



## Contingência e lealdade

Rodrigo Otavio V. F Rosa <sup>i</sup>

**Abstract:** *I will discuss how two historical events – the Russian Revolution and the Program of New Deal – help us to understand the notion of contingency in Rorty's philosophy.*

**Keywords:** *Contingency, history, justice.*

**Resumo:** Eu discutirei como dois eventos históricos – a Revolução Russa e o Programa do New Deal – nos ajudam entender a noção de contingência na filosofia de Rorty.

**Palavras-chave:** Contingência, história, justiça.

## **Contingência e lealdade**

### **Introdução**

Nessa comunicação, defenderei a tese de que a conscientização de acontecimentos históricos relevantes não é simplesmente uma influência externa ao pensamento político de Rorty, mas uma interioridade constitutiva que habita seu corpo teórico e que possibilita uma ruptura com a tradição do pensamento político norte-americano, baseada na convicção de que as pessoas possuem um elenco de direitos invioláveis em virtude da excepcionalidade de sua natureza humana <sup>ii</sup>.

Diferentemente de abordagens baseadas no modo como a filosofia da linguagem, a filosofia moral ou as especulações acerca da historiografia da filosofia de Rorty influenciam seu pensamento político <sup>iii</sup>, argumentarei que ao reconhecermos a importância do processo de conscientização histórica no pensamento rortiano, entenderemos sua crença de que devemos abandonar o recurso à universalidade das normas para fundamentar uma teoria moral defensável do ponto de vista democrático. (Rorty, 1983).

Admitindo o caráter indeterminado e contingente das relações humanas, Rorty rejeita o estabelecimento de regras amparadas em pressupostos metafísicos que nos informariam sobre a legitimidade moral de nossas ações individuais ou de nossas instituições. Por isso, sua alegação de que a teoria política deve prescindir da busca por absolutos e abandonar a crença na existência de uma razão a-histórica como fonte de autoridade moral. Rorty nos alerta ainda que regras de conduta com pretensão de validade universal são, em inúmeras ocasiões, escolhidas arbitrariamente por “mentes iluminadas” cuja capacidade de apreender a essência do real outorgar-lhes-ia a legitimidade para o exercício de um tipo de dominação característico de sociedades não-democráticas. Finalmente, Rorty nos ensinaria que a história constitui-se como um antídoto contra a adesão irrefletida a ideologias, instituições ou programas de reforma social dos mais variados tipos, ainda que estes se apresentem com as mais louváveis intenções. Por isso, ressalto que principalmente através dos relatos de Trotsky sobre as conseqüências nefastas da Revolução Russa, Rorty pôde constatar a ineficácia de projetos de transformação social baseados em suposições tais como a

superioridade moral de uma classe social sobre a outra ou a inevitabilidade das conquistas políticas de determinada elite. Aliado a isso, a consciência comum entre os liberais norte-americanos de que programas reformadores como o New Deal enfrentam resistências, impasses e conseqüências não-intencionais que colocam em evidência o quão frágil pode ser a sua manutenção e extensão, a despeito do sucesso na diminuição do sofrimento de outras pessoas.

### **O pragmatismo de Dewey**

Penso que a partir do ensaio *Trotsky and the Wild Orchids* (1993), meus argumentos ganhariam maior plausibilidade. Neste relato autobiográfico, Rorty revela-nos os motivos que o levaram a adotar suas posições políticas e filosóficas de então. Suas lembranças de juventude, como a herança intelectual de esquerda recebida através de seus pais ou os anos passados na Universidade de Chicago - notadamente neo-aristotélica na época em que Rorty inicia seus estudos acadêmicos - são caminhos que conduzem o leitor ao modo como essas vivências tiveram forte influência não apenas em sua formação intelectual, mas também na constituição de seu caráter e em sua sensibilidade para determinados assuntos. Ilustrando minha posição, tomo emprestada a justificativa de Hobsbawn para a introdução de um relato autobiográfico no início de sua obra *A Era dos Impérios*. Explica-nos o historiador que para todos nós, seres humanos, existe uma zona de penumbra entre o que é história e o que é memória, ou seja, entre o que é o relato do passado como um registro geral cuidadosamente direcionado para a isenção do especialista e a lembrança do passado como uma espécie de registro afetivo das experiências pelas quais passamos em nossas vidas (Hobsbawn, 2003, p.15).

