ciência a natureza, razão a desejo, regras a valores e categorias universais a particulares.

<sup>2</sup> O cientista político e professor Carlos Sávio Gomes Teixeira, especialista em Unger, escreve a esse respeito: “Se nos longínquos anos de 1975, em seu livro de estreia, *Conhecimento e Política*, Unger esboçou uma adesão ao ideal de uma comunidade orgânica que merce lealdade de seus membros porque percebe uma

(1984) são argumentos contínuos em relação ao primeiro livro, porém tratam com maior profundidade de seus respectivos objetos: um, abordando o direito como ferramenta para a inovação institucional e, outro, explorando uma teoria da personalidade embasada na “imagem cristã-romântica” do homem. Além desses títulos, integra-se à primeira fase do autor o já mencionado manifesto *Critical Legal Studies Movement* (1983).

Pode-se dizer que o conjunto da obra consiste em um projeto para transformar as sociedades, pautado na “liberação individual e social”, e possibilitado pelo exercício da “imaginação institucional”. Unger quer travar a “batalha do pensamento contra o destino” (Unger, 2008, p. 188). A seu ver, esse projeto constitui-se de um programa que propõe:

uma alternativa radical, na teoria social, ao marxismo, abordando o pensamento jurídico como instrumento da imaginação institucional, propondo alternativas institucionais para a organização da economia e do estado e desenvolvendo uma concepção filosófica da natureza e da humanidade segundo a qual a história está aberta, a inovação é possível e a divinização da humanidade tem mais importância do que a humanização da sociedade (Unger, 2008, p. 188 e 189).

A retórica que percebemos em trechos como esse por vezes se sobrepõe à originalidade intelectual de Unger. Para ele, ainda assim, há uma má compreensão sobre o comportamento humano e sobre a personalidade, bem como sobre o modo pelo qual as sociedades se organizam, além de sobre como ocorrem as mudanças estruturais que as reconfiguram. Disso infere-se uma má compreensão acerca do passado, do presente e do futuro, e, ademais, de nossa relação, como sujeitos de ação, com tais tempos. A primeira má compreensão é tratada em *Passion* (1984), a segunda em *Politics*(1987)<sup>3</sup>. Neste livro,

---

direção maior na natureza, reconsiderou radicalmente sua própria visão. Seu livro Política – os Textos Centrais, dedicado, respectivamente, à reconstrução da teoria social, a um detalhado programa para a energização e o engrandecimento democrático e a uma análise comparada do poder econômico e militar, evidenciava uma franca discordância de sua visão inicial. (Teixeira, 2009, p. 47)

<sup>3</sup> *Politics* é um apanhado de trabalhos densos sobre teoria social que consiste em três grandes partes: uma é a teoria das necessidades falsas que ataca o determinismo histórico e o realismo social (*False Necessities*); outra analisa a situação e os desafios da teoria social em relação às sociedades contemporâneas, propondo uma nova leitura da dinâmica das sociedades (*Social Theory*); outra ainda consiste no tema da plasticidade institucional aplicada à política e ao poder, com exemplos históricos relativos às forças militares (*Plasticity Into Power*). O professor Zhyuan Cui, um dos maiores divulgadores do pensamento de Unger, organizou esse multivolume numa seleção de textos que considerou os principais e preparou para ela uma introdução bastante esclarecedora. Com essa seleção é que mais trabalhamos. *Politics* foi a obra com que Unger conseguiu despertar o interesse dos mais polêmicos e notórios comentaristas. Intelectuais como Cornel West, Perry Anderson e o próprio Richard Rorty dedicaram considerável atenção ao trabalho, ajudando a divulgar o pensamento do autor carioca e a colocá-lo no hall dos importantes intelectuais da segunda metade do século XX.

Unger apresenta sua defesa de uma política democrática radical, afirmada na base de uma teoria social construtiva que opõe a concepção de sociedade como artefato (coisa feita e imaginada) à construção de uma ciência da história (coisa definida por leis rígidas)<sup>4</sup>.

Integram um conjunto de livros posteriores aos já citados, formando uma obra vasta e interdisciplinar, trabalhos sobre economia, direito, teoria social e filosofia, que, junto à sua carreira política no Brasil, revelam a versatilidade do autor. Desde sempre, queremos destacar, Unger demonstra preocupações práticas e não estritamente especulativas, sendo, portanto, também desde o início, ao menos em atitude, um pragmatista: seu pensamento é sempre posto a serviço da ação.

O livro filosófico mais recente de sua autoria reúne algumas concepções apresentadas em *Passion* e em *Politics* e as discute dentro do universo pragmatista de Peirce, James e Dewey, apresentando uma sua versão do pragmatismo, que aproxima uma concepção romântica do eu, uma concepção mudancista de sociedade e uma visão do homem como agente.

Não é possível determinar o momento em que o renomado professor de filosofia Richard Rorty (1931-2007) tomou conhecimento das ideias do professor Unger. Fato é que, em 1988, publicou em *Northwestern University Law Review* um interessante ensaio sobre os trabalhos em teoria social de Mangabeira. Rorty, então *Kenan Professor of Humanities* da *University of Virginia*, já havia conquistado reconhecimento mundial em virtude de seu *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) e encontrava-se rabiscando algumas notas sobre Martin Heidegger – que deveriam ter resultado num livro sobre o autor de *Ser e Tempo*. Poucos anos depois, por ocasião da publicação do livro *Critique and Construction: A Symposium on Roberto Unger's Politics*<sup>5</sup> (1990), uma coletânea de trabalhos inspirados no multivolume *Politics* (1987) de Unger, esse ensaio – de título *Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future* – é relançado. Um pouco mais tarde, quando Rorty decidiu abortar o projeto do livro sobre Heidegger, coletou o material que já vinha trabalhando a respeito e a ele juntou um punhado de outros textos sobre diversos autores,

---

<sup>4</sup> Tal oposição terá lugar na primeira seção de nosso último capítulo, quando trataremos do tema referente à concepção das sociedades contemporâneas.

<sup>5</sup> Ver LOVIN, R., PERRY, M. (org) *Critique and construction: a symposium on Roberto Unger's Politics*. Cambridge University Press, 1990.

concluindo a obra *Essays on Heidegger and others: philosophical papers II* (1995). Aqui o ensaio é pela terceira e última vez publicado – finalmente, ocupando um lugar estratégico (como penúltima peça) de um livro de inteira autoria do próprio Rorty – o que sugere a relevância do pensamento de Unger para as questões que despertaram o interesse de Rorty já na década de 90.

O professor e filósofo Richard Rorty possui um percurso de destaque na área de filosofia, iniciado com seu ingresso precoce na universidade – aos quinze anos. Seu primeiro livro, *Linguistic turn* (1966), é uma coleção de textos escritos por diferentes filósofos ligados à escola analítica, com a finalidade de refletir sobre o método linguístico em filosofia. A colaboração de Rorty, neste trabalho, reside na seleção dos textos e na densa introdução, onde sinaliza o que estará presente em todos os seus demais trabalhos, a saber: a preocupação sobre o papel da filosofia na cultura contemporânea.

Rorty presenciou – e, de certa forma, contribuiu para – o declínio das ambições iniciais do pensamento analítico nos Estados Unidos. Ao lado de autores como Quine, Putnam, Sellars, Davidson e outros, figura como um dos filósofos analíticos mais engajados na autocrítica desta filosofia. Tal autocrítica, em sua própria leitura, representa um gradativo afastamento do modelo fundacionista com o qual os discípulos de Carnap estavam acostumados a filosofar, acompanhada de uma aproximação concomitante do pragmatismo – esforços que o próprio Rorty assume e dá cabo. O resultado de tais esforços deu a Rorty o reconhecimento global como um dos mais importantes e influentes filósofos pragmatistas da segunda metade do século XX, sobretudo em virtude de suas formulações referentes à zona de coincidência em que o pragmatismo de Dewey e o pensamento continental de autores como Jaques Derrida e Martin Heidegger transitam.

O livro de maior proeminência acadêmica do autor, *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), é um avanço em relação a *Linguistic Turn*. Aqui, Rorty aborda a mudança na autoimagem da filosofia uma vez superado o paradigma filosófico centrado na epistemologia. O livro oferece uma narrativa sobre a história da filosofia recente, identificando suas origens em metáforas oculares e conectando-as às noções de verdade como correspondência e conhecimento como representação do real. O objetivo é o de conceber a atividade filosófica dentro de outra seara, na qual o papel social dos intelectuais estivesse definitivamente reconhecido. Rorty, aqui, apresenta as suas ideias como

desenvolvimentos contemporâneos do historicismo comum a Dewey, Heidegger e o último Wittgenstein<sup>6</sup>.

O compromisso metafilosófico que se apresenta nessa obra acompanhará com igual força as demais obras do autor. É por isso que Gideon Calder afirma que a obra de Rorty é, ela mesma, “uma redescritção da natureza e do objetivo do pensamento filosófico e da investigação em geral” (Calder, 2003, p.7).

Dando sequência ao elenco das obras de Rorty, os ensaios do livro *Consequences of Pragmatism* (1982) apareceram inicialmente em publicações diversas nos Estados Unidos e tratam de coisas que extrapolam o terreno filosófico sobre linguagem, indo para o campo da política e da cultura. *Contingency irony and solidarity* (1988) foi o último livro em que Rorty publicou na forma de capítulos. Os demais, como *Consequences of pragmatism* e *Linguistic Turn*, foram coleções de artigos, ensaios, conferências ou entrevistas. Nos últimos trabalhos, a atenção desse autor volta-se para a política e para a cultura de modo ainda mais acentuado, e suas controvérsias com autores contemporâneos se tornam ainda mais agudas. Até 2007, ano de seu falecimento, Rorty participou ativamente dos debates sobre a cultura americana, sobre política, sobre inclusão social, sobre o problema do terrorismo e outras coisas. Parte desses debates aparece nas séries de ensaios que finalizam sua obra – os *Philosophical papers*: textos que desenham todo o movimento que vai da crítica à epistemologia à filosofia política; outra parte aparece em publicações de artigos em revistas especializadas e no livro *Philosophy and social hope* (1999).

Sem nos deter muito no que será desenvolvido em momento oportuno, antecipamos que o ensaio de Rorty sobre Unger, parte de uma comparação entre a relação do pensamento do filósofo carioca com o Brasil (e com os países emergentes) do final do século XX e a relação da poesia de Walt Whitman com a América de fins do século XIX. Uma comparação que visa tratar o autor brasileiro como o pensador de uma realidade social nova e promissora. Rorty apresenta, com aparente entusiasmo e simpatia, características do projeto e do estilo de Unger, dando a entender sua aquiescência para com a idéia de que a imaginação tem papel central na invenção institucional das sociedades – ideia que Rorty

---

<sup>6</sup> Para uma descrição sucinta dessa evolução do percurso de Rorty, conferir a introdução do livro *Filosofia, Racionalidade, Democracia, o debate Rorty e Habermas*, (Souza, Unesp, 2005).

reconheceu também no filósofo contemporâneo grego Cornelius Castoriadis, autor que aparece no texto menos do que o título promete. Rorty estaria, aqui, testemunhando a relevância do autor brasileiro, ao pô-lo no acervo extenso de suas citações aprováveis<sup>7</sup>. É, principalmente, na compreensão sobre a contingência das sociedades, no papel da política para promoção da mudança social e no potencial da imaginação como tal promotora que Rorty demonstra interesse pelo que propõe o brasileiro.

A fim de situar as considerações de Rorty num enquadramento em que possamos melhor compará-lo com Mangabeira Unger, buscamos, na obra deste, indícios de repercussão daquele, e o principal registro, é o livro já mencionado, *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*, onde Unger, finalmente, se posiciona em relação aos pragmatistas contemporâneos – dentre os quais queremos destacar o próprio Rorty – ainda que mantendo uma postura não explicitamente dialógica, mas tácita, criticando-os tanto quanto aos pragmatistas clássicos. Com tal crítica, reapresenta sua concepção de subjetividade transcendente (tratada antes no *Passion*) e desenvolve as vantagens do pragmatismo que a incorpora<sup>8</sup>.

#### b) Sobre o tema e a metodologia;

Neste livro, defendemos que há uma espécie dentro do gênero pragmatismo que pode ser definida como “pragmatismo romântico”, e que Richard Rorty e Roberto Mangabeira Unger são os exemplos contemporâneos mais proeminentes. Interessa-nos

---

<sup>7</sup> A título informativo, Rorty já havia feito pequenas menções a Unger, antes desse ensaio, em textos como *The Priority of Democracy to Philosophy* (escrito para uma conferência em 1984 e publicado pela primeira vez em 1988), *Postmodernist bourgeois liberalism* (1983 – sendo esse o primeiro registro que temos de Rorty sobre Unger, curiosamente, o ano de lançamento de *Critical Legal Studies Movement* de Unger). Como as datas desses textos precedem a publicação dos textos de Unger que formam o livro *Politics* (1987), podemos cogitar que foi essa obra o que tornou relevante o comentário extenso de Rorty sobre o autor.

<sup>8</sup> Para o leitor não familiarizado com os livros de Unger, o que dissemos nesse parágrafo pode parecer trivial. Mas não é. Unger não costuma se referir a interlocutores contemporâneos. Na maior parte das vezes – e isso terá impacto mesmo em nosso cotejo com Rorty – os autores seus contemporâneos são tratados como expressões de paradigmas gerais, e é desses paradigmas que Unger trata, a fim de expor em que sentido as suas próprias posições não se encaixam em nenhum rótulo com fidelidade total. É curioso que apenas em suas duas primeiras obras, *Knowledge and Politics* e *Law in the Modern Society*, Unger dedique fôlego em citações e menções a autores (e nelas inúmeros nomes aparecem). A partir de *Passion*, Unger refere-se mais genericamente a correntes e algumas vezes a grandes nomes de áreas. Em *Politics* encontramos a mesma escassez de nomes e em *The Self Awakened Pragmatism Unbound* Unger praticamente se refere apenas aos pragmatistas clássicos americanos. Todavia, na mesma linha de nosso raciocínio, o professor argentino Thomás Abraham pensa que é justamente Rorty quem está, por assim dizer, no horizonte de Unger. Veremos isso ao longo do primeiro capítulo.

determinar a relação entre esse pragmatismo romântico e a democracia e sugerir que entendimento se tem da democracia, uma vez assumida a perspectiva pragmatista-romântica.

No universo do tipo de pragmatismo de que estamos falando – composto de uma plêiade de autores que produziram no período que vai do fim do século XIX ao início do século XXI – alguns filósofos são definitivamente aristocráticos e politicamente suscetíveis a regimes de tipo fascista, como os leonardinos italianos (Papini e Prezolini são os exemplos mais importantes) e o francês Georges Sorel<sup>9</sup>. Está claro que essa espécie de pragmatismo pode encontrar afinidade num arranjo político não democrático. Ciente disso, defendemos que a dimensão romântica do pragmatismo de Rorty e de Unger possui um sentido especial que os conduz à perspectiva através da qual pode-se conceber a personalidade e o vínculo social como criações, como artefatos, de modo a depositar na imaginação o instrumento com o qual inventá-los ou refazê-los; e, com isso, pensar a democracia como forma de vida social que dota as instituições com a possibilidade de experimentação e mudança, de acordo com o desejo dos homens e das mulheres comuns que com elas lidam, realizando de modo mais pleno seu (das pessoas) potencial autocriador.

Ao estudar a obra de Rorty, percebemos que a ligação entre pragmatismo e democracia é estabelecida pela noção de *contingência* (Rorty, 2001), a ideia segundo a qual a condição humana é cercada de indeterminações. Tal ideia se expressa como uma consequência do anti platonismo historicista que ele vê nos pragmatistas clássicos (Rorty, 1994; Rorty, 1982), e com o que trata a política democrática como necessitada tão-somente de ferramentas de aperfeiçoamento institucional e cultural, sem maior carência de fundamentações teóricas. Indeterminação, para Rorty, evoca particularidade, diferença e mudança, e são tais noções o que lhe remetem a romantismo. Nesse caso, o romantismo é uma perspectiva anti racionalista e anti universalista (Berlin, 2001) que serviria como

---

<sup>9</sup> A título de informação, Cornelis De Waal registra em seu *Sobre pragmatismo* (2005) que Mussolini mencionou “James e Sorel entre seus três principais mentores filosóficos” (De Waal, 2007, p. 102). Em outra passagem ainda mais reveladora, De Waal escreve “Mussolini observou que ‘lutar pelo estabelecimento daquela ordem social que em um dado momento melhor corresponde a nosso ideal pessoal é uma das mais valiosas atividades humanas’. Mussolini não dá nomes a ninguém aqui, mas é tentador ler nesse enunciado um pragmatismo à Papini e Prezolini, fazendo a ascensão ao poder de Mussolini talvez a mais completa, se não diabólica, encarnação do Homem-Deus. Os sentimentos antidemocráticos de Papini e Prezolini (ambos eram a favor de uma aristocracia intelectual) e as associações posteriores de Prezolini com Mussolini sustentam essa leitura.” (De Waal, 2007, p. 110).

autocrítica do arranjo institucional democrático-liberal (Rosenblum, 1987). Assim, em Rorty, seria o próprio romantismo uma espécie de elo, ou ponte, entre o pragmatismo e a democracia.

A perspectiva romântica de Rorty foi tratada em muitos de seus ensaios sob a expressão “esperança social” (Rorty, 1999), mas percebemos que tal esperança encontra uma versão radical em seu ensaio sobre Mangabeira Unger. Tal como Rorty, Unger espera que a democracia nutra-se de um, por assim dizer, “mudancismo” romântico, com vistas à realização de seus próprios ideais progressistas fundadores e de seu próprio espírito experimentalista. Ele, que já havia expressado suas considerações sobre o romantismo (Unger, 1998), recentemente refere-se ao aprofundamento da democracia como um tema inerente à própria escola pragmatista (Unger, 2007) Com isso, também testemunha uma coerência interna entre pragmatismo, romantismo e democracia.

Diante desse panorama, as questões norteadoras desse livro são: (1) o que é o pragmatismo para Rorty e para Unger, e em que sentido essa posição filosófica possui algo de romântico? (2) O que é esse romantismo e como ele se expressa em relação ao eu e às sociedades contemporâneas? (3) Como o pragmatismo romântico destes autores permite compreender a democracia?

Para responder a tais perguntas, precisamos fazer uma reconstrução comentada de algumas das ideias de nossos autores, com a qual podemos perceber que, não por acaso, a relação de pragmatismo romântico e democracia põe Unger e Rorty em campos comuns muito peculiares. Pudemos montar um esquema de trabalho para investigar a relação de pragmatismo, romantismo e democracia pelo viés específico ditado pelo cotejo entre nossos autores. Isto é, aqueles três temas constituem o *objeto material* da pesquisa que dá origem a esse livro, ao passo que o cotejo constitui seu *objeto formal*: o primeiro só sendo possível através do segundo, e o segundo sendo estruturado pelo primeiro.

O que nos interessa aqui é *mapear* o terreno comum em que nossos dois autores transitam e “se esbarram”, de onde entendemos obter o material para compará-los e para definir os contornos da posição pragmatista-romântica-democrática de ambos. Em face disso, nos coube, no processo de confecção do texto, o cumprimento de dois papéis fundamentais: o de *comentar* e o de *organizar*. *Comentar* como quem se ocupa de reunir as cifras que envolvem os textos e desfazê-las, trazendo a profundidade densa do pensamento



à superfície da compreensão; e *organizar* como quem cumpre o ofício de selecionar os textos, as teses, os argumentos dispersos e coaduná-los numa sequência coerente de afirmações. Em virtude de ser o trabalho igualmente dedicado à obra de dois autores, o papel de comentador revela-se num olhar detido e analítico, do leitor, para as partes isoladas da redação; ao passo que o papel de organizador revela-se numa perspectiva abrangente, do todo.

Os pressupostos metodológicos aqui correspondem à constatação de um de “campo de discussão”, no qual um conjunto de autores se encontra engajado e sobre o qual podemos cunhar o termo “filosofia contemporânea”. O nosso trabalho de intérprete dos filósofos foi o de mapear o campo de discussão em que os autores trabalhados se inserem, registrando suas inquietações em função das inquietações de uma comunidade de debatedores.

c) Sobre a estrutura dos capítulos.

A divisão de capítulos segue a ordem indicada pelas questões norteadoras. O primeiro capítulo versa sobre uma perspectiva pragmatista tingida com tons românticos. Aqui, discutiremos a apropriação de ideias pragmatistas que teriam origem nos primeiros expoentes da tradição e, como característica peculiar a Rorty e a Unger, a presença do romantismo enquanto um impulso que complementa o pragmatismo. Assim, trataremos nossos autores como pragmatistas românticos, antecipando pistas que serão desenvolvidas no segundo capítulo. Por fim, após investigar isoladamente as considerações, de ordem técnica e narrativa desses filósofos, discutiremos algumas implicações, pondo-os, por assim dizer, frente a frente.

O segundo capítulo versa sobre o romantismo, lido como uma perspectiva que nem opõe o eu ao tecido social, nem o reduz a esse. Rorty e Unger seriam expoentes desse tipo de romantismo por trabalharem com a tese da indeterminação do eu, sua habilidade de não ser engessado em formas puras e contextos formadores, e de sua conseqüente capacidade criadora. Mas destacaremos algumas afirmações que mostrarão que esses filósofos discordam em quase todas as implicações da tese da indeterminação, como a crítica de Rorty á noção romântica de infinitude, repetidamente usada por Mangabeira.

O último capítulo versa sobre a contingência das sociedades contemporâneas e as possibilidades da democracia pensadas sob um ponto de vista pragmatista romântico. Nele abordaremos aspectos relativos à dinâmica de transformação das sociedades, no contexto do entendimento de Rorty sobre a contingência da comunidade liberal e do de Unger acerca da sociedade como um artefato. Sobre a democracia, leremos as contribuições de nossos dois autores como expressões pós marxistas e neodeweyanas que tentam criar novos vocabulários para a orientação da esquerda e, com isso, novas formas de conceber e assegurar a democratização das instituições, a condução do impulso democrático para as formas de vida social.

## CAPÍTULO 1. O PRAGMATISMO: TENDÊNCIAS ROMÂNTICAS

Assim, é uma teoria corredor – um corredor de um grande hotel onde uma centena de portas abre uma centena de quartos. [...] O corredor pertence a todos e todos andam por ele.

PAPINI, *Pragmatismo*

Esse capítulo tem por objetivo central apresentar os filósofos Richard Rorty e Roberto Mangabeira Unger como autores que propõem uma perspectiva pragmatista de filosofia congruente com elementos de um romantismo limitado do qual são alguns dos raros porta-vozes contemporâneos. Esboçaremos algumas semelhanças e diferenças entre esses autores no que concerne à aproximação de romantismo e pragmatismo – ou melhor, à apropriação que fazem dessa junção –, com o que demarcaremos o conteúdo e o alcance do pragmatismo romântico de ambos. Planejamos daí em diante extrair algumas consequências de impacto prático-normativo e político, que serão tratadas nos capítulos subsequentes.

Eis o esquema do capítulo: (1) apresentação de um breve panorama no qual situamos o pragmatismo contemporâneo sob um viés que acolhe ambos os nossos autores; (2) desenho das linhas mestras do pragmatismo radicalizado de Unger; (3) apresentação do pensamento de Rorty como uma posição antiplatônica radical, um pragmatismo deflacionado e romântico<sup>10</sup>; (4) apanhado de temas que são inferidos das partes anteriores e que servem de antessala para o próximo capítulo. Nessa última parte, o nosso cotejo torna-se ainda mais enriquecido, assumindo tons de controvérsia. Terá um destaque especial no desenvolvimento o conceito de “naturalismo”, expressão que possui conotações e implicações distintas em cada um de nossos autores.

### 1.1. Situando o pragmatismo: elementos introdutórios.

---

<sup>10</sup> Para abordar o pragmatismo de Unger, buscamos diretamente a obra *The Self Awakened: pragmatism unbound* (2007), particularmente em seu capítulo terceiro, no qual o autor define o pragmatismo radicalizado, bem como um seu artigo de 1997 de título *Social theory between domesticated and radicalized pragmatism*. Para tratar do pragmatismo de Rorty, contudo, foi necessário um exame mais cuidadoso que nos levou a escritos publicados em diferentes obras e períodos, a exemplo dos ensaios *Pragmatismo e filosofia pós-nitcheana* (1995), *Para emancipar a nossa cultura* (1996), *Pragmatism and philosophy* (1982), *Pragmatismo como politeísmo romântico* (1998), *Pragmatismo e romantismo* (2005).

Uma forma de identificar o tema central do pragmatismo, ou quiçá o seu principal legado para a história da filosofia, está no protagonismo da agência, isto é, na referência à *centralidade da ação para a reflexão filosófica*. Tal concepção traz consigo inúmeras inflexões, dentre as quais: (a) a crítica à subjetividade e ao intuicionismo cartesianos (Silva Filho, 2002); (b) a substituição de ideias por crenças, como matéria bruta da especulação filosófica concernente à certeza (Cometti, 1995); (c) o corolário segundo o qual a influência comportamental – e, portanto, ativa – das crenças é o único critério para defini-las. Não há, sob o ponto de vista pragmatista, associação interna entre uma crença e outra, nem externa entre ela e o real. Ao pôr a ação no centro da experiência humana, o pragmatismo concebe o status cognitivo do homem sob outro paradigma: trata-se de um organismo em interação com o meio, e não uma entidade subjetiva em uma relação unívoca com o real. As crenças possuem valor instrumental, como um produto da interação organismo-meio. A centralidade da ação desdobra-se, em suma, na predominância da prática sobre a teoria, da pesquisa em relação à especulação, da política em relação à filosofia. O pragmatismo opõe-se tanto ao idealismo quanto ao realismo filosóficos (Shook, 2002), porque se exime de tratar a mente humana como portadora de propriedades metafísicas. Daí, então, a importância definitiva de Darwin para o pragmatismo clássico – a perspectiva de naturalização do humano que mais logrou resultados explicativos<sup>11</sup>.

Mas a centralidade da ação não expressa a totalidade do sentido de pragmatismo que interessa a nossos objetivos. A ela, um dado histórico deve ser acrescido. É do conhecimento de muitos que a curta biografia dos altos e baixos do pragmatismo americano deve suas primeiras páginas ao nascimento no Clube Metafísico de Cambridge<sup>12</sup>; seguido do apogeu em fins do século XIX e primeira metade do século XX; de um declínio no pós II Guerra, quando o pensamento analítico se tornou hegemônico nos departamentos de filosofia na América do Norte; e da retomada tardia, mas fértil, proveniente, em parte, das rupturas de dentro da própria escola analítica e, em parte, das insatisfações de outras áreas

<sup>11</sup> A esse respeito, ver Dewey, 1910.

<sup>12</sup> Círculo de notáveis intelectuais que se reuniam na Universidade de Cambridge, em Massachusetts, nos Estados Unidos, onde debatiam filosofia. Tais intelectuais tornaram-se os pioneiros de um tipo de filosofia que ficou conhecida como o pragmatismo americano. Os nomes de Charles Sanders Peirce e William James são evocados como os fundadores do pragmatismo, mas, além deles, integravam o grupo Oliver Wendell Holmes Jr. e Nicholas Saint John Green. O nome Clube Metafísico é uma alusão crítica à metafísica clássica, mas também é o anúncio de uma (nova) metafísica pragmatista.

com suas tendências teóricas cristalizadas. Dessa história, nos interessa exatamente esse movimento final de recuperação ou renascimento.

Sobre isso, acompanhemos a nota de Jean Pierre Cometti, em seu *A filosofia sem privilégios* (1995):

O que se observa atualmente nos filósofos americanos que se reclamam do pragmatismo, ou naqueles que podem ser considerados mais próximos, pertence a uma história atravessada por inúmeros mal-entendidos. [...] O pragmatismo nunca foi uma corrente homogênea. Não é indiferente constatar que no momento em que a filosofia americana parece querer entrar naquilo a que já se chama uma era ‘pós-analítica’, no momento em que se assiste a um renascimento surpreendente do pragmatismo, assiste-se também ao desmembramento da herança desigual que Peirce, James e Dewey legaram à posteridade. (Cometti, 1995, p. 9)

O fato de o pragmatismo não ser uma corrente homogênea já era notado desde suas primeiras controvérsias, como a ocorrida entre Peirce e James acerca da apropriação que este fez do termo inaugurado por aquele<sup>13</sup>. Mas o resgate do pragmatismo enfatiza ainda mais as distinções entre os membros do Clube Metafísico, na medida em que os autores “que se reclamam do pragmatismo” desde a década de 60 são movidos por interesses teóricos que requerem respaldo de um ou de outro dentre os clássicos. Esses autores mais recentes selecionam as ideias convenientes dos clássicos de modo a recontar uma história sobre a tradição pragmatista que ponha esse ou aquele como seu legítimo pai, dando à palavra pragmatismo um sentido “genuinamente” seu<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Peirce teria considerado errôneo o modo como James se apropriou de suas idéias e para se eximir desse equívoco alheio criou o termo “pragmaticismo”. De acordo com Matthew Festenstein, em seu *Pragmatism and Political Theory*: “The term itself has been contested since its inception: although James attributed to Peirce [...], the irascible Peirce’s objections to what he saw as its misuse at the hand of James and others led him instead to adopt the term pragmaticism.” (Festenstein, 1997, p.2)

<sup>14</sup> Uma primeira experiência dessa natureza fora vivida pelos jovens filósofos italianos que escreviam para o periódico florentino Leonardo, entre 1903 e 1907, e que tem relevância para nossa abordagem sobre o pragmatismo romântico. Entusiasmados com o pensamento de William James, esses jovens filósofos italianos foram os responsáveis por divulgar a filosofia nascida no Novo Mundo pelo oeste europeu. Na advertência que abre seu livro “Pragmatismo”, escrita em 1913, Giovanni Papini – talvez o mais conhecido dentre os leonardinos – alerta que o pragmatismo na Itália se dividia em duas seções: a primeira dita pragmatismo lógico, da qual os nomes de destaque eram os de Vailati e Calderoni e a segunda dita pragmatismo psicológico ou mágico, de gente como Prezzolini e ele próprio (Papini, 2011, p. 16). Os primeiros seriam estudiosos das ideias de Peirce, os outros das de James e do britânico Ferdinand Schiller. A paternidade pragmatista, portanto, estava dividida já aqui.

Autores de diferentes áreas como Morris Dickens (1998) e Cornel West (1989) tem abordado com grande interesse o resgate a que nos remetemos, explorando as apropriações recentes do tema da centralidade da ação<sup>15</sup>. O viés de West nos interessa particular e parcialmente. Para ele, o resgate deriva de três características típicas do pensamento filosófico da segunda metade do século XX: (1) o desencantamento em relação à imagem tradicional da filosofia como um modo transcendental de inquirição, um tribunal da razão que fundamenta as asserções de conhecimento; (2) o cuidado e a preocupação com a relação entre conhecimento e poder, cognição e controle, discurso e política; (3) a sensibilidade pela estruturação e circunscrição da agência humana em todas as suas variadas manifestações (West, 1989 p. 5). Seria, nessa leitura, a virada pragmatista do “renascimento” uma tentativa de revigorar a vida acadêmica, a vida política e a vida cultural nos Estados Unidos. Pragmatismo seria um nome para designar o instrumentalismo para o qual o pensamento é uma arma, cuja função é *tornar a ação humana mais efetiva* (West, 1989, p. 5).

As “raízes espirituais” do pragmatismo, segundo West, estariam em Ralph Waldo Emerson e a sua marca distintiva em John Dewey. O próprio West insere-se a si nesse resgate, mas o nosso interesse em seus estudos provém da percepção de que o cenário do pragmatismo renascido por ele desenhado inclui, pela primeira vez, os dois autores pesquisados aqui. Encontramos nesses estudos um panorama comum a Richard Rorty e a Mangabeira Unger que os coloca na condição de herdeiros de um movimento consolidado por John Dewey. Isso informa que, em maior ou menor grau, as três características elencadas por West são preocupações destes dois filósofos.

Os pragmatismos de Unger e de Rorty estabelecem uma relação de natureza estratégica com os pragmatistas fundadores. Primeiro, porque não é deles contemporâneo,

---

<sup>15</sup> Morris Dickens (1998) e Cornel West (1989) conceituam esse movimento recente na história da filosofia, e em especial nos Estados Unidos, que consiste na retomada do pragmatismo, de *Revival of pragmatism* (renascimento do pragmatismo). West, por razões que se tornarão claras nesse e nos demais capítulos, é uma importante referência para essa pesquisa por colocar Unger e Rorty num mesmo campo de discussão, e por entender que o pensamento de Unger possui uma raiz no pensamento de John Dewey, coisa que nos interessa ainda mais pela filiação declarada de Rorty ao autor de *Reconstrução em Filosofia*. Nesse capítulo, a referência à obra *American Evasion of Philosophy: a genealogy of pragmatism* (1989) é fundamental principalmente por inserir Roberto Mangabeira Unger no pragmatismo, antes mesmo desse autor declarar-se pragmatista. Para uma introdução ao *Revival of pragmatism*, ver Dickens, 1998.

ou seja, porque mantem uma distância de décadas, através da qual a remissão a estes é uma remissão aos “clássicos”. E, segundo, porque, ao remeterem-se aos clássicos, recontam uma história das ideias pragmatistas que redefine a própria concepção de pragmatismo, como perspectiva e como corrente filosóficas.

As implicações que integram o corpo dessas ideias dão no papel da teoria e sua relação com a política e nas razões para se defender uma posição em que a sociedade é um produto da intervenção humana. Ao fim e ao cabo, é o ideal democrático o que converge Rorty e Unger a uma posição na qual a política seja posta a serviço do florescimento social, da autocriação dos indivíduos, da diversificação de formas de vida culturais: isso se dando tanto pela via da redescrição dos discursos (Rorty), quanto pela via da invenção institucional (Unger). Em última instância, o resgate do pragmatismo desejado e operado por tais autores, aponta para um viés romântico de vida social que tem na democracia sua oportunidade de ampliação, aperfeiçoamento e perpetuação. Tal resgate, e aqui reside o acerto principal de West, é de inspiração deweyana: o pragmatismo seria uma recusa à abstração racionalista, cognitivista e logocêntrica pela afirmação da estética e da ética como dimensões de autocriação individual e coletiva, e a função da filosofia seria exercida, sobretudo, nos terrenos social e moral. Como trabalharemos, a remissão a Dewey traz à tona a figura de Hegel e da filosofia alemã que lhe sucedeu, para a qual a história ganha centralidade na reflexão filosófica, que passa a entender seus problemas como produtos do tempo, como efeitos da tensão entre o novo e o velho<sup>16</sup>.

## 1.2. Roberto Mangabeira Unger: a radicalização romântica do pragmatismo.

### a) O Pragmatismo Radicalizado;

---

<sup>16</sup> Mencionamos isso para ressaltar o contraste gerado por autores como John Shook (2002), Susan Haak (1996) e Cornelis De Waal (2007), que tomam como paradigmático o pragmatismo de Charles Sanders Peirce e em sua inspiração kantiana, que colocam o pragmatismo como sendo uma teoria do significado e do método científico. Curiosamente, apesar de pragmatista kantiano, Jürgen Habermas declara que o pragmatismo é, em primeiro lugar, uma filosofia jovem hegeliana: “O pragmatismo constitui, ao lado de Marx e de Kierkegaard, a terceira tradição jovem hegeliana, e a única que desenvolve convincentemente o espírito liberal da democracia radical” (Souza, 2005, p. 238). Ou seja, é Hegel – profundamente estudado por Dewey – quem está como que no pano de fundo do pensamento pragmatista americano.

O pragmatismo radicalizado é uma posição filosófica cunhada por Roberto Mangabeira Unger em seu livro *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* (2007)<sup>17</sup>. Trata-se de uma proposta de pragmatismo que bebe do pensamento dos clássicos, mas deles extrai consequências bem distintas. O subtítulo do livro remete ao mito de Prometeu (“*Prometheus unbound*”<sup>18</sup>). Unger alude ao que pensa representar o desacorrentamento da filosofia contemporânea, então arraigada a compromissos cientificistas oriundos do Iluminismo e da filosofia sempiterna. Tal desprendimento reside em uma antropologia filosófica de desdobramento político numa democracia radical. A remissão a Prometeu é crucial por assinalar o laço que Unger amarra entre pragmatismo e romantismo. O pragmatismo, tendência de pensamento libertadora por excelência, a seu ver, estaria aprisionado e impedido de realizar sua missão fundamental<sup>19</sup>.

O autor parte da constatação de que o pragmatismo é uma promessa ainda não realizada, embora seja a “filosofia da época” (Unger, 2007, p. 1)<sup>20</sup>. A promessa que essa filosofia representa não se realiza, segundo ele, em virtude do modo emasculado com o que vem sendo expressa pelos seus expoentes contemporâneos<sup>21</sup>. Unger entende que o

<sup>17</sup> Apesar da relação entre *Politics* e o pragmatismo feita em 1989 por West, é somente no *Self* que Unger assume a interlocução direta com os filósofos dessa tradição, abordando seus temas com maiores implicações. As traduções de trechos dessa obra são de nossa autoria.

<sup>18</sup> Além de uma tragédia escrita por Ésquilo, o mesmo título foi dado por Percy Bysshe Shelley, um dos maiores poetas românticos ingleses, a uma importante peça de sua autoria. Segundo o mito, Prometeu roubara o fogo dos deuses e dera aos homens, o que representou o trunfo da raça humana sobre as demais criaturas. Os deuses, em vingança, condenaram o titã Prometeu a ser mantido por trinta mil anos agrilhado no topo de uma montanha, onde uma águia voltava todos os dias para comer seu fígado. O herói Hércules, após o cumprimento de seus doze trabalhos, finalmente conseguira libertá-lo. Prometeu representa um herói benfeitor dos homens, por ter lhes dado o fogo e por sua insubmissão ao poder tirano dos deuses. O mito concilia, portanto, a fagulha divina dos homens, da astúcia e da inteligência, com seu ânimo de rebeldia e heresia.

