



O conceito rortyano de crueldade por meio de uma leitura redescritiva de *1984*.

(The rortyan concept of cruelty through a redescriptive reading of George
Orwell's 1984)

Edinalva Melo Fontenele*

RESUMO: Este artigo intenciona apresentar o conceito rortyano de crueldade, em suas implicações morais e éticas e em sua articulação propositiva com a idéia de uma utopia de solidariedade social. Através de uma leitura redescritiva do romance político de George Orwell: *1984*, nós pretendemos mostrar a extensão política e estética contida nos contornos persuasivos que o filósofo Richard Rorty conseguiu dar ao conceito de crueldade.

Palavras-chave: Crueldade; solidariedade; etnocentrismo; Richard Rorty; George Orwell.

ABSTRACT: This article intends to show the rortyan concept of cruelty, its moral and ethical implications and its propositive articulation with an idea of social solidarity. Through a redescriptive reading of George Orwell's political novel 1984, we locate ourselves inside the etichal and political extent contained in the persuasive outlines

Richard Rorty shaped to this concept.

Keywords: Cruelty; solidarity; ethnocentrism; Richard Rorty; George Orwell.

1. Introdução

“A imaginação é o instrumento principal do bem
[...] a arte é mais moral do que as moralidades”

(John Dewey)

A crueldade existe, com ou sem metafísica. Que fundamento último, que princípio moral, que verdade universal, que argumento inapelável, tem nos dado a sensatez garantida de uma vida ética, de uma vida protegida de crueldades alheias ou nossas? Nenhum. Segundo Richard Rorty, nós não precisamos da noção de validade universal para sustentar uma filosofia moral, e muito menos conseguimos escapar da crueldade a partir de regras instituídas ou princípios teorizados. As certezas que temos são, antes, resultados da conversação entre pessoas do que a interação com uma realidade não-humana ou com uma verdade metafísica. O único terreno que nos pertence é o da historicidade e o da contingência.

No mundo, até agora, não há qualquer verdade ou crença moral que tenha se estabelecido como independente do contexto histórico. No mundo, não há qualquer realidade moral dada ou mesmo simples, que caiba (sem ajustes) em conceitos gerais. Nesse sentido, a filosofia torna-se atual e funciona produtivamente à medida que faz transitar conceitos que inquietem e inspirem as pessoas. Gilles Deleuze (1992) dizia que os conceitos nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeça, têm contornos irregulares, são pontos de acumulação, remetem a outros problemas, recortam os acontecimentos, formam muros, e também dão movimento à invenção e ao pensamento, pois é com a elasticidade dos conceitos que conseguimos compor “os seres lentos” que nós somos.

Afirmando o caráter incerto da vida humana e dos entornos conceituais que a circunscrevem e, ainda assim, acreditando que podemos montar "versões melhores de nós

mesmos", Rorty se dispõe a trabalhar a elasticidade de um conceito: “A crueldade é a pior coisa que podemos praticar”.¹ Com isso, ele desenvolve uma instigante discussão. Em linhas controversas, apresenta proposições persuasivas, exigentes, que nos propomos a situar aqui, por meio de uma leitura redescritiva do romance político de George Orwell: *1984*.

2. Richard Rorty e uma ética sem fundamentos últimos

Com Rorty, a filosofia moral assume a forma de narração histórica e imaginação utópica. De um modo muito peculiar, a filosofia é tratada como uma técnica de construção de vocabulários de deliberação moral, a fim de incorporar novas crenças, atualizar sentidos, ampliar contextos. Ela se torna mais interessante à medida que se ocupa em recontar a história de como o mundo se tornou liberal, isto é, mais tolerante, deixando de lado a função de pleitear uma validade universal.

Para Rorty (1994a, p. 386), a grande função do filósofo é “continuar a conversação”, e propor novas formas de expressão, de auto-invenção e de poesia, novas metáforas. O progresso aparece, na perspectiva rortyana, como uma mudança na forma de falar. Ele acontece quando novas e melhores formas de descrição conseguem descartar as que já não funcionam bem. As palavras são tratadas como ferramentas filosóficas, e os filósofos são aconselhados a trabalhar metáforas novas, vívidas e vibrantes, e a desenvolver a habilidade de “mudar de assunto” quando os debates se tornam estéreis. É nesse sentido que Rorty propõe a substituição do filósofo tradicional, obcecado em apontar os *a priori* e em encontrar as verdades universais, pela figura do “intelectual literário”, que pensa que uma vida que não é vivida próxima aos limites da imaginação humana não vale a pena ser vivida: “A idéia socrática de auto-exame e autoconhecimento, o intelectual literário substitui pela idéia de ampliar o eu [*self*] ao se familiarizar com ainda mais modos de ser humano” (RORTY, p. 83, 2006).