Acreditando que o ensaio de Rorty se enquadra nesta última tipificação, sustento que o registro afetivo de suas memórias é significativamente influenciado pela conscientização das conseqüências dos dois importantes acontecimentos - anteriormente mencionados - ocorridos na primeira metade do Século XX: A Revolução Bolchevique de 1917 e a implementação do New Deal a partir de 1933. Ainda que Rorty não os tenha vivenciado, a realização efetiva desses dois projetos, aliados ao conhecimento de suas insuficiências é (em minha opinião) uma fonte valiosa para compreendermos o modo como Rorty introduz sua noção de contingência para pensar a sociedade, a personalidade e a própria história.

Ao dirigir-se ora contra uma direita cultural que despreza sua perspectiva filosófica, caracterizando-a como niilista, relativista e irresponsável, ora contra uma esquerda que percebe suas posições políticas como perfeitamente adequadas ao *establishment* político nos Estados Unidos, Rorty explica que suas convicções filosóficas nutrem-se do pensamento daquele que seria o mais genuíno filósofo norte-americano, John Dewey. Dewey, cuja recusa pela investigação de noções metafísicas tais como “natureza humana”, “necessidade”, “universais”, além de tantas outras que habitam o vocabulário filosófico tradicional, inspirará a postura de Rorty quanto ao papel da filosofia como atividade intelectual e prática.

Apesar do fato reconhecido de que seus esforços intelectuais se voltam, sobretudo, para os aspectos práticos da vida social, não há em Dewey uma explanação exaustiva acerca da justiça ou do Estado, ou até mesmo sobre as noções de poder, classes, grupos de interesse, liberdade ou igualdade, o que nos leva a afirmação de que não encontraremos nos escritos de Dewey uma filosofia social sistematizada. Contudo, isso deve ser entendido do seguinte modo: em função da crença de que a filosofia deve se ocupar, acima de tudo, da resolução dos problemas enfrentados pela sociedade, Dewey não possuiria uma filosofia social (no sentido convencional do termo) como parte integrante de um sistema filosófico mais abrangente, mas sim uma “filosofia social integral”, pois toda a especulação filosófica de Dewey revelar-se-ia fundamentalmente como uma filosofia da [e para] a sociedade. Desse modo, mesmo sem desprezar a importância do aspecto puramente técnico da filosofia, Dewey afirma que a pesquisa precisa estar voltada para a resolução de problemas sociais e para a investigação de noções com alguma importância do ponto de vista prático (Frankel, 1977, pp.4-6).

Esta orientação é decisiva para o pensamento de Rorty, que afirma em um de seus textos:

*Pragmatistas pensam que se algo não faz diferença para a prática, não deveria fazer diferença para a filosofia* (Rorty, 1995, p.281).

Também considero de grande importância para a filosofia política rortyana a convicção de Dewey de que a experiência democrática adquire sua legitimidade através dos resultados obtidos em função da cooperação entre os indivíduos, de modo que a consequência principal dessa atividade cooperativa seja o desenvolvimento de hábitos mentais orientados para a resolução coletiva dos problemas na sociedade. Além disso, esta perspectiva teórica caracteriza-se pela crença da superioridade moral das democracias sobre as sociedades não-democráticas, pois defende uma formação societária onde a participação **voluntária** dos indivíduos para solucionarem os dilemas de sua comunidade é estimulada e institucionalizada, ao passo que a coação de seus membros menos afortunados ou o reconhecimento da superioridade de determinada elite para elencar os cursos de ação que devem ser seguidos é desencorajada ou até mesmo proibida. Desse modo, a meu ver Dewey sustentaria a tese de que a prática democrática fortalece e encoraja hábitos de civilidade como a tolerância, a cooperação e a participação espontânea nos debates públicos, antecipando algumas das especulações contemporâneas sobre a noção de *capital social* elaboradas por Coleman, Putnam ou Bordieu (Farr, 2004, p.7).