<sup>19</sup> Podemos antecipar uma associação do ideal ungeriano de libertação e de rompimento como atributo inerente ao humano, ao pragmatismo também romântico de Giovanni Papini. É bem possível que o apreço de Papini pela aristocracia intelectual (como mencionamos na nota de rodapé número 9) a que sua filosofia encaminha tenha sido um exemplo para que Unger cuidasse de vincular pragmatismo a romantismo com os olhos voltados para o impacto disso na democracia, ou melhor, compreendendo que somente a democracia realiza a transcendência romântica e a agência pragmatista verdadeiramente. Papini, que fornece a epígrafe desse capítulo, ainda aparecerá em sua última parte: ele é um representante importante do pragmatismo romântico distinto do de Unger e Rorty, que nos ajuda a listar breves comparações.

<sup>20</sup> Há dois sentidos para a expressão “filosofia da época” (*philosophy of age*) usada por Unger: um é hegeliano para o qual a filosofia atribui a si o papel de refletir sobre uma época, o outro para o qual a filosofia é a reflexão que melhor condiz com sua época, que está em consonância com suas peculiaridades, a mais atual. Acreditamos que Unger quer abarcar as duas coisas.

<sup>21</sup> Eis um dado importante para complementar uma afirmação que fizemos antes, sobre o pragmatismo renascido ser produto do declínio analítico na filosofia americana. Unger não participa do debate analítico, mas refere-se aos pragmatistas contemporâneos, os quais se reclamam de herdeiros do pragmatismo, como engajados em temas ainda irrelevantes em comparação com a tarefa que o pragmatismo, em sua origem, teria



pragmatismo está situado num contexto histórico onde ainda vive-se os desdobramentos da filosofia da permanência, da necessidade, da imutabilidade, avessa à mudança e à contingência, como características de nossa inserção no real. A esse pensamento ele denomina (tomando emprestada a expressão de Leibniz) “filosofia perene” (Unger, 2007, p.10). O pragmatismo não foi a única, nem sequer a primeira, corrente de pensamento a postar-se contra a filosofia perene, mas, por razões que serão explicitadas adiante, Unger prefere adotar o “rótulo” (*label*) de pragmatista, em vez de qualquer outro, para identificar sua opção filosófica, com a condição de radicalizar o que considera serem os elementos essenciais desse pensamento.

O ponto de partida de *The Self Awakened* consiste na ideia de que, embora nós nasçamos num mundo de práticas, instituições, organizações e crenças estabelecidas, a *experiência humana é a de resistência e transcendência às estruturas*, com as quais lidamos, em alguns momentos aceitando-as, mas, em outros, as negando<sup>22</sup> (Unger, 2007, p. 3). Entendendo que alguns dos principais filósofos da história, como Platão, Kant e Hegel, não exploraram essa característica da experiência humana, Unger inscreve o pragmatismo no campo das filosofias que se rebelaram contra a tradição por eles regida. A rebeldia, a que o autor se refere, consiste no modo como os pragmatistas se posicionaram em relação às questões: “qual deve ser nossa atitude para com as estruturas estabelecidas de organização e crença?” E “devemos nos render a tais estruturas e tentar realizar seu melhor, explorando, como quer que seja, pela luz que elas mesmas fornecem, suas possibilidades ocultas de transformação?” (Unger, 2007, p.3). A alternativa à filosofia perene dos filósofos

---

assumido. O público de pragmatistas comum a esse autor, embora ele discuta algumas ideias dos clássicos, são autores como Hillary Putnam, Jürgen Habermas e Richard Rorty.

<sup>22</sup> Os termos “estrutura” e “contexto” costumam aparecer como sinônimos no jargão do autor. Já o termo “transcendência” aqui pode ser entendido no sentido mais simples de que “tem-se entendido que o ‘transcendente’ é o que está ‘para lá de alguma coisa’; transcender é ‘sobressair-se’” (Ferrater Mora, 1978). No presente caso, consiste no “poder” do homem de sobressair-se em relação às suas circunstâncias concretas de formação. Transcender é a condição da consciência indeterminada, incondicionada, que nega as estruturas. A esse respeito, é pertinente a definição oferecida por Teixeira “Para Unger, todos nós somos formados por nossos contextos de sociedade e de cultura, assim como somos encarnados em um corpo finito e mortal. Entretanto, o que nos caracteriza, tanto individualmente quanto coletivamente, é nossa capacidade de extravar: há sempre uma ‘sobra’, sempre vamos além de todos os contextos que habitamos ou que podemos de antemão especificar. As estruturas de pensamento e de sociedade, e até mesmo de caráter que nos definem, são finitas em comparação conosco e somos infinitos em comparação com elas. Esse resíduo, ou essa capacidade de resistência, é a ‘transcendência’, a qualidade de ‘espírito’ essencial à humanidade” (Teixeira, 2004, p.14).

citados consiste na *imagem do homem* como ser de subjetividade negativa, como realidade portadora da capacidade de transcender<sup>23</sup>.

Olhando um pouco mais de perto, Unger entende que a resposta de Platão a tais questões fundamenta-se na crença de que devemos submeter a sociedade e a cultura às prescrições de uma realidade mais profunda e verdadeira que subjaz à nossa realidade sensível, as pondo em conformidade com uma dimensão supra-humana (Unger, 2007, p.4). A resposta de Kant fundamenta-se na crença segundo a qual devemos exhibir um arranjo invariável de pressupostos de nossa experiência – de obrigação moral, de entendimento e de felicidade – e dele extrair, como fundamentos inexoráveis, a configuração da sociedade e as normas de comportamento adequados para os negócios humanos (Unger, 2007, p. 5). A resposta de Hegel aponta para a defesa de que o critério com o qual devemos julgar nossas instituições representa o ponto final de uma sucessão histórica no qual as contradições inerentes à sociedade tem fim (Unger, 2007, p. 6). Aos olhos de Unger, a posição dos pragmatistas evita atribuir peso ontológico a realidades acima ou subjacentes às nossas instituições, práticas e discursos. Sem tais realidades, os critérios de julgamento são encontrados dentro da própria sociedade, no interior desses arranjos institucionais e dessas práticas, no contexto da intersubjetividade e do confronto mútuo. O mundo tal como o experienciamos é todo nosso critério – não os pressupostos que permitem a experiência, como em Kant. Por isso, é “na persistência de forças conflitantes e tendências contrastantes que nós encontramos oportunidades para transformação em meio à coação” (Unger, 2007, p. 6).

A objeção a Platão reside, em primeiro lugar, no fato de que tal realidade só pode ser conhecida à luz da opinião do filósofo que a enuncia; e, em segundo, no fato de que ela requer que nós “mudemos nossas vidas e nossas sociedades a partir de uma convicção especulativa sem ter antes qualquer entendimento detalhado dos constrangimentos

---

<sup>23</sup> O tema que esse parágrafo explora é o núcleo de todo o pensamento de Unger. Pode-se dizer que tudo o que Unger escreveu são variações desse tema. Sua primeira formulação filosófica encontra-se na introdução da obra *Paixão um ensaio sobre a personalidade*, onde ele define a noção de contextos formadores e a inconformabilidade do homem em relação a eles. Muito do que se seguirá sobre a abordagem dos argumentos de *The Self Awakened* possui uma primeira versão no *Paixão*. A opção pelo livro de 2007 como centro desse capítulo é uma escolha que atenta-se à importância do pragmatismo reconhecida por Unger, e também uma forma de garantir que a exposição de seu pensamento seja feita de modo a fornecer os pontos de diálogo com a tradição pragmatista e, possivelmente, com Richard Rorty. *Paixão* ganha ênfase em momento posterior desse trabalho, quando contrastaremos as noções de eu entre esses autores.

transformativos e das oportunidades transformativas” (Unger, 2007, p.4). A objeção a Kant ataca o caráter imutável e supra histórico que considera ser inerente aos pressupostos de nossa experiência. O problema é que Kant nega nossa “habilidade de repensar e refazer cada característica de nossa situação” (Unger, 2007, p. 5). A imutabilidade dos pressupostos supõe uma estrutura subjetiva comum aos homens que é independente do tempo e do espaço nos quais organizaram sua vida social. Contra ela, Unger sanciona: “nós somos seres mais históricos do que essa doutrina está disposta a conceder” (Unger, 2007, p. 5). A objeção a Hegel reside na relação paradoxal entre história e imaginação: a imaginação transformadora despertada e posta ao lado da história é novamente adormecida pela ideia de que a história predeterminada realizou seu trabalho na construção das atuais estruturas<sup>24</sup>. Unger crê que essa teoria condena o presente e o futuro a uma narrativa *ad hoc*, retrospectiva, que exime o agente humano de seu papel criador: “a teoria defende uma visão privilegiada, olhando para trás, de um ponto de vista do fim antecipado e distanciando-se a partir da perspectiva problemática e perigosa do agente” (Unger, 2007, p. 6)<sup>25</sup>.

A rejeição do pragmatismo ao apelo por realidades acima ou subjacentes, contudo, obnubila a sua real vocação filosófica: pôr o homem na condição de fonte de resistência a estruturas, conquanto não radicaliza o conceito de agência. Para Unger, a implicação imediata da iniciativa cautelosa dos pragmatistas de *apenas* evitar realidades supra-humanas, evitar ambições metafísicas, dos pragmatistas implica duas consequências indesejáveis: em primeiro lugar, negar a orientação sobre qual rumo tomar para os projetos de desafios e mudanças; e, em segundo, excluir a possibilidade de que somos capazes não só de mudar, pouco a pouco, o conteúdo dos acordos e das crenças que neles estão em jogo,

---

<sup>24</sup> Em relação à objeção de Unger a Hegel, Carlos Sávio Teixeira registra algo que complementa nossa leitura: “para Unger, a ideia de que o novo é possível contraria a ideia hegeliana que entende a novidade como espectro de uma possibilidade já pré-definida esperando acontecer.” (Teixeira, 2004, p. 13). Isso faz com que ele arremate, logo em seguida: “para Unger, Hegel não levou essas ideias [a respeito da realidade do tempo e da abertura da história] às últimas consequências.” (Teixeira, 2004, p.13).

<sup>25</sup> Alguns desses aspectos, em muito, se aproximam do pensamento crítico de Rorty: contra Platão, o não fundacionismo; contra Kant, o historicismo; e, contra Hegel (e seus herdeiros como Marx), o não determinismo. O que esses três horizontes oferecem pode ser compreendido em termos de submissão da prática à teoria, como forma inalienável de iluminação da realidade concreta. Platão defende um ponto de vista dualista que submete as sociedades concretas a formas abstratas; Kant defende um ponto de vista universalista que submete as sociedades a uma estrutura transcendente; Hegel defende um ponto de vista histórico-fatalista que submete as sociedades à realização progressiva e incontestável da História (e da Razão) – que apenas endossa e legitima os arranjos institucionais presentes.

mas de transformar o próprio caráter de nossa relação com o mundo cultural e social. Superar a filosofia perene deve significar dar um salto qualitativo na direção da formulação de uma imagem do homem que o ponha definitivamente como senhor de sua realidade.

Aqui se torna necessário superar o pragmatismo tradicional pela sua proposta de pragmatismo radicalizado. Essa superação deve ser uma espécie de autocrítica do pragmatismo, que reconheça no “naturalismo” o legado responsável pela incapacidade dos pragmatistas de darem consequências aos seus insights sobre a centralidade da ação. A noção de naturalismo a que Unger se refere corresponde a uma perspectiva ou paradigma que influencia diferentes áreas do pensamento e que se orienta pela visão cientificista (material, causal e determinista) do real, dos valores e das instituições. No *Política*, o naturalismo aparece como uma perspectiva, em teoria social, que analisa e justifica as circunstâncias sociais contemporâneas como efeitos inevitáveis do desenvolvimento da História, como fenômenos dados<sup>26</sup>. As instituições seriam abordadas como “objetos naturais” estanques. No *Self Awakened*, ao que parece, Unger entende que o pragmatismo clássico titubeia em relação a posições naturalistas por entender que a prática científica estaria a passos de uma ontologia naturalizadora do real que incluiria o homem, obliterando, com isso, a importância do agente humano como força inventiva e transformadora. O problema do naturalismo, portanto, residiria no caráter determinista de seus desdobramentos que resvalam em dimensões normativas e institucionais.

Rejeitando o naturalismo determinista, Mangabeira argumenta que, embora nasçamos num mundo já erigido com crenças e organizações – nossos contextos formadores –, as instituições e ideologias presentes são criações humanas, são “vontades congeladas e conflitos interrompidos” (Unger, 2007, p.7). Isso nos remete à afirmação feita no *Política*, a respeito dos contextos formadores resultarem da contenção e interrupção de conflitos:

As pessoas deixam de lutar. Aceitam acordos e preconceitos que definem os termos de suas relações práticas e de paixão de uns com os outros. Então, esses termos são continuamente redefinidos sob a forma de um sistema de associação humana inteligível e defensável: um conjunto de modelos de sociabilidade a se realizar em diferentes áreas da vida social. (Unger, 2001, p. 84).

---

<sup>26</sup> Isso reaparecerá com melhores esclarecimentos e explorando as devidas implicações no último capítulo.

Sob esse ponto de vista, para pensar as instituições como realidades “não naturais”, Unger precisa valer-se de uma resposta melhor do que a dada pelos teóricos sociais tradicionais. A premissa de sua resposta está na afirmação de que “*as estruturas da sociedade e da cultura não existem univocamente; porém, mais ou menos, em degraus*” (Unger, 2007, p. 7). Essa tese vai servir como um dos pilares de todo seu pensamento em teoria social, sobretudo no que concerne a sua crítica a Marx<sup>27</sup>. O que Unger sustenta é que as camadas ou degraus que constituem a base das sociedades podem ser organizados tanto para barrar impulsos transformativos na sociedade e na cultura, quanto para estimulá-los. Na própria estrutura da sociedade residiria sua transformação, a potência de tornar-se outra, porque essa é a condição de ser das estruturas.

Apesar dos descaminhos naturalistas, o pragmatismo reúne o que Unger considera as principais virtudes de uma filosofia contemporânea. Em primeiro lugar, o pragmatismo concilia o empoderamento do indivíduo concreto com o aprofundamento da democracia<sup>28</sup>. Isso, a seu ver, significa elevar o indivíduo à liberdade e ao “poder” divinos (*godlike*) e, com isso, criar formas de vida social “que reconheçam e nutram os (tais) poderes divinos da humanidade ordinária, contudo, [sendo ainda] presos a corpos em decomposição e a cadeias sociais” (Unger, 2007, p. 28) O que alimenta essa tese é uma imagem segundo a qual o agente humano é “irredutível a qualquer conjunto de influências causais que podem pesar sobre ele” (Unger, 2007. P. 28)<sup>29</sup>. Em segundo lugar, o pragmatismo representa a filosofia

---

<sup>27</sup> Mas não somente a Marx. Devemos acrescentar todos grandes teóricos sociais (Durkheim e Weber). Essa ideia, na verdade, alimenta sua concepção de política transformadora, uma alternativa ao dualismo característico dos movimentos sociais e políticos de esquerda entre “reforma” e “revolução”. A política transformadora de Unger se vale da ideia de que as estruturas das sociedades são fragmentárias para sobre elas aplicar a transformação, substituindo, parte por parte, as estruturas e ideias institucionais. Sobre a ideia de política transformadora ver Unger, *Democracia Realizada: a alternativa progressista*. São Paulo: Boitempo, 1999, p. 205 a 217. Sobre o dualismo Reforma e Revolução, ver Bobbio, *O filósofo e a política*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2003. p. 391 a 415.

<sup>28</sup> Esse elemento é fundamental para entender o porquê de nosso autor não ser um pragmatista romântico como os italianos de *Leonardo*. Não há divinização do homem, sem a trama social que dê a todos os homens e mulheres comuns as mesmas condições de tornarem-se igualmente divinos. Essa trama só pode ser pensada num contexto democrático. No terceiro capítulo exploraremos o uso que Unger faz de democracia.

<sup>29</sup> A esse respeito é preciso dar destaque à matriz cristã do pensamento de Unger, que será melhor identificada no próximo capítulo, mas que tem importância no *Self* pela revelação de uma referência pouco comum que é a figura de Nicolau de Cusa. Diz Unger: “Na verdade, o filósofo de cujos ensinamentos as ideias desse livro tem, em certo aspecto, o parentesco mais próximo, não foi nem pragmatista nem meu contemporâneo. Ele é Nicolau de Cusa que viveu de 1401 a 1464” (Unger, 2007, p. 28). Essa referência é curiosa em se tratando de uma posição pragmatista, mas nos permite compreender o tronco da árvore

mais viva de hoje. E, embora tal vivacidade esteja associada à cultura americana onde a corrente pode ter sido formulada, o pragmatismo tem a seu favor, contra esse limite nacional, a mudança de direção que ele próprio propõe: “não somente nas doutrinas e métodos associados aos pragmatistas americanos, mas também nas formas mais amplas de consciência que estão se espalhando em todo o mundo” (Unger, 2007, p.29)<sup>30</sup>. Em terceiro lugar, o pragmatismo representa uma luta sobre como devemos relatar o futuro da filosofia e o futuro da sociedade (Unger, 2007, p.29), não sendo apenas uma filosofia preocupada em descrever o real, mas em apontar as possibilidades de mudança. O pragmatismo teria um aspecto fundamental que é também reconhecido por Rorty e por Dewey: a constante caracterização do agente humano como projetado para o futuro<sup>31</sup>.

Ao adotar o selo pragmatista, contudo, Unger está disposto a explorar algumas ideias pragmatistas que não foram devidamente exploradas. Aqui, ele refere-se em ordem cronológica aos pragmatistas clássicos como autores que replicaram o naturalismo, tratando de esboçar concretamente suas críticas a eles. Unger entende que a tese de Peirce, segundo

---

genealógica concebido pelo próprio Unger. Vejamos: é característico do pensamento de Cusa a busca pelo “máximo absoluto”, em que ele registra (em seu *Douta Ignorantia*) o saber máximo proveniente da ignorância humana. A pretexto de saber de Deus, o cardeal põe em cena o saber do próprio saber, iniciando, assim, uma reflexão sobre o sujeito e as possibilidades de conhecimento – portanto, uma espécie de proto-kantismo. Outro tema de Cusa é o do jogo entre negatividade e a positividade, que cobre respostas gnosiológicas, ontológicas e antropológicas. Assim, interessa-lhe redefinir o homem como um ser de desejo intelectual, como caminho e tarefa, como abertura ao dom que nele se perfaz – portanto, algo proto-romântico e hegeliano. Disso, há um salto de implicações éticas. Como registra João Maria André, tradutor de sua obra para o português: “é porque a natureza humana não pode ser encarada numa perspectiva estática, mas dinâmica, e, por isso, plural, que a sua relação com Deus implica necessariamente o respeito pela pluralidade de ritos.” (Ver, André, *Introdução* In Cusa, Nicolau *Douta Ignorância* Fundação Calouste, Lisboa: 2003, p. XVII). Essa breve síntese de alguns dos pontos do pensamento de Cusa justifica a afirmação de E. Hoffman de que Nicolau de Cusa é “o verdadeiro pai da filosofia alemã” (ver Hoffman, *Nickolaus von Kues und Seine Zeit*. In Idem, *Nickolaus von Kues zwei Vontage*, Heidelberg, F.H. Kerte, 1947, p. 3.). Tal panorama permite, portanto, compreender em que sentido Cusa está no tronco da árvore genealógica do pragmatismo ungeriano – um pragmatismo de espírito alemão.

<sup>30</sup> José Crisóstomo de Souza considera essa preocupação de Unger sobre a associação de pragmatismo a americanismo dispensável e infértil. “Primeiro porque, no *establishment* filosófico estadunidense, a ‘doutrina oficial’ tem sido, de há muito, a filosofia analítica. Segundo porque [...] o pragmatismo americano é historicamente uma posição filosófica progressista e generosa, de esquerda. E, por fim, porque se trata de um desenvolvimento filosófico influenciado pelo pensamento de Kant e Hegel, que encontrou expressões também fora dos EUA e é hoje a auto-denominação escolhida de filósofos críticos, não americanos, como Habermas e Wellmer”. (Souza, 2010, p. 122)

<sup>31</sup> A seguinte passagem (em Unger, 2007, p. 28) esboça algo nesse sentido: “*orientation to the future is just another way of describing the structures, of organization and of consciousness, that can define a presente that provides us with the instruments of its overcoming*” (Orientação para o futuro é apenas um modo de descrever as estruturas, de organização e de consciência, que define um presente que nos provê com os instrumentos de sua superação).

a qual o significado dos conceitos reside nas diferenças que fazem para a prática (Unger, 2007, p. 31), na maneira como formulada por Peirce, excede-se em cientificismo. A virtude dessa tese, ele reconhece, consiste na ideia de que *não se pode separar a construção de significados de seus contextos práticos*. Todavia, Unger nota que tal tese não resolve o impasse da distinção, bem como da relação entre a diferença que um conceito faz para um entendimento de parte da realidade e a diferença que faz “para nossos esforços de controlar e mudar nossa situação”, ou seja, “entre nossas práticas teóricas ou contemplativas e nossas práticas políticas ou reconstrutivas.” (Unger, 2007, p. 31). A atribuição de significado a um conceito com base nos efeitos experienciados em seu uso é abordada por Peirce no âmbito de procedimentos científicos para compreensão do real, não no âmbito em que as pessoas comuns transformam o mundo a seu redor. Contra isso, Unger escreve:

A tese central desse livro [*The Self Awakened*] é que a conexão entre o pensamento e a prática é mais íntima e plenamente realizada quando nossas mentes são dirigidas aos nossos próprios assuntos (*affairs*) – as preocupações da humanidade. Quando dirigimos nosso pensamento para a natureza, mesmo se para nos ver como luminárias da natureza, nós afrouxamos a conexão entre pensamento e prática. Ao fazer isso, nós somos tentados a assumir a postura que chamei antes de naturalismo (Unger. 2007 P. 31).

O que está em jogo não é o olhar restrito sobre o que pode nos caracterizar como seres naturais, mas como ver a natureza enquanto submetida às nossas intervenções. Unger acredita que o problema do pragmatismo do modo formulado por Peirce é hipertrofiar o naturalismo, pois a recrudescência do naturalismo é incompatível a tese de que o homem é uma fonte de resistência a estruturas. Entender os conceitos como adquirindo significado com as diferenças na prática equivale para Unger a nos assenhorarmos de nossos próprios contextos.

Além de Peirce, a teoria da verdade de William James é também mencionada por Unger como outra contribuição pragmatista que sucumbe aos devaneios naturalistas. A seu ver, a teoria de James “afirma que a representação da realidade e a experiência de desejo estão internamente relacionadas”. Sendo assim, “um elemento do que nós queremos que seja o caso, própria e, até mesmo, inevitavelmente, entra em nosso julgamento do que é o caso”. (Unger, 2007, p. 33). O problema, para Unger, consiste em que a única circunstância na qual surge a equação entre o que queremos e o que é o caso se dá no instante particular há uma “relação entre a visão sobre a realidade social e as propostas para a sua

reconstrução” (Unger, 2007, p. 33). Ou seja, somente na situação em que o que está em jogo é a mudança de um paradigma no mundo social, pode se dar a convergência entre a representação do real e a experiência de desejo. Isso significa que a compreensão de um estado de coisas deriva da visão do que tal estado pode se tornar em condições diferentes. Na natureza, ele afirma, o nosso controle é muito reduzido e limitado, o que torna igualmente limitada a nossa capacidade de antevisão sobre as possibilidades do estado de coisas. Na sociedade e na cultura, contudo, “tudo o que parece fixado é simplesmente política congelada (*frozen politics*) e conflitos interrompidos” (Unger, 2007, p.33). É nesse terreno que a tese de James pode ser sustentada.

A compreensão do que pode se tornar um estado de coisas na vida social esbarra nos “fatos obstinados” (*stubborn facts*) que são as condições de escassez, contradições, ignorância e confusão que não se separam da situação social dos homens. Tais fatos, para Unger, inviabilizam a tese que conecta o que queremos à realidade dos estados de coisas, conquanto correspondem a infortúnios de nossa condição. Todavia,

Em vez de modificar a teoria da verdade de James para sua derrota, como o próprio James, enganado pelo naturalismo, acabou fazendo, devemos vê-la como a fórmula sumária de um insight sobre o caráter da experiência social. Sua configuração mais pertinente é, portanto, nossa compreensão de nossos próprios egos individuais e coletivos, nossas sociedades e culturas. (Unger, 2007, p. 34)

Também na concepção de experiência de Dewey, Unger identifica o compromisso naturalista. Dewey, a seu ver, oscilaria entre duas formas de compreender a condição humana: uma como sendo o agente lançado num mundo aberto à contingência, outra como sendo o organismo consciente (*mindful organism*). A tensão que o conceito de experiência de Dewey cria é entre o sujeito e o instrumento: entre o eu como agente resistente e senhor de sua condição e o eu como ferramenteiro que é simultaneamente uma ferramenta (uma ferramenta da evolução natural). Para Mangabeira, contudo, essas duas perspectivas são incompatíveis. Se sua dimensão instrumentalista e naturalista se sobressai, então o homem é posto na condição de submisso a uma natureza indiferente, ao destino que lhe aliena de sua dimensão como agente resistente, diante de um mar de contingências. A ambiguidade que Unger lê no conceito deweyano de experiência não apenas enfraquece, como também



dissolve a agência humana. A naturalização teria por efeito a desumanização. É partindo disso que o autor declara:

A concepção de Dewey de experiência, como toda a linha do pragmatismo histórico e de suas contrapartes em outras vertentes naturalistas da filosofia moderna, deixa essa ambiguidade não resolvida. Ao fazê-lo, muito enfraquece a sua proposta mais fértil: a visão do agente lutando com constrangimento e contingência, e usando de contingência para soltar o constrangimento. (Unger, 2007, p. 35)

O que interessa nessa teoria é o entendimento da experiência como condição do agente humano. A leitura de Unger sobre os clássicos propõe que eles carregaram motivações subjacentes comuns, que, além de não terem sido explicitadas no curso de seus trabalhos, foram traídas, pelo seu naturalismo<sup>32</sup>.

Ao que parece, Unger entende que o avanço do pragmatismo em relação à filosofia perene é inacabado na medida em que não põe o homem no centro temático e explicativo da filosofia como o agente transformador. Abandonar o naturalismo e focar num conceito de humanidade e nas suas implicações sociais é a sua controversa e aparentemente obscura solução proposta.

É importante considerar no que se assemelha e no que diferencia seu pragmatismo dos demais. Unger contrasta sua versão radicalizada com uma versão “domesticada”<sup>33</sup> de pragmatismo que sugere seu posicionamento em relação a autores como Richard Rorty. As distinções entre os dois pragmatismos foram sintetizadas, por Unger, dez anos antes de *The Self Awakened*, no artigo *Science and politics between domesticated and radicalized*

<sup>32</sup> Esse ponto de vista põe Unger num lado diferente do de Rorty que entende que os pragmatistas clássicos realizaram uma ruptura significativa com a tradição filosófica, ao passo que o brasileiro acredita estar, nos membros do clube e em Dewey, ainda adormecido o elemento que possibilitaria o rompimento efetivo com o legado de Platão.

<sup>33</sup> Unger não faz citações que apontem quem são os autores a quem se refere. O que mais sobressai nesse quesito é a menção feita em passagens como: “*this doctrine of shrinkage, of retreat to more defensible lines, of standing and waiting, of singing in our chains, is the dominant philosophy of our time, expressed in the writings of professors as well as in the climate of educated public discussion. And many of its most influential formulations use the label ‘pragmatism’*” (Unger, 2007, p.1). Considerando o reconhecimento de Richard Rorty como um dos pensadores americanos mais influentes no mundo, hoje, e reconhecendo sua declarada adoção do pragmatismo, podemos entender que essa passagem inclui o referido autor no hall dos intelectuais que defendem o que Unger chama pragmatismo encolhido. A hipótese que defendemos, a que atribui ao *Self Awakened* um debate implícito com Rorty, é compartilhada por Tomás Abraham. Em seu interessante trabalho “*Rorty: una introducción*”, Abraham escreve: “*Unger em su último libro [...] que elabora un proyecto de un nuevo pragmatismo, en trescientos cincuenta páginas no lo nombra ni una sola vez a Rorty. Pero alude a su presencia, nos la hace reconocible.*” (Abraham, 2010, p.118)

*pragmatism* (Unger, 1997)<sup>34</sup>. A ideia aí consiste em mostrar as implicações do que para Mangabeira são duas abordagens do pragmatismo, para propósitos científicos e políticos. Uma das características que Unger atribui ao “pragmatismo domesticado” é a de ter por fonte de inspiração as ideias de Wittgenstein e Dewey. Como ele vê há algo de ambíguo no que caracteriza as suas obras – onde nota-se uma oscilação entre a mudança das estruturas (em níveis linguísticos, tanto quanto político, social e científico) e o entendimento de suas naturezas. Unger considera que o pragmatismo domesticado, inspirado nesses dois autores, “conduz a uma filosofia antifilosófica e a uma política antipolítica conservadoras, remetendo-nos à aceitação venerável das práticas estabelecidas” (Unger, 1997 p. 2).

O que vem a distinguir seu pragmatismo (radicalizado) desse domesticado é o último de quatro movimentos característicos. Em primeiro lugar, os dois pragmatismos sustentam que nossas práticas discursivas ou institucionais são rotinas de contextos. Em segundo, diferentemente de Kant, negam que podemos isolar elementos invariantes na estrutura de nossas pressuposições (incluindo as pressuposições referentes ao estudo da natureza). Em terceiro, afirmam que os nossos contextos institucional e mental nunca nos limitam de modo a acabar com as ideias que podem subvertê-los, o que permite a assunção da descontinuidade nas mudanças. Todavia, restaria uma diferença central entre ambos que consiste em “ênfatar o fracasso de nossa constituição natural, ou do mundo em que estamos, para determinar os limites e transformação de nossas práticas, ou conter a divergência entre visão e experiência” (Unger, 2007, p.3). É aqui que se torna crucial o entendimento dos temas que Unger acredita serem as contribuições efetivas de um pragmatismo radicalizado. Para isso, voltaremos ao *Self*.

b) Os temas do pragmatismo, segundo Unger.

Podemos dizer que o pragmatismo radicalizado de Mangabeira Unger é o ponto de vista filosófico que recolhe do pragmatismo clássico elementos que permitem construir certa concepção do homem: a de um *ser de ação, situado em um mundo regido por circunstâncias contingentes de contexto, projetado para um futuro que permanece sempre aberto, e orientado e movido por sua capacidade de experimentação, com o que introduz o*

---

<sup>34</sup> Disponível em seu website: <http://www.law.harvard.edu/faculty/unger/>.

*novo*. Essa fórmula – que compomos a partir de elementos dispersos nos capítulos iniciais da obra presentemente trabalhada –, é, apesar de tudo, bastante deweyana. A diferença principal entre Dewey e Unger é que Unger acentua mais a ideia de que os homens são realidades de oposição ao real dado, de luta, de negação; o que põe seu pragmatismo sob o registro de uma antropologia filosófica. Somente com essa definição a crítica ao naturalismo se completa. Para Mangabeira, o homem é espírito, consciência, é uma subjetividade, cuja qualidade essencial é negar. Os quatro temas da agenda da antropologia filosófica pragmatista são agência, contingência, futuridade e experimentalismo.

Todos os temas, como veremos, são abordados sob a tensão entre o que Unger chama de mundo natural, de um lado, e mundo social e cultural, de outro. Esses termos equivalem a duas espécimes de contexto. Uma forma de ler o erro dos pragmatistas clássicos, segundo Unger, seria mostrando que, apesar de suas obras apontarem para a compreensão do real como inerente ao contexto social, seus vocabulários e aspirações flertam com o empirismo a ponto de tenderem ao contexto natural como expressão da realidade última. A tensão entre os dois mundos se resolve na ideia já sugerida segundo a qual o homem deve reconhecer-se nos assuntos humanos, como definido segundo as circunstâncias sociais e culturais, e encarar a natureza como aberta para intervenção humana orientada e deliberada.

Unger procura sublinhar o que considera a dimensão absolutamente agente do homem e associar a isso algumas inauditas consequências. Sob o foco restritivo do naturalismo, o conhecimento do homem, como objeto de estudo, é limitado pela incapacidade de reconhecer que ele não é apenas um efêmero organismo natural, mas um agente absolutamente criador e transformador. Partindo da premissa naturalista, haveria o pressuposto de cisão do homem em sujeito e objeto. Unger entende que esse corte separa o pensamento da ação, e afasta a ideia de que a ação é o que dá corpo ao pensamento (Unger, 2007, p. 38). Todavia, para ele, mesmo no âmbito científico – diferentemente do que defende o naturalismo –, nossa ação sobre uma parte qualquer da natureza, baseada em nossas inferências, apenas confirmam nossas próprias suspeitas frente às características e ambiguidades do mundo natural; elas endossam nosso modo de projeção a tal mundo, ratificando não só a primazia, mas a exclusividade da ação. Unger inverte os termos naturalistas, pois, mesmo a concepção de que somos objeto, organismos em reação ao

ambiente externo, repousa em uma crença sobre como estudarmos a real condição humana e o feito de observa-la, de sobre ela nos debruçarmos, já é ação condicionada.

A característica mais importante do agente é a que torna possível a transformação e o novo: “impulsos e interesses não tolerados por uma ordem mostram-se sementes de outra ordem”. Pensando nisso, conclui que tudo em nosso contexto pode ser alterado mesmo que a mudança seja gradual.

E a mudança, na forma de uma série interminável de próximos passos, pode tomar uma direção, revelada, e mesmo guiada, por ideias. Nós podemos desenvolver práticas e instituições que multipliquem ocasiões para o exercício de nossos poderes de resistência e de reconstrução. Se o espírito é um nome para as faculdades resistentes e transcendentais do agente, podemos espiritualizar a sociedade. Podemos diminuir a distância entre o que somos e o que encontramos fora de nós mesmos. (Unger, 2007, p. 38)

A agência é, portanto, o tema que condiciona a mudança conquanto condiciona ao contexto os elementos de sua reconstrução. Unger reconhece que a natureza não poderia ser espiritualizada – nesse sentido do termo –, mas os mundos social e cultural podem se nutrir da ideia de que a ação é criadora e produtora de mudança.

A ideia de agência supõe, contudo, a presença de outra condição, a saber, a contingência. Mais uma vez, Unger parte da distinção entre mundo natural e mundo humano. No mundo natural, a contingência, bem como outras categorias modais como necessidade e possibilidade, assumem significado dentro de nossas ideias sobre como a natureza se comporta (Unger, 2007, p. 38). No mundo humano, contingência assume um significado especial que deriva da combinação de quatro elementos: o primeiro é o sentido irreduzível no qual “o universo e sua história estão, simples e inexplicavelmente, aí” (Unger, 2007, p. 39), o que nos torna seres condicionados à realidade espacial na qual tudo é; o segundo é nossa incapacidade de estabelecer, conclusiva e definitivamente, premissas imutáveis a respeito do estudo de qualquer parte da natureza, o que nos torna incapazes de aprisionar a realidade em teses permanentes; o terceiro é “o caráter fatídico de nossa luta histórica sobre a forma de sociedade e cultura”, em virtude do que o tempo histórico infiltra-se no tempo biográfico, nos tornando condicionados tanto quanto modelados pelo fluxo da história; e o quarto é a respeito do papel da sorte e da graça na vida humana, no qual “a fortuna cega que preside o nosso nascimento persegue-nos nas grandes coisas bem

como nas pequenas” (Unger, 2007, p.40). Unger entende que a experiência de contingência definida sob esses quatro elementos parece irreconciliável com a ideia de que o homem é um ser dado à transcendência de contexto (*context-transcending*), a ideia de que somos espírito encarnado – o espírito de agente que deve ser atribuído à sociedade. Contudo é preciso desistir de fazer o que muitos pensadores da “filosofia perene” tentaram: lutar contra a experiência de contingência.

A infiltração do tempo histórico no tempo biográfico expõe, como mencionado, a conciliação do agente com a história. Mas, além disso, pressupõe o reconhecimento de que o instante entre o nascimento e a morte, a passagem a que chamamos vida, é marcada pela pressão da realidade do tempo. “O caráter temporal de nossa existência é consequência de nossa corporeidade (*embodiment*), o estigma de nossa finitude e a condição que dá transcendência a seu ponto” (Unger, 2007, p.40). Apesar dessa condição, os mundos social e cultural, em que vivemos e que erigimos, não nos exaurem porque somos, em comparação a eles, seres infinitos: “nós podemos ver, pensar, sentir, construir e conectar em mais modos do que eles podem permitir” (Unger, 2007, p. 40). Esse reconhecimento, aos olhos de Unger, é o que autoriza nossa rebeldia contra tais mundos, e orienta-nos a sobre eles fazer avançar nossos interesses e ideais, e é aqui que ganha lugar o tema futuridade.

A rebeldia contra o mundo social e cultural constitui um movimento que revela a busca pelo que está além das estruturas estabelecidas, algo que, por si só, já inicia outra estrutura. Essa busca desenha e amplia um modo de viver o presente no qual este *não* é completamente determinado pelas condições atuais de existência. A isso Unger chama “viver para o futuro”. A futuridade, para Unger, contudo, deve deixar de ser apenas um predicado da existência para se tornar um programa de orientação. O autor escreve:

Essa é a razão para se interessar por formas de organização do pensamento e da sociedade que diminuam a influência do que aconteceu antes sobre o que pode acontecer a seguir. Tais inovações intelectuais e institucionais tornam a mudança no pensamento menos dependente da pressão de anomalias indomadas e a mudança na sociedade menos dependente dos golpes de trauma inesperados. Em qualquer situação histórica, o esforço para viver para o futuro tem consequências para como nós formamos nossas ideias e para como organizamos nossas sociedades. Há uma estrutura para a revisão organizada de estruturas. Seus componentes, no entanto, não são eternos. (Unger, 2007, p. 41)

Como quarto tema, o experimentalismo é o resultado da combinação dos três anteriores. Seu efeito é a produção do novo. O experimentalismo define-se pela postura baseada na crença segundo a qual através da política é possível definir as condições em que podemos mudar todos os domínios da vida social. Por um lado, uma forma de produzir o novo é transformar a maneira como as pessoas, juntas, trabalham sob a incorporação social da imaginação (Unger, 2007, p. 42). Por outro, a política é a promotora legítima da mudança e da introdução do novo na ordem social, e, por isso, “o critério crucial para mensurar nosso sucesso na aproximação de um ideal experimentalista na política é o sucesso em fazer a mudança menos dependente da crise”<sup>35</sup> (Unger, 2007, p. 42).