Substituir a inferência universalista pela redescrição: é essa a grande proposta da filosofia rortyana. De acordo com Rorty, os homens não conseguem sair da linguagem

que usam quando fazem seus juízos morais. Por isso, o melhor que podemos fazer é descrever nossas próprias experiências de modo alternativo. O uso adequado de nosso *vocabulário final*ⁱⁱⁱ nos possibilita redescrever, ativar sensibilidades, ressignificar nossas vidas, rever a nossa identidade moral. Se abandonarmos a idéia de natureza humana e a busca por *uma* receita que conduza à Boa Vida, se passarmos a entender a verdade como “aquilo em que se acaba por crer no decurso de encontros livres e abertos” (RORTY, 1994b, p. 100), estaremos no caminho de uma extensão maior de nós mesmos.

A definição de moralidade como uma questão de “intenções-nós” é uma recorrência muito presente em todo o percurso teórico de Rorty. Nele, encontramos uma enfática subscrição da tese de Wilfrid Sellars, que define o sentido nuclear de um “ato imoral” como “o tipo de coisa que *nós* não fazemos” (idem, p. 89). O ato imoral, por essa visão, só pode ser realmente feito por animais, *ou então* por pessoas de outras famílias, tribos, culturas ou épocas históricas. Se o praticamos, e ainda o repetimos, deixamos de pertencer ao *nosso* grupo. Tornamo-nos párias, deixamos de falar a nossa língua, ainda que um dia tenhamos parecido fazê-lo.

Para Rorty (1997, p.276), o desenvolvimento das instituições liberais deve muito à expansão gradual da imaginação dos historiadores, romancistas, etnógrafos e jornalistas políticos, pois são eles que têm realmente tido a boa vontade em usar o termo “nós” para incluir tipos cada vez mais diferentes de pessoas. São eles que, através de narrativas diversas, têm nos possibilitado compreender que a solidariedade é criada (e não descoberta) pelo aumento de nossa sensibilidade aos detalhes particulares da dor e da humilhação dos outros. É essa maior sensibilidade que torna mais difícil marginalizar pelo pensamento as pessoas diferentes de nós. E que nos habilita a defender, ainda que não tenhamos fundamentos últimos para isso, o quanto é valiosa a esperança de que o sofrimento humano diminua e a humilhação não se exerça entre os seres humanos.

Pelas prescrições rortyanas, deveríamos descartar muito do racionalismo residual que herdamos do Iluminismo, deixar de lado a retórica universal e passar a nos redescrever como pessoas que têm uma “história instrutiva para contar”, com isso ganharíamos bem mais:

[...] penso que a retórica que nós, ocidentais, usamos na tentativa de conseguir que todos sejam parecidos conosco seria melhorada se fôssemos mais francamente etnocêntricos e menos supostamente universalistas. Seria melhor dizer: aqui está o que, no Ocidente, parece ser um resultado da interrupção da escravidão, do começo da educação das mulheres, da separação entre igreja e Estado, e assim por diante [...] Dizer esse tipo de coisa parece preferível a falar: veja o quanto somos muito melhores em saber quais diferenças são arbitrárias entre pessoas e quais não são – como somos muito mais *racionais*. (RORTY, 2005b, p. 121).

Numa postura bastante provocativa, Rorty defende o etnocentrismo como o elo coerente entre o anti-fundacionismo e a sua proposta de uma utopia de solidariedade social, nos oferecendo uma sedutora definição:

Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo — o seu *ethnos* — compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera. Nesse sentido, todo mundo é etnocêntrico (RORTY, 1997, p. 48).

Em sua persuasiva defesa do etnocentrismo, Rorty argumenta que os filósofos mais tradicionais teimam em pensar que o idealismo moral depende do universalismo moral, e esquecem que o sujeito é uma construção social, e que as suas práticas discursivas são, primeiramente, locais, paroquiais. Por isso, a noção mais útil de racionalidade, não tem muito a ver com verdade, tem mais a ver com noções como curiosidade, persuasão e tolerância: “Quanto mais curiosidade você tem, tanto mais interesse você terá em falar com estrangeiros, infiéis e qualquer um que alegue conhecer melhor algo que você não conhece, ter idéias que você ainda não teve” (RORTY, 2005a, p.144). Assim, em vez de confirmarmos nossa identidade por processos sistemáticos de exclusão, podemos ampliar a imaginação, vislumbrar outras possibilidades humanas, e querer a fusão com grupos diferentes do nosso. O “antiantietnocentrismo” rortiano é uma apologia da sociedade ocidental e liberal-burguesa, a defesa apaixonada de um *ethnos* que pode, segundo ele, ter o orgulho de si, porque é:

[...] uma cultura que está muito *preocupada* quanto a ser racista, sexista e

imperialista, tanto quanto a ser eurocêntrica, paroquial e intelectualmente intolerante. Ela é uma cultura que se tornou muito consciente de sua capacidade para a sua intolerância assassina; e, conseqüentemente, uma cultura que talvez tenha se tornado mais atenta frente à sua intolerância, mais sensível ao caráter desejável da diversidade, do que qualquer outra da qual nós tenhamos registro. (RORTY, 1999a, p. 112).