### **História e contingência**

Inicialmente, desejo esclarecer que o historicismo que imputo a Rorty reside exclusivamente em seu método. Quero dizer com isso que seu historicismo sobrevive em função da crença de que o estudo concreto das particularidades de uma formação social inibirá as generalizações apressadas e revigorará o respeito pela diferença e a subsequente investigação do que é diferente de nós mesmos. Ressalto isso porque, primeiramente, o historicismo de Rorty não está comprometido com leis que assegurariam a inevitabilidade dos fatos. Ou seja, não há em Rorty uma especulação acerca das leis da história que possibilitariam, através do método apropriado, predizer o curso futuro dos acontecimentos. Além disso, se levarmos em consideração o que nos ensinaram os filósofos desde pelo menos Aristóteles, o pensamento universalista nunca ignorou o exame do particular. Ou seja, se considerarmos que a ética de Aristóteles baseia-se em duas teses complementares que, mesmo não eliminando completamente a busca por um conjunto de regras universais, ressaltam a importância do particular na investigação sobre a justiça, Rorty enganar-se-ia ao atribuir a Adler e McKeon uma mística neo-aristotélica constituída por um universalismo ingenuamente separado de sua vinculação com o particular (Rorty, 1999, p.8).

As duas teses são as seguintes: (i) existiriam circunstâncias com inegável valor moral que não podem ser completamente apreendidas através de generalizações e (ii) a regra moral de caráter universalista não prescinde da percepção moral particular (Zingano, 1996, p.75). Se assim compreendido, Aristóteles advogaria um tipo de particularismo moral que é, ao menos nesse aspecto, coerente com as aspirações metodológicas de Rorty. Pensemos ainda na nota de Bartolomeu de Saint-Hilaire em sua tradução francesa da *Ética a Nicômaco*:

*a moral possui leis imutáveis e universais; entretanto, tudo indica que Aristóteles esquece-se disso com muita frequência*  
(**Morale à Nicomaque**, Paris, 3 vol., 1856, tomo I p.70).

Por sua vez, MacIntyre afirma que Aristóteles, no livro V da *Ética à Nicômaco*, defende um método de investigação da justiça que parte do particular para o geral, denominado *epagogé*<sup>iv</sup>. Aristóteles propõe a tese de que a investigação da justiça se faz assim como de fato deve ser apreendida, ou seja, através da prática da justiça tal como ela é. (MacIntyre, 1991, p.104). Como explica MacIntyre, devemos, através de Aristóteles, encarar a virtude como uma disposição para agir de maneira específica e por razões específicas, o que faz da educação para a virtude não apenas um controle disciplinar de nossos desejos e sentimentos privados, mas também uma transformação desses mesmos desejos e sentimentos para o exercício das virtudes requisitadas para que o sujeito possa desfrutar de uma vida boa (*eudaimon*) (na *Ethica eudemia*, *eudaimonia* é caracterizada ou definida como atividade da vida perfeita segundo a excelência perfeita). [EE II, 1, 1220<sup>a</sup> 29-30]. (MacIntyre, 1991, p. 124).<sup>v</sup>

Prosseguindo a análise das relações entre a filosofia aristotélica e a proposta rortyana, vejamos as três acepções do termo necessário no capítulo 5 do Livro Delta da *Metafísica* de Aristóteles:

- (i) Diz-se de algo que ele é necessário quando não pode ser diferente do que é;
- (ii) Necessário é dito de uma coisa sem a qual outra coisa não poderia existir ou um evento não poderia ocorrer;
- (iii) é necessário todo e qualquer evento que ocorre por força ou coação, no sentido em que uma pessoa é coagida a fazer algo independentemente de sua própria vontade.