O experimentalismo deve, por um lado, “desenvolver uma maneira de mover-se dentro do contexto estabelecido que nos permita antecipar, no próprio contexto as oportunidades que ele ainda não percebe e não pode mesmo permitir” (Unger, 2007, p. 43); e, por outro, “organizar a sociedade e o pensamento de modo que a diferença entre reproduzir o presente e experimentar o futuro diminua e desapareça” (Unger, 2007, p. 43). A combinação desses fatores tem por resultado a encarnação do impulso experimental em uma forma de vida e de pensamento que nos permite, mais plenamente, conciliar engajamento e transcendência (Unger, 2007, p. 44).

A conclusão a que chegamos aqui é que Unger apresenta o pragmatismo como a filosofia mais viva desse tempo, reconhecendo que, sob a sua roupagem contemporânea, não pode viabilizar o impulso transformativo que, a seu ver, caracteriza o homem, em sua condição transcendente de contextos, nem permite a assunção de uma heresia intelectual completa contra a filosofia perene. Ao pragmatismo Unger acrescenta doses altas de romantismo: um romantismo libertador, típico do século XIX. Destacamos, para finalizar, que essa visão não pode ser associada estritamente ao pragmatismo – conquanto pensamento tipicamente anglo-saxão – formulado nos Estados Unidos. Unger termina por

---

<sup>35</sup> A essa altura já é oportuno que alertemos o leitor a respeito da repetição de alguns temas e abordagens que caracterizam o estilo de Mangabeira Unger. O tema da mudança sem crises, como o tema dos contextos formadores e da “capacidade negativa”, reaparecerão nos capítulos seguintes. O contexto de discussão situará cada um desses temas em suas novas aparições como uma resposta a questões com que Rorty também lida; contudo, os temas são basicamente os mesmos e as linhas mestras do pensamento de Unger preservam-se, invariavelmente, as mesmas, ainda que em obras muito distintas.

ser herdeiro também de um hegelianismo bem próprio do pensamento alemão e, em particular, do Movimento Jovem Hegeliano<sup>36</sup>.

### 1.3. Richard Rorty: um pragmatismo linguístico e romântico

#### a) Pragmatismo e antiplatonismo;

Concordando com Bjorn Ramberg, entendemos que a obra de Rorty se expressa em dois eixos: um negativo e outro positivo. O negativo consiste no “diagnóstico crítico” do que considera serem “os projetos que definem a filosofia moderna”. O positivo consiste em apresentar uma cultura intelectual liberta das “metáforas que regem a mente e o conhecimento, nas quais os problemas tradicionais da epistemologia e da metafísica estão enraizados”<sup>37</sup>. Tal cultura intelectual, Rorty já reconheceria na obra de John Dewey, muito embora os esforços desse americano tenham sido contidos pelo aparecimento da filosofia analítica com seus problemas e preocupações referentes à linguagem. Para recuperar o pragmatismo deweyano e oferecer o esboço de uma cultura pós-metafísica, Rorty investe na consecução dos dois eixos apontados acima, tratando de pôr pragmatismo de Dewey em uma chave pós empirista, substituindo os termos “ideia” e “experiência” por “sentença” e “linguagem”. Assim, ele visa interpretar o pragmatismo clássico, e daí extrair o seu, como a  *fusão de historicismo e naturalismo, com centralidade na linguagem*.

O pragmatismo é uma “tradição filosófica fundada por três filósofos americanos: Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey” (Rorty, 1998, p.1)<sup>38</sup>. Assim, Rorty

---

<sup>36</sup> José Crisóstomo de Souza escreve: “Em comparação com outras formulações contemporâneas do pragmatismo, a de Unger, original, nada ortodoxa, de fato recupera e radicaliza seu sentido prático-criador e sua vocação democrática. Ao mesmo tempo, acentua tremendamente a filiação ‘jovem hegeliana’ que ele já exhibe em Dewey. Com uma filosofia que incorpora ingredientes de Bruno Bauer, Karl Marx e Max Stirner, é curioso ver Unger retomar no século XXI a noção hegeliana de auto-consciência e a dialética dissolvedora/reapropriadora que opõe a livre iniciativa prático-transformativa dos homens, às estruturas ‘naturalizadas’ e ‘congeladas’” (Souza, 2010, p. 123). A aproximação de Unger com o movimento jovem-hegeliano nos é oferecida, ademais, como pista do próprio autor, através da menção à influência do pensamento alemão em sua obra. No posfácio à edição alemã de seu “O que a esquerda deve propor”, Unger refere-se a si próprio dizendo que “nenhuma influência sobre este corpo de pensamento tem sido maior do que a filosofia alemã, com exceção da influência ainda maior do cristianismo” (Unger, 2008, p. 189).

<sup>37</sup> Verbetes “Rorty”, escrito por Bjorn Ramberg, disponível em *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* disponível em [<http://plato.stanford.edu/entries/rorty>].

<sup>38</sup> Essas citações referem-se ao verbete escrito por Rorty “*Pragmatism*” In *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London and New York: Routledge (1998).

inicia a sua interpretação da definição e do legado do pragmatismo clássico. A seu ver, Peirce fez uso da concepção de crença formulada pelo filósofo escocês Alexander Bain para defender, por oposição a Descartes, que a função da investigação (*inquiry*) não é representar a realidade, mas nos munir para agir com eficiência sobre ela (Rorty, 1998, p. 1). O pensamento tem por única meta seu próprio repouso, o que só é conquistado com a aquisição de uma crença satisfatória para a ação. Toda crença, para o Peirce de Rorty, implica possibilidade de observação empírica, o que supõe comportamento. Rorty considera que Peirce estaria enfatizando a relevância do efeito comportamental e prático das crenças, ao tempo removeria alguns resíduos metafísicos que atrapalham a primazia da prática sobre a contemplação, no campo da atividade científica; mas Peirce estaria, fundamentalmente, formulando a melhor das alternativas ao representacionismo. O pragmatismo seria, então, uma teoria não representacionista do significado<sup>39</sup>.

O pragmatismo de William James, a seu ver, reitera a abordagem peirciana ao estender a mesma definição de Bain para o terreno da teoria da verdade, defendendo que o termo “verdadeiro é somente o expediente em nosso modo de pensar” (Rorty, 1998, p.1.). Isso indica aquiescência à ideia de que a verdade não é algo a ser encontrado no mundo, mas construído à luz do interesse dos indivíduos concretos, usuários de linguagem. Ao dissolver o conteúdo essencialista da noção de verdade, Rorty entende que o pragmatismo incorpora uma espécie de nominalismo. James, a seu ver, estaria promovendo a remoção de resíduos metafísicos presentes na noção de verdade, enquanto definida por correspondência ou cópia. O pragmatismo seria, então, uma posição filosófica sobre a verdade.

John Dewey, o pragmatista com quem Rorty mais se identifica estende, por sua vez, a mesma concepção ao terreno da pedagogia e da filosofia social. Dewey argumentava que os problemas filosóficos – reivindicados pela filosofia para delimitar um campo próprio de trabalho – podem ser antes dissolvidos do que resolvidos, se se abandonar os dualismos filosóficos, isto é, as oposições entre realidades incompatíveis como modelo explicativo. O

---

<sup>39</sup> O representacionismo é a posição filosófica que se centra na tese de que o conhecimento é resultado de uma representação acurada da realidade. Referindo-se a essa posição, Rorty escreve, em *A filosofia e o espelho da natureza*: “Conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações.” (Rorty, 1994, p. 19 e 20). A grande preocupação de Rorty em relação a esse tema reside no fato de que crê estar a parte importante da filosofia contemporânea a ele nocivamente ligada. Recuperar o pragmatismo de Peirce como superação do representacionismo, por isso, não é uma forma de debater diretamente com Descartes, Locke e Kant – os pilares dessa tradição aos olhos de Rorty –, mas com os filósofos analíticos de seu tempo.



que tal sugestão promove é uma remoção dos resíduos metafísicos pressupostos na autoimagem da filosofia. Para Rorty, um dos maiores esforços de Dewey correspondia a um de seus maiores desejos: propor uma outra autoimagem para a filosofia, menos profissionalizada e mais orientada politicamente, que condissesse com o pensamento de que a história humana é da expansão da liberdade. Estudioso do pensamento de Hegel, Dewey realizou o que o autor da *Fenomenologia do Espírito* pensava ser a melhor definição da atividade filosófica: “seu tempo apreendido em pensamento”. Dewey sugeria que não buscássemos prestígio filosófico para descrições que essencializassem “a distinção entre deliberação moral e propostas para mudanças em instituições sociopolíticas” (Rorty, 1998, p. 2). É a mudança social, na busca pelo aperfeiçoamento e enriquecimento da vida humana, o único propósito da filosofia. O pragmatismo seria aqui uma filosofia da reconstrução social<sup>40</sup>.

Olhando por esse ângulo, Rorty nos indica que os três autores combinaram uma visão naturalista com um historicismo no que toca à questão da verdade e ao papel da filosofia na cultura. O alvo da crítica desses autores, para Rorty, era a metafísica tradicional. A soma de seus esforços minou a ideia de que o conhecimento é definido como representação, de que a verdade é definida por correspondência com o real e de que o papel da filosofia é inspecionar o aparelho mental com vistas a estabelecer o conhecimento adequado de nossa natureza cognitiva, de nossa “essência vítrea” (*Glassy essence*)<sup>41</sup>.

Sob a inspiração dessas ideias, o primeiro terreno no qual Rorty vai procurar desenvolver seu pragmatismo é epistemológico, trabalhando sobre as ideias de conhecimento e verdade. Para um pragmatista, pensa, a verdade não é nada mais que um atributo linguístico que participa de sentenças e em virtude do qual os indivíduos concordam em um dado assunto. Os pragmatistas seriam os filósofos que desconfiam não

---

<sup>40</sup> Susan Haack escreveu alguns trabalhos criticando a caracterização de Rorty como pragmatista (vendo-o como uma degradação das ambições pragmatistas “reais”) à luz de uma leitura da obra de Peirce. Em seu aclamado ensaio “*We pragmatists...*”, ela recorta fragmentos da obra de Peirce e da de Rorty e os põe em um diálogo que tematiza o pragmatismo, concluindo numa brutal “corrupção” representada pelo neopragmatismo de Rorty em relação aos reais propósitos do fundador do movimento. (Ver, Haack, 1996) A apresentação da narrativa de Rorty sobre a tradição pragmatista, nessa pesquisa, visa compreender o modo como o autor compreende o pragmatismo para situar o seu próprio. Não cabe aqui, portanto, uma dedicação muito extensa à (in) fidelidade de Rorty ao autor considerado pai do movimento. Mesmo porque, para Rorty, como também para Cornel West, o pai do pragmatismo é John Dewey.

<sup>41</sup> Está claro que Rorty é mais disposto a destacar o que considera as virtudes dos clássicos do que Unger. Ele quer estar integrado a uma tradição, mais do que levantar um discurso de ruptura.

haver algo mais a ser dito sobre a verdade além de algo que está presente nas sentenças que consideramos verdadeiras (Rorty, 1982, p. 12 e 13). Ou seja, é inútil atribuir peso substantivo à verdade, conquanto nosso uso de tal termo revela alcance estritamente predicativo ou adjetivo. A verdade é, tão-somente, qualidade de certas sentenças e não produto da correspondência com o real.

Sem a verdade como correspondência, a ideia de conhecimento como representação perde importância. Rorty pensa que, apenas defendendo a hipótese de que a verdade é produto de uma dada organização do mundo que autoriza nosso enunciado a seu respeito, a noção de conhecimento como o processo de espelhamento do real no aparelho mental faz sentido. Entretanto, sem aquela, esta é dispensável. Em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, para criticar a concepção de conhecimento tradicional, Rorty evoca as ideias de Quine e Sellars que questionam as distinções entre “o dado e o não dado” e “o necessário e o contingente”, permitindo-lhe concluir que “nós entendemos o conhecimento quando entendemos a justificação social da crença e, portanto, não temos necessidade de vê-la como precisão de representações” (Rorty, 1994, p.176) Em outras palavras, evocando uma perspectiva wittgensteiniana, é preciso ver o conhecimento “mais como uma matéria de conversação e práticas sociais do que como uma tentativa de espelhar a natureza” (Rorty, 1994, p. 176.).

Rorty acredita que as teses de Sellars e Quine conduzem, em última análise, a uma forma pragmatista de descrever o conhecimento como conversação e, portanto, como prática social<sup>42</sup>. O pragmatismo seria a negação da tradicional filosofia grega que se baseia no pensamento de que conhecer a verdade eterna é a atividade distintivamente humana, e de que o elemento central do humano é uma faculdade que nos dá acesso a algo não humano. Pelo contrário, como escreve Gideon Calder, “para Rorty, não há qualquer distinção a ser feita entre conhecer as coisas e utiliza-las, ou descreve-las para nossos propósitos contingentes e particulares” (Calder, 2003, p.28). Ao reduzir o alcance e a força do predicado verdade, bem como ao dissolver a ideia de conhecimento como representação,

---

<sup>42</sup> Para corroborar esse pensamento, Rorty insiste que a mudança no modo como se vê o conhecimento e a verdade modifica também o modo como a filosofia deve ser vista. “Se vemos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes que uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social. Assim, o holismo produz, como Quine argumentou com detalhes e Sellars disse de passagem, uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca de certezas.”(Rorty, 1994, p.176)

Rorty pensa que os pragmatistas dissolvem os problemas filosóficos baseados nos dualismos tradicionais como aparência versus realidade, mente versus corpo e toda uma plêiade de demandas, agora vistas como totalmente improfícuas. O pragmatismo apontaria para uma forma não platônica de se fazer filosofia.

Alguns autores influenciados por Nietzsche como Heidegger e Derrida, aos olhos de nosso autor, representam um complexo desenvolvimento teórico que se envia para perspectivas pragmatistas, na medida em que se constituem como veredas do antiplatonismo. Nietzsche anuncia que “as categorias da razão não representam nada mais do que os expedientes de uma certa raça e espécie – [e que] somente sua utilidade é sua verdade” (Rorty, 1999, p. 14). Essa declaração que define verdade como utilidade, faz Rorty escrever: “Eu vejo Nietzsche como a figura que fez o máximo para convencer os intelectuais europeus das doutrinas que foram oferecidas aos americanos por James e Dewey” (Rorty, 1999, p. 14). Afinal, algumas das implicações do perspectivismo de Nietzsche relacionam, tal como fazem os pragmatistas, a verdade aos interesses e às necessidades dos indivíduos concretos, socialmente organizados e historicamente constituídos. Se a verdade não é algo independente do humano, mas um produto de nossas práticas sociais linguísticas<sup>43</sup>, ela não é encontrada na natureza, mas construída e sustentada por usuários de linguagem, com vistas ao atendimento de algum propósito ou interesse. Nietzsche partilharia premissas pragmatistas comuns a James e Dewey – muito embora as implicações dessa tese tomem caminhos diferentes nos americanos e no alemão<sup>44</sup>. Pós-nietzscheianos como Heidegger e Derrida teriam, por esse ângulo, conservando afinidade com o pragmatismo, conquanto rejeitam a ideia de que há coisas em si mesmas, apartadas “de todo e qualquer uso no qual os seres humanos queiram inseri-las” (Rorty, 1999, p. 17). Destarte, torna-se mais evidente que a assunção do pragmatismo corresponda a uma

---

<sup>43</sup> Rorty refere-se ao texto “*Verdade e mentira num sentido extra moral*” em ensaios e capítulos de livros. Nota semelhanças entre as posições do jovem Nietzsche nesse escrito e as ideias de Donald Davidson acerca da metáfora e de seu papel nos jogos de linguagem consolidados em textos como “A contingência da linguagem” (Rorty, 2001).

<sup>44</sup> Rorty reconhece que Nietzsche não extrai dessa visão pragmática da verdade interesses de defender uma posição de utilidade pública. Ao contrário, a democracia é vista por ele como sendo um “cristianismo para o povo”, uma forma demeritória de descrever o interesse e a assimilação da democracia pela felicidade do número maior de pessoas. No ensaio que abordaremos em seguida intitulado “Pragmatismo como politeísmo romântico”, todavia, Rorty argumenta que “o desprezo de Nietzsche pela democracia era um extra incidental, não essencial para sua visão de mundo filosófica total.” (Rorty, 2009, p.63)

postura, uma atitude frente à filosofia e à reflexão de um modo geral e ao seu papel na cultura, não apenas a um corpo unívoco de ideias.

A rejeição ao representacionismo, à centralização na verdade como correspondência, a realidades em si, compõem um repertório de características do pragmatismo de Rorty (o modo como ele vê o pragmatismo e como se posiciona enquanto pragmatista) que lhe conduz ao entendimento de que o discurso da filosofia deve ter também sua forma alterada. Tendo isso em mente e, ademais, considerando o avanço que a filosofia da linguagem oferece ao pragmatismo<sup>45</sup>, Rorty formula seu pragmatismo em uma chave radicalmente antilogocêntrica, em virtude da qual escolhe uma retórica não teórica, não sistemática e pouco conceitual. Essa característica não-teoricista, de acordo com Kai Nielsen, “perpassa todos os tópicos que ele (Rorty) discute, da metafilosofia à metafísica e à epistemologia, à ética e à política” (Nielsen, p. 128). A associação do discurso filosófico com o logocentrismo caracteriza o entusiasmo de West (mencionado na abertura desse capítulo) em relação ao pragmatismo como uma filosofia sensível aos temas do controle e da dominação. A crítica à Teoria fecha o círculo metafilosófico do pensamento de Rorty e encerra o ataque ao fundacionismo que seria o grande legado de Platão. Cabe salientar, todavia, que há um sentido bastante particular em que Rorty usa a expressão “platonismo”:

Platonismo, no sentido em que uso o termo não denota os (muito complexos, oscilantes [*shifting*] dubiamente consistentes) pensamentos do gênio que escreveu os Diálogos. Em vez disso, refere-se ao conjunto de distinções filosóficas (aparência-realidade, matéria-espírito, fazer-encontrar, sensível-intelectual etc.): o que Dewey chamou de ‘o ninho e a ninhada dos dualismos’. Esses dualismos dominam a história da filosofia ocidental, e podem ser rastreados até uma ou outra passagem nos escritos de Platão. *Dewey pensava, como eu penso, que os vocabulários que se centram nessas distinções tradicionais tem se tornado um obstáculo para nossa vida social* (Rorty, 1999, p. xii)<sup>46</sup>

#### b) Pragmatismo, redescrição e romantismo.

---

<sup>45</sup> Notadamente, esse avanço consiste na substituição das noções empiristas de ideia e experiência por sentença e linguagem. Essa substituição é um avanço na medida em que o pragmatismo passa a não ceder brecha para críticas ao subjetivismo a que as noções em torno do conceito de experiência dava margem. Mas, ao mesmo tempo, tal substituição demonstra certa aposta em um campo específico do debate filosófico contemporâneo, o que enquadra e limita o pragmatismo de Rorty a um conjunto de referenciais analíticos, coisa que o próprio autor reconhece na introdução de seu *A Filosofia e o Espelho da Natureza*.

<sup>46</sup> A tradução e o destaque são nossos.

Sem as pretensões fundacionistas de vincular o real à autoridade da teoria e tendo que dar um segundo passo em relação ao discurso metafilosófico, Rorty trata da intervenção nos vocabulários em uso no jogo social para indicar uma forma de atuação da filosofia pós-platônica. Essa intervenção consiste em oferecer formas de alterar os vocabulários utilizados, tornando possível novas práticas e criando o que Rorty chama de “novos espaços lógicos”<sup>47</sup>. O modo horizontalizado com que Rorty vê os vocabulários influencia o modo como vê a participação da filosofia na cultura. Colocar esses vocabulários frente a frente, compará-los, misturá-los, prever possíveis resultados a partir de possíveis combinações são a tarefa positiva da filosofia hoje<sup>48</sup>.

O trabalho de intervenção nos vocabulários é o trabalho da redescrição<sup>49</sup>. Para entender isso, é importante considerar que um pragmatista, na concepção de Rorty, vê o ser humano como sendo um organismo complexo reagindo a um conjunto de circunstâncias ambientais adversas. O pragmatismo de Rorty é tão historicista e aprendiz de Hegel no sentido de que vê a filosofia como a apreensão de seu tempo em pensamento e de valorizar o pensamento filosófico preocupado com a historicidade de sua condição, quanto do naturalismo de Darwin no que toca ao modo como o ser humano pode ser descrito, uma vez superado o paradigma do espelhamento e das metáforas visuais que dão privilégio à assunção de teorias universalistas sobre a condição humana<sup>50</sup>. À medida que os pragmatistas abandonam esta última descrição, eles começam a assumir uma posição

---

<sup>47</sup> A segunda parte de seu *Verdade e Progresso* (Rorty, 2005), intitulada “Progresso moral rumo a comunidades mais inclusivas” é dedicada a essa ideia de ampliação de espaços lógicos. Isso está presente no ensaio *Direitos Humanos, Racionalidade e Sentimentalidade*, mas principalmente em *Racionalidade e diferença cultural* e *Feminismo e pragmatismo*. A relação entre a ampliação de espaços lógicos e o progresso moral está, para Rorty, na ideia de que progresso moral é o movimento das sociedades contemporâneas em direção a comunidades mais pluralistas e capazes de comportar diferenças individuais e de grupo, e de que a ampliação dos espaços lógicos é o acréscimo de termos com os quais descrever as pessoas que participam do nosso círculo social de modo a não postular como absurdas ou incompatíveis hábitos e valores dessas pessoas. As sociedades, pensa Rorty, tornam-se mais inclusivas – e, portanto, progredem moralmente – sempre que ampliam os espaços lógicos, mudam os vocabulários herdados pelas gerações anteriores.

<sup>48</sup> Sobre a noção de vocabulários, o filósofo Robert Brandom esclarece: “O conceito de vocabulário exerce um papel pivô na visão de mundo filosófica [...] que Rorty esteve desenvolvendo ao longo das três décadas passadas. [...] Seu uso desse tropo tem suas raízes na crítica de Quine à tentativa de Carnap e outros positivistas lógicos de dividir o labor explanatório endereçado à prática linguística entre significados e crenças” (Brandom, 2000) – Tradução nossa.

<sup>49</sup> Esse foi o tema escolhido por Gideon Calder para escrever um livro de introdução ao pensamento de Rorty, em que procura definir as linhas mestras da filosofia do neopragmatista a partir da importância e originalidade da ideia de redescrição para a filosofia. O texto “*Rorty e a redescrição*” que já foi citado aqui servirá como auxílio para algumas das teses que sustentaremos a respeito de Rorty.

<sup>50</sup> Vemos o contraste dessa perspectiva do pragmatismo do Rorty em relação ao de Unger, ao passo em que vemos como ela se insere de alguma forma na crítica que o autor carioca faz ao pragmatismo clássico.

baseada na “explicação darwinista dos seres humanos como animais que fazem o melhor que podem para lidar com o ambiente – fazendo o melhor que podem para desenvolver ferramentas que irão torna-los capazes de ter mais prazer e menos dor” (Rorty, 1999, p. 23).

Considerar os seres humanos nesses termos darwinistas é oportuno para Rorty associar a sobrevivência do organismo desses seres à sua capacidade de manipular instrumentos complexos. A linguagem, para Rorty, é – talvez a mais importante – ferramenta que o animal homem criou para lidar com o meio ambiente. “A utilização da ferramenta é parte da interação do organismo com seu ambiente” (Rorty, 1999, p. 23). As palavras, por isso, são apenas algumas das ferramentas, não um meio para representar a realidade, mas um meio instrumental para construir nosso modo de lidar com o ambiente. Para Rorty, portanto, não importa a questão sobre se as palavras que usamos representam a natureza intrínseca de algo, ou se se adéquam ao modo como as coisas realmente são, contanto que produza efeitos úteis – eis aqui uma importante marca pragmatista. Como pensa Gideon Calder a esse respeito, tal abordagem utilitarista da linguagem “dá espaço a uma ênfase romântica – uma temática que está presente nos escritos de Rorty a partir da década de 60 – sobre a importância, para os indivíduos e para a sociedade em geral, de se propor novas formas de expressão, de poesia” (Calder, 2003, p. 38). É através desse tema que Rorty introduz a relação entre a metáfora, as redescrições que dela provêm e o progresso moral<sup>51</sup>.

Da mesma forma que uma abordagem darwinista sobre as interações naturais entre organismos e meios explica a sobrevivência e permanência de certos grupos e perfis com base na capacidade de um acaso adaptativo, Rorty entende que as interações culturais são uma questão de formas de falar que, casualmente, vingam, por oposição a outras que perdem utilidade. O que determina a permanência dessas formas de falar é a incorporação e assimilação de determinadas metáforas, ou seja, a literalização de uma expressão antes

---

<sup>51</sup> A maneira como Rorty aborda a metáfora é bem peculiar. Na esteira de Donald Davidson entende que a metáfora pode ser descrita como “o uso da linguagem como algo ainda insuficientemente integrado no jogo de linguagem de modo a ser incorporado por um verbete de dicionário” (Rorty, 1996, p. 465). Ademais, esse campo no qual interagem e implicam-se reciprocamente metáfora, progresso e linguagem justifica, segundo Myklós Nyíró, o interesse de Rorty pelo nominalismo. Cf. Nyíró: *It is Rorty’s historicist focus on the unforeseeably new, together with the parallel notion of the unique capacity of language to produce entirely new ‘logical spaces’, that also explains why Rorty puts so much emphasis on nominalism. For nominalism follows from the historicist view—and it does so prior to its philosophical underpinning (namely, anti-representationalism)—that the future is determined by nothing else than our linguistic imagination.* (Nyíró, *Rorty on politics, culture and philosophy: a defense of his romanticism*, Human Affairs, 19, 60-67, 2009, p. 5)

inadequada para aquele jogo de linguagem. Aos olhos de Rorty, a história humana é a de rotinas de criação e literalização de metáforas, da assunção de novas e mais interessantes perspectivas com as quais podemos lidar com o mundo de outra forma. Nesse sentido, “as metáforas desencadeiam as redescrições que tomam o rumo do progresso” (Calder, 2003, p.43). As redescrições fornecem modos diferentes de posicionar os discursos ou as figuras de um discurso de modo a extrair desse novo posicionamento novas perspectivas. O progresso, por isso, não é linear, mas se dá nos saltos de paradigma para paradigma. Para Rorty, o protagonista cultural da introdução de metáforas, redescrições e mudanças paradigmáticas é o poeta. Mas a acepção de “poeta”, aqui, é mais ampla do que a literária. Poeta, para Rorty, é o indivíduo que fornece os meios através dos quais a humanidade passa a ter novas perspectivas e horizontes sobre sua relação com o mundo. Esse caráter ineditista da atitude do poeta o põe na condição de vanguarda da cultura, de prenunciador de, usando um vocabulário wittgensteiniano, novos jogos de linguagem, novas formas de vida.

Sob mais de um aspecto, o pragmatismo de Rorty, comprometido com o progresso moral e interessado nas redescrições que a ele nos encaminham, pode ser interpretado como romântico. O campo em que recorre ao romantismo diz respeito ao seu (de Rorty) repetido prognóstico de uma comunidade utópica. No ensaio *Pragmatismo como politeísmo romântico* (Rorty, 2009, p. 57-81), Rorty desenvolve possíveis aspectos de uma cultura pós-metafísica em que a atividade intelectual ponha-se em favor da criação de novas formas de vida. Rorty desenha aqui o seu interesse de interferir na cultura de dentro da própria cultura. Nesse ensaio, volta mais uma vez a Nietzsche, por um viés no qual ele pode ser caracterizado pragmatista, e desenvolve a ideia de politeísmo nos seguintes termos:

Eis aqui uma definição de ‘politeísmo’ que abrange tanto Nietzsche quanto James: somos politeístas se pensamos que não há um objeto de conhecimento real ou possível que nos permita medir e avaliar todas as necessidades humanas [...] para ser um politeísta nesse sentido, não é necessário acreditar que não existem pessoas não humanas com poder para intervir nos assuntos humanos. Tudo o que precisamos saber é abandonar a ideia de que deveríamos tentar encontrar uma maneira de fazer tudo permanecer unido, que dirá aos seres humanos o que fazer com suas vidas, dizendo a todos a mesma coisa. (Rorty, 2009, p.63)

Esse desejo de uma cultura politeísta está associado coordenado à postura pragmatista de superar a metafísica e o platonismo. Isso implica na emancipação da cultura de autoridades supervisoras, que observem de cima as acidentais e contingentes condições

do senso comum. Ao mesmo tempo, o pragmatismo subverte a autoimagem divina dos seres humanos, naturalizando-os, e encarna a constituição dos sujeitos e de suas representações na história e na contingência. O romantismo, aos olhos de Rorty, possui uma face que valoriza a expressão de diferentes formas e possibilidades humanas, supondo a assunção de uma cultura pós-metafísica concebida exatamente sob esse recorte. Ou seja, uma cultura que expurgue o caráter metafísico, religioso, conservador e autoritário das formas livres de interação e da autoimagem dos indivíduos e grupos, é uma cultura romântica<sup>52</sup>.

Pensando nisso, a comparação do pragmatismo com um politeísmo não religioso é bastante esclarecedora. A posição referida, na verdade, apenas faz uso do termo (“politeísmo”) para expressar a multiplicidade de ações humanas como passo seguinte ao reconhecimento da ausência de autoridade centralizadora e homogênea (nesse caso, “monoteísta”). Tal ideia equivale no plano político a uma posição anticonservadora. E a multiplicidade pleiteada se expressa na poesia, símbolo da busca pela liberdade para manifestar diferentes possibilidades do que constitui experiências humanas. É assim que Rorty acredita que “diferentes poetas aperfeiçoarão diferentes aspectos da natureza humana, através da projeção de diferentes ideias” (Rorty, 2009, p. 60). Ou seja, a poesia assume um papel cultural de relato estético de experiências ou situações humanas com o qual as pessoas reconhecem expressões legítimas de suas próprias experiências e dispensa a figura do sacerdote ou a do cientista que reduziriam o conglomerado de experiências descritas pelos poetas a um quadro rigoroso de prescrições e prognósticos.

A privatização da perfeição permite que James e Nietzsche concordem com Mill e Arndt em que a poesia deveria assumir o papel que a religião tem desempenhado na formação das vidas humanas individuais. Eles também concordam em que ninguém deveria assumir a função de sacerdote – porque os poetas estão para um politeísmo secularizado assim como os sacerdotes de uma igreja universal estão para o monoteísmo. (Rorty, 2009, p. 62)

Privatizar a perfeição no jargão de Rorty equivale a dizer que a autocriação que os poetas oferecem é individual e não envolvida com propósitos públicos. Tal politeísmo encarnado na poesia e desgarrado do engessamento religioso é, numa palavra, romântico.

---

<sup>52</sup> Eis um ponto de vista defendido por John Dewey: autor que melhor concilia o pragmatismo e a democracia pela via romântica do florescimento pessoal.



“O politeísmo, no sentido em que o defini, é bastante coextensivo ao utilitarismo romântico”, para o qual a meta da vida humana é a felicidade. Justifica-se isso compreendendo que “quando não se vê nenhuma outra maneira de se avaliar as necessidades humanas além de se jogar uma contra a outra, a felicidade humana passa a ser tudo o que importa” (Rorty, 2009, p.62)<sup>53</sup>

O romantismo é evocado por Rorty ainda em outro ensaio: “Pragmatismo e romantismo”, onde, dentre outras coisas, Rorty trata do papel da imaginação. Sendo o pragmatismo antilogocêntrico, ele atribui papel central à imaginação humana como forma de explicar a criação de novas metáforas. O romantismo tradicional, por sua vez, é uma posição cujo âmago é a “tese da prioridade da imaginação em relação à razão”. A redescrição que Rorty procura fazer da antiga dicotomia entre razão e imaginação, nesse ensaio, é caudatária da redescrição do conceito de racionalidade e do conceito de imaginação separadamente. A racionalidade é uma prática social: “a prática de aplicar normas sociais na utilização de sinais e ruídos, tornando possível, com isso, utilizar palavras em lugar de pancadas como uma maneira de fazer com que as coisas sejam feitas” (Rorty, 2009, p. 183). O adjetivo racional termina por ser aplicado ao sujeito que se adéqua a tais normas. Por outro lado, a imaginação deixa de ser vista, como na tradição empirista de Hume como uma faculdade “que gera imagens mentais”. A imaginação também é definida, em Rorty, com apelo à sua dimensão social: trata-se da “capacidade de mudar práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos” (Rorty, 2009, p.183).

O apelo social aqui é fundamental por pôr em evidência a dimensão pública da racionalidade nas descrições e nos vocabulários utilizados pelos usuários de linguagem. Se a imaginação é o que nos possibilita propor novas utilizações da linguagem, ela é a fonte da metáfora, da redescrição e do progresso. É por isso que Rorty propõe a definição do

---

<sup>53</sup> Myclós Nyíró considera o romantismo de Rorty como caudatário de seu historicismo e da necessidade de contemplar a política numa perspectiva pragmatista sem ser estritamente naturalista. A seguinte passagem registra isso: “*Rortyan historicism implies that neither philosophy, nor natural science, nor instrumental problem-solving have anything to do with questions of ‘purposes yet to emerge’, and therefore, with questions of political guidance or individual redemption. They tell us nothing about what purposes to have. Individual redemption—that is, an answer to such a question—can be achieved through imagination, by entering into ‘non-cognitive relations ... [with] other human beings, relations mediated by human artefacts such as books and buildings [etc., which] provide a sense of alternative ways of being human’*” (Nyíró, 2009, p. 5).

romantismo que advoga como sendo “uma tese sobre a natureza do progresso”, uma ideia abordada por Shelley “quando ele escreveu ‘a imaginação é o instrumento principal do bem’, uma máxima que Dewey depois citaria com aprovação” (Rorty, 2009, p. 184).

Essa ponte do pragmatismo com o romantismo se dá em Rorty numa abordagem bem pouco teórica – a bem do seu estilo vigilante em relação ao logocentrismo. Sem a autoridade divina, centralizadora e supervisora, os tipos, os aspectos, as demandas, as expressões e as necessidades humanas são concebidas num plano horizontal e passam a vigorar num mesmo campo de troca e alternância. Por isso, Rorty crê que, sem “nenhuma maneira de se avaliar as necessidades humanas além de jogar uma contra a outra, a felicidade humana passa a ser tudo o que importa” (Rorty, 2009, p.62). Ao mesmo tempo, tal felicidade está correntemente associada à capacidade do ser humano de progredir e se reinventar. Por isso:

A imaginação no sentido em que estou tentando usar o termo, não é uma capacidade distintivamente humana. Ela é, como já disse antes, uma aptidão para sugerir novidades socialmente úteis. Essa é uma aptidão que Newton compartilhava com certos castores ávidos e engenhosos. [...] Sem a imaginação, não há linguagem. Sem mudança linguística, não há progresso moral ou intelectual. A racionalidade é uma questão de realizar movimentos permitidos em jogos de linguagem. A imaginação cria os jogos de linguagem que a razão passa a jogar. Então, seguindo o exemplo de pessoas como Platão e Newton, ela continua a modificar esses jogos de maneira que joga-los se torne mais interessante e lucrativo. A razão não pode sair do último círculo traçado pela imaginação. (Rorty,2009,195)

O arremate pragmático romântico de Rorty é: “nesse sentido, a segunda (a imaginação) tem prioridade sobre a primeira (a razão)” (Rorty, 2009, 195)<sup>54</sup>. Ele conclui, dessa forma, o percurso global que vai da crítica à epistemologia à abertura ao romantismo como características do (seu) pragmatismo.

Aqui, podemos concluir essa apresentação sobre Rorty destacando que ele apresenta o pragmatismo como uma posição filosófica que combina Hegel a Darwin, e, através disso, explica o caráter histórico das crenças dos homens e de suas instituições, tanto quanto o reafirma o caráter natural do organismo humano em seu embate com o meio, do qual deriva uma necessidade de criar o novo através da linguagem. É isso que promove a mudança e o

---

<sup>54</sup> Reconheçamos que esse enquadramento dos jogos de linguagem, da função de imaginação e da racionalidade e da prioridade da primeira sobre a segunda põe Rorty em uma nítida parceria com Unger, para quem a questão da filosofia é reconhecer as possibilidades de transformação dos contextos (aqui quase sinônimos de jogos de linguagem).

progresso e dá movimento às sociedades. Os pragmatistas clássicos formularam essa junção e encontraram a melhor forma de oposição ao platonismo, bem como aos seus inúmeros desdobramentos fundacionistas, dentre os quais os representados pela filosofia analítica da linguagem. Mesmo a filosofia continental pós-nietzschiana incorpora teses pragmatistas ao se posicionar contra a ideia de verdade como correspondência ou da realidade como possuindo uma natureza intrínseca. A importância do pragmatismo residiria, para Rorty, na pulverização de uma nova imagem para a filosofia e para a cultura, através da redescritção de aspectos destas, o que, por fim, apontaria para um tipo de romantização da vida humana: o uso da imaginação que possibilita a criação e ampliação do maior e mais diversificado possível arranjo de tipos humanos.