Conceitualmente, Rorty (1994b) se apresenta como um “ironista liberal”. “Ironista” porque se coloca como capaz de enfrentar a contingência de suas convicções e de seus desejos mais centrais, sendo historicista e nominalista ao ponto de abandonar a idéia de que essas convicções e desejos remontam a algo fora do alcance do tempo e do espaço. “Liberal” partindo da definição de Judith Shklar: os liberais são as pessoas que pensam que “a crueldade é a pior coisa que podem fazer” (*apud* RORTY, 1994b, p.104). Por esse viés, Rorty questiona a idéia liberal de que o etnocentrismo é danoso, e rebate a crítica de que o seu anti-fundacionismo não passa de relativismo:

Nós preferimos morrer a ser etnocêntricos, mas o etnocentrismo é precisamente a convicção de que se pode antes morrer do que compartilhar certas crenças. Nós, então, nos encontramos admirados com a possibilidade de que nosso próprio liberalismo burguês seja apenas mais um exemplo de cultura tendenciosa. (RORTY, 1997, p.271).

Segundo Rorty, a acusação de que ele não consegue ir além de uma posição relativista é tanto freqüente como também equivocada, principalmente porque, como um bom pragmatista, não considera que toda e qualquer crença seja tão boa quanto qualquer outra. E, como um bom ironista, está preocupado com a possibilidade de ter se iniciado na tribo errada, de ter sido ensinado a jogar o jogo de linguagem inadequado. Interessa-se pelo processo de socialização que o transformou em um ser humano, ao lhe dar uma linguagem. O teórico metafísico, esclarece Rorty, reage sempre a esse tipo de discurso chamando-o de “relativista”, insiste que o importante não é a linguagem usada, mas aquilo o que é verdadeiro.

O ironista quer saber como é possível recriar a si mesmo, como pode fazer o uso de vocabulários alternativos e da redescrição. E quer, com isso, poder reinventar-se ainda melhor. Para o ironista liberal, não há respostas definitivas para a pergunta “Por que não

ser cruel?”. Não há nenhum argumento não-circular para a convicção de que a crueldade é terrível. Nesse ponto, Rorty estabelece a diferença maior entre um metafísico e um ironista:

O metafísico liberal pretende que o nosso *desejo de ser amável* seja apoiado por um argumento, argumento que implique uma auto-redescrição que destaque uma essência humana comum, uma essência que fará algo mais do que a nossa capacidade comum de sofrer humilhação. A ironista liberal pretende apenas que as nossas *possibilidades de ser amável*, de evitar a humilhação dos outros, sejam aumentadas com a redescrição. Pensa que o reconhecimento de uma susceptibilidade comum à humilhação é o único laço social que é necessário. (RORTY, 1994b, p.124).

Rorty é bastante consciente acerca do confronto que propõe. Insiste argumentamente no rebate às críticas que procuram preservar a herança conceitual metafísica, e que acusam os ironistas de irresponsáveis. Nesse contexto, vale destacar a desconfiança do filósofo alemão Jürgen Habermas (2005, p. 166-167) em torno de uma concepção “literária” da filosofia, que ele situa como uma espécie de *nostalgie de la verité*, caracterizando Rorty como um *antiplatônico platonicamente motivado*: “Existe melancolia na ironia tensa hoje propagada por Rorty: “O intelectual pós-filosófico de Rorty é irônico porque percebe que a verdade não é tudo aquilo que ele queria que fosse””. Para Habermas, a concepção literária da filosofia é meramente estética, vaga e sem consistência moral ou política, pois a vida moral e as liberdades políticas sempre requerem um consenso sobre o que é universalmente humano.

De acordo com Rorty, Habermas considera a linha de pensamento que vai de Hegel a Foucault e Derrida como destrutiva para a esperança social. Pois, ele pressupõe que a tarefa da filosofia é a de fornecer uma espécie de cola social que substitua a fé religiosa, e vê o discurso iluminista da universalidade como o melhor candidato a constituir essa cola social. Os ironistas, para Habermas, dissolvem os vínculos entre os membros das sociedades liberais, caindo na armadilha de um subjetivismo irresponsável. Entretanto, replica Rorty, a ausência de metafísica não significa uma decadência ética ou política, mesmo porque nenhuma retórica metafísica da vida pública parece capaz de

garantir a continuidade das instituições livres. Podemos trabalhar no sentido de um acordo intersubjetivo, sem sermos seduzidos pela promessa de validade universal. O medo concreto de uma regressão histórica vale mais do que uma esperança abstrata de universalidade. As liberdades não precisam de consenso quanto a nenhum tópico mais básico do que a própria desejabilidade: “se nós cuidarmos da democracia constitucional, da liberdade acadêmica e de imprensa, da instrução universal, das carreiras abertas ao talento, e instituições democráticas semelhantes, então a verdade cuidará de si mesma” (RORTY, 2005a, p. 229).