Importante assinalar que quando usado em sentido mais amplo, Rorty informa que contingência é uma noção que indica que os eventos e as coisas poderiam perfeitamente ser de outro modo, ou seja, diferentes do modo como as encontramos. Nessa acepção, a contraposição é feita a (i). Conseqüentemente, o pragmatismo de Rorty informa para a teoria social que devemos abandonar a idéia de uma natureza humana imutável, a noção de *telos* oferecida por uma ordenação sagrada do mundo ou qualquer outro princípio que procure legitimar determinada formação societária independente de suas particularidades históricas. Entendido desse modo, contingência faz oposição a termos tais como necessário, essencial ou incondicional.

Já em seu uso específico, são dois os sentidos que Rorty usa para a noção de contingência: o primeiro relaciona-se com as idéias de novidade, criatividade e originalidade. No capítulo dedicado à contingência da individualidade, Rorty focaliza um domínio da personalidade propício à transformação, inovação e redescrição do eu. Outro sentido está relacionado com as noções de acidente ou chance, sorte ou acaso, pois afirma Rorty que a idéia de solidariedade humana constitui-se apenas como uma criação fortuita dos tempos modernos (Rorty, 1989, p.68).

Desse modo, entendo que a noção de contingência desenvolvida por Rorty reforça as seguintes teses: (i) uma descentralização da subjetividade, pensada agora em termos de redescrições e experiências que redefinem incessantemente o que somos e o que podemos ser como pessoa, (ii) a consciência de que a descrição da história humana não pode prescindir do acaso e do acidental, pois focalizar apenas na labuta e engenhosidade dos homens e de suas instituições não é uma descrição fiel da história e, finalmente, (iii) em função da contingência e historicidade de nossas instituições e formas de vida, estas devem ser objeto de permanente questionamento e transformação.

### **Conclusão**

Desenvolvendo uma filosofia capaz de identificar não apenas as contradições na vida de seus conterrâneos norte-americanos, mas também diagnosticar e apontar soluções para a crise moral, política e institucional que habitam os Estados Unidos nos dias de hoje, Rorty pretende reunir a pretensão de auto-aperfeiçoamento exigida pelos ironistas (Nietzsche,

Foucault ou Derrida) com o desejo de justiça social dos liberais (Mill, Marx ou Habermas). Reconhecendo as contingências da comunidade liberal e da identidade pessoal, os ensinamentos de Rorty viabilizam o comprometimento com a solidariedade. Impulsionam ainda o reconhecimento social dos cidadãos colaborativos, sensíveis tanto aos problemas de sua comunidade como a dor e o sofrimento infringidos a quem quer que seja.

Através dos ensinamentos de Dewey, Rorty pode afirmar que não existe nada maior, mais permanente e mais confiável amparando nosso senso de responsabilidade moral do que a sensibilidade pela dor alheia. Nesse sentido, o sentimento de lealdade para com os que sofrem é a verdadeira fonte de obrigação moral dos liberais, pois, independente do conjunto de crenças e valores daqueles seres que sofrem e que necessitam de algum tipo de ajuda, sentimo-nos impelidos a agir em seu socorro.

Em resposta a conscientização do inegável fracasso das realizações revolucionárias bolcheviques deflagradas a partir de 1917 e da fragilidade dos projetos de reforma social em seu próprio país - cujo símbolo maior seria o programa de reconstrução iniciado por Roosevelt a partir de 1933 - Rorty propõe uma espécie de educação política cuja lição maior residiria em alertar-nos sobre a aceitação passiva de diretrizes dos que porventura se auto-intitulam, tanto à esquerda ou à direita do espectro político, como detentores de saberes e práticas de validação universal, cuja garantia de legitimidade pode originar-se tanto de dogmas religiosos, como de descobertas científicas infalíveis, ou ainda dos hábitos e costumes sedimentados em determinada comunidade humana.

Finalmente, enquanto a institucionalização de concepções universalistas de justiça pode obliterar, sobretudo, uma discussão acerca da legitimidade das normas que justificam uma forma específica de dominação, a crença na unidade de um “eu” metafísico impediria as redescrições e metáforas que nos transformariam em autênticos ironistas liberais, capazes de reunir a consciência da contingência de seu próprio vocabulário com a responsabilidade pública de reduzir o sofrimento e combater a crueldade.