#### 1.4. Veredas do pragmatismo romântico

Podemos recolocar as intervenções de Rorty e Unger registradas aqui como respostas às questões “o que é o pragmatismo?” e “qual o papel da filosofia hoje?”. Em linhas bem gerais, ambos concordariam que a resposta para a primeira pergunta seria: um corpo de idéias cujo coração é a ação. Pela centralidade na agência humana, pressupõe-se alguma concepção (ou descrição) do que é o homem como ser ativo, de que tipo de sociedade realiza seu potencial, bem como qual agenda deve orientar a política que visa a construção ou o aperfeiçoamento de tal sociedade. A resposta para a segunda seria: encontrar sua forma de interferir na sociedade e na cultura, fornecendo subsídios (em imagens ou metáforas) com as quais pode-se pensar e conceber formas alternativas de transformar a situação social. Os diferentes níveis como cada autor concebe tais respostas, bem como as implicações que delas procuram extrair são o que melhor definem suas diferenças de grau.

Mas, tal como vemos, a convergência pragmatista central de Unger e Rorty está no que herdaram de John Dewey, sobretudo no modo como Dewey entende o papel social da filosofia e sua função num regime democrático de instituições. Para compreendermos melhor a influência de Dewey, vejamos algo que ele escreve em seu *Resonstrução em Filosofia*:

[A filosofia] de agora em diante, tem a obrigação de ser aberta e deliberada. Quando admitirmos que, com o pretexto de lidar com a realidade derradeira, a filosofia tem se ocupado com os preciosos valores incrustados nas tradições sociais, e que se originou de um choque de objetivos sociais e de um conflito entre instituições herdadas com tendências contemporâneas incompatíveis, compreenderemos que a tarefa da filosofia futura é a de clarificar as ideias dos homens quanto aos embates de ordem social e moral da época em que vivem. Seu objetivo é o de se tornar, na medida do possível, um tipo de órgão regulador desses conflitos. Qualquer coisa que possa parecer pretensamente irreal, quando formada por distinções metafísicas, renuncia, de certa forma, a seu monopólio improdutivo de interações para a Realidade Última e Absoluta, encontrará compensação ao iluminar as forças morais que movem a humanidade e ao contribuir para que as aspirações dos homens se concretizem em uma felicidade mais ordenada e inteligente (Dewey, 2011, p. 50)

Essa passagem é a conclusão de seu argumento correspondente às "mudanças nas concepções de filosofia". Ela é crucial para compreendermos as distinções do legado deweyano em Rorty e em Unger. Rorty escreve uma filosofia que bebe de todo esse parágrafo, mas que enfatiza a última parte: a ideia de que, se a filosofia abandonar sua autoimagem renunciando a seu "monopólio improdutivo para a Realidade Última e Absoluta", ela poderá encontrar alguma compensação – e, com isso hastear alguma utilidade pública – na contribuição "para que as aspirações dos homens se concretizem em uma felicidade mais ordenada e inteligente", o que define como orientar a filosofia na direção da “esperança social” (Rorty, 1999). Já Unger, que também endossaria todo o parágrafo, enfatizaria a relevância de sua primeira parte como o desafio, não só da filosofia, mas de todo empreendimento coletivo: a ideia de que "um conflito entre instituições herdadas com tendências contemporâneas incompatíveis" é o jogo que introduz o novo e do qual o pensamento humano tem de tomar posse. As diferenças nas ênfases são definitivas para as demais distinções conceituais. A esse respeito colocaremos em pauta as considerações abaixo.

Tomás Abraham, em seu livro *Rorty: Una Introducción* (2010) ensaia, em certo momento, uma das coisas que esse capítulo procura mostrar: a possível presença de Rorty no horizonte do Unger de *The Self Awakened*. Abraham entende, a nosso ver com razão, que Unger critica o pragmatismo chamando-o de “encolhido”, por dele seus defensores – Rorty sendo o principal – extraírem práticas políticas conformistas e exageradamente moderadas. Nas palavras de Abraham:

Experimento, futuridade, [devem] mostrar que se pode contra todos os fatalistas que como Rorty – a quem não nomeia – não creem nos metadiscursos salvo o seu, carentes da coragem de querer mais em nome de uma modéstia que não é mais que historicismo trivializante<sup>55</sup> (Abraham, 2010, p. 120).

A filosofia pragmatista de Unger é posta a serviço de um pensamento político que visa a transformação radical da sociedade sem os imperativos deterministas de Marx e sem o “contentamento” dos liberais. Abraham escreve: “sem dúvida, o pragmatismo adiposo do norte não está em condições sequer de imaginar uma dinâmica social desta [de Unger] envergadura, que ademais parte de uma concepção do homem como ser infinito, preso em uma cápsula carnal” (Abraham, 2010, p. 120).

As pistas que Unger parece deixar no sentido de indicar uma interlocução com o americano passam bem por esse viés captado por Abraham. Com mais escrutínio, contudo, percebemos outros detalhes que reafirmam a mesma crença. Primeiro, o elemento já indicado por Cornel West: Unger e Rorty são partícipes de uma “*evasão americana de filosofia*”. Mas, lembrando o acento deweyano que o próprio West dá a essa evasão, isso, na verdade, abrange o vínculo do pragmatismo como uma filosofia que responde a alguns problemas hegelianos a respeito da historicidade e da lida com as demandas de seu tempo. De uma forma ou de outra, a interlocução de Rorty e Unger insere-se no movimento mais amplo que Habermas registra em seu *Discurso Filosófico da Modernidade*<sup>56</sup>, de inclusão do pragmatismo como uma manifestação do movimento jovem hegeliano em filosofia<sup>57</sup>. Ou seja, o tipo de filosofia atenta às demandas de seu tempo e ciente de sua historicidade, de seus desdobramentos políticos, que caracteriza o pensamento jovem hegeliano, engloba o pragmatismo de ambos os autores aqui estudados<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Tradução nossa.

<sup>56</sup> Habermas escreve nesse livro: “Persistimos até hoje no estado de consciência que os Jovens Hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral. Desde então, estão em curso aqueles gestos triunfantes de suplantação recíproca, com os quais descuidamos do fato de que permanecemos contemporâneos dos Jovens Hegelianos. Hegel inaugurou o Discurso da Modernidade; só os Jovens Hegelianos estenderam-no de maneira duradoura. A saber, eles liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a ideia de uma crítica criadora da Modernidade, nutrindo-se do próprio espírito da Modernidade.” (Habermas, 2002, p.76).

<sup>57</sup> Essa mesma hipótese tem sido defendida por José Crisóstomo de Souza em trabalhos como *Filosofia Racionalidade, Democracia: os debates Rorty e Habermas* Unesp, São Paulo: 2005, que inclui o próprio Habermas no hall de herdeiros do neo-hegelianismo.

<sup>58</sup> Isso explica, dentre outras coisas, algumas opções metodológicas e estilísticas de nossos heróis. Ambos inscrevem suas idéias num paradigma de pensamento que os tornam legítimos e habilitados historiadores das idéias. A história das idéias que cada um desses autores conta é a planta baixa de suas posições, posto que é sobre ela que salientam suas próprias idéias. Uma diferença talvez resida no fato de

Segundo, como caudatária dessa demanda, a necessidade de se posicionar em relação à Modernidade (sobretudo com problema posto por *A Condição Pós-Moderna* de Lyotard) torna-se relevante. Rorty declara em muitos momentos que seu pragmatismo possui afinidade com o tipo de pensamento pós-moderno – que, para ele, como para Habermas, é romântico. Importante destacar que, também para ele e para Habermas, tal pensamento tem raízes em Nietzsche e é representado por autores de peso como Derrida e Foucault<sup>59</sup>. Unger, por outro lado, acredita que diante da desconfiança frente às metanarrativas, coração da posição dos pós-modernos, é preciso reorientar o papel da teoria e não abandoná-la<sup>60</sup>. A teoria deve acompanhar um programa de ação<sup>61</sup>. O estado de espírito de nosso tempo, para Unger, não deve ser interpretado sob a égide do desconstrucionismo derrideano, mas à luz de uma espécie de neoconstrucionismo. A respeito disso é oportuna a seguinte citação de Zhyuan Cui:

[Unger] sustenta o “desentrincheiramento” das estruturas, “direitos de desestabilização” e a “capacidade negativa”. Mas não se filia à escola da “desconstrução”, porque sua própria teoria “construtiva” reconhece que nossa liberdade de resistir, reimaginar e reconstruir os mundos sociais que habitamos é, ela própria, uma variável acessível na história. (Cui, 2001, p.11)

Esse panorama conduz-nos ao centro desse capítulo: a abertura do pragmatismo renascido ao romantismo – o que forma efetivamente uma posição pragmatista-romântica.

---

Rorty ser mais detalhista no relato dessas histórias e Unger ser mais abrangente. Todavia, Unger, em sua abrangência, costuma ser mais profundo na análise das características de um paradigma do que Rorty.

<sup>59</sup> Referindo-se aos filósofos antiplatônicos, os “então chamados relativistas”, como dizem seus opositores, Rorty declara: “[...] o grupo de filósofos que tenho em mente inclui a tradição da filosofia europeia pós-nitschiana e também a tradição da filosofia americana pós-darwiniana, a tradição do pragmatismo. Os melhores nomes da primeira tradição incluem Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida e Foucault. Os melhores nomes da segunda tradição incluem James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam e Davidson.” (Rorty, 1999, xix).

<sup>60</sup> Em *Política*, Unger traça uma distinção entre “ultra teoria” e “super teoria”, como duas maneiras de desenvolver a idéia de que “tudo é política”: a primeira sendo nitidamente a posição associada aos pós modernos e a segunda a sua própria (Unger, 2001, p. 100-104). A esse respeito, é oportuno o trecho da tese de Teixeira: “Segundo Unger, há uma tendência a confundir a ambição teórica sistemática com a forma que a sistematização assume nessa tradição teórica eivada de ‘necessitarismo de estruturas profundas’. Os teórico que não aceitam essas premissas tendem a rejeitar também as ambições da sistematização teórica.” (Teixeira, 2009, p. 27).

<sup>61</sup> Carlos Teixeira registra em sua tese: “Para ele [Unger] toda a tendência do pensamento moderno foi de diluir o forte determinismo que prevaleceu no século XIX, por exemplo, em Marx. Mas essa diluição conduziu à ideia de que um pensamento menos determinista é um pensamento mais agnóstico – menos capaz de fazer juízos seguros sobre a causalidade histórica [...] para Unger, não se trata de fazer uma diluição do pensamento que recebemos, mas a sua transformação numa outra maneira de pensar”. (Teixeira, 2009 p. 16 e 17).

Podemos classificar Unger e Rorty como pragmatistas românticos, a partir das pistas dadas pelos próprios autores. Mas é importante registrar que a aproximação de pragmatismo com romantismo não origina-se nem em Unger nem em Rorty, tampouco é exclusiva de uma leitura romantizada de John Dewey. A posição humanista de Ferdinand Schiller – pragmatista dinamarquês – já possui características românticas. Sua posição humanista é uma versão moderna da filosofia protagoriana, para a qual “o homem é a medida de todas as coisas”. A centralidade no homem e sua capacidade de fazer (*making*) a realidade são aspectos do humanismo pragmatista desse autor que fazem eco ao romantismo. Além disso, Schiller e James foram as principais influências dos leonardinos, que conciliavam mais abertamente pragmatismo e romantismo. Entre esses autores, Giovanni Papini qualificava seu pragmatismo de “mágico”, e dizia ser ele uma interpretação não cristã e não mística da divinização do homem pela ação: “a alma humana busca adquirir os poderes atribuídos a Deus, tornar-se divina” (Papini, 2011, p. 60). Tal divinização é a potencialização de sua agência; seu efeito é a “libertação”. É, pois, nesse traço que se manifesta o romantismo. Em suas palavras: “o romantismo representa a libertação do homem, do indivíduo particular e passional, fantástico e móvel, contra a armadura das tradições, as regras, as normas, as leis e a uniformidade que contraria e asfixia a vida livre” (Papini, 2011, p. 53). Há, portanto, do ponto de vista desse autor, uma identificação quase natural entre pragmatismo e romantismo. Em muitos aspectos as posições de Papini, inclusive o estilo retórico, assemelham-se às de Unger; ao passo que Rorty chega a assumir-se, como Schiller, um romântico protagoriano.

Isso se dá em textos mais recentes – do final de sua carreira –, quando Rorty remete esse romantismo a Nietzsche e a Dewey. Até a primeira metade da década de 80, todavia, essa posição não era tão clara. Por outro lado, desde seus primeiros livros, Rorty já se declara um pragmatista, tentando, de distintas maneiras, encaixar essa filosofia no processo de ruptura com a filosofia analítica. O movimento, em Rorty, portanto, parte do pragmatismo em direção ao romantismo, como se o pragmatismo conduzisse a um romantismo, ou que nele se completasse.

Já Unger assume-se como pragmatista apenas recentemente. Cornel West antecipou sua filiação em 1989, como dissemos, mas o próprio Unger assume “o rótulo” pragmatista efetivamente só em 2007. Por outro lado, desde 1984, em *Paixão*, ele demonstrou interesse

em desenvolver uma concepção romântica (e modernista) da identidade humana. O movimento, em Unger, portanto, é o inverso do de Rorty: o romantismo exprime-se numa antropologia do homem criador, e o pragmatismo é um aporte para o romantismo. Unger quer entender o espírito do homem como condicionado a romper as estruturas que lhes cercam e aprisionam no presente, ao passo que Rorty acredita que somos continuamente dependentes da iniciativa poética de novas metáforas. Aqui, portanto, Unger parece ser mais radical e menos temeroso na assunção do romantismo do que Rorty<sup>62</sup>.

O tema da “futuridade” é, talvez, o principal conectivo de pragmatismo e romantismo. Vemos que o peso que Rorty atribui ao progresso supõe uma noção de futuro e outra noção de esperança. O futuro de Rorty, podemos dizer, é uma projeção na qual as sociedades liberais tenderiam a alargar seus ideais de tolerância, solidariedade e justiça social. Essas sociedades constituem o que Rorty chama de “comunidade utópica”. A esperança nesse futuro é uma perspectiva na qual a ação no presente semeia traços da comunidade ideal, através de uma atitude redescritiva frente aos aspectos da cultura que impedem a concretização de tal comunidade. De um modo ou de outro, a esperança a que Rorty se refere é um mover-se em direção a uma realidade distante e utópica que, entretanto, é marcada pela certeza de que não há ideais tão inauditos para os homens e para a vida em sociedade – restando-nos apenas os ideais oferecidos pelos liberais –, embora haja inesgotáveis formas de aperfeiçoar o presente em busca desses ideais.

Unger rejeita essa posição. Em mais de um momento dá a entender que o uso do pragmatismo para o endosso da socialdemocracia (para um estreitamento da política transformadora em política reparadora) é um uso apequenado dessa filosofia. A futuridade que o pragmatismo radicalizado tematiza é acompanhada de experimentação justamente porque identifica o futuro como tangente, contíguo, junto do presente. O caráter utópico atribuído ao futuro subutilizaria, para Unger, a dimensão agente dos homens porque estes

---

<sup>62</sup> A respeito do romantismo de Unger, Abraham comenta: “*Si el texto al que antes se refería Rorty [Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional] le merecía el atributo de romántico, éste [Self Awakened] ya es de un romanticismo sideral, lo que no disminuye la jerarquía de lo romántico que como sagazmente afirma Rorty es uno de los ritmos interiores de la filosofía, sino que lo eleva a las estrellas.*” (Abraham, 2010, p. 119).



não se vêem claramente implicados nesse futuro. O futuro pensado por Unger é, então, adjacente, é o próximo passo<sup>63</sup>.

As virtudes que Unger reconhece entre os pragmatistas clássicos são caudatárias de um insight deles de combater a filosofia perene apelando para a intervenção do homem no mundo. Esse insight seria, segundo Unger, embrionário e, por isso, apenas sua radicalização consumará a heresia verdadeira contra a filosofia perene. A relação entre o pragmatismo e o empirismo, bem como a proximidade dos autores clássicos com desenvolvimentos filosóficos resultantes de Darwin, renderam-lhe um profundo interesse pelo naturalismo. Para Unger, entretanto, é aqui que as virtudes pragmatistas dos clássicos se encerram e onde se iniciam seus vícios. Um aspecto central de discordância entre Rorty e Unger é, enfim, a questão do naturalismo: o primeiro vendo implicações úteis e desejáveis dessa elaboração pós-darwinista e o segundo vendo aí limitações altamente contraproducentes. Todavia, Unger entende que o naturalismo engessa as transformações sociais e de pensamento, e Rorty entende que a transição para uma imagem naturalista do homem e da cultura é um passo espontâneo para a construção de uma sociedade menos autoritária e hierárquica. Uma abordagem darwinista do ser humano pode, aos olhos de Rorty, melhor realizar os ideais de secularização de uma cultura ainda presa a traços religiosos e metafísicos. O naturalismo darwiniano teria esse poder se combinado ao historicismo. Nesses moldes, o pragmatismo pode inspirar-se no historicismo hegeliano sem seu idealismo transcendental, bem como no naturalismo darwiniano sem um pampsiquismo<sup>64</sup>.

Entendendo o pragmatismo como uma posição antimetafísica, Rorty, decerto, consideraria que Unger marca um ponto contra o próprio pragmatismo ao usa-lo para construir uma concepção de humanidade baseada na transcendência – o que Unger não faz, apesar de usar o termo transcendência. Algo próximo disso Rorty afirma em seu *Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional*, referindo-se ao uso da palavra transcendência por Unger “como um pragmatista, penso que a filosofia é melhor quando

---

<sup>63</sup> *O Próximo Passo* (1995) é o título de um livro escrito por Unger e pelo ex Ministro de Estado brasileiro Ciro Gomes em quem Unger viu promessa de realização de seus projetos para o Brasil, quando apoiou a sua candidatura à presidência da república em 1998. O tema do livro é, justamente, alternativas sociais, econômicas e políticas para um projeto progressista crítico do neoliberalismo.

<sup>64</sup> Esse é o tema central do ensaio *Dewey entre Hegel e Darwin* publicado em seu *Verdade e progresso: escritos filosóficos II*, Manole 2005.

deixa a transcendência para lá e satisfaz-se em ser o ‘seu próprio tempo apreendido em pensamento’” (Rorty, 1999, p. 241). Uma definição como essa, suporia a hipostasia do pensamento à qual um pragmatista como Rorty relutaria em aceitar. Um relato sobre a natureza do homem é tão inadequado para Rorty, quanto sobre a natureza da realidade. O apelo de Rorty à postura intelectual como fornecendo descrições provisórias sobre as coisas implica em negar qualquer discurso sobre naturezas em si ou características indissociáveis do ser. Se o pragmatismo deve ser abordado, como pensa Rorty, para explorarmos a capacidade de redescrição em vez de oferecermos metanarrativas ou desvelamento da verdade, então Unger estaria prendendo o pragmatismo em um estágio já abandonado do pensamento filosófico, um estágio menos secularizado e dessacralizado.

Explorar as virtudes do pragmatismo, para Rorty, tem mais a ver com desconfiar de, e denunciar, a influência da teoria sobre a vida social e as instituições – essa é a essência do antiteoricismo<sup>65</sup>. O pragmatismo seria, assim, inspirador de uma posição não fundacionista a respeito da relação entre a filosofia e a cultura. Isso porque, a seu ver, as muitas instituições ocidentais criadas desde o Esclarecimento apontam para uma conjuntura cultural em progressivas secularização, tolerância e inclusão que indicam ser a democracia o arranjo político (e, em última instância, a forma de vida) que melhor as realiza. Rejeitar os espectros essencialistas que impedem uma consecução cada vez maior dessas demandas só é possível se se abandonar o modelo de discurso através do qual tais espectros foram disseminados. Essa é uma das motivações políticas que faz Rorty abrir mão do fundacionismo. Por acreditar que o problema da tradição filosófica metafísica reside no fundacionismo, inútil para a prática, que ele temeria um uso do pragmatismo como o feito por Unger. Para o americano, por isso, o pragmatismo deve radicalizar o não fundacionismo em vez de sucumbir a uma nova fundamentação teórica.

Todavia, parece-nos que a acepção de “transcendência” usada por Rorty parece restrita a um uso filosófico/epistemológico. E, nesse sentido, Unger não representa uma

---

<sup>65</sup> Rorty defende um ponto de vista radical contra a teoria. O cientista político Alberto Tosi Rodríguez escreveu em um interessante artigo de título “*Liberalismo e anti-marxismo: Richard Rorty em diálogo com Dewey e Castoriadis*” que “Rorty vê neste tipo de invocação da ‘teoria’ a ação intelectual pela qual o filósofo se coloca em posição de ter acesso à essência do real. Algo como a Teoria com ‘T maiúsculo’ de que fala Althusser. Critica o teoricismo, portanto, em sua faceta metafísica, que pressupõe, grosso modo, que ‘verdadeiro’ é sinônimo de ‘correspondente ao real’ (e, portanto, a verdade) não é acessível senão pela mediação da teoria (e portanto da filosofia).” (Rodríguez, 2004, p. 10)

ameaça fundacionista, afinal sua concepção de transcendência está em estreita afinidade com a ideia de contingência (bastante cara a Rorty). Para Unger, o que deve ser combatido na tradição do pensamento predominante no Ocidente, corresponde à a-historicidade, à imutabilidade, à permanência, que, a seus olhos, representam o engessamento do homem diante das condições externas que lhe são impostas. É como se Unger compreendesse que sua noção de subjetividade transcendente não produz o mesmo efeito que as concepções fundacionistas – centradas em conteúdos definitivos – criticadas por Rorty. Para Unger, ao contrário, somente através de um pensamento grandioso a política se norteia, e somente através de uma grande política o pensamento se realiza e cumpre seu objetivo. O elemento a ser combatido é, nessa medida, tanto as diversas formas de prisões do eu quanto a desistência da teoria como orientadora da ação.

## CAPÍTULO 2. O ROMANTISMO: DA INDETERMINAÇÃO E À CRIAÇÃO.

Esse capítulo tem por objetivos principais apresentar e desenvolver os pontos de vista de Rorty e de Unger sobre a identidade (*selfhood*)<sup>66</sup>. Tratamos aqui das semelhanças e das diferenças filosóficas relativas à personalidade, vista pela lente romântica da contingência e da autocriação do eu. O esquema é o seguinte: (1) considerações sobre o romantismo, chave com a qual situaremos os pensamento de Rorty e de Unger e sua diferença em relação a outros romantismos; (2) apresentação das ideias de Rorty a respeito da contingência da identidade e sobre o ironismo como expressões de seu romantismo; (3) apresentação da composição da imagem cristã-romântica e modernista da identidade humana, segundo Unger, seguida de sua redefinição do conceito de paixão como atributos de seu romantismo e (4) apresentação de aspectos da discussão sobre finitude-infinitude, à luz das considerações de Rorty, como um problema residual do romantismo.

### 2.1. Situando o romantismo: elementos introdutórios.

Como vimos no capítulo anterior, o pragmatismo está aberto para o romantismo, mas, se os elementos que são comuns a esse movimento, em Rorty e em Unger, podem ser interpretados como características genuinamente românticas, é verdade que eles não expressam a totalidade do que foi o romantismo clássico. Não podemos, de outro lado, cair no erro de esquecer que o termo romantismo – aliás, como, de certa forma, a própria palavra pragmatismo – não possui uma definição unívoca, dado que o movimento cultural desenvolvido no século XIX com esse nome não expressa a totalidade de usos do termo, nem restringe sua associação a ideias, hábitos e comportamentos congruentes com seus traços de origem. As pistas que seguimos para compreender o romantismo de nossos pragmatistas não são encontradas nas características típicas do cânone romântico tradicional – que agrupa autores como Fichte, Schlegel, Friedrich Schiller, Herder e outros. Os problemas e as aspirações destes autores diferem dos de Rorty e Unger. O contexto

---

<sup>66</sup> O livro de Rorty *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989) é a fonte que usaremos para essa pesquisa, juntamente com *Paixão* (1984) de Unger. Os principais argumentos que são desenvolvidos nas seções desse capítulo são retirados dessas obras.

espacial (continente americano) e temporal (século XX) afasta, de alguma forma, Unger e Rorty do espírito europeu novecentista<sup>67</sup>.

Pode-se dizer que as preocupações em oferecer ao homem uma autoimagem focada na sensibilidade, na arte e na imaginação, por parte do romantismo clássico, tinham expressiva motivação anti-iluminista e quase sempre forçavam tais filósofos a tratar a dimensão coletiva da vida humana, representada pelas instituições sociais, como o próprio vetor de sua asfixia. Em geral, a política para parte importante dos anseios românticos clássicos deveria orientar-se pela identidade local que os indivíduos compartilham<sup>68</sup>. Normalmente, tal identidade coletiva é associada ao conceito de unidade nacional, o que, todavia, a essa altura, remete a experiências políticas arriscadas. Rorty e Unger são autores pós-iluministas, no sentido hegeliano (dialético) de que superam o iluminismo incorporando-o, não negando. Por essa e outras razões, estão, diferentemente dos românticos clássicos, extremamente interessados em compor uma filosofia social engajada e em atribuir à democracia – enquanto forma institucional de vida social – certa atmosfera otimista para a experiência coletiva. Trata-se, portanto, de um romantismo que se aplica também ao âmbito das relações sociais em nível institucional, com o reconhecimento da contingência, e a centralidade na diferença e na particularidade, não na unidade.

Num outro extremo, os autores vistos como românticos que não se esquivam de preocupações políticas, frequentemente atem-se à dimensão coletiva ou pública da vida humana, tratando-a como matriz determinante do eu e reduzindo este àquela. Em seu *Romantismo e Messianismo* (1938), Michel Löwy dá um passo importante no sentido de ampliar as leituras possíveis sobre o romantismo e discute a verve política da corrente, definindo-a como uma nostalgia em relação às sociedades pré-capitalistas<sup>69</sup>. Distintos desenvolvimentos teóricos a partir desse sentimento nostálgico foram possíveis e figuram como múltiplas expressões do romantismo. Por exemplo: (1) o romantismo passadista ou retrógrado de Novalis que deseja um regresso à Idade Média católica; (2) o romantismo conservador de Edmund Burke, "que deseja a manutenção da sociedade e do Estado tal

---

<sup>67</sup> Embora ambos tenham aproximações com o espírito Jovem Hegeliano (novecentista alemão), como já afirmamos, de acordo com os trabalhos de José Crisóstomo de Souza.

<sup>68</sup> Todavia, devemos ressaltar que esse romantismo é tipicamente alemão. Para uma compreensão sobre ele, sugerimos o livro de Rüdiger Safranski *Romanticismo: Una Odisea Del Espíritu Alemán*, Fábulas Tusquets Editores, 2009.

<sup>69</sup> Em outro trabalho (*Romantismo e política*, 1992) Löwy ampliou essa definição e classificou o romantismo mais genericamente como anticapitalismo.

como existem nos países não tocados pela Revolução Francesa" (Löwy, 1990, p. 16); (3) o romantismo desencantado de sociólogos alemães como Tönnies e, em certa medida, Max Weber, que defende a resignação frente ao capitalismo como fenômeno irreversível; (4) o *romantismo revolucionário* de gente como Fourier que transmuda a nostalgia do passado para a esperança voltada a um futuro pós capitalista<sup>70</sup>.

A leitura de Löwy nos parece um avanço importante, embora seja ainda insuficiente para compreender o romantismo no caso específico de Unger e de Rorty. Entre esses, é preciso introduzir um vocabulário não estritamente marxista, que entenda o presente como algo mais do que as consequências do jogo social elementar entre proletário e capitalista, e, ademais, que não entenda a contemporaneidade como hostil e indesejável. O romantismo de Rorty e Unger atribui importância vital ao presente, não o aceitando em seus próprios termos, nem o negando como uma totalidade indesejável, mas nele enxergando o momento para as oportunidades.

Importantes autores que tratam do romantismo com esse mesmo espírito, como Nancy Rosenblum (1987), entendem que atitudes e sentimentos românticos seriam aqueles que fariam uma política restritivamente liberal parecer “insustentavelmente árida e fria, impessoal e inexpressiva” (Rosenblum, 1987, p. 2). A preocupação de Rosenblum, a mesma de Rorty, é a de fazer com que traços permanentes do romantismo patrocinem a autocrítica das instituições liberais, desfeticizando-as. Ou seja, é como se houvesse aqui um uso prudente, acautelado, das virtudes românticas: aspectos do romantismo que não ameacem a subsistência das virtudes inerentes às sociedades liberais (Rosenblum, 1987, p. 4).

Há pouco nos referimos à inspiração que Nietzsche e Dewey exerceram para o romantismo pronunciado de Rorty. Este autor faz questão de destacar a relação de congruência entre romantismo e secularismo – isto enquanto tendência das sociedades contemporâneas de desenvolver crenças não religiosas e instituições tolerantes, sem

---

<sup>70</sup> “O essencial é isso: a revolução (ou a utopia) deve retomar certos aspectos, certas dimensões, certas qualidades humanas, sociais, culturais e espirituais das comunidades pré capitalistas. Esta dialética sutil, entre passado e futuro, passa frequentemente por uma negação radical, apaixonada e irreconciliável com o presente, ou seja, com o capitalismo e a sociedade burguesa industrial”. (Löwy, 1990, p. 17).

recorrer a realidades supra humanas<sup>71</sup>. E sugere que o secularismo romântico, do qual Nietzsche e Dewey seriam nomes de peso, tem na figura de Ralph Waldo Emerson sua paternidade. A leitura que Rorty faz de Emerson, por sua vez, é a de quem recuperou e atualizou a máxima de Protágoras (novamente, “O homem é a medida de todas as coisas”), para o qual “os seres humanos só contam consigo mesmos” (Souza, 2005, p. 87)<sup>72</sup>. Ao vincular romantismo a protagorismo, Rorty quer fortalecer a imagem que se faz do homem e de seu papel no mundo – uma imagem não fornecida pelo lado iluminista universalista e epistemológico. Unger, já veremos, oferece outra leitura sobre o romantismo, centrada na ideia de romance secular – como um braço do cristianismo – e não no protagorismo, mas que tem por corolário a mesma proposição.

Podemos dizer, portanto, que o romantismo deles *é uma posição inspirada na centralidade da agência humana e da imaginação como condições da inventividade, que trabalham sobre a matéria bruta transformável da sociedade, da cultura, do eu... em síntese, do humano*. Assim, o romantismo teria substância na abertura para a transformação criadora e na “insatisfação” direcionada às estruturas que nos rodeiam, bem como em nossa inesgotável imaginação para refazer o mundo. Mas o detalhe, aqui, é que há uma afinidade inegável entre essa versão do romantismo e a democracia, posto que a contingência revela interesse no particular, sensibilidade pelas exceções, e atribuição de poder e inventividade ao comum, não ao gênio, à exceção. Não seria um equívoco, por isso, classificar tal impulso como “romantismo democrático”.

Pensar o romantismo sem uma oposição indivíduo/sociedade, mas, ao contrário, pressupondo a necessidade de conciliação desses dois pólos, pode implicar conceber o eu e o laço social como esferas não necessariamente antagônicas. É aqui que o romantismo pode se alimentar de pragmatismo, e é esse o aspecto definitivo do romantismo de Rorty e de Unger, que não se enquadra nem no paradigma romântico tradicional centrado no eu, nem no determinista centrado exclusivamente no social. Mostraremos, no que segue, a posse de fecundas implicações sociais e políticas pela abordagem desse romantismo democrático a

---

<sup>71</sup> O ensaio no qual Rorty defende essa ideia foi publicado em Souza, 2005, com o título *Para emancipar a nossa cultura*. Em outro momento, aliás, já tratado por nós, Rorty toca no mesmo tema, mas remete sua leitura da origem romântica do pragmatismo ao livro *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste* de René Berthelot, em que o autor revela as raízes românticas (Emerson, Hoelderlin, Schelling e outros) e utilitárias (Darwin, Spencer, Mill) do pragmatismo (Rorty, 2009, p. 57).

<sup>72</sup> Como Ferdinand Shiller, Rorty adota o ponto de vista de passagem natural da máxima protagoriana a uma postura romântica.

partir de um olhar sobre a identidade. Em síntese, há uma mudança de ângulo, por onde vislumbramos *o romantismo como uma postura decorrente de certa visão para a qual o humano é radicalmente indeterminado*. O romântico é quem percebe e trabalha a partir dessa indeterminação, devolvendo ao homem sua condição de criador. Pode-se dizer que traços do pensamento de Nietzsche e de Dewey dão contornos desse romantismo, mas ele não seria tão explícito no primeiro quanto é no segundo, justamente pela proeminência da democracia.

## 2.2. Contingência e ironismo em Rorty

### a) A indeterminação do eu;

Rorty propõe uma visão simultaneamente romântica e liberal do eu, o que quer dizer uma visão secularizada da identidade. O romantismo está aqui, justamente, na abertura do eu à autocriação, à busca pela “perfeição privada”. Mas, em última instância, o romantismo se sustenta em sua própria concepção de linguagem e da condição da identidade enquanto produto de linguagem, e a metáfora sendo a ferramenta de invenção de vocabulários e esses sendo passivos de adoção por comunidades de usuários de linguagem. O romantismo reside nessa qualidade de atribuição da inventividade e da novidade como os próprios requisitos condicionantes do real. O eu e a sociedade são efeitos de ações inventivas, são resultados do engenho humano criativo, são “poemas”.

Para abordar o tema do eu, Rorty volta-se para uma questão que lhe permite, outra vez, se opor ao platonismo: “por que é de interesse pessoal ser justo?”. Essa seria a pergunta chave de Platão e da filosofia feita no espírito platônico. Tal como Rorty entende, ela pressupõe o desejo de unir duas dimensões do eu: a pública e a privada (Rorty, 2007, p. 15). Essas duas dimensões seriam correlatas: os homens costumam participar de ambas com diferentes engajamentos no curso de suas vidas; mas isso não indicaria que elas deveriam convergir num ideal único e paradigmático do que é ser um ser humano. Tal convergência, perseguida tanto por Platão quanto pelo Cristianismo, deveria, segundo a intenção destes, definir o núcleo da natureza humana, de um eu compartilhado por todos os seres humanos. Num balanço antecipado, todavia, Rorty compreende que a fusão de



público e privado é produto de uma obsessão filosófica de propor uma unívoca e conclusiva normatividade para a conduta humana. Isso quer dizer que, para ele, as práticas políticas decorrentes de escolhas que partam de assentimento àquela pergunta são indesejáveis.

Que tipo de política Rorty pensa beneficiar-se da possível esQUIVA à pergunta platônica? Etnocentricamente, ele assume, a que suponha ou implique liberalismo. Aliás, como veremos, é a política centrada na garantia de liberdades uma das principais preocupações desse autor. Ele não busca um modo de recompor as bases das sociedades ocidentais, mas de lidar da melhor forma possível com suas instituições e práticas bem sucedidas. Ele entende que, ao cindir, em vez de fundir, público e privado, podemos nos valer, em momentos diferentes, da autocriação em busca de perfeição privada e da ampliação da solidariedade em busca da erradicação da crueldade presentes nessas instituições e práticas. Tal cisão é, portanto, coextensiva à crença de que “a meta de uma sociedade justa e livre é deixar que seus cidadãos sejam tão privatistas, ‘irracionalistas’ e esteticistas quanto lhes aprouver, desde que os façam em suas horas de folga” (Rorty, 2007, p. 17)

As teorias que apelem a uma natureza humana comum ou às profundezas da subjetividade são o efeito do desejo de fundir público e privado, de acordo com o autor. Para esquivar-se dessa confusão, ele procura descrever o eu, a linguagem de que se vale e a comunidade da qual participa como efeitos da história, de processos sociais situados no tempo:

Se conseguíssemos nos levar a aceitar o fato de que nenhuma teoria sobre natureza do Homem, da Sociedade, da Racionalidade ou de qualquer outra coisa sintetizará Nietzsche com Marx, ou Heidegger com Habermas, poderíamos começar a pensar na relação entre os que escrevem sobre autonomia e os que escrevem sobre justiça como uma relação entre dois tipos de ferramentas – as quais necessitam de síntese tanto quanto os pincéis e os pés de cabra. (Rorty, 2007, p. 17)

Nietzsche e Heidegger, de um lado, e Marx e Habermas, de outro<sup>73</sup>, representam as duas faces que podem centralizar a autoimagem dos indivíduos e da sociedade liberal. No campo teórico, porém, essas duas faces devem permanecer como ferramentas distintas, a

---

<sup>73</sup> Mas também, como quer, por exemplo, José Crisóstomo de Souza, Stirner e Nietzsche, de um lado e Marx e Feuerbach, do outro. Ver, sobre isso, seu *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem hegeliano* Ed. da. UFBA, Salvador, Bahia, 1992.

serviço do cumprimento de metas igualmente díspares. Rorty quer conduzir seus leitores a aceitar esse fato mediante uma descrição sobre a contingência, uma noção que acompanharia o abandono da ideia de verdade tal como proposta por Platão e pelo Iluminismo racionalista, a saber, como algo a ser descoberto. Se não há algo verdadeiro a ser descoberto sobre a estrutura de nossa linguagem, sobre a natureza do eu, ou sobre as melhores instituições possíveis, então, a linguagem, o eu e a comunidade podem ser descritas enquanto artefatos da ação criadora dos homens e das mulheres<sup>74</sup>.

Para tornar a contingência da identidade mais persuasiva, Rorty propõe uma breve narrativa sobre a história das ideias recentes no Ocidente. Essa história é contada da perspectiva de abandono, em crescendo, dos pressupostos metafísicos do pensamento e da subjetividade. O elemento que sustenta a maior parte desses pressupostos originou-se no platonismo e teve ampla aceitação no Esclarecimento. A isso, Rorty, inspirando-se em Nietzsche, chama de “amor pela verdade”. Entre a perpetuação forçada desse amor por parte de filósofos cientificamente motivados e os caminhos tomados pelo Ocidente expressos em revoluções políticas e artísticas, contudo, um abismo cada vez mais profundo foi-se consumando, de tal modo que uma bifurcação separou a cultura ocidental em uma vanguarda de artistas e políticos, e outra de cientistas. Aos olhos de nos autor, os filósofos passaram a posicionar-se em face de tal bifurcação tendo de optar por um lado ou por outro. Mas, para ele, está claro qual o melhor caminho a seguir: “os filósofos importantes do século XX são aqueles que tentaram dar continuidade aos poetas românticos, rompendo com Platão e vendo a liberdade como o reconhecimento da contingência” (Rorty, 2001, p. 61). Vê-se que o que ele procura é testemunhar o “estado de possibilidades indeterminadas” como favorável à ampliação da liberdade.

---

<sup>74</sup> Sobre a ideia de contingência pode-se formular do modo simples feito pelo professor Jurandir Freire Costa, intérprete e comentador de Rorty, para quem trata-se de um “estado de possibilidades indeterminadas do ser ou da entidade a que estamos nos referindo” (Costa, 2008, p. 225). A contingência é, em Rorty, justificada pela relação dos indivíduos e culturas com a história. A historicização da cultura representa exatamente a contramão de um tipo de filosofia metafísica centrada na substancialização do real e da tentativa de estabelecer padrões inalteráveis, permanentes, universais e necessários da linguagem, do comportamento, da identidade e do vínculo social, porque seu efeito é a colocação de todo discurso – inclusive os de natureza filosófica – como constructos humanos, engendrados em circunstâncias espaciotemporais específicas. São esses historicismo e contextualismo que remetem Rorty ao tema da contingência. Como diz Costa, “contingente é o oposto de necessário e, no caso do sujeito, isso quer dizer que toda imagem, conceito, ideia ou noção que temos de nós mesmos é historicamente datada.” (Costa, 2008, p. 225)

Aproximando a lente da contingência à “consciência”<sup>75</sup>, Rorty compreende que é o componente não universalizável, não transcendente, não compartilhado, que dá ao eu atributos de liberdade, pois, é esse mesmo resíduo o que constitui o eu. Tal componente incompartilhável, diferenciador, particular, Rorty diz estar manifesto nas idiossincrasias pessoais e em seus exercícios não coagidos.

O que seria, portanto, o eu à luz dessa perspectiva centrada na contingência? Um conjunto de crenças e desejos que se reproduz nas idiossincrasias pessoais e que não se fundamenta em algo distinto de sua própria constituição, não sendo algo passível de ser encontrado ou descoberto. Cada pessoa traria consigo um “rol de carga idiossincrático”: a compreensão individual do que, na vida, é possível e importante. Como, então, se daria o processo de autoconhecimento? Como, nas palavras de Rorty, “rastrear a origem da marca cega exibida em toda conduta”?<sup>76</sup> A ideia é que se capte o que há de distintivo no sujeito. As marcas cegas são contingências particulares. A compreensão do que é possível e importante está totalmente associada ao processo de invenção de si, aquilo que Rorty chama de *autocriação*: uma invenção proporcionada pela *descrição* que uma pessoa faz de si mesma, isto quer dizer uma operação linguística. A esse respeito é oportuna a fala de Costa:

O sujeito é a história de seus laços discursivos com outros sujeitos ou com o mundo material. É linguagem ou um efeito de linguagem, como se prefira. Com isto, queremos dizer que todos os predicados ou elementos constitutivos do sujeito dependem da linguagem para afirmar suas ‘características subjetivas’ (Costa, 2008, p. 32).

Ao derivar a autocriação de usos da linguagem, Rorty atribui centralidade à criação de novas linguagens. É assim que se encontra com Nietzsche, como o filósofo para o qual a autocriação é uma questão de elaborar novas metáforas. Ao contrário da tradição filosófica

<sup>75</sup> Para os fins desse capítulo, trataremos, como Rorty em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, os termos “consciência”, “eu” e “identidade” (*selfhood*) como ideias afins.

<sup>76</sup> É importante sinalizar que alguns desses termos aparecem na redação de Rorty como ecos do poema de Philip Larkin, de título *Continuing to live*, do qual o nosso filósofo extraiu a última parte para abrir seu capítulo sobre a contingência da identidade. Eis os versos: “E, após percorreres a extensão de tua mente, o que/ Avistas fica claro como um rol de carga;/ Nada mais, para ti, deve ser julgado/ Existente./ E qual é a vantagem? Apenas que, com o tempo,/ Como que se identifica a marca cega/ Exibida por toda nossa conduta, rastreia-se-lhe a origem./ Mas confessar./ Na tenra noite em que começa nossa morte./ justo qual foi ela, eis o que não chega a satisfazer./ Pois se aplicou a um só homem, uma vez/ E esse homem agonizava.” (Rorty, 2007, p. 57)

ocidental que pensa na vida humana como um triunfo apenas quando rompe com as contingências, com o mundo do tempo, da aparência, da opinião, Nietzsche proporia que “a fronteira importante a cruzar não é a que separa o tempo [da eternidade] da verdade, mas a que separa o novo do velho” (Rorty, 2007, p. 66). Com Nietzsche, Rorty refere-se à imagem de uma vanguarda cultural na figura do poeta forte, como personagem que alcança o limite do reconhecimento da contingência de si na esteira da criação de uma linguagem própria, aquela que lhe permitiria descrever-se em termos inteiramente novos e pessoais. O poeta é o indivíduo que sabe ser contingente o vocabulário utilizado por si para definir o que é possível e importante e, por isso, é o criador do próprio vocabulário. “Nietzsche foi quem sinalizou que o homem, inventando os termos nos quais se descreveu, inventou a si próprio” (Rorty, 2007, p.64).

Se a pergunta “o que é ser um ser humano?” seria respondida por Nietzsche com o paradigma representado pelo “poeta forte”, filósofos como Kant a responderiam recorrendo a outro paradigma: o da consciência moral comum, aquilo que nos aproximaria uns aos outros como membros de uma comunidade universal, portadores legítimos e naturais de direitos humanos inalienáveis. Rorty nota que Nietzsche e Kant estariam chamando nossa atenção para duas esferas distintas, porém indispensáveis, da existência humana. Acontece que ambos estariam sucumbindo ao desejo de encontrar um núcleo para o eu, do qual as crenças e desejos particulares pudessem ser postas como periferia acidental ou como servos. Ambos estariam sucumbindo à tentação filosófica de recorrer a um paradigma com conteúdo determinado para exercer função de modelo normativo do humano.

O passo dado por Rorty para conciliar a necessidade de autocriação, que o poeta forte incorpora, com a necessidade de cumprir as regras estabelecidas no jogo social, sem apelo a paradigmas estanques, não é dado com apoio em Nietzsche, mas sim com Freud. Para ele, Freud “desuniversaliza o senso moral, tornando-o tão idiossincrático quanto as invenções do poeta. [E] com isso faculta-nos ver a consciência moral como historicamente condicionada, tão produto do tempo e do acaso quanto a consciência política ou estética” (Rorty, 2007, p.69). Em outras palavras, Rorty reivindica Freud para reconhecer a contingência da consciência, em sua habilidade de autocriação. Em Freud, as idiossincrasias das pessoas são efeito de “recalcamentos que [por sua vez] são produtos de inúmeras contingências que nunca entram na experiência” (Rorty, 2007, p.70). Tais

recalcamentos são, ademais, engendrados pela interferência formativa, educadora, moralizante, dos outros. Portanto, a identidade é por origem produto da alteridade. A própria noção de sujeito estaria assim condicionada à intersubjetividade. Freud ajudaria a ver o eu como constituído pelos laços de formação de nossa consciência moral, o que, por si só, Rorty sabe, não seria algo tão novo. Todavia,

O que há de novo em Freud são os detalhes que ele nos dá sobre o tipo de coisa que acontece na formação de nossa consciência moral, suas explicações de por que algumas situações e pessoas muito concretas despertam uma culpa insuportável, uma angústia intensa ou um ódio surdo. (Rorty, 2007, p. 70)

Esses detalhes dão boas pistas para compreendermos a dimensão contingente do eu porque o destitui de qualquer núcleo ou fundamento que justifique preferências comportamentais, disposições altruísticas ou engajamento social como mais do que coisas “acidentalmente” condicionadas. Nas palavras do próprio Rorty: “Freud desarticula todas as distinções tradicionais entre o superior e o inferior, o essencial e o acidental, o central e o periférico. Deixa-nos um eu que é uma trama de contingências, e não um sistema ao menos potencialmente bem ordenado [ou hierarquizado] de faculdades”. (Rorty, 2007, p. 71). Ao retirar o papel antes atribuído pelos filósofos às faculdades (como departamentos rigorosamente definidos do espírito), Freud estaria dando à ciência e à poesia, à genialidade e à psicose, o estatuto de “modalidades alternativas de adaptação” (Rorty, 2007, p. 73), e, com isso, recusando-se a fundir platonicamente a ética privada da autocriação com a ética pública da conciliação recíproca.

Freud é parte do mesmo movimento de secularização do pensamento que Rorty tanto preza, porque estende a conquista naturalista de Darwin, que pinta os seres humanos como organismos complexos reagindo a um ambiente que os constrange, ao terreno da subjetividade. É justamente esse darwinismo expresso na noção de adaptação que faz com que Freud seja uma alternativa ao nietzscheísmo e ao kantismo estritos, que tornam paradigmáticos o “poeta forte” e o “zeloso cumpridor de obrigações”, visto que ambos são tidos como “exemplos de duas de muitas formas de adaptação, duas de muitas estratégias para lidar com as contingências da própria criação” (Rorty, 2007, p. 76).

Essas muitas formas representam uma vantagem de Freud sobre Nietzsche na medida em que deixa pra traz a oposição entre um poeta forte e o grosso da humanidade,

como um rebanho ou massa desespirtualizada. O Freud lido por Rorty ajudaria a compreender a contingência da consciência como equivalente a tomar a vida humana, de qualquer pessoa, enquanto algo inacabado, em elaboração: um experimento, em suma. Para ressaltar o apelo linguistificante do eu Rorty escreve: “Freud considera que cada vida humana [já sempre] é uma tentativa de se revestir de suas próprias metáforas” (Rorty, 2007, p. 77), ou seja, Freud estaria conciliando democracia com romantismo, ao democratizar o talento, antes restrito – num pensamento romântico como o de Nietzsche – à figura do gênio. Ademais, estaria propondo uma redescrição da consciência, de modo a considerar qualquer coisa é capaz de “dramatizar e cristalizar o sentido de identidade pessoal de um ser humano” (Rorty, 2007, p. 79) Isso equivale a tornar tanto o mundo quanto o eu “desdivinizados”<sup>77</sup>.

Rorty, portanto, redescreve, através de Freud, o eu, pondo-o como uma trama contingente de crenças e desejos sem centro. Sob essa compreensão, tanto a autocriação quanto a responsabilidade moral são possibilidades do eu que apenas exemplificam a sua pessoalidade. Ambas são *possíveis* e Rorty entende que a melhor forma de vínculo social é aquela que respeita tais possibilidades, como tipos humanos; que assegura a tolerância à diversidade de expressões de eus como justificativa inexorável de sua constituição. A essa forma de vínculo social, o autor denominará “comunidade liberal”, fazendo convergir sua perspectiva filosófica sobre o eu com sua preferência política pelo liberalismo, posto que, nesses termos, o laço social deve estabelecer-se preservando o espaço necessário para que a autocriação ocorra sem a interferência coerciva definitiva de outrem e sem que seus resultados perturbem a vida dos demais indivíduos.

Rorty quer deixar aberta a possibilidade de autocriação, quer permitir que a indeterminação deponha em favor da liberdade, mas não que ela se torne um imperativo regulador. Ao compreender o eu como descrito em seus próprios termos, a possibilidade do novo está sempre aí, mas não a exigência para que o novo se imponha.

---

<sup>77</sup> É oportuno antecipar uma comparação da qual um dos termos será melhor compreendido adiante. O secularismo no qual Rorty se inspira em seu vocabulário implica em oferecer metáforas de desdivinização de todas as áreas da vida humana. Curioso é que Unger acredita que é preciso recuperar o ideal de divinização dos homens e mulheres comuns como condição para se definir a personalidade em termos correlatos aos da definição de uma sociedade em perpétua transformação – projeto que muito lhe interessa. Assim, o iconoclasmo de Rorty contra o cristianismo esbara em dramática consideração no papel de empoderamento dos homens que Unger identifica no próprio cristianismo.

b) Ironismo.

Tal modo de compreender a identidade tem, como sugerimos, por pano de fundo a intenção de fazer convergir romantismo e liberalismo. Ao tornar contingente a identidade, Rorty está dando um passo que facilita esse movimento cujas consequências serão avaliadas no capítulo que segue. Agora, nos interessa abordar panoramicamente o seu “ironismo”, como uma atitude própria da cultura de uma comunidade liberal ideal, onde, vislumbra Rorty, os membros seriam todos ironistas.

No repertório de contingências que formam uma identidade acumulam-se palavras que cada pessoa emprega para justificar seus atos, suas crenças ou convicções e sua vida (Rorty, 2007, p. 133). Essas palavras, por sua vez, constituem o seu “vocabulário final”. Termos universais, “ralos flexíveis e ubíquos” (como “verdadeiro”, “correto”, “bom”), e particulares, densos rígidos e estreitos (como “Cristo” e “Revolução”) participam desse vocabulário, mas a maior parte dos atos, crenças e convicções é coextensiva aos termos mais particulares e “locais”, como se estes fossem as ferramentas comumente mais usadas para a maior parte do trabalho. Um vocabulário final é a base sobre a qual uma identidade se articula e se mantém. Numa situação em que palavras desse vocabulário são questionadas, não há nenhum recurso que o sujeito tenha para justificar a legitimidade da sua assunção, senão elas próprias.

Nesse contexto, Rorty propõe a definição de ironista.

como alguém que satisfaz três condições: (1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo. Os ironistas que se inclinam a filosofar vêm a escolha entre vocabulários como uma escolha que não é feita dentro de um metavocabulário neutro e universal, nem tampouco por uma tentativa de lutar para superar as aparências e chegar ao real, mas simplesmente como um jogar o novo contra o velho. (Rorty, 2007, p. 134).

Vemos aqui que o autor retoma o tema da oposição novo-velho. Um ironista filósofo tende a alguma sorte de romantismo, conquanto, ao desacreditar no estatuto

universal e neutro de qualquer vocabulário, desafia os vocabulários vigentes pelo puro confronto com a metáfora, pela inadaptação do novo ao contexto lingüístico herdado. O ironista filósofo opõe-se ao senso comum tanto quanto à metafísica, precisamente por estes prestarem devoção ao vocabulário herdado – os metafísicos, em especial, fazem isso reivindicando conhecimento sobre uma natureza intrínseca das coisas, presumindo que um termo em seu vocabulário final garanta que tal termo se refira a algo que possui uma essência real (Rorty, 2007, p. 135). Ao considerar que nada tem uma natureza intrínseca, ou uma essência real, todavia, um ironista adere uma clara posição nominalista e historicista, assume a contingência não só do real mas também de sua identidade.

Dito desse modo, o ironista não está seguro do seu próprio vocabulário final e questiona-se sobre a permanência dele. Procura um vocabulário final melhor e descreve esse processo de busca através de metáforas de criação. Assim, um ironista é alguém que “pensa nos vocabulários finais como realizações poéticas” (Rorty, 2007, p. 139), alguém que usa a redescrição em vez da inferência como método de trabalho. Mas, mais do que isso, um ironista parece sobremaneira insatisfeito com o vocabulário final com o qual formula a justificativa de seus atos no presente. É essa a insatisfação que o impele ao novo, como uma obsessão pessoal. Uma insatisfação tipicamente romântica – até no sentido clássico do termo.

O jovem Hegel teria sido o primeiro a dar partida ao movimento recente da história da filosofia, com o qual vieram à tona os nomes de importantes filósofos de fins do século XIX e do século XX que dançaram a dança ironista. Apesar disso, Hegel, na maturidade, teria sido tentado a negar seu próprio ironismo. Rorty, por outro lado, ilustra o método dialético de Hegel como uma expressão redescritiva, uma habilidade literária. Hegel, na prática, ainda que não na teoria, “abandonou a ideia de chegar à verdade, em favor da ideia de renovar as coisas” (Rorty, 2007, p. 142). Assim, inaugurou uma “tradição de filosofia ironista que teve continuidade em Nietzsche, Heidegger e Derrida”, autores que “definem suas realizações pela relação com seus predecessores, e não por sua relação com a verdade” (Rorty, 2007, p. 142).

Rorty entende que um filósofo ironista busca conselhos morais na literatura e na crítica literária e não na filosofia. Um ironista atribui importância à palavra de quem está melhor familiarizado com modos diferentes de se falar acerca das contingências humanas.



Os críticos literários seriam melhores conselheiros pelo simples fato de terem uma gama excepcionalmente ampla de conhecidos (os muito lidos personagens literários). Por terem lido mais livros “estão em melhores condições de não serem apanhados no vocabulário de um único livro” (Rorty, 2007, p. 175). A relação entre a literatura e a ética, portanto, é crucial em Rorty. O ironismo é a ponte entre o eu contingente e o laço social liberal, uma ponte firmada nos pilares da literatura.

### 2.3 – A personalidade e as paixões em Unger

#### a) A imagem cristã-romântica da identidade e sua crítica modernista;

De seu lado, Unger pensa que é e interessante e necessário propor uma teoria explicativa da personalidade que possua desdobramentos normativos: entender a personalidade como passiva de compreensão mediante uma consulta aos elementos fundamentais de sua constituição, e sobre eles definir uma agenda comportamental. Em certo sentido semelhante a Rorty, Mangabeira entende que uma teoria (Rorty diria ‘descrição’) do eu deve propor uma concepção de sociedade na qual esse eu floresça<sup>78</sup>. Assim, ele procura estabelecer as principais diretrizes de tal concepção apelando para um panorama filosófico que lhe sirva de diagnóstico crítico, sobre o qual teça a relação entre a identidade e um tipo de vínculo social. Vinte e três anos antes da publicação de seu *The Self Awakened*, Unger já debate alguns dos temas essenciais daquela obra em seu denso e controverso *Paixão*<sup>79</sup>.

Para Unger, é preciso fazer um mergulho profundo nas experiências mais elementares do eu. Tais experiências revelariam que ao se deparar com os limites de sua individualidade e com a perda da convicção de ser o centro do mundo, o indivíduo condiciona-se a um conflito despertado pelo que denomina “singularidade perturbada”<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> No prefácio de *Paixão*, Unger escreve “a visão da personalidade elaborada aqui tem sua contrapartida numa teoria da sociedade organizada em torno de alguns poucos princípios” (Unger, 1998, p.8) Esse não é o caso em Rorty.

<sup>79</sup> Trabalhamos com a tradução de Renato Shaeffer e Luís Carlos Borges, publicada em 1998 pela Boitempo como *Paixão: um ensaio sobre a personalidade*.

<sup>80</sup> Curioso como essa definição remete ao pensamento de Max Stirner, filósofo alemão associado ao movimento jovem hegeliano, de quem Unger jamais fez citação, mas que parece estar presente de algum

Esse conflito é representado por duas dificuldades, uma relativa aos cenários de ação do eu, outra relativa ao envolvimento, ao relacionamento, do eu com os outros eus. Respectivamente, sintetizam o que chama de problema da “contextualidade” e problema da solidariedade.

Em linhas gerais, o problema da contextualidade refere-se aos limites representados por conjuntos particulares de arranjos institucionais e preconceitos imaginativos ou por estruturas conceituais e argumentativas impostos ao eu. Tais limites cercam um campo de ações e pensamentos que são por Unger chamados, como já vimos, de ‘contexto formador’. Um contexto pode ser social ou conceitual; é, de uma forma ou de outra, uma estrutura mental, simbólica. Ao entender dessa forma, Unger apaga as fronteiras que dividem o campo teórico do prático, a esfera pessoal da política, pois os dois lados são, na verdade, um único terreno: o da vida humana social. A condição do eu é a de transitar nos limites de contextos. Um contexto formador tem por característica – e aqui reside o núcleo do problema – ser conservado de tal forma a barrar as ações e ideias dos homens que contra aquele possam incidir. O problema, efetivamente, é que, apesar desses limites, nós frequentemente temos pensamentos e adotamos comportamentos que não são previamente definidos. Ou seja, que não estão contidos na estrutura do contexto tendendo, com isso, a transgredi-lo (Unger, 1998, p 12 e 13).

O problema da contextualidade teria uma resolução mais simples e mais durável oferecida pela ideia “naturalista” de que, embora o eu não seja definido pela maior parte dos contextos que o formam, há um *contexto natural ou absoluto* que abrange nossas atividades mentais e relações sociais (Unger, 1998, p. 13). O modo com que um contexto natural está constituído dá espaço para que fosse corrompido ou regenerado, mas não para ser “fundamentalmente reinventado” (Unger, 1998, p. 14). A concepção de eu reivindicada por Unger, podemos antecipar, nega essa resolução naturalista do problema da contextualidade, com uma perspectiva bastante similar ao abordado no capítulo anterior. As ações e ideias que o eu agencia podem reinventar fundamentalmente um contexto, em

---

modo em muitos momentos da obra teórica do brasileiro. A concepção de singularidade do eu (que Stirner chama de *Eigenheit*) em muito se assemelha à personalidade definida por Unger, do mesmo modo que o eu contingente de Rorty.

virtude dos contextos serem da natureza de artefato e não de um objeto natural. O homem não é um organismo biológico antes de ser uma realidade social.

O outro problema, o da “solidariedade”, consiste no reconhecimento de que, paralelo aos contextos formadores, há uma necessidade recíproca de associação, de onde derivamos a satisfação de nosso anseio por aceitação e reconhecimento (Unger, 1998, p. 27), tanto quanto a segurança de ocupação de nosso lugar no mundo. A necessidade mútua, contudo – e aqui está o coração do referido problema – expõe os homens à condição de se relacionarem sob a égide da dependência e da ameaça renovadas e também recíprocas.

Feito esse diagnóstico, Unger recorre à sua própria narrativa da história do pensamento ocidental, de dentro da qual traz à superfície as ideias que sistematizam a sua proposta de identidade humana fundamental acoplada à normatividade, resolvendo, simultaneamente, os problemas da contextualidade e da solidariedade. Tais ideias são uma combinação de três movimentos, sendo os dois últimos, em sua leitura, rebentos do primeiro: cristianismo, romantismo e modernismo. De sua combinação Unger extrai a chamada imagem cristã-romântica e a crítica modernista da identidade humana. Como ele entende, a visão cristã-romântica é a forma de pensamento mais fértil e originalmente ocidental de que dispomos. O modernismo é uma tendência que dela proveio. É um movimento mais recente e mais fácil de ser percebido<sup>81</sup>. A relação que Unger pretende estabelecer entre essas duas tendências é a que coloca a visão cristã-romântica como a base do pensamento modernista, e as ideias modernistas como crítica – ou melhor, autocrítica – daquela visão. Além disso, o modernismo seria uma tese que resolve o problema da contextualidade, ao passo que a perspectiva cristã-romântica lidaria com os entraves à solidariedade. Dito de uma forma mais precisa, a imagem cristã-romântica do homem deve beneficiar-se de uma revisão modernista, e essa deve orientar-se por aquela<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Vejamos a esse respeito a seguinte passagem: "O modernismo deixou, há tempos, de levar uma mera vida livresca; em vez de ler sobre ele, podemos encontra-lo à nossa volta em toda parte. Ele refletiu, esboçou e ajudou a moldar a prática cultural revolucionária de nossos dias: a política de relações pessoais que procura recombinar as formas de experiência tradicionalmente ligadas a papéis sociais e sexuais distintos. Assim, as ideias centrais do modernismo converteram-se numa cultura popular mundial. Nessa forma popularizada, elas se tornaram a ideologia da política cultural revolucionária" (Unger, 1998, p.39).

<sup>82</sup> A menção ao cristianismo aqui não implica nenhuma adesão à fé religiosa. O cristianismo é posto nessa narrativa ungeriana como fonte de ideias e visões de mundo. Para dirimir confusões a esse respeito, reproduzimos a antecipação do próprio autor: “Reconhecer que certas crenças devem muito de seu desenvolvimento original aos ensinamentos do cristianismo, do judaísmo e do islamismo não é afirmar que a

O modernismo, segundo o Unger historiador das ideias e narrador histórico (uma vez que se trata de mais uma narrativa da modernidade), nem se baseia em uma excursão meramente literária – embora tenha fortes expressões na literatura –, nem, tampouco, em um senso de contemporaneidade. Os termos modernismo e modernista designam um “movimento específico de opinião e sentimento” (Unger, 1998, p. 38). Eles se baseiam, outrossim, em três teses. A primeira é a de que a nossa vida mental e social é moldada por assunções imaginárias e institucionais que ela toma como dada (Unger, 1998, p. 15) – mais uma vez a noção de contexto; a segunda é a de que essas assunções podem ser negadas, e a terceira é a de que um contexto permanece relativamente imune às mudanças até que as atividades que o revisem venham a transformá-lo. Ou seja, os contextos formadores são constituídos de atividades normais (ou de rotina) e atividades extraordinárias (ou revisoras), mas “é possível imaginar o cenário da representação ou do relacionamento progressivamente aberto para oportunidades de visão e revisão”. Nesse sentido, para o modernismo, “o contexto estaria permanentemente exposto para ser avaliado e tratado pelo que ele é: um contexto, e não uma ordem natural. Para cada um de seus aspectos corresponderia uma atividade que o roubaria de sua imunidade.” (Unger, 1998, p. 18). Esse elemento da visão modernista ajudaria a ressaltar a contingência do eu, da identidade (*selfhood*) em relação ao seu contexto, à proporção que os limites do contexto não seriam imperativos determinantes intransponíveis e nem definidores irrevogáveis da personalidade. Ao contrário, “a personalidade se faz e se descobre por meio da experiência de não se ajustar aos cenários dados de sua existência” (Unger, 1998, p. 39). É aqui que se encontra o centro do que Unger defende a respeito do eu: o núcleo da personalidade. Não cabe, a seu ver, entender a personalidade como função de um contexto cultural, mas entende-la na capacidade de agência, com a qual impõe-se contra qualquer contexto. É óbvio que para ele o contexto é responsável, de alguma forma, por determinar a conduta das pessoas, mas haveria razões para crer que o homem representa algo mais que a subserviência a ordens formativas estabelecidas. Nas palavras de Mangabeira:

As pessoas agem como se seus pensamentos e ações fossem governados por estruturas liberadoras-coordenadoras-restritivas do tipo descrito (como por um

---

justificação dessas crenças inclui a aceitação da revelação, pois a mesma imagem de nossa identidade compartilhada pode estar sujeita a duas leituras” (Unger, 1998, p. 33).

resíduo de influências materiais não-assinaladas ou não submetidas por essas estruturas), mas também agem como se seu próprio pensamento e conduta não fossem regulados por alguma estrutura. Cada vez um dos aspectos se sobressai, mas nunca um deles está inteiramente ausente. (Unger, 1998, p. 25)

Os “inaguradores” desse modernismo de que Unger está tratando são importantes poetas e romancistas que produziram suas obras em meados do século XX. “Escritores como Proust, Joyce e Virgínia Woolf, Karl Kraus e Samuel Beckett, Bely, Kafka, Musil e Céline, Eliot e Montale” (Unger, 1998, p. 38). Esses autores seriam expressões que condensaram uma preocupação pelo ser humano com a personalidade. Tal reflexão, de seu lado, seria contraposta a duas tendências filosóficas de compreensão da condição humana: uma, a mecanicista e cínica, de Hobbes e outros, que encontraria respaldo “na psicologia científica, no naturalismo literário e nas teorias sociais progressistas ou revolucionárias do século XIX” (Unger, 1998, p. 39). Outra, de um romantismo clássico, que sentimentalizava o ensinamento cristão, contrastando a personalidade com convenções e arranjos da sociedade burguesa, que nada mais seriam do que pano de fundo da vida emocional. Ambas tendiam a distanciar o homem de sua força agente e a integrá-lo numa trama determinada, física ou sentimentalmente, por forças naturais em forma de leis ou pulsões. *Os modernistas, ao contrário, quiseram enfatizar a inadaptabilidade da personalidade aos seus cenários formativos como sua experiência fundamental de feitura e descoberta.*

A perspectiva cristã e a romântica unificam-se por dois temas: “a primazia do encontro pessoal e do amor como seu momento de redenção e o compromisso com o iconoclasmo social que expressa o não erradicável estar-sem-lar (*homelessness*) do homem no mundo” (Unger, 1998, p. 30). Diferentemente do paganismo que alicerça as qualidades em virtudes como coragem, prudência, moderação e honestidade, na tradição cristã, a identidade humana é o conceito de amor que tem centralidade, e a ele associam-se as idéias de fé e de esperança (Unger, 1998, p. 31). O amor, a fé e a esperança como condição do “encontro pessoal” expõem as ligações pessoais e as sujeita a “expectativas e riscos extraordinários” (Unger, 1998, p. 31), configurados como aventuras nas quais se abriam possibilidades de oferta e recepção mútuas de aceitação. Ao reivindicar o amor, a visão cristã-romântica dissolve a impessoalidade (presente, por exemplo, no imperativo moral kantiano), pois submete o eu a outros eus, horizontalizando-os a todos, e livrando-os da solidão, sem sujeitá-los, entretanto, à opinião coletiva, nem cerceá-los num contexto moral

intável. O amor é a redenção, não por ser projetado num ser supra-humano, mas por ser o traço divino dos homens<sup>83</sup>. Além disso, agora tocando no segundo tema, essa mesma visão mantém uma atitude iconoclasta com as ordens sociais particulares. Em face do amor, da esperança e da fé, a lógica das organizações estabelecidas pode ser sobrepujada, sempre que essas se chocarem com as qualidades humanas plenamente realizadas naqueles. Unger resume o iconoclasmo social dessa visão, informando que “pode ser melhor entendido como a variação da ideia de que o homem nunca está em casa no mundo: que nada senão outra pessoa sem lar pode satisfazer as ilimitadas necessidades de seu espírito.” (Unger, 1998, p. 31/32). O cristianismo, por esse viés, é a doutrina que norteia-se pela desejo de tornar o mundo plenamente aberto para o amor.

Da bifacetada imagem da identidade humana (cristã e romântica) o que apresentamos até aqui privilegia as virtudes cristãs. Em relação ao romantismo, Unger esclarece que não deve ser associado estritamente ao movimento literário do século XIX, mas ao que deve ser descrito como “romance secular”<sup>84</sup>:

Romântico designa [...] romance secular, talvez o modo de visão moral mais influente de nossa cultura. Com raízes tanto pagãs quanto cristãs o romance tem seu próprio caráter, e não pode ser entendido como mera secularização da cristandade. Sua afinidade com o ensinamento cristão é, porém, inequívoca. (Unger, 1998, p. 34)

Como Rorty, Unger procura uma fonte de ideias sobre a existência que não trate o homem – e, assim, não defina sua identidade – como o aristotelismo medieval e o iluminismo racionalista fizeram: um agente conceitual que mergulha na especulação abstrata e afasta-se de suas necessidades pessoais (Unger, 1998, p. 34). As fontes da religião (cristã) e da literatura (romântica) são dois dos raros lugares em que “podemos achar tão claramente expressa a disposição de tratar a mente como depósito de

---

<sup>83</sup> Mais um aspecto do pensamento de Unger que o aproxima do Movimento Jovem Hegeliano. Feuerbach, autor da obra *A Essência do Cristianismo*, Vozes... defende que os predicados atribuídos a Deus são hipostasias de desejos antropológicos, coletivamente experienciados, não havendo nenhuma força moral agregadora maior que o próprio gênero humano.

<sup>84</sup> É de se notar que a obra que Rorty usa como epígrafe para seu *Contingência, Ironia e Solidariedade* é *A arte do romance* de Milan Kundera. Nessa obra, o autor checo expõe uma concepção de romance que em alguns aspectos se assemelha ao modo como Unger trata o mesmo tema em parte inicial do *Paixão*, mas da qual Rorty quer extrair exatamente o que Unger rejeita: os contornos de uma moral secular, conveniente às democracias liberais contemporâneas.

conhecimento secreto, conquistado em meio à densidade do encontro pessoal” (Unger, 1998, p. 34)<sup>85</sup>.

O “romance secular” surge num passo seguinte em relação ao romance primitivo. Este é caracterizado pelos tropos do amor verdadeiro e da jornada enobrecedora, onde o valor do primeiro é atestado pela dignidade da segunda. O romance tardio, por sua vez, é a narrativa que carrega a “elegia pastoral”: o drama do herói que é desligado de um paraíso arcádico, como a perda do Éden na própria tradição cristã: a separação do homem de seu contexto, seguida da intuição de que, com isso, prenuncia-se um tempo de incerteza<sup>86</sup>. Nessa expulsão, todavia, o protagonista busca uma tarefa digna de uma “identidade, que transcende seu contexto, e de suas capacidades transformadoras de contexto.” (Unger, 1998, p. 37)

A seguinte citação resume as afirmações feitas acima em uma conclusão coerente e sintética:

Por causa da conexão explícita que estabelece entre a primazia do encontro e o sentimento de não ter lar, o romance tardio chega mais perto do que o romance primitivo do elemento cristão da tradição cristão-romântica. Ele o faz, contudo, de um modo que enfatiza a inexistência de um contexto natural para a vida social e a falta de ordenações precisas de valor e emoção que acompanham tal contexto (Unger, 1998, p. 38)

A quebra de contexto é o paradigma definitivo de Unger. De um ponto de vista de história das ideias, ela seria a linha de composição do corpo de teses relativas à identidade humana fundamental. Numa sequência densa – e por vezes obscura – de argumentos, o autor desenvolve as linhas de pensamento supracitadas no que chama de “doutrina das paixões”. Vamos expor apenas alguns elementos da parte inicial dessa doutrina, aquelas suficientes para o contraste com Rorty.

---

<sup>85</sup> Essa convergência entre Unger e Rorty é bastante sintomática do pós Iluminismo de ambos. A ciência é limitada para compreender a existência. Apesar de seu secularismo, Rorty entende a importância da religião, via suas leituras de James, para os mesmos propósitos de Unger. A literatura, todavia, é, decerto, o ponto central de encontro nesse quesito.

<sup>86</sup> A imagem de capa de Paixão (tanto a original publicada em inglês, quanto a de sua tradução brasileira) é a da expulsão de Adão e Eva do paraíso, extraída do quadro “Expulsão do Paraíso” de Masaccio. A expulsão pode ser entendida como o resultado do ato original de quebra de contexto: um ato herético que abre para o homem infinitas possibilidades de ser, uma vez que o mundo estável, atemporal, do Éden foi deixado para trás. A imagem antecipa o interesse central de Unger de associar a metáfora cristã à concepção de transcendência, à capacidade do homem de negar sua situação. Sob esse olhar, a escolha desobediente de Adão e Eva teria sido correta, teria sido o primeiro ato de heresia contra as exigências do contexto.

b) As paixões em Unger.

Quase fenomenologicamente, Unger entende que a necessidade e o medo ilimitados dos outros são condições da experiência humana originária. Por causa da combinação de dependência e medo, a vida em sociedade sempre tende a converter engajamento em sujeição. Tanto no que Unger chama de cenários de troca econômica (o terreno elementar no qual a relação interpessoal visa sobrevivência), quanto no que designa por cenários de discurso comum (terreno no qual se constroem e se cristalizam ideias, valores etc.), pode-se perceber a dominação e a dependência como associadas à sujeição. O temor dos outros surge, todavia, não só por efeito da possibilidade de sujeição, mas também porque as pessoas requerem maior aceitação de seu próprio eu, reivindicando o seu lugar na complexa trama de relações interpessoais. Assim, a necessidade de entrar na sociedade à procura de coisas indispensáveis como os meios de sobrevivência e identidade, e o apoio para o eu, são o berço das ameaças ao próprio eu.

Unger entende que os problemas representados por essas ameaças são resolvidos no marco de um novo olhar a respeito das paixões. E é para aqui que ele canaliza a inspiração da imagem cristã-romântica-modernista da identidade. A sujeição conduz a um modo instrumentalista de as pessoas relacionarem-se, cristalizando uma relação de objetos: como dominador e como dominado; por isso, é preciso recuperar outra possibilidade de encontro pessoal. É para isso que Unger recoloca as paixões, agora definidas como: “o conjunto de todos os encontros interpessoais nos quais as pessoas não são tratadas umas pelas outras como meios para atingirem certos fins.” (Unger, 1998, p.102/103). As paixões não seriam o resíduo da experiência humana opostos à razão ou à sociedade – segundo propuseram muitos dos iluministas; não seriam um amontoado de pulsões amalgamadas no eu. Elas são a condição originária do tecido social, promotoras de um encontro pessoal direto e não instrumental. O encontro no qual os eus não são reduzidos aos papéis sociais, às divisões e às hierarquias da vida coletiva em sua complexidade, mas seres de afeto que vivem em conjunto, e, nessa vivência, criam e rompem contextos.