### **Bibliografia**

Davidson, Donald. Paradoxes of Irrationality. In *Philosophical Essays on Freud*.  
Ed. Richard Wollheim and James Hopkins. Cambridge: Cambridge University

Press, 1982.

Farr, James. Social Capital: A Conceptual History. In *Political Theory*, Vol. 32, No. 1, pp. 6-33, 2004.

Festenstein, Matthew. Dewey's Political Philosophy. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005.

Frankel, Charles. John Dewey's Social Philosophy. In *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Ed. Steven M. Cahn, pp. 3-44, 1977.

Freud, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In *Vol. XVII das Obras Completas de Freud*. Tradução de Themira de Oliveira Brito, Paulo Henriques Britto e Cristiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago Editora, p. 145-153, 2006.

MacGilvary, Eric. Experience as Experiment: Some Consequences of Pragmatism for Democratic Theory. In *American Journal of Political Science*, Vol. 43, No. 2, pp. 542-565, 1999.

MacIntyre, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

Hobsbawn, Eric. *A era dos impérios: 1875-1914*. Tradução de Sieni M. Campos e Yolanda S. de Toledo. 8ª Edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003.

Rorty, Richard. Dewey's Metaphysics. In *New Studies in the Philosophy of John Dewey* Ed. John M. Cahn, pp.45-74, 1977.

\_\_\_\_\_. Freud, morality and hermeneutics. In *New Literary History*, Vol. 12, No. 1, pp. 177-185, 1980.

\_\_\_\_\_. *Consequence of Pragmatism: essays, 1972-1980*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

\_\_\_\_ Postmodernist Bourgeois Liberalism. In *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No. 10, Part 1: Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, pp. 583-589, 1983.

\_\_\_\_ *Contingency, Irony, and Solidarity*. Nova York: Cambridge University Press, 1989.

\_\_\_\_ Is Truth A Goal of Enquiry? Davidson Vs. Wright. In *The Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 180, pp. 281-300, 1995.

\_\_\_\_ Justice as a larger loyalty. In *Ethical Perspectives*, Vol. 4, No. 2, pp. 139-151, 1997.

\_\_\_\_ Trotsky and the wild orchids. In *Philosophy and Social Hope*. NY: Penguin Books, pp. 3-20, 1999.

Steele, Meili. How philosophy of language informs ethics and politics: Richard Rorty and the Contemporary Theory. In *Boundary 2*, Vol. 20, No. 2, pp. 140-172, 1993.

Stockton, Constant. Are There Natural Rights in "The Federalist"? In *Ethics*, Vol. 82, No.1, pp. 72-82, 1971.

Topper, Keith. Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription. In *The American Political Science Review*, Vol. 89, No. 4, pp. 954-965, 1995.

Zingano, Marco. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. In *Analytica*, Vol.1, No. 3, pp.75-100, 1996.

<sup>i</sup> Mestrado em Filosofia da Ação e da Mente/UFRJ. E.mail: [rodfarayrosa@gmail.com](mailto:rodfarayrosa@gmail.com)

<sup>ii</sup> Penso, sobretudo, nos *Federalist Papers*. Logo, para uma discussão acerca dos direitos naturais nos Federalistas, ver Stockton (1971). Para uma discussão contemporânea, ver Robert Nozick's *Anarchy, State and Utopia* (1974) e Murray Rothbard's *The Ethics of Liberty* (1982) entre os libertários e John Rawls's *A Theory of Justice* (1971) entre os liberais.

<sup>iii</sup> Ver Steele (1993).

<sup>iv</sup> Traduzido atualmente como método indutivo. Segundo MacIntyre, essa tradução não oferece grandes problemas, desde que distinguida da indução no sentido em que Mill emprega o termo.

<sup>v</sup> Não desenvolverei esse tópico na presente comunicação, mas acredito que também nesse aspecto exista uma aproximação relevante entre as teses de Aristóteles e Rorty.