Ao compreender o encontro pessoal dessa forma, Unger desdobra duas consequências importantes: a primeira é a de que, quanto mais contínuo e duradouro for um



encontro pessoal direto, mais difícil ocorrerá nele a assunção de uma qualidade puramente instrumental; a segunda é a de que as relações não instrumentais com pessoas concretas tem prioridade sobre relações com grupos ou ideias impessoais (Unger, 1998, p. 104). No horizonte de estabelecimento de encontros dessa natureza, entre o ilimitado medo mútuo e a ilimitada necessidade mútua das pessoas, emerge um compromisso, fruto da busca por liberdade – “liberdade de ser uma pessoa única no mundo” (Unger, 1998, p. 104). A exposição e a vulnerabilidade com que somos envolvidos ao nos relacionarmos com os outros, apesar de tudo, endossam a resignação ou o escapismo em relação ao mundo<sup>87</sup>. Ao contrário, como pensa Unger, elas conduzem-nos a um número ilimitado de combinações de anseios e medos, à prosperidade material e, em última instância, a progredir no mundo (Unger, 1998, p. 105). Assim, há um aumento sempre contínuo de nossa participação ativa na vida social e uma redução do temor às ameaças que os demais indivíduos representam. É aqui que Unger combina o encontro interpessoal com a assunção da identidade própria:

Cada incursão nesse mundo de transações com outras pessoas é também uma inspeção íntima do eu; cada variação sobre o tema da ameaça e da dependência que as pessoas representam umas para com as outras torna-se ocasião para o aprimoramento da capacidade de compreender, de sustentar e de modificar aquilo que se é como indivíduo. A consequência de toda essa vulnerabilidade não é, portanto, a aniquilação do eu [...] mas, em vez disso, a descoberta de que é possível existir como indivíduo único e, num nível último, de modo seguro, num mundo de relações cada vez mais densas com as outras pessoas. (Unger, 1998, p. 105)

Esse argumento, para Unger, ajuda-nos a aceitar a nossa capacidade de mudar, em função das exigências do encontro, permanecendo, contudo, para nós mesmos, as mesmas pessoas. Tal capacidade se explicita na ideia de que *o sentido de continuidade da identidade permanece*, a despeito das transformações que ocorrem no conjunto de hábitos e humores que participam de nossa autoimagem, ou seja, no caráter. O que Unger destaca, portanto, é uma diferença sutil, mas crucial, entre a identidade e o caráter: a primeira sendo um impulso contínuo para além de si, contra os inevitáveis contextos de ação e discurso que nos formam e o segundo sendo “predisposições básicas e percepções acerca dos outros e de

---

<sup>87</sup> Esse, aliás, seria o ponto de vista característico da moral das religiões orientais de rejeição ao mundo, em vez de engajamento nele. Aqui, portanto, Unger refletiria uma oposição entre tais religiões e o Cristianismo, que, em última instância, representaria uma oposição entre Ocidente e Oriente.

nós mesmos que podem tomar formas diferentes [...] sem sofrer uma transformação fundamental” (Unger, 1998, p. 108).

A questão, para Unger, não seria, como temeria Rorty, encontrar um núcleo para o caráter e defini-lo como a essência humana compartilhada, mas entender que

aprendemos a nos experimentar como uma identidade que jamais está inteiramente contida num caráter e que evolui para um maior autoconhecimento e domínio de si mesmo por meio de atos voluntários de vulnerabilidade ou de acidentes da fortuna capazes de pressionar o caráter. (Unger, 1998. P. 106)<sup>88</sup>

Tal característica incontinente da personalidade em relação ao caráter seria o elemento distintivo dos seres humanos e não o produto de crenças e desejos particulares. Isso é decisivo para Unger sustentar que há um sentido legítimo de se conceber uma identidade humana fundamental e entende-la como um traço compartilhado por todos os homens e mulheres.

Esse mergulho que Unger faz na personalidade humana não visa encontrar um núcleo duro, uma substância comum. Unger não faz uma metafísica do eu – ainda que sua abordagem possa parecer flertar com isso. Na verdade quer amparar-se em um conjunto de experiências humanas que se baseiam no que considera ser o mais fundamental dos desejos: o de “ser alguém, com um lugar garantido no mundo” (Unger, 1998, p. 110). Tais experiências são episódios na busca pela liberdade. São, propriamente, as paixões. “As paixões são experimentos para o tipo de grau de liberdade que uma pessoa pode esperar. Todavia, são também apostas, cujos resultados numa vida concreta ninguém pode prever” (Unger, 1998, p. 110). O risco que as paixões representam contrastam com o perfil de vida assentada no contentamento com o caráter, uma vida que oscilaria entre o tédio (o peso da capacidade não utilizada) e a diversão (alívio temporário da rotina e do caráter, que não os dissolve). As paixões seriam a reposição do indivíduo diante de outros indivíduos, a

---

<sup>88</sup> Uma ética da vulnerabilidade é a consequência desse modo de ver. Segundo Carlos Teixeira: “A ideia básica é que cedo as pessoas tem de superar a fantasia de serem muitas coisas diferentes ou de ser tudo e decidir ser algo. Ao tomar essa decisão elas se mutilam: é como se cortasse um braço. E pelo trabalho da imaginação passa a lembrar todos os seres que decidiu não ser – todas aquelas formas de vida que resolveu não seguir. Essa é a base profunda de empatia entre as pessoas. Depois, no curso dessas vidas, na medida em que se envelhece vai se formando em torno de cada pessoa uma camada de acomodações e de rotinas e, com a sua aceitação, vai se morrendo aos poucos. Para continuar a viver é necessário romper essa ‘múmia’ de dentro para fora: o objetivo moral do ser humano não é morrer muitas pequenas mortes, mas morrer somente uma vez. Para isso é necessário colocar-se em situações que ajudem a destruir a ‘múmia’. Portanto, na diretriz dessa ética está a ideia de vulnerabilidade.” (Teixeira, 2009, p. 39)

devolutiva necessária para a assunção da identidade, e seriam um risco constante porque o eu veria sempre os contornos de si como radicalmente indeterminados.

Por esse ângulo, podemos ver que a zona de coincidência de nossos autores reside na contingência do eu, na indeterminação de seu conteúdo, na sua qualidade de autocriação, mas também no resíduo de experiências obtidas na relação interpessoal, que são também contingentes. É muito importante, nesse caminho, resumir afirmando que essa zona de coincidência é o próprio berço da alteridade em ambos os filósofos. A autocriação em Rorty se dá com a invenção de descrições novas feitas no contexto de descrições antigas que o sujeito aprende no seio de sua relação com os outros. É por isso que a meta principal da filosofia política de Rorty será a redescrição dos outros como seres aptos a se enquadrar como um de nós. O reconhecimento da contingência das nossas palavras finais permite abertura para coexistir com os diferentes, tornando a solidariedade um referencial existencial. Do lado de Unger, a autocriação está associada à vulnerabilidade, à exposição aos outros. A personalidade depende dessa exposição e ela se aperfeiçoa quando essa exposição não lhe hostiliza. A solidariedade proveniente do amor é o elemento que permite a coesão do vínculo social, pois é com ele que as pessoas aceitam-se mutuamente junto com sua propensão intermitente de mudança.

#### 2.4 – Discutindo o romantismo: a “infinitude” e o “outro da razão”;

No início do capítulo, opusemos o romantismo de Rorty e de Unger ao romantismo clássico, de um lado, e a um romantismo político marxista, de outro. Com o que desenvolvemos na sequência, temos material suficiente para nos voltar a uma discussão mais interessada em mensurar as diferenças entre nossos autores. A afirmação que ainda os une é a da indeterminação da identidade, mas o tema do ironismo por Rorty e o do modernismo por Unger dão a essa tese implicações distintas, pois ressaltam dimensões dessemelhantes do romantismo integrado ao pragmatismo. Tais implicações orbitam em torno da oposição finitude-infinitude.

A questão da infinitude foi desenvolvida por Rorty na segunda metade de seu ensaio *Grandiosidade, profundidade, finitude* (Rorty, 2009, 129-154). Nesse texto, o autor evoca

Isaiah Berlin para tratar das raízes e das características do romantismo<sup>89</sup>. Vejamos a passagem em que a interpretação berliniana do romantismo é introduzida por Rorty:

Berlin reaviva a noção de romantismo opondo-o não apenas ao classicismo, como também ao universalismo. Com isso, ele o transforma em um termo de contraste filosófico em vez de literário. Ele chama de universalismo ‘a espinha dorsal da tradição ocidental’, e diz que foi essa espinha dorsal que o romantismo ‘quebrou’. O romantismo, diz Berlin, foi ‘a mais profunda e mais duradoura de todas as mudanças na vida do Ocidente’ (Rorty, 2009, p. 140)

Nessa passagem, Rorty e Berlin mostram como uma sutil oposição redefine o campo a que o movimento romântico pertence, ou onde se mostra mais efetivo e fecundo. O universalismo da citação seria uma perspectiva filosófica comum e predominante até o século XVIII, para a qual a vida humana é a tentativa de resolver quebra-cabeças (Rorty, 2009, p. 140). Ainda segundo Berlin, nos conta Rorty, foi a Revolução Francesa o que forçou o Ocidente a encarar a incompatibilidade entre as “peças” e novos quebra-cabeças.

Ao fazer frente ao universalismo – esse espírito comum a iluministas e platônicos –, o romantismo haveria de desaguar na afirmação de que não há quebra-cabeças que torne a vida humana *Una*, e que, portanto, toda autoridade moral ou discursiva sobre a própria vida humana é produto do tempo e do lugar em que é formulada. Mas, apesar disso, o próprio Berlin reconhece que “sobreviveu no interior do ventre do romantismo” (Rorty, 2009, p. 145) certa esperança platônica de transcender ao tempo e ao espaço, produzindo o que Habermas chamaria “outros da razão”. Haveria uma marca universalista nos românticos que proviria de um empréstimo tomado da tradição ontoteológica na ideia de infinito<sup>90</sup>.

No dizer de Rorty, a ideia de infinitude do romantismo é “essencialmente reativa”, ela quer “remover todas as limitações, e, em particular, todas as limitações impostas pelo passado humano, todas aquelas que estão inseridas nos modos como comumente falamos e pensamos” (Rorty, 2009, p. 145/146). É interessante como podemos intuir a presença de Unger nessa descrição. Uma presença ainda mais marcada no que segue: “a ideia romântica

<sup>89</sup> Ver Berlin, *Roots of romanticism*, 1965.

<sup>90</sup> É interessante remeter, outra vez, ao cardeal Nicolau de Cusa, em quem Unger identifica a origem da tradição que produziu o romantismo e o próprio pragmatismo, o ponta pé do pensamento alemão. O tema tipicamente de fim da Idade Média desenvolvido por Cusa em sua *Douta Ignorância* da designação do infinito representado pelo espírito e do finito representado pela matéria (corpo), teria no homem uma vocação ambígua na junção da alma com o corpo. Apesar de corpóreo, o homem teria a sua dimensão divina na infinitude da alma. Daí a dimensão transcendente do humano.

de infinitude tem mais a ver com a figura de Prometeu do que com a de Sócrates: a ideia da liberdade perfeita subtraída daquela de conhecimento perfeito” (Rorty, 2009, p. 146). Como registramos antes, a menção a Prometeu em Shelley e em Unger não é arbitrária, designa exatamente a metáfora exemplar do estado de espírito de um romântico. O termo que vem a ser utilizado por Berlin para aglutinar esse estado de espírito e remeter à noção de infinitude é “profundeza” ou “profundidade”, termo que seria usado no sentido de inesgotabilidade ou inabrangibilidade.

Assim, a rebelião dos românticos contra a conceitualização e argumentação dos racionalistas universalistas denunciaria a incapacidade destes de salvar os homens da finitude e depositaria a mesma esperança nas mãos do gênio imaginativo<sup>91</sup>.

A polarização na recente história da filosofia, que põe autores como Habermas de um lado e como Foucault do outro – universalistas versus românticos – é assim descrita por Rorty:

Os universalistas censuram cada outro da razão por colocar em perigo tanto a racionalidade como a solidariedade humanas. Os românticos respondem que o que tem sido chamado de racionalidade não passa de tentativas disfarçadas de se eternizar os costumes e as tradições. Os universalistas dizem, justificadamente, que abandonar a busca de acordo intersubjetivo é abandonar as restrições ao poder que tem tornado possível alcançar uma certa medida de justiça social. Os românticos dizem, com a mesma plausibilidade, que aceitar a ideia de que apenas aquilo com que todos podem concordar merece ser considerado como verdade é render-se à tirania do passado sobre o futuro (Rorty, 2009, p. 148)

A ideia de que o pragmatismo é um secularismo e de que o próprio romantismo é uma tese de inspiração protagoriana, para Rorty, evita esbarrar nas duas paredes erigidas acima. O que Rorty faz é redescrever a tensão entre universalistas e românticos como duas necessidades: a do consenso e a da novidade. A filosofia, a seu ver, deve ajudar a equilibrá-las. Mas não só a filosofia. A tese protagoriana impede a reificação de qualquer corpo de ideias a um patamar privilegiado no que tange ao seu papel na cultura, dado que nenhuma área do pensamento tem acesso especial a algo que não seja simplesmente humano. Assim, Rorty parece estar disposto a usar o seu próprio pragmatismo – que, como vimos no capítulo anterior, bebe de fonte romântica – para alimentar um romantismo que faça frente ao universalismo, justiça à necessidade do novo e uso da imaginação, sem ceder a qualquer

---

<sup>91</sup> Devemos fazer a justiça de informar que esse é um passo que Unger nunca deu.

sorte de infinitude, a qualquer “outro da razão”. Seria, a seu ver, aliás, uma tendência, recente e bem-vinda, a do senso de finitude, associada à recusa da profundidade inefável:

Estamos nos tornando finitistas do senso comum – pessoas que acreditam que quando morremos apodrecemos, que cada geração resolverá velhos problemas apenas ao criar novos, que nossos descendentes voltarão a olhar sobre muito do que fizemos com um desprezo incrédulo e que o progresso em direção a uma maior justiça não é nem inevitável nem impossível. Estamos nos contentando em ver a nós mesmos como uma espécie de animal que cria a si próprio à medida que avança. (Rorty, 2009, p. 153)

Rorty não escreveu o ensaio de que tratamos acima ciente das colocações recentes de Unger sobre seu pragmatismo, visto que o livro desse autor – *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* – foi publicado três anos depois. Mas, como dissemos, as afirmações de Unger nesta obra são uma compilação de todos os seus trabalhos anteriores. Uma espécie de síntese geral. Isso nos autoriza a manter a ideia de que Rorty quereria propor uma autocrítica do romantismo, com a qual demarca seu próprio “romantismo” como um humanismo, de um modo menos clássico e com tons menos ambiciosos do que em Unger – e mesmo em Nietzsche. Não é, portanto, abrir mão das virtudes românticas, mas da infinitude que ameaça tais virtudes na filosofia e nas sociedades contemporâneas.

O problema com os “outros da razão” é o de significar algo incomunicável e pré-lingüístico, e sobretudo não humano. Para sermos mais claros, o problema estaria em seus desdobramentos políticos: Rorty quer denunciar o lado politicamente perigoso do romantismo para o horizonte liberal democrático constituído, esse que ele quer manter em processo de aperfeiçoamento.

Todavia, ao encarnar a infinitude nos homens e mulheres comuns, Unger acredita dar-lhes, como Prometeu, um poder divino. Uma frase sua de impacto é “a divinização da humanidade tem mais importância do que a humanização da sociedade” (Unger, 2008). Ele quer colocar como meta algo mais pomposo e recrudescente do que propõe Rorty. Para Unger, a “humanização” tem desdobramentos políticos inconvenientes para as sociedades e serve mais ao acato do presente do que à inspiração para mudança. Nesse sentido, o meio termo entre universalistas e românticos pleiteado por Rorty com seu humanismo tem consequências políticas ainda mais indesejáveis, conquanto conservadoras. Em realidades sociais onde homens e mulheres comuns são empoderados política e institucionalmente, a

humanização pode parecer aceitável, mas em realidades sociais em que eles permanecem desprovidos de tal poder, isso não lhes convém.

O romantismo de que tratamos nesse segundo capítulo caracteriza-se pela assunção do estado de possibilidades indeterminadas (contingência), enquanto aspecto peculiar da “condição humana”: o tratamento dessa condição no que ela revela de subordinado ao tempo, à situação, ou seja, como ser na história. A marca fundamental da contingência em Unger está no que tende a se autonomizar, no curso da vida pessoal ou coletiva, ganhando feições de necessidade, a saber, os contextos. São, os contextos, contingentes. É por isso que o esforço hercúleo do autor brasileiro está em narrar a condição na qual os contextos podem ser encarados como resultados da ação humana, o que, em última instância, deve conduzir ao empoderamento dos homens sobre eles. Esse é também o corolário rortyano também. Ambos os autores põem o eu, assim como a sociedade sob a condição da mutabilidade: se referindo às convenções que incidem dando forma e limites à personalidade, e às que desenham os contornos das rotinas sociais. Ao reconhecer que a tendência dos contextos é o congelamento numa forma estanque, o entrincheiramento que o impede de mudar, Unger apela para uma normatividade que imponha ao contexto sua condição de contexto, pondo-o, por isso, como servo da agência humana. Rorty, de seu lado, insiste na impertinência de se estabelecer um paradigma para a vida humana que deverá ser seguido por todos os homens e mulheres. Unger apela para o modernismo que desentrincheira o contexto para autonomizar a identidade em relação ao caráter, Rorty convida-nos a buscar em Freud uma forma de tornar as excentricidades idiossincráticas de cada um de nós elementos de uma narrativa de autocriação.

A conclusão aqui é que o resultado imediato em caracterizar o eu como contingente, como indeterminado, possui dois sentidos distintos. O sentido dado por Rorty é o de que a contingência é a condição do eu na medida em que não há um fator determinante das personalidades que as unifique num mesmo quadro racional. Há experiências, mesmo traumáticas, que qualificam uma identidade, que compõem uma autoimagem, e não há injunções que as determine senão o acaso ligado às comunidades históricas inéditas, das quais não é possível extrair um substrato necessário comum. O sentido dado por Unger é o de que a indeterminação é um traço relativo à capacidade do eu de negar as roupagens de

seu entorno e manter-se existente por se opor às forças constrangedoras dos contextos. É isso o que torna o eu indefinido. Enquanto Rorty usa a contingência como tônica da unicidade (e mesmo autenticidade) das experiências pessoais, Unger a usa como tônica da insubmissão de uma identidade às forças que lhe deixaram marcas no curso de uma vida. As diferenças, entretanto, conforme nosso ponto de vista, são apenas de graus e ênfases.



### **CAPÍTULO 3. A CONTINGÊNCIA DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS E OS CAMINHOS DA POLÍTICA: POR UMA DEMOCRACIA ROMANTIZADA.**

Uma democracia é mais do que uma forma de governo; é, essencialmente, uma forma de vida associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada.

DEWEY, *Democracia e educação*

A ideia de democracia é mais ampla e mais completa do que suas possíveis aplicações nos mais felizes dos casos. Para ser realizada, ela deve afetar todos os modos de associação humana: família, escola, indústria, religião. E mesmo no que tange a arranjos políticos, as instituições governamentais são apenas um mecanismo de fixar numa ideia canais de operação efetiva.

DEWEY, *The public and its problems*

No capítulo anterior, vimos a abordagem romântica do eu, agora, trataremos de mergulhar no tema concernente às sociedades e à política, identificando também nessas áreas a visão romântica de nossos autores. Perceberemos que, se o vínculo social é contingente e processual, é preciso conceber um procedimento político que com ele seja conciliado. Discutiremos aqui a conveniência da democracia, para esse fim. Assim, o esquema do presente capítulo consiste em (1) considerações sobre a contingência das sociedades contemporâneas que servirá de contextualização para discutir as apropriações rortyana e ungeriana da política democrática, (2) a verificação do que compete à democracia e qual o papel da esquerda como sua guardiã, defensora e exploradora, e (3) a abordagem de Rorty sobre Unger em seu ensaio *Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional*.<sup>92</sup> Terá destaque, no capítulo, o tema do liberalismo, entendido como posição teórico-política que encontra contemporaneamente respaldo no modelo da socialdemocracia, entendimento esse que revela incompatibilidades na dimensão normativa do pragmatismo romântico.

---

<sup>92</sup> Os textos que usamos aqui são, do lado de Unger, *Política, os textos centrais* (2001), *Democracia realizada* (1999), *O que a esquerda deve propor* (2008); do de Rorty, *A contingência da comunidade liberal* (2001), *A prioridade da democracia para a filosofia* (1997), *Liberalismo burguês pós-moderno* (1997), *O fim do leninismo, Havel e a esperança social* (2005), *Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional* (1999)

Em primeiro lugar, No caso de nossos filósofos, a revisão sobre o vocabulário com o qual lidar com a democracia é coextensiva à reformulação do vocabulário com o qual tratar o vínculo social com vistas a compreender as sociedades contemporâneas. O abandono da “língua franca” representada pelo marxismo, em nossos dois filósofos, repercute na retomada da filosofia social deweyana, para a qual democracia teria total prioridade. Ou seja, o pós marxismo de Unger e de Rorty revela-se como, de um modo ou de outro, neodeweyano<sup>93</sup>. As implicações dessa alteração de vocabulário são muitas, sobretudo observando separadamente as ideias de nossos autores; mas, como a democracia pode ser beneficiada pelas contribuições expressas nos capítulos precedentes? Como eles conciliam pragmatismo, romantismo e democracia? Para responder, precisamos nos remeter antes a algumas considerações sobre as sociedades contemporâneas, tal como nossos filósofos entendem.

### 3.1 – Considerações sobre a contingência das sociedades contemporâneas

Rorty e Unger são, a nosso ver, participantes da *segunda geração do Iluminismo*. Quer dizer que olham para o iluminismo como quem olha para seus antepassados mais próximos. Todavia, condenam alguns de suas fundações: aquelas que constituem a dimensão racionalista dos pensadores das luzes. Ambos prezam pela ideia de progresso e dela extraem inspiração, mas insistem em negar o critério de cientificização do real. Ao criticar o racionalismo do Esclarecimento, Rorty e Unger tem em vista a revisão dos dispositivos conceituais e descritivos para o tratamento das sociedades contemporâneas e para a composição de uma agenda de prioridades para seu aperfeiçoamento. Tal revisão aplica-se à democracia. Para esses autores, pragmatismo e romantismo podem ser ferramentas de aperfeiçoamento da democracia, para a criação de uma comunidade que empodere as pessoas comuns.

---

<sup>93</sup> Parte significativa de *Política*, de Unger, discute alternativas ao marxismo. Já sua afinidade com Dewey está na associação de democracia a experimentalismo, algo notado por autores como Cornel West, conforme veremos adiante. Já Rorty constantemente se refere a um pensamento político pós marxista, as vezes ressaltando suas virtudes cívicas (*Failed prophecies, glorious hope*, Rorty, 1999, p. 201 a 209), mas quase sempre denunciando suas inadequações ao mundo contemporâneo (*Fim do leninismo, Havel e a Esperança social*, Rorty, 2001). E Dewey insurge como sua grande descoberta e inspiração filosóficas. Desde *A filosofia e o espelho da natureza*, é o autor a quem Rorty mais faz referência.

a) A contingência da comunidade democrática liberal de Rorty;

Rorty entende que as origens da democracia liberal estão no Esclarecimento. Porém, ele não deixa de ressaltar que o vocabulário usado pelos iluministas não serve para o exercício de uma democracia liberal hoje. Ao desenhar a linguagem e a identidade como igualmente contingentes, Rorty está interessado em oferecer uma versão também contingente de uma comunidade liberal, e, da sobreposição desses desenhos, visualizar os caminhos pelos quais redescrever as instituições e práticas de uma sociedade liberal. A proposta que identifica no racionalismo iluminista para tal sociedade é rejeitada por fundamentar-se em pressupostos da natureza humana. Como fundacionistas, os iluministas acreditavam que seria possível fornecer proposições verdadeiras que atribuíssem autoridade à democracia em relação a outros regimes<sup>94</sup>. O problema que Rorty identifica no modo como os iluministas trataram a questão do vínculo social está na busca por fundamentos, alicerces teóricos que, além de o endossarem, tornariam sua degeneração absurda. Para Rorty, a sociedade liberal contemporânea mostra, na prática, que tais fundamentos são dispensáveis. Desse modo, em vez de se preocupar em propor uma filosofia política fincada num estado liberal fundado por conceitos racionais necessários, Rorty quer apenas *reconhecer a utilidade e conveniência de um estado liberal por oposição comparativa a outros, como único critério de permanência dessa instituição na conjuntura contemporânea*, o que lhe exime de fundar uma política numa suposta experiência pré-política, como fizeram os contratualistas modernos.

Para desenvolver seu raciocínio, Rorty apresenta uma leitura da querela entre Isaiah Berlin e Michael Sandel, como forma de esclarecer sua posição contra o fundacionismo, contra a afirmação da superioridade racional das sociedades liberais contemporâneas. Com isso, procura denunciar a impossibilidade da filosofia reivindicar neutralidade para

---

<sup>94</sup> Alguns apontamentos feitos por Rorty são importantes para entender a origem iluminista da busca por fundamentação da sociedade democrática liberal. “A ideia de que ela (a sociedade liberal) precisa ter fundamentos resultou do cientificismo iluminista, o qual, por sua vez, foi um remanescente da necessidade religiosa de que os projetos humanos sejam subscritos por uma autoridade não humana. Era natural que o pensamento político do século XVIII procurasse associar-se ao avanço cultural mais promissor da época – as ciências naturais. Infelizmente, porém, o iluminismo teceu muito de sua retórica política em torno de uma imagem do cientista como uma espécie de sacerdote, alguém que chegou ao contato com a verdade não humana por ser ‘lógico’, ‘metódico’ e ‘objetivo’. Essa foi uma tática útil na época, mas é menos útil hoje em dia. (Rorty, 2007, p. 102)

justificar tal sociedade. Segundo o autor, Michael Sandel entende que Isaiah Berlin, ao assumir a posição de que a diferença entre o homem civilizado e o bárbaro está em “reconhecer a validade relativa das próprias convicções, mas ainda assim defende-las resolutamente” termina por torna-lo vulnerável a “se enlear no dilema relativista” (Rorty, 2007, p.92). Sandel opõe-se, em linhas gerais, dizendo que, se a liberdade tem validade moral apenas relativa, o liberalismo não pode ser defendido. Rorty quer defender o argumento de Berlin, e o faz considerando que o contraste pressuposto por Sandel, entre validade absoluta e validade relativa, só se legitima no interior do paradigma platônico que concebe um eu cindido em paixão e razão, entre uma parte com crenças relativas e outra com convicções racionais absolutas. Se a imagem mantida do eu é aquela sugerida por Freud, essa cisão em departamentos rigorosos cai de pauta. Sandel, pensa Rorty, não estaria atento ao fato de que “todas as crenças que são centrais para a autoimagem do indivíduo o são porque sua presença ou ausência serve de critério para separar os bons dos maus, separar o tipo de pessoa que se quer ser do tipo que não se quer ser” (Rorty, 2007, p. 94).

A interpelação de Sandel faria eco ao modo racionalista iluminista de conceber o eu e o vínculo social porque estaria apelando, exatamente, à necessidade de suportes, de fundamentos para certas crenças. Seria, portanto, a expressão da típica inquietação de um filósofo que pensa haver uma neutralidade racional com a qual resolver os seus impasses, sem sucumbir ao particular. Ao contrário, Rorty entende que toda posição filosófica responde a expectativas etnocêntricas, o que hostiliza a ideia de neutralidade. Por isso, manter fidelidade ao vocabulário usado por Sandel é, simplesmente, improfícuo para lidar com a sociedade liberal.

Uma sociedade liberal deve se servir da filosofia como o arsenal de redescritção de suas instituições e não como reveladora dos princípios que legitimam tais instituições. Rorty escreve que “a cultura liberal necessita mais de uma autodescrição do que de um conjunto de fundamentos” (Rorty, 2007, p. 102). Sua desconcertante originalidade está na compreensão de que as áreas da cultura que melhor oferecem as possibilidades de redescritção, e, portanto, as áreas para as quais a filosofia deve servir como uma auxiliar, são a política e a literatura (Rorty, 2007, p. 103). É exatamente nesse ponto onde Rorty demarca sua diferença em relação aos iluministas que critica, pondo a poetização, que trata como a qualidade de constante autoaperfeiçoamento por ações reinventivas, como meta da

cultural liberal. Em suas palavras, “precisamos substituir a esperança de que todos troquem a ‘paixão’ ou a fantasia pela ‘razão’ pela esperança de que as oportunidades de realização das fantasias idiossincráticas sejam equiparadas.” (Rorty, 2007, p. 103/104). Uma cultura poetizada, tal como o americano deseja, seria uma na qual

não insistiríamos em encontrar [...] os parâmetros verdadeiros da verdade, em contraste com parâmetros que são meros artefatos culturais. Seria uma cultura que, justamente por reconhecer que todos os parâmetros são artefatos dessa natureza, tomaria por meta a criação de artefatos cada vez mais variados e multicores (Rorty, 2001, p.105).

Um passo decisivo para a persuasão em favor dessa cultura está em compreender as novas formas de vida social, apesar de serem vocabulários, são artefatos criados sem que seus fins estejam dados no ato da criação. É que, apesar desses vocabulários nos servirem como qualquer instrumento, no entender de Rorty, os fins para os quais julgamos que eles servem ainda não existem enquanto não descobrimos *como* manipula-los. “Não podemos ver o cristianismo, o newtonianismo, o movimento romântico ou o liberalismo político como instrumentos enquanto ainda estamos no processo de descobrir como usa-los” (Rorty, 2001, p.7). O destino de uma forma de vida cultural ou social é, portanto, indeterminado. E o progresso de uma determinada sociedade só pode ser contado pelos participantes presentes dessa sociedade, não pelos que criaram as possibilidades para que tal progresso se efetivasse.

No extremo oposto ao do otimismo fundacionista do Esclarecimento está o argumento da racionalidade dissolvente de Hockheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento*. Contra estes, Rorty também toma partido. A ideia dos frankfurtianos era de que o próprio avanço do espírito iluminista solaparia as concepções de racionalidade e natureza humana; e de que, sem elas, o liberalismo político “estaria intelectualmente falido, privado de fundamentos, e [...] a sociedade liberal estaria moralmente falida, privada de cimento social” (Rorty, 2001, p.108). Esse argumento ignora uma assertiva do parágrafo anterior, a respeito do progresso não depender da correspondência ou da perpetuação de todos os conceitos formulados por seus iniciadores nos desdobramentos culturais das novas gerações das sociedades. Parte dos anseios iluministas foram realizados (os Direitos

Humanos, a secularização das instituições, a autonomia da sociedade civil), mas outra parte (o fundacionismo filosófico, a ideia de natureza humana, a centralização da cultura na ciência etc) foi, ou tem sido cada vez mais, abandonada. A derrota da segunda parte não repercute no desmoronamento das outras conquistas. Ao contrário, aos olhos de Rorty, serve para seu fortalecimento. Pois, sem a necessidade de responder a Sandel descrevendo o que atribui status privilegiado à liberdade, a perseguir a liberdade como uma meta insubstituível torna-se o leitmotiv das instituições.

Sendo a literatura (num sentido mais amplo) e a política as áreas que propiciam a redescritção de uma sociedade liberal – que dispensa fundamentações intelectuais –, seu herói, sua personalidade inspiradora, não seria o cientista, como era para os iluministas, mas, os poetas e os revolucionários políticos. Foram eles quem, no passado, deram os moldes para a construção da sociedade que se tem no presente, e são eles quem inspiram a invenção de futuros novos, não se contentando com o acabamento do próprio presente, estendendo aos auspícios do futuro suas marcas de transformação. Uma grande virtude desses heróis, para Rorty, está no protesto que fazem, não contra as restrições sociais arbitrárias e desumanas, em nome da humanidade, mas “em nome da própria sociedade, contra os aspectos da sociedade que não são fiéis à sua autoimagem” (Rorty, 2001, p.115).

Uma consequência, o filósofo americano reconhece, é que em uma sociedade liberal idealmente concebida, como essa, não haveria relevância distinguir o revolucionário do reformista, pois toda mudança social seria ocasionada pela persuasão, pelo uso das palavras em vez da força. Por isso, seria efeito de reformas, de rearranjos, de reconfigurações, tudo que promovesse maior liberdade para os indivíduos, maior independência em relação às conjunturas que lhes rodeiam sem permitir identificação com esses indivíduos por permanecerem presas a paradigmas do passado. Uma comunidade que se inspirasse nesse heroísmo realizaria, em muitos níveis, a crença de que a linguagem, a consciência, a moral e as instituições são todas um conjunto de metáforas do passado, são expressões de formas de vida contingentes. O cidadão comum, nessa comunidade ideal, seria o ironista – pessoa que, como dissemos antes, encarna a contingência enquanto constitutiva do vocabulário com o qual descreve a si mesma, e, ademais, do vocabulário com que descreve as instituições de sua comunidade.

Em suma, *a contingência de uma comunidade liberal pode ser definida como o reconhecimento do caráter histórico da sociedade liberal, e do caráter aberto da história que conduz tal comunidade a um rumo ainda não determinado* e ao menos parcialmente imprevisível. Por enquanto, o compromisso com a solidariedade permanece sendo o tema crucial para se promover a liga social. Um bom arremate pós iluminista é oferecido nesse trecho confidente do próprio Rorty:

Eu gostaria de substituir as descrições religiosas e filosóficas de um campo supra-histórico ou de uma convergência de fim de história por uma narrativa histórica sobre a ascensão das instituições e dos costumes liberais – instituições e costumes que foram concebidos para reduzir a crueldade, possibilitar o governo pelo consentimento dos governos e permitir a ocorrência do máximo possível de comunicação sem dominação (Rorty, 2001, p. 128)

Portanto, o que Rorty espera é modificar os critérios de julgamento da superioridade das instituições liberais. Pois, assim, ele as tornará abertas para intervenções de natureza política que as aperfeiçoem. Mas, ao modificar tais critérios, Rorty não está retirando a “superioridade” das instituições liberais. A seu ver, elas são os melhores experimentos da existência coletiva que a história humana já produziu, o que não quer dizer que é possível defender de um ponto de vista neutro.

b) Unger: A concepção de sociedade como artefato.

De seu lado Unger, conduz as discussões sobre a formação das sociedades, com olhos voltados para a contemporaneidade, com novas contribuições. Para ele, no berço do pensamento social moderno estaria a ideia de “sociedade como artefato”: o lema de que a sociedade é uma coisa imaginada e feita pelo engenho criador dos homens. Apesar desse surgimento, os teóricos sociais clássicos, e as ciências sociais positivistas que surgiram no século XX como reação ao marxismo, traíram o slogan de seu nascedouro ao flertarem com o naturalismo. O naturalismo, já tratado, para Unger, reaparece em disfarce de ciência da história cheia de explicações com aparência de lei (Unger, 2001, p. 25): um exercício complexo e ambicioso de elencar todos os tipos possíveis de organização social; ou então em leituras da sociedade como “um amontoado grande e amorfo de interesses conflitantes de indivíduos e grupos, e exercícios de acomodações desses interesses, de problemas

práticos e episódios de solução desses problemas” (Unger, 2001, p. 25/26). Os dois exemplos de naturalismo representam duas forças opositoras ao ideal da sociedade como artefato, sobretudo, porque consubstanciam em fatalismo: um modo de conceber as sociedades contemporâneas como assentadas em organizações sociais *necessárias*, não apenas como registro sociológico (explicativo), mas também como linhas mestras para programas políticos<sup>95</sup>.

Em favor da concepção de sociedade como artefato, e contra esse naturalismo residual, Unger vai desenvolver a tese de que “tudo é política” – tese que vai ganhar sentido no contraste com a teoria das estruturas profundas e sua defesa de sistemas invariáveis ou necessários de organização social. Sob uma linha de raciocínio similar à de Rorty, Unger correlaciona suas considerações sobre vínculo social às suas considerações sobre o eu, e faz supor uma espécie de interdependência entre os dois objetos.

A premissa base da compreensão da sociedade como artefato aqui apresentada é que a criação de contextos, como formas de associação que expressam vontades e conflitos congelados, que constroem a liberdade imaginativa e ativa dos homens para sua (do contexto) própria preservação, é uma atividade inerente à vida social. Em um contexto haveria um conjunto de conflitos que dinamizariam a vida social, mas que não seriam acentuados o bastante para arruinar a própria estrutura que lhes dá suporte e autoriza ocorrência. Como diz Unger, o sentido primário da existência de um contexto formador é prático.

Ele existe porque (e no mesmo sentido de que) dificilmente é perturbado ou mesmo percebido no curso das atividades comuns. Sua capacidade de dar forma a um mundo de combinações e conflitos rotineiros depende do grau em que ganha imunidade, ou melhor, imuniza-se contra a possibilidade de contestação e revisão. (Unger, 2001, p. 88)

A constatação da existência de contextos formadores fez com que os teóricos sociais clássicos, e Marx em especial, determinassem uma sequência precisa de passos para elencar as possibilidades de vínculo social elementar deles provenientes. Essas teorias clássicas compõem o que Unger chama de “Teoria social de estrutura profunda”. A essa teoria

---

<sup>95</sup> Vemos nesse parágrafo uma convergência entre nossos autores: ambos querem opor a contingência das sociedades contemporâneas (em suas práticas e instituições) à crença de que algo mais profundo e racional as fundamentam.



associa três movimentos interpretativos característicos, dos quais o primeiro é, propriamente, a distinção entre contextos e rotinas; o segundo o tratamento de contextos particulares como tipos gerais, e o terceiro a explicação dos tipos gerais como eventos conduzidos por uma dinâmica histórica inscrita numa legislação intrínseca às sociedades (Unger, 2001, p. 52/54/55). Ao definir desse modo a pauta da teoria de estruturas profundas, Unger almeja montar sua plataforma de oposição.

Embora concorde com o primeiro movimento, o autor rejeita os demais. A seu ver, eles colimam para o fatalismo de invocar uma única estratégia possível de substituição de um contexto formador. Por isso, vai registrar quatro temas que dão sequência à distinção entre contextos formadores e rotinas formadas. São eles o quadro geral definido pela máxima de que “tudo é política”. Os parágrafos a seguir compõem um excursão explicativo que consideramos de muito valor para nossos propósitos gerais. Por isso, vamos investigar com um pouco mais de detalhes os conceitos de Mangabeira.

O primeiro tema está na asserção de que *o contraste entre o conflito que preserva um contexto e o que o transforma é relativo*. Ao serem reproduzidos em atividades banais da vida social, os contextos formadores geram uma lista infinita de pequenos conflitos. Alguns desses pequenos conflitos podem ser ampliados, e frequentemente o são, a ponto de representarem uma ameaça ao próprio contexto, posto que, entre uma luta afigurada como rotina de um contexto e uma que nasce para sobrepujá-lo, não existe qualquer diferença fundamental além de amplitude e intensidade (Unger, 2001, p. 89). No jogo social, não haveria, portanto, lutas ontologicamente mais redentoras do que outras. Seria uma questão de graus de força.

O segundo dita que há grande variabilidade nas fronteiras de um contexto, de modo que seu *entrincheiramento é também relativo*. Algo que ajuda a identificar a diferença entre contextos é o grau de entrincheiramento – capacidade de autoproteção em relação aos conflitos que neles surgem e podem se ampliar a ponto de feri-lo. O grau de entrincheiramento é proporcional à quantidade de passos intermediários para que as lutas de rotina tornem-se amplas e intensas para serem transformadoras (Unger, 2001, p. 90). É possível, portanto, entender que há formas de conceber contextos que diluam seus graus de entrincheiramento, tornando-os definitivamente desnaturalizados.

Além de informar essa possibilidade, Unger vem depor em seu favor, por entender que esse é o fator fundamental da concepção de sociedade como artefato. Se as hierarquias e os papéis sociais que são divididos e atribuídos aos personagens do jogo social são estabelecidos por determinado contexto, quanto maior o entrincheiramento desse contexto, mais firmes e estáveis serão tais hierarquias e papéis, e quanto mais desentrincheirado for, mais flexíveis e plásticas serão suas instituições e mais fracos seus papéis e hierarquias. Isso representaria um primeiro ponto a favor do desentrincheiramento. Um segundo residiria na autonomia que lega a indivíduos e grupos, na medida em que “ao abrir relações sociais mais completamente à recombinação e experimentação, ele pode contribuir para o desenvolvimento das capacidades produtivas”. Isso quer dizer que

ao enfraquecer papéis e hierarquias, ele [o desentrincheiramento] ajuda a conciliar as condições facilitadoras da autoafirmação: a necessidade de engajamento na vida de grupo e a necessidade oposta de evitar os perigos da dependência e da despersonalização que acompanham todos esses engajamentos. Ao nos dar um domínio mais conscientes sobre as condições de nossas relações práticas e de paixão, ele pode nos transformar, de forma mais verdadeira, em arquitetos e críticos, em lugar de marionetes dos mundos sociais em que vivemos. Chamaremos de capacidade negativa a soma de todas essas variedades de autonomia que resultam do desentrincheiramento. (Unger, 2001, p. 91)

O terceiro tema representa uma continuidade no chamamento de Unger para a importância do desentrincheiramento. Para ele, o movimento de desentrincheiramento não depende de “compulsão evolutiva” centrada no rompimento definitivo de um contexto para seu contrário, mas de *mudanças cumulativas geradas pela influência do desentrincheiramento de um contexto sobre outros*. Tal movimento pode ocorrer tanto voluntariamente, por intermédio de iniciativas de grupos, imitados por outros que se vejam beneficiados por tais mudanças, como também “involuntariamente”, na condição de produto da superação de contextos desentrincheirados sobre outros entrincheirados na competição mundial de “capacidades práticas e sedução ideológica” – uma espécie de equivalente social da seleção natural (Unger, 2001, p. 92). Esse movimento, embora seja direcionado ao desentrincheiramento dos contextos não possui um sentido definido porque “cada contexto formador influencia sua sequência sem determiná-la. Pois algumas partes dessa estrutura institucional e imaginativas são, normalmente, menos abertas à mudança do que outras” (Unger, 2001, p. 92). Ou seja, além de haver particularidades de resistência em

uns contextos mais do que em outros, há um caráter de indeterminação na leitura da história sob essa perspectiva. “A força da capacidade negativa e a força contrária dos efeitos sequenciais dos contextos formadores são influências independentes e que se perturbam e se reformam mutuamente.” (Unger, 2001, p. 92/93)

O quarto tema que fecha o ciclo temático correspondente à concepção de que tudo na sociedade é política, aborda *a substituição, componente por componente, dos contextos formadores*. A descrição detalhada de um contexto formador que termina por listar as rotinas de conflitos nele inscritas termina por sustentar também a gênese dos contextos, determinar que os componentes desses contextos não surgiram simultaneamente, nem se desenvolvem simultaneamente, e, de igual maneira, não se desfazem ao mesmo tempo; afinal, “uma visão da constituição interna de um contexto é sempre nada mais que o reverso de um relato da construção do contexto” (Unger, 2001, p. 93). Isso quer dizer que o movimento de mudança cumulativa deve incorrer não na totalidade de um contexto, mas em seus componentes, interferindo no nível mais rudimentar desses componentes, e não esperando atingi-los a todos de uma única vez. Cada grau efetivado de mudança é uma emancipação relativa das necessidades falsas desses contextos. A consciência de que são contingentes nossos contextos fortificam a crença na sociedade como artefato<sup>96</sup>. É muito oportuno o trecho, que nos serve aqui como conclusão, escrito por Carlos Teixeira:

Para Unger, a lógica de uma estrutura é a de um artefato, portanto, uma lógica criada pelo agente. A diferença mais importante entre as estruturas que criamos é o grau em que elas se apresentam a nós homens como se fossem ‘coisas’ em vez de se apresentarem como instâncias transitórias de nós mesmos. As estruturas tem a sua lógica num sentido condicionado e contingente: só na medida em que deixamos de exercer nossa agência. Portanto, a lógica das estruturas é construída com o desgaste do nosso domínio sobre elas. (Teixeira, 2009, p. 37)

O modo antinaturalista radical com que Unger lê a condição sobre a qual emergem o vínculo social e suas variadas manifestações institucionais é congruente com a concepção de identidade como incontida num caráter por situar a formação do caráter, tanto quanto a

---

<sup>96</sup> É interessante uma das conclusões de Cui sobre a centralização da teoria social de Unger na noção de contexto: “O ponto de vista teórico único de Unger se caracteriza pela visão de dois lados dos contextos formadores: apesar de reconhecer sua persistência e poder, ele lhes retira a aura de necessidade ou autoridade superior” (Cui, 2001, p. 14)

formação de contextos, como consequências da agência humana, esta tendo sua forma mais concreta e expressiva na política.

O que tornaria um contexto atraente a ponto de se perpetuar indefinidamente? Para Unger, nada. Qualquer realidade social pode e deve, a seu ver, ser interpretada à luz do que ela pode se transformar. É assim que se compreende um fenômeno social. Não à toa, toda a obra ungeriana é escrita sobre a coexistência de teoria e programa de reconstrução. A antevisão constante a respeito das possibilidades de mudança social pela via dos aparelhos institucionais é reconhecida como marca central das concepções de Unger por intelectuais como Perry Anderson e Cornel West.

Para Cornel West, por exemplo, é a *ênfase nas mudanças sociais* a grande contribuição de Unger para o pensamento social contemporâneo. Como representante tardio da “evasão do pensamento americano”, West diria que essa contribuição consiste no aprofundamento e no alargamento da noção deweyana de *experimentalismo social*, uma vez situado num contexto de crise do marxismo. A seu ver,

a perspectiva de Unger é ao mesmo tempo pós-marxista e pós-liberal; isto é, consiste num experimentalismo emancipatório que promove transformação social permanente e autodesenvolvimento perene para as propostas de contínuo crescimento (*ever-increasing*) da democracia e liberdade individual (West, 1989, p. 214).

Na leitura de West, o ponto de vista de Unger fica caracterizado como a articulação melhor elaborada de uma “terceira onda do romantismo de esquerda”, um ponto de vista que se situa entre a versão de um socialismo liberal radical presente em John Dewey e a concepção historicista absoluta do marxismo presente em Antonio Gramsci<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> West trata o que chama de romantismo de esquerda como uma tendência filosófica e política que passa por sua terceira versão com as obras de Dewey, e Gramsci, Unger sendo precisamente o meio termo entre os dois. A primeira onda desse romantismo de esquerda está nas revoluções francesa e americana, e é representada por autores como Jean Jaques Rousseau e Thomas Jefferson; ela desencadeou poderes e energias humanos antes desconhecidos, transformou pessoas e sociedades e dirigiu o imenso desejo humano em direção a uma grande moral e a ideais políticos de democracia, liberdade, igualdade e fraternidade. A segunda onda é dominada pelas ideias democráticas de Ralph Waldo Emerson e pelas concepções socialistas de Karl Marx e estende-se no período que compreende desde o final do século XIX até as primeiras décadas do século XX. A terceira onda é representada por John Dewey e Antonio Gramsci e é marcada por uma profunda decepção com o marxismo leninista e com o americanismo imperialista. Tem-se, por um lado, a noção de experimentação social (*social experimentation*) em Dewey e, por outro, a noção de especificidade histórica que exclui determinismo e reducionismo em Gramsci. Segundo West, Unger ocupa um lugar nessa terceira onda entre esses dois personagens, ostentando a perspectiva mais detalhada da delineação desse movimento. É aqui que há uma dimensão profética de seu “pragmatismo”: no limite entre as visões de Jefferson, Emerson

Haveria algo de marcante no modo como a obra de Unger é apresentada sob a forma de um “romantismo pronunciado”, segundo West. O sentido do romantismo de Unger na política é o que aponta para o futuro como fundamentalmente diferente do presente. Ao guiar-se nesse sentido, Unger é impelido a crer que os modelos e concepções atuais da política devem ser rejeitados, e à questão sobre se a social democracia constitui o melhor modelo de política que devemos esperar é respondida negativamente<sup>98</sup>.

Aqui, o registro do comentário de West que mais nos interessa pode ser representado pela ideia de que Unger recupera o romantismo como capacidade ilimitada de transcendência. É por isso que Unger interpreta a sociedade liberal como reprodutora de contextos que não podem ser replicados com o mesmo modelo nas nações fora do eixo do Atlântico Norte. Nas democracias desse eixo, a política partidária “se estabilizou na forma de uma série de disputas rotineiras em torno da redistribuição econômica marginal dentro de um ordenamento institucional e imaginativo da vida social que ainda não foi questionado” (Unger, 2001, p. 26). Enquanto esse cenário se cristaliza, criando muros contra contestação,

os países de Terceiro Mundo continuam sendo o campo de manobras de oligarquias predatórias que raramente se distinguem das vanguardas revolucionárias automeadas. Fica difícil continuar esperando que as sociedades mais pobres e mais fluidas venham a realizar experimentos promissores visando o avanço do projeto radical (Unger, 2001, p. 26)

A conclusão aqui é que nossos dois autores concordam que as sociedades são um conjunto de experimentos que se dão em vários níveis. Rorty não está interessado em fazer uma teoria social com a concepção de contingência, mas, fiel ao seu estilo, oferecer uma narrativa, e algumas problematizações, sobre a comunidade liberal que lhe remeta ao ideal de não definir uma autoridade norteadora que encarne no Estado e interfira na vida privada dos indivíduos, mas ainda assim prove-los com instituições menos cruéis. A meta política disso que Rorty considera liberalismo aqui é, portanto, ética. Já Unger radicaliza a

---

e Dewey e as formulações de Rousseau, Marx e Gramsci. O grande desafio de Unger, segundo Cornel West, é encontrar um espaço para uma manobra histórica “entre o radicalismo pequeno burguês e o socialismo marxista” (West, 1989, 222).

<sup>98</sup> Para West, contudo, o problema do pensamento de Unger consiste na excessiva confiança do papel e da força da teoria para a atividade política da reforma das instituições. West crê que Unger peca em hipostasiar a teoria, ignorando, assim, os apontamentos de Dewey a respeito da dissolução da teoria em sua potência de interpretar a realidade e prescrever a conduta dos homens.

compreensão de que na sociedade tudo é política e, portanto, artefato humano. O papel emancipador da política, destarte, é o de flexibilizar as fronteiras dos contextos formadores para que as sociedades possam internalizar sua vocação omitida de autotransformação. Seria isso o que permitiria a concretização do projeto democrático.

### 3.3 – Possibilidades para a democracia em Rorty e em Unger

Para os nossos pragmatistas românticos deweyanos, as sociedades contemporâneas devem se beneficiar da democracia, mas, para isso, a democracia precisa ser “realizada”. Nossos autores divergem sobre as ferramentas disponíveis para a realização da democracia, mas convergem no entendimento de que é preciso alimentar as instituições e práticas sociais com a democracia. Assim, a democracia é bem mais forma do que conteúdo. É mais procedimento do que regime. Seria do “espírito” da democracia democratizar. Mas a opção pela democratização nesses termos já é uma opção política. Rorty e Unger assumem-se politicamente de esquerda e procuram dar a isso um significado especial.

#### a) A democracia radical e a esquerda progressista em Unger;

Os traços do pensamento ungeriano apresentados até aqui são componentes de um projeto de reconstrução social. A reconstrução em Unger é de natureza política. Mas política aqui possui uma definição própria: ela é tanto “o mais limitado conceito de luta pela obtenção de poder governamental, como os mais amplos sentidos de conflito, controvérsia e compromisso em torno dos termos de relacionamentos práticos, emocionais e cognitivos que vivenciamos uns com os outros” (Unger, 2011, p. 22/23). Assim, a reconstrução de Unger deve ser vista como atingindo todas as dimensões da vida humana: seria um projeto de transformação radical nas estruturas sociais e no conteúdo institucional delas.

Perry Anderson, em um texto escrito em 1989, considera o aspecto político da obra de Unger a sua grande contribuição. Seria sua política, não o rebento de seu pensamento, mas o contrário. Os conceitos são postos a serviço de uma determinada premissa política: a do aprofundamento da democracia. Anderson, apesar de severamente crítico, reconhece a

originalidade da afirmação de Unger de que “as formas atuais de economia descentralizada e democracia pluralista [...] não são a expressão necessária, nem melhor dos ideais, herdados de liberdade e igualdade” (Anderson, 2002, p. 177). Não à toa, uma preocupação central de nosso autor reside na redefinição do impacto do iluminismo através da recuperação da ideia de sociedade como artefato – com a qual se promoveria o tipo de sociedade em que os ideais mencionados não seriam traídos. Aos olhos de Anderson, a política seria “o componente decisivo para o julgamento de seu (de Unger) trabalho” (Anderson, 2001, p. 186), sobretudo num contexto em que o confronto entre liberalismo e socialismo tem engessado a criação de formas alternativas de concepções políticas, bem como o conflito entre privatismo e dirigismo na esfera da economia. Unger estaria postado como o formulador de uma “política de engrandecimento” porque submeteria liberalismo e socialismo ao crivo radical da sociedade como artefato, expurgando os aspectos deterministas de ambos os lados e propondo o que ele batiza como “Segunda via”.

A natureza da democracia em Unger é experimentalista. Ele propõe a noção de experimentalismo democrático, definindo-o como a união de “duas esperanças a uma prática de pensamento e de ação.” (Unger, 1998, p. 13). A primeira esperança seria encontrar “a zona de coincidência entre as condições do progresso prático e as exigências da emancipação do indivíduo” (Unger, 1998, p. 13); a segunda seria fazer avançar a democracia “em direção ao preenchimento dos interesses das pessoas e da realização de seus ideais, de acordo com a maneira pela qual elas próprias vêm seus interesses e ideais” (Unger, 1998, p. 17). Unir essas duas esperanças é uma forma deweyana com que Unger promover uma “Democracia Realizada”.

Primeiramente, Unger define o progresso prático como “a evolução de nossa capacidade de afastar a sujeição à escassez, à doença, à fraqueza e à ignorância”. Progredir, nesse caso, é munir-se com os recursos necessários para se proteger desses males e se antecipar contra eles. Seriam exemplos de progresso prático “o crescimento econômico e a inovação tecnológica ou médica, com apoio da descoberta científica” (Unger, 1998, p. 13). Já a emancipação individual é a “libertação dos indivíduos da prisão de arraigados papeis sociais, divisões e hierarquias”, ou seja, a insurgência do indivíduo contra as fronteiras dos costumes congelados de uma cultura, dos status e dos papeis a eles associados

“principalmente quando esse aparato social extrai forças de vantagens herdadas, moldando as oportunidades de vida dos indivíduos” (Unger, 1998, p. 13).

A intersecção entre progresso prático e emancipação do indivíduo se dá em subconjuntos de condições institucionais que devem oferecer a possibilidade de minimizar as barreiras opostas ao aprendizado coletivo, entendendo este como a consequência dos esforços sociais transformados<sup>99</sup>. Assim, as instituições combinam o "fortalecimento da capacidade e da segurança individuais com oportunidades mais amplas para testar novas variantes de associação com outras pessoas, em todos os domínios de nossa experiência prática e moral" (Unger, 1998, p. 14) A ideia é, portanto, tornar as instituições mais convidativas para o que Unger considera nossa peculiaridade enquanto humanos: "desafiar os limites de nossos contextos sociais e culturais" (Unger, 1998, p. 14).

O experimentalismo democrático se valerá da relação entre cooperação e inovação. O desafio subversivo aos limites dos contextos conduz-nos a uma conjuntura social de perpétua mutação, de formação de novos arranjos e práticas, ou, de modo mais geral, à inovação: pôr na dimensão social e cultural da experiência humana elementos novos, nem previstos, nem usados, pela estrutura presente. Mas, para tanto, o processo social fundamental e inadiável é a cooperação. O procedimento criativo de uma forma de vida social é um jogo no qual participam atores sociais num trabalho necessariamente conjunto. Unger entende que, todavia, a existência de estruturas que produzem expectativas estabelecidas e direitos herdados incrustam a possibilidade de cooperação e induz as pessoas a resistir à inovação, como quem resiste a algo assustador e ameaçador. Assim, parece que inovar e cooperar são ações que, coadunadas, provocam tensão. Mas o abandono do critério de privilégios de grupo, seguido da introdução de um critério focado nas qualidades individuais, torna algumas formas de organizar a cooperação mais interessantes para essas mesmas pessoas e, portanto, mais concretas. A relação entre cooperação e inovação é crucial para o progresso prático.

---

<sup>99</sup> Unger é bastante detalhista em relação ao conteúdo dessas instituições, às formas de implementação e à variedade de informações necessárias para sua aplicação prática. Tem mostrado isso tanto em livros, quanto em entrevistas. Aqui, não é de nosso interesse explorar com maior minúcia esses detalhes, mas indicamos algumas obras que cumprem esse propósito: *Democracia realizada* (Boitempo, 1999), *A segunda via: presente e futuro do Brasil* (Boitempo, 2001) *O Direito e o Futuro da democracia* (Boitempo, 2004), *O que a esquerda deve propor* (Civilização Brasileira, 2008), *Participação, salário e voto* (Paz e Terra, 1978), *A reinvenção do livre comércio* (FGV, 2010).



Já o desenvolvimento da individualidade “exige um fortalecimento cumulativo de nossos laços, práticos, cognitivos e emocionais.” (Unger, 1999, p. 15). Mas é justamente isso o que remete ao tratado no capítulo anterior: maior envolvimento implica possibilidade de subjugação e despersonalização. A solução ungeriana é a noção, também mencionada antes, de amor:

É no amor, menos dependente da idealização ou similitude, que nos aceitamos um ao outro, de modo mais radical, como os seres originais e capazes de transcender contextos que somos de fato, em vez de detentores de um lugar no esquema social, intérpretes de um roteiro que nunca elaboramos e mal compreendemos. (Unger, 1999, p. 16)

A ideia de Unger é a de que não somos ainda seres capazes de se rebelar a qualquer momento contra seus contextos, nem de aceitar um ao outro pelo que somos e podemos nos tornar; mas devemos nos transformar nesses seres, elevar tal condição ao status de meta existencial. Assim, Unger pensa que “as condições de emancipação do indivíduo e progresso prático são tanto estruturalmente análogas quanto causalmente ligadas” (Unger, 1999, p. 16) – e isso marca uma significativa distância em relação à posição de Rorty.

A segunda esperança, que ajuda a definir o experimentalismo democrático, é que a conquista da zona comum de progresso prático e emancipação individual deve responder às necessidades de homens e mulheres comuns: seus e interesses e ideais. A plausibilidade dessa ideia é dada pelas características das teses chamadas de “dualidade” e de “correspondência e assimetria”. A tese da dualidade afirma que existem “modos alternativos convincentes de definir e defender os interesses de grupo” (Unger, 1999, p. 17), isso quer dizer que há abordagens “transformadoras e solidárias” para a definição e defesa de interesses e ideais, para além das já conhecidas abordagens baseadas em nichos estabelecidos e identidades consolidadas. É que os ideais e interesses “extraem sua essência, em boa parte, de seu cenário institucional implícito” (Unger, 1999, p. 18); então, sempre que há um deslocamento do terreno institucional subjacente aos interesses e ideais, há uma pressão sobre nossa compreensão de seu conteúdo e uma concomitante abertura para a reorganização que os tornam revisados e redefinidos. A tese da correspondência é uma afirmação inversa à tese da teoria social marxista ortodoxa para a qual “existe uma lógica objetiva dos interesses de classe, enraizada nas posições institucionais de cada modo

de produção e nas leis inexoráveis que governam a crise e a sucessão desses sistemas de produção” (Unger, 1999, p. 19). A inversão informa que não existe essa lógica. Na verdade, para Unger, “a clareza e a rigidez dos interesses de grupo são enganadoras e condicionais. Elas dependem da falha em desafiar e abalar as estruturas que fazem parecer evidente a compreensão dos interesses estabelecidos.” (Unger, 21999, p. 19). Já a outra tese (a da assimetria) afirma que é assimétrica a relação entre alianças sociais e alianças políticas. Um conjunto amplo de alianças de grupo pressupõe projeto compartilhado para o desenvolvimento e a sustentação das estruturas responsáveis pelo apoio desse grupo. Unger conclui o que é o experimentalismo democrático da seguinte forma:

As teses da dualidade, correspondência e assimetria certamente repousam em certos pressupostos a respeito de como a sociedade se transforma. Na verdade, elas são incompatíveis com grande parte das principais tradições da teoria social europeia, bem como com muitos modos de pensar correntes nas ciências sociais positivas contemporâneas. Não obstante, não pressupõem qualquer teoria social rígida e bem definida.

Esse experimentalismo característico e realizador da democracia pode ser produtor de mudanças sociais em ritmos frenéticos. Mas, com ele, Unger termina por intuir que os regimes que neguem o impulso transformativo negam também a própria democracia. A tendência contemporânea que aponta para essa negação e que, todavia, a seu ver, tem tido certa autoridade entre os filósofos políticos, como Habermas e Rawls (mas também como Rorty), é a de congelar as instituições democráticas contemporâneas no modelo da social democracia<sup>100</sup>. Esse regime político, segundo Unger, está associado a um conjunto limitado de instituições e a uma rotina de práticas a elas associadas que surgiram no Atlântico Norte e que, com a derrocada do socialismo, passaram a se apresentar como destino ocidental<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Unger entende que “a concepção de um consenso abrangente numa sociedade democrática do filósofo americano Rawls” e a “a noção de estrutura de diálogo não-distorcido do filósofo alemão Habermas” são tentativas da filosofia social de conciliar racionalismo e historicismo. Ele explica que “o fator historicista nessas concepções é a convicção de que certas crenças tem autoridade apenas porque são as crenças mais capazes de prosperar numa democracia moderna. [E] o elemento racionalista correspondente é a concepção de que uma democracia moderna não é apenas uma sociedade qualquer, mas uma sociedade cuja estrutura faz valer a promessa de associação voluntária, de associação entre indivíduos livres e iguais”. (Unger, 2004, p.214).

<sup>101</sup> Talvez um dos teóricos que melhor agrupou ideias convergentes com o projeto social democrata tenha sido Francis Fukuyama, em seu controverso ensaio *O Fim da História*. Ali, Fukuyama afirma que em todo o mundo há indícios de convergência para as instituições básicas que funcionam no Atlântico Norte, a saber: democracia representativa, economia de mercado e sociedade civil livre, ou seja, o sistema liberal ocidental. Mas Fukuyama entendia que essas instituições possuem um conteúdo específico e bem definido.

Justamente a essa falsa autoridade, Unger denomina “fetichismo institucional”. Uma boa definição é proposta por Cui:

Para Unger, fetichismo institucional é a identificação imaginada de dispositivos institucionais altamente detalhados e em grande parte acidentais a conceitos institucionais abstratos tais como democracia representativa, economia de mercado e sociedade civil livre. O fetichista institucional pode ser o liberal clássico que identifica democracia representativa a economia de mercado como um conjunto de dispositivos governamentais e econômicos que, por acaso, triunfaram durante o curso da história da Europa moderna. Ou pode ser o marxista inflexível que trata os mesmos dispositivos como um estágio indispensável na caminhada em direção a uma futura ordem regenerada, cujo conteúdo ele considera preestabelecido e resistente a descrição aceitável. Pode ser também o cientista social positivista, ou o administrador político ou econômico pragmático, que aceita sem discussões as práticas correntes como uma estrutura destinada ao equilíbrio de interesses ou solução de problemas. (Cui, 2001, p. 15)

Como sabemos, a rejeição de Unger é para com o extravio do poder do agente humano por qualquer força supostamente imperativa das sociedades. Dessa citação de Cui, a primeira parte é a que melhor responde ao que por hora nos interessa: o liberalismo contemporâneo tende a congelar instituições em forma de conceitos abstratos, retirando delas sua dimensão artificial acidental. Para Unger, ao contrário, os dispositivos institucionais que montaram o corpo das democracias liberais contemporâneas foram acidentais<sup>102</sup>. Mas não só isso. Contra a crosta de necessidade das instituições presente – uma expressão do mesmo “fetichismo” – Unger afirma que elas são sempre um subconjunto de um conjunto de possibilidades mais amplas.

A crítica de Unger ao liberalismo é paralela a uma crítica à própria social democracia como o regime de instauração dos preceitos liberais. Tais críticas, por sua vez, são coextensivas à crítica ao pragmatismo emasculado. Consiste na ideia de que a social democracia é um regime que, ao se limitar à aplicação do princípio de justiça como equidade, utiliza o poder do estado para a redistribuição compensatória (via taxaço e

---

<sup>102</sup> Um exemplo dado por Unger, conforme registra Cui, é que “o constitucionalismo liberal do século XVIII tentou garantir o governo para uma classe de notáveis politicamente educados e financeiramente estáveis perfeitamente capazes de proteger, contra o império da rale e a sedução dos demagogos, os sistemas de governo que dominavam. Esse constitucionalismo liberal inicial não foi uma estrada larga para a democracia. Um de seus legados foi um estilo de constitucionalismo que combinava a fragmentação democrática do poder com a tendência antidemocrática ao retardamento deliberado da política e à perpetuação de impasses constitucionais ou eleitorais. São exemplos desse legado tanto o regime presidencial americano de ‘pesos e contrapesos’ quanto a necessidade de o poder político se apoiar sobre uma ampla base de consenso dentro da classe política nos regimes parlamentaristas” (Cui, 2001, p. 16).

transferência) como meta única da política social, desviando o objetivo de reconstrução e de refeitura das instituições, e alegando os riscos que estão inscritos em qualquer projeto radical de reconstrução. Ao estado, como ente de maior poder, cabe atenuar os contrastes produzidos pela economia, aplicando a justiça. A filosofia – de filósofos como Habermas e Rawls – apenas cristaliza esse conceito. Com isso há uma tendência a identificar o mal à desigualdade e à exclusão, e a associá-las à natureza de uma forma de organizar a economia que não poderia ser modificada, sob pena de vulnerabilidade a riscos que não compensa enfrentar.

Assim, ao criticar o liberalismo e a social democracia, sua filosofia política vai encontrando concretização em um programa político próprio. Unger entende que esse deve ser o programa de uma esquerda progressista que encare a situação contemporânea do esquerdismo e a supere. A esquerda, em todo o mundo, pensa Unger, “se acha desorientada, agora, em quatro terrenos distintos: uma alternativa perdida, uma idéia de mundo perdida, um agente perdido, uma crise perdida” (Unger, 2008, p. 21). Esses terrenos representam a economia política, o ideário filosófico, o personagem social de vanguarda e a situação histórica conveniente. Todos são terrenos associados à esquerda histórica, mas a desorientação a que Unger alude corresponde à conjuntura recente de onde se tem uma proximidade estreita do fim do marxismo-leninista, ou seja, da herança do fim da Guerra Fria. Esse ponto de vista teria alimentado a maior parte do pensamento progressista da esquerda no século XX. Mas a queda do muro de Berlim representou a perda do norte da esquerda por não poder se fiar no dirigismo estatal para a economia, mas também não se sentir plenamente contemplada pelo redistribucionismo da socialdemocracia; por não ver realizado o espírito progressista na racionalização das ciências sociais positivas que “se deleitam na exploração da facilidade com que a sociedade se acomoda a soluções medianas ou uma economia se deixa apanhar num equilíbrio que reprime o potencial de crescimento” (Unger, 2008, p. 23), nem na humanização da filosofia política e do pensamento jurídico que intenta atenuar (ou “adocicar”) o mundo “que não queremos nem podemos reconstruir”, nem no escapismo das humanidades que se nutre da cisão público privado para extraviar da política seu potencial e “privatizar o sublime” (Unger, 2008, p. 24)<sup>103</sup>; por descreer, com razão, na força do agente político composto dos trabalhadores organizados,

---

<sup>103</sup>

Nesse ponto, especificamente, a alusão a Rorty é inequívoca.

coagidos na indústria de capital intensivo (o proletariado de Marx); por não vislumbrar uma crise que represente o trampolim para a transformação social desejada e redentora.

Para realizar a democracia, Unger formula um ideário de reorientação da esquerda, como a posição política exemplarmente progressista. O coração de seu projeto consiste em “ancorar a inclusão social e o fortalecimento do indivíduo nas instituições da vida política, econômica e social” (Unger, 2008, p. 29). Tal premissa nega o pressuposto liberal segundo o qual o indivíduo tanto cresce quanto a política se apequena. As cinco ideias institucionais de Unger para a consecução do projeto são: (1) o estabelecimento de condições práticas que incluem níveis mais altos de poupança doméstica e estreitamento da relação entre poupança e produção; (2) o tratamento da política social enquanto fortalecimento e capacitação que compreende uma educação vitalícia, dirigida ao desenvolvimento de um núcleo de habilidades práticas e conceituais genéricas; (3) a democratização da economia de mercado que se baseia na sua reorganização com o uso do Estado para criar as condições de novos mercados; (4) o enraizamento da solidariedade social não apenas na transferência monetária, mas também na responsabilidade universal pelos outros; (5) a concepção de uma política democrática de alta energia que requer uma elevação sustentada e organizada do nível de engajamento civil. (Unger, 2008, p. 32, 33, 34, 35, 36, 37).

b) A democracia e o liberalismo pequeno burguês de Rorty.

A abordagem da democracia liberal por Rorty possui uma estreita afinidade com o modo com o qual esse autor pensa a linguagem e a verdade. (Portanto, o ponto de partida difere do de Unger.) A preocupação de autores como Habermas e mesmo Wellmer em relação ao tópico da verdade deriva do receio de recaídas relativistas, o que, para estes, pode significar recaídas em políticas anti democráticas. Haveria padrões corretos, referenciais neutros, para a fundamentação da democracia em todas as suas dimensões possíveis e, assim, evitar o fantasma relativista? Essa é uma pergunta que Habermas responderia positivamente. Rorty, de seu lado, faria outra: Por que negar a existência de “padrões corretos” implicaria se tornar um relativista? A essa pergunta, Habermas poderia responder que o relativismo é a única opção para quem nega critérios universais. Mas Rorty não estaria disposto a crer nisso. Ele escreve: “tanto quanto posso ver, ninguém pensaria

que a crítica ao absolutismo conduz ao relativismo, a menos que pensasse que a única razão para justificar nossas crenças, uns aos outros, é que tal justificação torna mais provável que nossas crenças sejam verdadeiras” (Souza, 2005, p. 131).

A diferença entre verdade e justificação é, tradicionalmente, a diferença entre um atributo de uma proposição que a tornaria consentida por qualquer audiência e um atributo que a faria consentida para audiências particulares. Assim, o relativismo seria uma posição sobre as nossas crenças associada à mera justificação, ao passo que o não relativismo seria uma posição associada à verdade. Nesse contexto, para evitar cair no relativismo, um filósofo precisaria oferecer proposições que justificassem o próprio ato de justificar. Mas Rorty rearranja essas noções quando afirma que a prática de justificar nossas crenças exaure o processo de justificação. Ou seja, “Se estou certo em pensar que a única função da palavra ‘verdadeiro’ é nos acautelar, prevenir contra o perigo, apontando para situações imprevisíveis, então não faz muito sentido perguntar se a justificação conduz ou não à verdade” (Souza, 2005, p. 132). E, por isso, não faz sentido procurar a justificação da justificação.

Essas considerações nos servem de ponte para a importante noção rortyana de etnocentrismo, que propõe um olhar contextualista sobre a democracia liberal. Conforme Rorty pensa, foi o iluminismo o responsável pela expectativa de que a “filosofia fosse justificar tanto os ideais liberais quanto especificar os limites da tolerância liberal a partir de um apelo a critérios transculturais de racionalidade.” (Rorty, 1997, p. 277). Contra essa ideia, Rorty diz que “temos de elaborar os limites caso a caso, por intuição ou por compromisso conversacional, ao invés de por referência a critérios estáveis” (Rorty, 1997, 277). É na consciência das próprias limitações que reside o etnocentrismo rortyano. Etnocentrismo não é uma posição política que afirma a superioridade de um *ethnos* sobre os demais, mas uma *posição filosófica para a qual as crenças e desejos de um indivíduo são tudo o que ele tem*, e seu julgamento sobre a superioridade ou não de certas instituições disso deriva. O etnocentrismo do próprio Rorty afirma a superioridade das instituições liberais das sociedades democráticas, mas não por estarem melhor fundadas em razões filosófica, ou seja, por remeterem a proposições verdadeiras, como seus fundamentos teóricos; a superioridade reside na sua característica de estarem abertas, para o maior

número possível de crenças e desejos distintos, e em ser tal característica um valor para o americano.

. Um arremate interessante sobre o etnocentrismo em Rorty é oferecido por Mathew Ferstenstein:

O núcleo do etnocentrismo de Rorty é um conjunto de afirmações sobre os limites para tais argumentos: (1) não há, em primeiro lugar, uma afirmação sobre fundações: Teorias ou ‘vocabulários’ políticos não necessitam de fundações em concepções de natureza humana (2) a segunda é uma afirmação sobre conflito e os limites para a justificação: não há critério externo a tais vocabulários com o qual adjudicar conflitos entre eles; mas isso não implica relativismo, no sentido específico de ilegitimidade da avaliação de um vocabulário do ponto de vista de um outro. (3) A terceira afirmação é por um etnocentrismo substantivo que Rorty combina com as duas primeiras: ele recomenda que o pensamento político deve engavetar argumentos em termos de princípios gerais e abertamente apelar a anedota e protocolo local. (Ferstenstein, 1997, p. 117)<sup>104</sup>

A pergunta "por que democracia e não autocracia?" poderia ser respondida por Habermas com a ideia de que a democracia afina-se com a natureza comunicável da racionalidade humana; mas Rorty diria que a única vantagem da democracia é sua utilidade e a única forma de persuadir alguém a respeito dessa utilidade é referir-se à experiência humana nesse terreno, redescrivendo-a como melhor lhe parece. Assim, Rorty dedica inúmeras páginas, em diferentes momentos, para a mesma afirmação: a democracia, como um arranjo político, antecede e deve anteceder à filosofia. Os filósofos contemporâneos que se importam com a democracia não precisam gastar esforços para tornar incoerência a negação da democracia, mas para fazê-la funcionar melhor. Não é necessário reconceituá-la, senão aperfeiçoá-la.

Democracia, pela ótica rortyana, é o regime que encarna os princípios liberais nascidos no berço iluminista como nenhum outro; mas, entre o nosso presente institucional e as distorções inequívocas, que ocorreram – a despeito da boa intenção dos filósofos e de seus princípios –, os mesmos princípios democráticos – (de liberdade, tolerância, nivelamento das condições mínimas para uma vida digna em sociedade) devem ser tomados como inspiração para a criação de novos mecanismos de reconfigurações institucionais. Aqui a filosofia se encontraria propondo ferramentas para a engrenagem democrática

---

<sup>104</sup>

Tradução nossa.

O etnocentrismo aliado à participação da filosofia na cultura de um modo não fundacionista, faz com que Rorty se preocupe com a redefinição do papel social da filosofia. É por isso que ele insiste em definir esse papel como Hegel fez quando afirmou que a filosofia é “seu tempo apreendido em pensamento”, bem como ao dizer “a filosofia só tinge de cinza o cinzento depois que uma forma de vida envelhece” (Rorty, 2001, p. 107). Esse papel seria o de fornecer um roteiro *ad hoc* e não um sistema premonitório da configuração de uma sociedade.

A justificativa da democracia liberal, pensa Rorty, só poderia ser construída, portanto, através da comparação histórica com outras sociedades. Nessa comparação, poder-se-ia ver que a característica a se louvar e estimular na democracia é a de ser *um grande experimento social que sobrevive da atualização de dados, da reorganização de seus próprios dispositivos, e não da seleção do tipo certo ou errado de pessoas*. A democracia não é um regime de conteúdo definido. Ela é melhor vista como um regime procedimental. Por isso, “a formulação de princípios morais genéricos tem sido menos úteis para o desenvolvimento das instituições liberais do que tem sido a expansão gradual da imaginação daqueles no poder, sua boa vontade gradual em usar o termo ‘nós’ para incluir tipos cada vez mais diferentes de pessoas” (Rorty, 1996, p. 276). A democracia teria se beneficiado com o fato de a cultura liberal ter encontrado “uma estratégia para evitar a desvantagem do etnocentrismo: a abertura para o encontro com outras culturas atuais e possíveis, e a ação de tornar essa abertura o ponto central para a sua autoimagem” (Rorty, 1997, p. 14).

Embora, Rorty não acredite na fundamentação da política numa antropologia filosófica, ele reconhece que há alguma relação conveniente entre a moralidade e as instituições. As instituições são um subproduto das relações sociais e estas ocorrem entre personagens sociais em condições variáveis de identificação. Está claro para Rorty que uma comunidade moral é um agrupamento de indivíduos em que uns aos outros são percebidos como constitutivos do “nós”, em que há identificação inclusiva, pertencimento<sup>105</sup>. É apenas em face de tal comunidade que um indivíduo pode ser, coerentemente, chamado à

---

<sup>105</sup> É constante a referência de Rorty à moralidade como uma questão de “intenções do nós”, elaborada por Sellars.



responsabilidade<sup>106</sup>. A filosofia social contemporânea estaria dividida em três vertentes que afirmam coisas diferentes sobre a relação entre os homens e sua comunidade e, portanto, a respeito das instituições liberais contemporâneas. Em uma ponta, há o que Rorty chama de kantianos “que querem guardar uma distinção anistórica entre moralidade e prudência, enquanto um esteio para as instituições e práticas das democracias existentes” (Rorty, 1997, p.264), que afirmam existir uma “supercomunidade” com a qual as pessoas tem de se identificar: a humanidade. Em outra ponta estão o que ele chama de hegelianos “que querem abandonar essas instituições tanto porque elas pressupõem a filosofia desacreditada, quanto por outras razões mais concretas” (Rorty, 1997, p. 264)<sup>107</sup>. E numa terceira ponta, outros hegelianos “que querem preservar as instituições abandonando seu suporte kantiano” (Rorty, 1997, p. 264). Sem pestanejar, Rorty insere-se nessa última linha e afirma que tal hegelianismo pode ser chamado de “liberalismo burguês pós-moderno”.

O liberalismo burguês de Rorty difere do liberalismo filosófico. Ao passo que o primeiro é uma “tentativa de locupletar as esperanças da burguesia do Atlântico Norte”, o segundo é uma lista de postulados kantianos reivindicados como “passíveis de justificar para nós mesmos o fato de termos essas esperanças” (Rorty, 1997, p. 265). O complemento pós-moderno representa justamente o abandono dos postulados kantianos, vistos então como componentes de metanarrativas. Em última instância, a comparação institucional das sociedades liberais com as não liberais faz com que o liberalismo burguês pós moderno deposite as esperanças da burguesia do Atlântico Norte nas instituições que criou. Assim, Rorty vem a entender que o papel dos intelectuais centrado na redescrição – abordado no primeiro capítulo – é o de fazer com que tais instituições melhorem. Como a redescrição pode fazer isso? Ora, para Rorty, o liberalismo burguês pós moderno, por princípio não fundacionista, redescreve explorando o campo da política cultural e esperando que essa interfira na política real. Nas palavras prosaicas de nosso filósofo, “Temos tentado acreditar que perturbar os pais de nossos estudantes cedo ou tarde ajudará na perturbação de instituições injustas” (Rorty, 2005, p. 69).

---

<sup>106</sup> Em *Liberalismo burguês pós moderno*, Rorty informa: “Não se pode ser irresponsável diante de uma comunidade se não se pensa a si mesmo como membro dessa comunidade” (Rorty, 1997, p. 263).

<sup>107</sup> Entre parênteses, Rorty acrescenta: “como a esquerda filosófica pós marxista na Europa: Roberto Unger e Alasdair MacIntyre” (Rorty, 1997, p. 264).

A política cultural é uma forma de fazer vocabulários serem adotados pelo senso comum como os modos corretos de se falar<sup>108</sup>. Ela pressupõe que as práticas de rotina de grupos e culturas repousam num conjunto de palavras que dão o mapa completo para o trato social, associando tipos de ação e perfis de indivíduos a termos que definem o normal e o nocivo para si. As expressões candidatas ao estatuto da verdade são lançadas em função da inadaptabilidade de certas práticas aos ideais mais abrangentes e distantes que fizeram com que os grupos e culturas desenvolvessem as práticas que desenvolveram. Ao lançar uma expressão, ao redescrever uma prática, um filósofo está fazendo com que um outro modo de falar, e, portanto, um outro modo de agir, torne-se legítimo para uma determinada comunidade. Alterar os vocabulários é uma tarefa que supõe da filosofia a competência de expurgar o conteúdo essencialista que pode ainda criar barreiras às metas liberais e democráticas que caracterizam uma cultura utópica emancipada, secular e mais tolerante. Como escreve Mike Sandbothe:

De acordo com Rorty, a filosofia como uma atividade transformativa (em seu sentido mais forte) sob as condições [...] do grande experimento sociopolítico do iluminismo moderno, não serve para fundamentar a forma política do governo da democracia. O pensamento filosófico funciona muito mais ativamente dentro de um ambiente acadêmico interdisciplinar para realizar uma contribuição para a elaboração, realização e otimização de formas democráticas de convivência humana. (Sandbothe, 2003, p. 84)

Mas que tipo de ordem social a ação mediante a política cultural é capaz de produzir a curto prazo? O que um liberal burguês, como Rorty, poderia oferecer estando com o poder da política real nas mãos? Essas perguntas remetem ao nosso último tema nessa seção: algo que Rorty desenvolveu em seu *O fim do leninismo, Havel e a esperança social* (1991) referente à social democracia e ao papel da esquerda.

Citando Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, Rorty afirma que a esquerda terá que se “conformar com a social democracia” (Rorty, 2005, p. 54). Com isso, ele deseja banalizar o vocabulário político da esquerda, expurgando dele as expressões “socialismo” e

---

<sup>108</sup> Ver Rorty, *A política cultural e a questão da existência de Deus* (2009): “O termo política cultural abrange, entre outras coisas, disputas sobre o uso correto das palavras. Quando dizemos que os franceses deveriam parar de se referir aos alemães como ‘chucrutes’, ou que os brancos deveriam parar de se referir aos negros como ‘crioulos’, estamos praticando política cultural, pois nossos objetivos sociopolíticos – aumentar o grau de tolerância que certos grupos sociais tem em relação a outros – serão favorecidos com o abandono dessas práticas linguísticas” (Rorty, 2009, p. 19)

capitalismo”, que, a essa altura, mais atrapalham o trabalho de engrenagem da social democracia do que prometem algo convincente como forma de superação:

Seria uma boa ideia parar de falar sobre ‘luta anti capitalista’ e substituí-la por alguma coisa banal e não teórica – algo como ‘a luta contra a miséria humana evitável’. [...] Sugiro que comecemos a falar de cobiça e egoísmo, em vez de ideologia burguesa; de ondas de fome e desemprego, em vez de mercadorização do trabalho, de diferenças de gastos por aluno em escolas e acesso diferencial á saúde em vez de divisão da sociedade em classes. (Rorty, 2005, p. 54)

A expressão mais utilizada pela esquerda, de inclinação ao marxismo, para condensar as esperanças da redenção humana da injustiça concretizada pela economia de mercado é a “História”. História seria uma espécie de objeto em torno do qual os esquerdistas teceram suas fantasias de diminuição da miséria. Mas Rorty entende que esse termo deve deixar de ser usado nesse sentido. Para ampliar seu argumento, evoca as afirmações de Francis Fukuyama, segundo o qual os eventos de 1989 (a queda do muro de Berlim) mostram que o anseio esquerdista por uma revolução total é anacrônico e dispensável.

Fukuyama sugeriu, e eu concordo, que não há mais projeto romântico para a esquerda além do de tentar criar *Welfare States* democrático burgueses e equalizar as oportunidades de vida entre cidadãos desses Estados por meio da redistribuição do excedente através de economia de mercado (Rorty, 2005, p. 55)

Essa afirmação não implica total concórdia de Rorty para com as controversas teses de Fukuyama. Sua convergência refere-se à necessidade de mudança no jargão da esquerda, uma vez levada seriamente em consideração o fim do leninismo. Se Fukuyama não vê para os intelectuais nada exceto tédio “uma vez que admitimos que os *Welfare States* democrático-burgueses são a melhor organização política que podemos imaginar” (Rorty, 2005, p. 55), Rorty, por outro lado, entende que essa visão decorre apenas da assunção de que a única participação política de intelectuais possível está em promover teorias logocêntricas de superação da injustiça, tal como as de Platão e Marx. Uma teoria desse tipo é, muitas vezes, pensa Rorty apenas um modo dos intelectuais sentirem-se úteis e indispensáveis. Mas exaurida a relevância do logocentrismo, o papel dos intelectuais de esquerda modifica-se, não se anula. Com isso, Rorty quer dizer que a contribuição de Fukuyama está em pôr um ponto final não na história, mas na filosofia da história. A

contribuição positiva dos intelectuais seriam, por conseguinte, as intervenções político-culturais que há pouco nos referimos.

Assim, o filósofo americano afirma que “o uso dos termos ‘capitalismo’, ‘ideologia burguesa’ e ‘classe trabalhadora’ pela esquerda depende de uma afirmação implícita, a de que podemos fazer melhor do que faz uma economia de mercado” (Rorty, 2005, p. 62). Aos olhos de Rorty, não haveria alternativas concretas, convincentes, para sustentarmos isso, ou, se há alguma, ela permanece desconhecida – o que dá no mesmo<sup>109</sup>. De uma forma ou de outra, Rorty prevê que “qualquer programa que a esquerda possa fazer para o século XXI não incluirá a nacionalização dos meios de produção ou a abolição da propriedade privada.” (Rorty, 2005, p. 62) – metas centrais ao programa marxista-leninista.

De certo modo, essa perspectiva faz com que Rorty assumira uma posição algo defensiva. Faz sentido, se se pensar que a Revolução não deve, a seu ver, ser a meta da política para a esquerda, mas, sim, a reforma. Os intelectuais tem de se contentar com a política cultural e não temer serem chamados de “reformadores burgueses” ou “pragmatistas oportunistas” ou “engenheiros tecnocratas” (Rorty, 2005, p. 70). Seu campo de atuação foi decididamente reduzido à periferia da social democracia. Mas essa redução não é nociva para Rorty. Na verdade, ele pensa que a utilidade dos intelectuais sempre foi menor do que eles julgavam. Se, com a oferta de novas maneiras de falar, os intelectuais de esquerda conseguirem fazer com que a democracia seja ao menos quase tão grande quanto os ideais dos quais foi oriunda, podemos nutrir cada vez mais esperança social: a esperança de que o futuro da espécie humana seja muito melhor do que o seu presente.

A conclusão que chegamos aqui é que há uma convergência entre Rorty e Unger quanto à necessidade de ampliação da democracia, e essa convergência é o coração normativo do pragmatismo romântico deles. Mas há diferenças quanto ao seu alcance e ao papel do pensamento programático e do engajamento da esquerda. Unger centra a política no conflito e trabalha em torno desse eixo. Rorty entende o funcionamento da política real,

---

<sup>109</sup> Isso soa estranho se considerarmos que Rorty, quando escreveu esse artigo, já conhecia a obra de Unger e já havia atentado para o poder das ideias desse autor no que tange os diversos campos de atuação estratégica da esquerda, dentre os quais a economia. Vejamos o que ele disse: “Nem Unger nem seus leitores tem a menor ideia sobre se seu fundo de capital rotativo funcionará – não mais do que Madison teve de se a separação do poder funcionaria, ou do que um analista tem de se uma dada observação alcançará um dado paciente. O único ‘argumento’ que tais pessoas podem dar para tais experimentos é: ‘vamos fazer uma tentativa; nenhuma outra coisa parece funcionar’” (Rorty, 1999, p. 250)

mas reserva a si a interferência “lingüística” como o modo possível para os intelectuais trabalharem. Fora isso, o tom da democratização ungeriana é bem mais radical, sintetizando esquerdismo e modernismo. Para ele, desorientada, a esquerda pode reformular seu vocabulário para o bem de seu papel na vida política de um povo, garantindo a expansão da democracia e tornando pauta os termos convenientes ao experimentalismo democrático. Isso quer dizer que a meta da democracia é a perpétua mutação, o regime terminantemente próprio da subjetividade transcendente que se personaliza na associação com o outro. A social democracia, a seu ver, não desenvolve a democracia. Rorty, de seu lado, é profundamente liberal; ele associa liberalismo a pós modernismo como forma de equilibrar as esperanças da burguesia nascidas na Europa setecentista e o abandono do logocentrismo e do fundacionismo para o discurso filosófico de impacto político. Isso faz com que ele conceba a democracia como um regime aberto, mas que ainda tira proveito dos ideais burgueses atualizados na socialdemocracia, na qual, como dissemos, a ação da filosofia engajada politicamente limita-se à redescrição de vocabulários pela política cultural.

### 3.4 – Discutindo o liberalismo: o impacto de Unger sobre Rorty

As posições apresentadas até aqui serão esclarecedoras para compreender o comentário de Rorty sobre Unger: o elemento mais efetivo, porquanto documentado, do diálogo ao qual este livro se presta como explorador. O afetuoso ensaio *Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional* (1988) é aparentemente o único trabalho em que Rorty discute aspectos do pensamento de um autor, em que se mostra cético quanto às ideias, mas, ao mesmo tempo, relativamente otimista quanto à concretização delas. Essa ambiguidade talvez seja caudatária do reconhecimento de que o pensamento social de Unger representa o registro de um vocabulário ainda não usado nos contextos em que foi lançado: representa, para usar termos bem caros a Rorty, a imposição do metafórico sobre o literal, a heresia do novo contra o velho – mas, nesse caso, tendo a própria Norte América como o espaço do literal/velho.

A obra de Mangabeira chama a atenção de Rorty, acima de tudo, por ser uma crítica ao liberalismo pela sua “defensividade e resignação desoladoras” (Rorty, 1999, p. 239). A oposição ao liberalismo provém dos intelectuais aos quais Harold Bloom chamou de

“Escola do Ressentimento”. Unger teria muitas características divergentes desses autores: uma fundamental seria “sua orientação antes em direção ao futuro do que ao passado – sua esperança.” (Rorty, 1999, p. 239). Se a “Escola do Ressentimento” caracteriza o liberalismo – sobretudo sua apropriação norte americana – como um conjunto de “estruturas de discursos de poder”<sup>110</sup>, contra o qual mantém um “discurso oposicional, subversivo”, Unger o repreende por outras razões: “pela falta de fibra” (Rorty, 1999, p. 240). Haveria o abandono pelo compromisso de perpetuação no empenho transformativo dos liberais. O mesmo abandono representado no aborto, em teoria social, de uma compreensão da sociedade como artefato. Voltar-se, como faz Unger, para tal compreensão, é se preservar esperançoso no que tange ao potencial criativo, imaginativo, dos homens.

Rorty quer entender que Unger assume uma posição esperançosa por vir de outra realidade nacional: “um país grande e retrógrado, com gigantescas porções de matéria-prima e uma boa quantidade de acumulação de capital – um país que começou a se lançar para frente, ainda que frequentemente tropeçando em seus próprios pés” (Rorty, 1999, p. 240)<sup>111</sup>. Uma marca distintiva do Brasil, como nação que representa, aqui, alguma novidade em termos de experimento social, seria não ter internalizado os vícios do velho continente europeu e da precocemente envelhecida América do Norte, até por poder esperar “alcançar o que o Atlântico Norte alcançou, em igualdade e decência, pelos mesmos meios” (Rorty, 1999, p. 240). A origem e referência nacionais do autor tem valor especial para Rorty porque é a sua própria referência estadunidense que justifica a acusação de “falta de fibra” feita por Mangabeira<sup>112</sup>. Rorty seria, como um bom intelectual americano, extremamente confiante nas instituições que seu país adotara, alguém que não se faria sensível a imaginar algo melhor do que “os ciclos de reforma e reação que compõem a política nos Estados Unidos” (Rorty, 1999, p. 239). Isso permite compreender que o romantismo de Rorty, apesar de tudo, se assenta em realidades sociais equilibradas, com considerável excedente de capital e com instituições bem firmadas. Ao passo que o de Unger visa justamente realidades sociais menos organizadas e menos confiantes no conjunto de instituições que

---

<sup>110</sup> Rorty escala, como o time dos ressentidos, franceses como Foucault, Deleuze, frankfurtianos como Horkheimer e Adorno dentre outros.

<sup>111</sup> Curiosamente, contudo, em todas as entrevistas em que é convidado a fazer algum tipo de comparação entre o Brasil e os Estados Unidos, Unger reafirma que “são os dois países mais parecidos no mundo, embora essa semelhança não seja reconhecida nem lá, nem cá” – nem por um, nem pelo outro.

<sup>112</sup> Em relação a Habermas, por exemplo, Rorty se posiciona de modo mais confiante e jovial (Souza, 2005).

nela vigoram, realidades, por assim dizer, mais “caóticas”, e por isso abertas ao novo e ao futuro.

Essa confissão pouco teórica e sem maior formulação conceitual – como todo o ensaio – é de suma importância aqui porque com ela Rorty põe-se entre dois extremos: o representado pela Europa da Escola do Ressentimento, desestimulada e desestimulante em relação ao futuro da humanidade, e o representado pelo Terceiro Mundo de Unger, esperançoso, (ingenuamente?) autoconfiante e (excessivamente?) romântico. O que diferiria o próprio Rorty dos ressentidos é que o projeto sonhado pelos liberais há séculos e que culmina na democracia – na comunidade liberal ideal sonhada por nosso caro autor – não deveria ser sufocado pela incapacidade de um povo de levá-lo a cabo, pois ele pode ser experimentado em outras realidades sociais.

Compreender que Unger é um filósofo *brasileiro* [diz Rorty] faz com que nós, alexandrinos, convertamos nossas reações iniciais frente a seu livro em algo mais parecido com o que segue: “Nós esperamos que a Divina Providência faça com que essas instituições imaginárias sejam adotadas no Brasil. Se elas de fato *funcionarem* lá, talvez então possam ser adotadas aqui. O Hemisfério Sul poderia conceivelmente, daqui a uma geração, vir a resgatar o Hemisfério Norte”. Isso equivale a dizer que, se há esperança, ela está no Terceiro Mundo. Mas isso não é o mesmo que dizer, com Winston Smith, que, “se há esperança, ela está no proletariado”. Pois o Terceiro Mundo não é uma massa indiferenciada de homens e mulheres. Ele é um conjunto de nações diversas, e se é para termos alguma esperança é no sentido de um conjunto diverso de futuros nacionais. (Rorty, 1999, p. 241/242)

A importância que Rorty dá à oposição entre o termo, típico do pensamento social marxista, “proletariado” e o termo “Terceiro Mundo” como associado a um conjunto de nações, é produto de sua compreensão sobre o laço social ser baseado na inclusão de indivíduos, na capacidade de pensar nos outros como “um de nós”. As nações – a própria palavra remete a “nascimento”, “cria” – do Terceiro Mundo já constituiriam um berço de identificação que permitiria o engajamento pela transformação social, coisa que não ocorre com a vaga concepção de proletariado.

A esperança de Unger, vista pelas lentes de Rorty, é exatamente o que reverbera no lado interessante de seu romantismo. Retomando a definição de Rorty, para quem o romantismo é uma “tese sobre o progresso humano”, e recuperando o vínculo (para ambos) entre progresso e imaginação, o romantismo criativo e esperançoso de Unger seria o cerne

da diferença entre ele e a Escola do Ressentimento. Evocando uma citação na qual Unger declara que “nós construímos com o que temos e prontamente pagamos o preço pela inconformidade entre visão e circunstância”, Rorty escreve:

Ele [Unger] não dá a última palavra para o tempo no qual ele vive. Ele também vive em um futuro imaginário, levemente esboçado. Esse é o tipo de mundo no qual os românticos devem morar; suas vidas tem razão de ser e seus seguidores confusos, utópicos, pequeno-burgueses, podem ocasionalmente tornar o futuro atual melhor para o resto de nós. (Rorty, 1999, p. 243)

A identificação com o pequeno-burguês como figura social esquecida é comum a nossos dois autores. Rorty refere-se a si como um “liberal pequeno burguês”. Unger, mais do que isso, identifica na pequena-burguesia, também chamada, às vezes, de classe média, o papel de vanguarda para os experimentos econômicos sociais e políticos mudancistas – o mesmo que Marx, em sua teoria, associou ao proletariado. No que se refere à comparação entre Unger, Rorty, Escola De Frankfurt – e, de todo modo, entre Brasil, Estados Unidos e Europa –, Rorty aparece como romântico e esperançoso: rejeitando o diagnóstico desanimado e cético dos “ressentidos”, mas não a ponto de esquivar-se do caráter “alexandrino” que Unger denuncia em intelectuais seus (de Rorty) conterrâneos, incapazes de se entusiasmar com a possibilidade de ir além das instituições do Atlântico Norte. Ainda sobre esse tema, Rorty escreve o seguinte parágrafo:

Se minhas críticas à Escola do Ressentimento parecem severas, é porque somos sempre mais severos com aquilo que mais tememos ser semelhantes a nós mesmos. [...] Nós somos continuamente tentados pela insistência em voltarmos a nos sentar, e compreender nosso tempo em pensamento, ao invés de continuarmos tentando muda-lo. Mesmo que ainda possamos dar dois ‘vivas’ para a América – mesmo que seja a América de Reagan –, um romântico como Unger vê pouca diferença entre nós e os membros da Escola do Ressentimento. Pois a única diferença entre nós e os ressentidos é que nós lastimamos nossa falta de imaginação, enquanto que eles transformam em virtude o que pensam como uma necessidade histórico filosófica. (Rorty, 1999, p. 244)

Essa passagem pode intrigar quem lê Rorty como um filósofo que – romanticamente – reconstrói a própria filosofia em uma chave que põe a imaginação num lugar privilegiado e estratégico. Se a imaginação é o berço do progresso, porque é a fonte da metáfora, então não lastimar a própria falta de imaginação não produz o mesmo efeito que tornar a falta de esperança uma virtude: o efeito de condenar a realidade social ao congelamento no



presente<sup>113</sup>. Mas, se nos detivermos um pouco mais nessa passagem e atinarmos que trata-se de um texto mais antigo do que os trabalhados no nosso primeiro capítulo, veremos que há uma abordagem menos elaborada e mais intuitiva a respeito da imaginação.

imaginação política é, quase sempre, imaginação nacional. Imaginar grandes coisas é imaginar um grande futuro para uma comunidade particular, uma comunidade que se conhece bem, com a qual alguém se identifica, uma comunidade sobre a qual se pode fazer predileções plausíveis. (Rorty, 1999 p. 245)

Isso remete à comparação de Unger com Whitman, feita nas primeiras páginas do ensaio, quando Rorty retira textos de *Leaves of Grass* e os sobrepõe a trechos de *Politics*. Whitman representa para a América do século XIX e XX aquilo que Unger pode fazer para o Brasil do século XXI. O modo como cada um desses autores relaciona-se com sua seu país, com seu futuro nacional, é o que faz ecoar algumas perspectivas de Cornélius Castoriadis que nesse texto aparece como um – junto com Unger – operário da imaginação. Castoriadis e Unger, aos olhos de Rorty, além de atribuírem peso substantivo às realidades locais – por oposição aos marxistas que veem nacionalismo como “mistificação” –, desprezam a sujeição da prática à teoria porque desprezam a “oposição binária arquetípica” residual da distinção platônica aparência e realidade (Rorty, 1999, p. 245). Como Rorty vê, a descrição de Castoriadis do imaginário como instituinte da sociedade “adequa-se perfeitamente” à afirmação de Unger de que tudo é política, posto que as instituições são o reduto de práticas humanas, conflitos interrompidos, congelados, que se tornam, por assim dizer, contextos.

A aproximação de Unger e Castoriadis faz Rorty, citando o brasileiro, aludir à premissa de que “todas as coisas em nossas ideias sobre o mundo [...] são sensíveis às mudanças em nossas crenças empíricas” (Rorty, 1999, p. 246). Nessa premissa ele vê o espírito do holismo quineano, com o qual, vê assegurado aos românticos que “nós, humanos, somos senhores das possibilidades tanto quanto da realidade”, a possibilidade

---

<sup>113</sup> A expressão usada pelo professor Carlos Sávio Teixeira para designar essa perspectiva é bastante útil, ele chama “metafísica do cansaço”. Vejamos a passagem de Teixeira: “Alguns comentadores da obra de Unger chamam a atenção para o fato de ele ser brasileiro. Penso que isso é especialmente apropriado se tiver em mente que os brasileiros não compartilham, por exemplo, da história europeia em que o desejo de limitar os riscos e adotar uma ‘metafísica do cansaço’ pode até fazer sentido. Por isso é que, talvez, Unger desfrute das vantagens que Max Weber disse serem características da periferia: o objetivo e a possibilidade de ver mais longe” (Teixeira, 2009, p. 25/26)

aqui vista como função de um “vocabulário descritivo tão próprio para empreendimentos políticos quanto para qualquer outra coisa” (Rorty, 1999, p. 246)<sup>114</sup>. O arremate de Rorty está em associar a opinião de que a esperança pela mudança social poderia residir no Terceiro Mundo, de que “se há esperança, ela está na imaginação – nas pessoas que descrevem o futuro em termos que o passado não usou” (Rorty, 1999, p. 246).

A posição rortyana de situar esses autores como românticos não exclui a de que “o romantismo [...] foi comum a Mussolini, Hitler, Lenin e Mao” – e, acrescentamos, aos leonardinos – e concluir que “desse modo é tentador dizer que o slogan ‘tudo é política’ é muito perigoso para que venhamos a trabalhar com ele e insistir em um papel para a ‘razão’ enquanto oposta a ‘paixão’” (Rorty, 1999, p. 249).

A nossa conclusão sobre esses pontos é que Rorty assume a discussão com Unger não para reconhecer suas próprias fraquezas, mas para admitir que sua própria posição é auto criticável, e que seus generosos anseios políticos não encontram realização apenas para sua própria realidade nacional. A convergência está em que *Rorty quer manter abertas as possibilidades para a mudança social; Unger quer fazer com que a mudança torne-se norma, seja o imperativo político; e ambos pensam que é a imaginação, por oposição à razão legisladora, a fonte para a transformação social.*

---

<sup>114</sup> Como o ensaio foi revisto e publicado pela sua última vez em 1995, Rorty acrescentou nesse trecho uma nota de rodapé em que faz alusão ao seu *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Escreve ele: “desenvolvi essa posição sobre o Romantismo no capítulo 1 de CIS, fazendo referência à radicalização de Davidson da filosofia da linguagem holística de Quine, especialmente no que concerne ao tratamento davidsoniano da metáfora” (Rorty, 1999, p. 255)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As hipóteses iniciais que essa pesquisa levantou para responder às perguntas formuladas na Introdução foram (1) o pragmatismo romântico é uma espécie dentro do gênero que é o pragmatismo e, tanto Rorty quanto Unger, são exemplares dessa espécie; (2) o romantismo de Rorty e de Unger é uma concepção de que eu e o vínculo social são radicalmente indeterminados e de que a imaginação é o principal instrumento com o qual o ser humano inventa o eu e produz o novo na sociedade; e (3) a democracia, para Rorty e Unger, é uma forma de vida social que dota as instituições com a possibilidade de experimentação e mudança, de acordo com o desejo dos homens e das mulheres comuns que com elas lidam.

O que os capítulos acima fizeram foi comprovar essas hipóteses. As distinções de origem, formação, vocabulário, público e propósitos específicos de nossos autores são significativamente diferentes. A primeira hipótese se confirmou no primeiro capítulo, ao demonstrarmos que o pragmatismo romântico é uma posição legítima dentro do universo pragmatista. Ela corresponde à associação de ação a imaginação e à perspectiva segundo a qual o real e o presente são uma série contextos contingentes que foram inventados pela agência humana em atos de instituição do novo.

A nossa segunda hipótese se verifica no segundo capítulo e em parte do terceiro, justamente em função do eu ser compreendido como um produto da agência humana e como condicionado à autocriação, quer seja pela poetização da vida, com a invenção de novos termos para a descrição de si (Rorty), quer seja pela experiência de não se ajustar aos cenários dados de sua existência e, por isso, negá-los (Unger); e do laço social ser compreendido na negação do atributo de “naturalidade” para as instituições sociais com a criação mais ou menos voluntária dessas instituições por parte de homens e mulheres comuns.

Nossa terceira hipótese se verifica, por sua vez, no último capítulo como o desaguadouro das afirmações anteriores, na medida em que atribuímos, através de nossos autores, à democracia o lugar de legitimação total para as experiências de criação do novo, de estabelecimento de vínculos antes inexistentes, da perpétua inauguração de arranjos, perfis e estilos de comportamento e associação: tanto pela crença de que a democracia é o

regime de experimentação que realiza o social sem apequenar o individual (Unger), quanto pela crença de que a política democrática dispensa o tópico da verdade e, portanto, a fundamentação teórica (Rorty).

A quarta hipótese se confirma, parcialmente, pelas pistas dadas, muitas das quais em notas de rodapé. Em nossos capítulos, a confirmação dessas hipóteses veio acompanhada de alguns desdobramentos da ordem de nosso objeto formal (a comparação), como a associação do pragmatismo de Rorty e Unger a Dewey, como seu parentesco relativo com os leonardinos, como o painel de fundo da continuidade Hegel-Jovem-hegelianismo, como a discussão em torno do problema da infinitude, ou como a atribuição de novo papel e vocabulário para a esquerda política de horizonte objetivamente liberal ou continuamente progressista, contanto que o objeto seja a democracia e o resultado um entendimento renovado dela.

Ao fim e ao cabo, nossa pesquisa afirma que o pragmatismo é a filosofia do *fazer* e o romantismo a da imaginação, e, portanto, do *criar*. Mas partimos da compreensão de que fazer e criar são termos complementares. Em nossa interpretação, Rorty e Unger são filósofos que entendem fazer e criar como as duas possibilidades da ação, como os resultados da agência humana. Fazer é lidar com o vocabulário existente de um modo prático, não teórico, manipulando o inventado para realizar propósitos diversos inscritos no próprio vocabulário existente. Isso implica dizer que a ação tem prioridade sobre a reflexão abstrata. Mas o vocabulário existente, ou o contexto formador, são produtos de ações que foram, um dia, novas, que acabavam de ser inauguradas; foram, sim, criações humanas. Portanto, o fazer só é possibilitado pelo criar. O que Unger e Rorty querem é enfatizar e dar prestígio filosófico a essa constatação e, com isso, disseminar a crença de que a agência humana está no fazer-criador. Os contextos e vocabulários foram inventados e podem ser dispensados para a invenção de novos contextos e vocabulários. O pragmatismo do fazer e o romantismo do criar encontram na democracia o lugar da criação e da ação, o terreno do florescimento do novo e da inventividade humana inesgotável. A pergunta que funda a filosofia política desde Aristóteles, a saber, “Como a sociedade deve se organizar?”, recebe a resposta simples e despretensiosa: “reinventando-se”.

## REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, Tomás. **Rorty: una introducción**. Buenos Aires: Quadrata, 2010.
- ANDERSON, Perry. **A Política de engrandecimento** In ANDERSON, P. **Afinidades seletivas**. Paulo César Castanheira, Boitempo Editorial: São Paulo, 2002.
- BRANDOM, Robert. **Vocabularies of pragmatism: synthetizing naturalism and historicism**. In \_\_\_\_\_. BRANDOM, R. **Rorty and his critics**. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 2000.
- BERLIN, Isaiah. **The roots of romanticism**. Princenton University Press, New Jersey, 2001.
- CALDER, Gideon. **Rorty e a redescoberta**. Tradução Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006. (Coleção Grandes Filósofos)
- COMETTI, J.P. **A filosofia sem privilégios**. Porto: Edições Asa, 1995
- COSTA, Jurandir Freire de. **A face e o verso: Estudos sobre o homoerotismo II**. São Paulo: Escuta, 1995.
- \_\_\_\_\_, **Richard Rorty e a construção da subjetividade**. In, ARRUDA, Arthur, BEZERRAJr. Benilton e TEDESCO Sílvia, **Pragmatismos, pragmáticas e produção de subjetividades**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- CUI, Zhyuan. **Prefácio** In UNGER, **Política: os textos centrais**. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina: Editora Argos, 2001.
- DE WALL, Cornelis. **Sobre pragmatismo**. Trad. Cassiano terra. São Paulo, Loyola, 2007.
- DEWEY, John. **Reconstrução em filosofia**. Trad. Marsely De Marco Martins Dantas. Editora Ícone. 2011
- \_\_\_\_\_, **The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays**. New York: Henry Holt and Company, 1910. Disponível no período de agosto de 2011 a maio de 2013 no link: [http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey\\_1910b/Dewey\\_1910\\_01.html](http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1910b/Dewey_1910_01.html)
- DICKENS, Morris. **The Revival of pragmatism: new essays on social thought, law and culture**. Ducke University Press, London, 1998.
- FERRATER MORA, J. **Dicionário de filosofia**. Dom Quixote: Lisboa, 1978.

FESTENSTEIN, Matthew. **Pragmatism and political theory: from Dewey to Rorty**. The University of Chicago Press. 1997.

FRASER, Nancy. **Solidariedade ou Singularidade? Richard Rorty entre romantismo e tecnocracia**. Revista Redescrições, Ano 2, Número 1, 2010.

FUKUYAMA, Francis. **The end of history and the last man**. London: Penguin Books, 1992.

GODOY, Arnaldo. **Notas para uma introdução ao pensamento de Roberto Mangabeira Unger**. Disponível em [www.law.harvard.edu/faculty/unger](http://www.law.harvard.edu/faculty/unger). No período de agosto de 2011 a março de 2012.

GOODMAN, Russel. **American Philosophy and the Romantic Tradition**. Cambridge University Press. New Yorke, 1990.

HAACK, Susan. **“We pragmatists...” Peirce and Rorty in conversation**. Revista Ágora – Papeles de filosofia, vol. 15, nº1, 1996, p. 53 a 68.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da Modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. Martins fonts: São Paulo, 2002.

LOVIN, R., PERRY, M. **Critique and construction: a symposium on Roberto Unger’s Politics**. Cambridge University Press, 1990.

LÖWY, Michel. **Romantismo e messiaísmo**. trad. Myrian Veras. Editora Perspectiva, Série Debates. São Paulo, 1990.

NIELSEN, Kai. **Richard Rorty** In. SHOOK, J. MARGOLIS, J. *A companion to pragmatism*. Blackwell publishing: 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Verdade e mentira num sentido extra moral**. In \_\_\_\_\_, **Obras incompletas Volume I**, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

NYIRO, Myclos. **Rorty on politics, culture and philosophy: a defense of his romanticism**. Human Affairs, 19, 60-67, 2009

PAPINI, Giovanni. **Pragmatismo**. Buenos Aires: Cactus, 2011.

RAMBERG, Bjorn. **Richard Rorty**. In The Stanford Encyclopaedia of Philosophy [<http://plato.stanford.edu/entries/rorty>].

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_, **Objetivismo, relativismo e verdade, escritos filosóficos**. Tradução Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

\_\_\_\_\_, **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Tradução Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_, **Verdade e progresso, Escritos filosóficos III**. Trad. Denise Sales. Manole, Rio de Janeiro, 2005a.

\_\_\_\_\_, **Consequences of pragmatism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

\_\_\_\_\_, **Contingência, ironia e solidariedade**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_, **Filosofia como política cultural: escritos filosóficos IV**. Tradução João Carlos Pijnappel São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_, **Philosophy and social hope**. London: Penguin Books, 1999.

\_\_\_\_\_, **Pragmatism**. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).

\_\_\_\_\_, **Pragmatismo e política**. Trad. e org. Paulo Ghiraldelli Jr. Martins Fontes. São Paulo: 2005b.

\_\_\_\_\_, **Para Realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues, Leoni Henning. DP&A Editora, Rio de Janeiro 1999.

ROSENBLUM, Nancy. **Another liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought**. Harvard University Press 1987.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romanticismo: Una Odisea Del Espíritu Alemán**, traducción de Raul Gabás, Fábula Tusquets Editores, 2009.

SANBOTHE, Mike **The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements Between Analytic and Continental Thought**, ed. William Egginton and Mike Sandbothe, New York: SUNY 2003.

SHOOK, J. **Os pioneiros do pragmatismo americano**. Trad. Fábio Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SILVA FILHO, Waldomiro José da. **Pragmatismo e crítica da subjetividade: Peirce contra o “espírito cartesiano”**. Síntese, Vol. 29, N. 95, 2002. Páginas: 397-424.

SOUZA, J. C. **Filosofia, racionalidade, democracia: o debate Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_, **Unger, Pragmatismo Romântico e Democracia Radical**. Revista Ideação (UEFS), ISSN 1415-4668, Nº 23, p. 115-125, Feira de Santana, 2010.

\_\_\_\_\_, **Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem hegeliano**. Ed. da UFBA, Salvador, Bahia, 1992

TEIXEIRA, C.S.G. **A Esquerda experimentalista: análise da teoria política de Unger**. 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-07122009-144805/>>. Acesso em: 2012-12-30.

TOSI RODRIGUEZ, A. **Liberalismo e antimarxismo: Richard Rorty em diálogo com Dewey e Castoriadis**. Revista Utopia e Praxis latinoamericana. Ano 9, Nº24, Ano: 2004, p. 9 a p.30.

UNGER, Roberto Mangabeira. **Conhecimento e política**. Trad. Edyla Mangabeira Unger. Forense, Rio de Janeiro: 1978.

\_\_\_\_\_, **Política: os textos centrais**. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina: Editora Argos, 2001

\_\_\_\_\_, **The Self Awakened: Pragmatism unbound**. Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_, **Paixão: um ensaio sobre a personalidade**. Tradução Renato Shaeffer e Luís Carlos Borges. Boitempo, Rio de Janeiro, 1998.

\_\_\_\_\_, **Social theory between domesticated and radicalized pragmatism** (1997). Disponível em página oficial do autor na web [www.law.harvard.edu/faculty/unger/philosophy.php#2](http://www.law.harvard.edu/faculty/unger/philosophy.php#2) No período de agosto de 2011 a fevereiro de 2013.

\_\_\_\_\_, **Posfácio à edição alemã** In UNGER, Roberto Mangabeira, **O que a esquerda deve propor**. Trad. Antônio Risério Leite Filho. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_, **Democracia realizada: a alternativa progressista**. Trad. Graieb, Grandchamp e Castanheira. Rio de Janeiro: Ed. Boitempo, 1999

\_\_\_\_\_, **O Direito na sociedade moderna – Contribuição à crítica da teoria social**. Tradução de Roberto Raposo. Ed. Civilização brasileira. Rio de Janeiro, 1979.

\_\_\_\_\_, **O Direito e o futuro da democracia**. Trad. Caio Rodriguez, Mario Soares Grandchamp, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_, **Necessidades falsas**. Boitempo, São Paulo. 2011.



\_\_\_\_\_, **O que a esquerda deve propor.** Trad. Antônio Risério Leite Filho. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2008

WEST, Cornel. **American evasion of philosophy: a genealogy of pragmatism.** University of Wisconsin System Press, Wisconsin:1989.