3. 1984 e a possibilidade de redescrição da crueldade

Pela proposta filosófica de Rorty, a crítica literária faz pelos ironistas o que a procura de princípios morais universais faz pelos metafísicos. Os livros que lemos podem resultar no aumento de nossa sensibilidade, sobretudo os romances. Segundo Milan Kundera, o romance é o paraíso imaginário dos indivíduos:

É o território em que ninguém é dono da verdade, nem Ana nem Karenin, mas em que todos têm o direito de ser compreendidos, tanto Ana como Karenin [...] A sabedoria do romance é diferente daquela da filosofia. O romance nasceu não do espírito teórico mas do espírito do humor. Um dos fracassos da Europa é jamais ter compreendido a mais européia das artes — o romance; nem seu espírito, nem seus imensos conhecimentos e descobertas, nem a autonomia de sua história. A arte inspirada pelo riso de Deus é, por sua essência, não tributária mas contraditória das certezas ideológicas. A exemplo de Penélope, ela desfaz durante a noite a tapeçaria que os teólogos, os filósofos, os sábios urdiram na véspera [...] o século XVIII não é apenas aquele de Rousseau, de Voltaire, de Holbach, mas também (senão sobretudo!) aquele de Fielding, de Sterne, de Goethe, de Laclos. (KUNDERA, 1988, p. 141-142).

Subscrevendo Kundera, Rorty (1999a) elege o romance como o gênero característico da democracia, o gênero mais proximamente associado com a luta por liberdade e igualdade. Ele serve para a construção de tipos alternativos, para o exercício de reconhecimento da diversidade humana: “quanto mais livros você ler, quanto mais

modos de ser humano você tiver considerado, mais humano se tornará” (RORTY, 2006, p.84).

Uma das argumentações rortyanas mais incisivas é a de que não só a literatura, mas também o cinema, a reportagem jornalística, a música, a história em quadrinhos, vêm processualmente tomando o lugar que tinham o sermão e o tratado no contexto do progresso e das mudanças morais (RORTY, 1994b, 1999a, 2005a, 2005b, 2005c, 2006). Segundo Rorty, a teoria tem perdido, em especial, para o romance. No romance, temos a imaginação e a enunciação ética, sem o movimento inútil e circular de uma doutrinação acerca da natureza humana. Alguns livros podem nos ajudar a nos tornar menos cruéis, à medida que, apelando aos nossos sentimentos, desenvolvem nossa capacidade de identificação imaginativa e de disposição para aceitar as diversidades. Esses livros podem ser divididos entre os que nos possibilitam ver como as práticas sociais corriqueiras tornaram-nos cruéis, e os que nos ajudam a ver os efeitos de nossas idiossincrasias privadas sobre as outras pessoas.

Assim considerando, Rorty apresenta exemplos reais de como o romance pode provocar alterações positivas de comportamento:

Considere-se o exemplo da atração emocional entre pessoas de sexos e culturas diferentes. Se você quer quebrar a xenofobia, um modo prático de fazê-lo é estimular essa atração emocional, tornando o casamento interétnico algo fácil e legítimo. Se você não puder, de início, conseguir que aquelas pessoas próximas a você se casem com aqueles estranhos, você pode ao menos contar histórias a respeito destes, histórias em que a imaginação substitui as relações físicas reais [...] Foi esse o papel de romances reformistas como *A cabana do Pai Tomás*. Os norte-americanos brancos, em meados do século XIX, não queriam casar com norte-americanos negros. Mas estavam, por sentimentos humanitários, pelo menos inclinados a ler romances sobre eles. Depois de lerem o livro de Stowe, a sugestão de que “talvez os negros sejam bem parecidos conosco” tornou-se ligeiramente mais aceitável. (RORTY, 2005a, p. 93).

Na defesa do romance como ferramenta para o progresso moral, Rorty (1994b) faz longas referências à importância do romance do escritor inglês George Orwell: *1984*. Pois, o livro de Orwell está numa posição mediana: tanto nos alerta contra as tentações de

sermos cruéis como dramatiza a tensão entre a ironia privada e a esperança liberal. De um modo geral, podemos dizer que os romances de Orwellⁱⁱⁱ satisfazem o critério de *ser liberal* proposto por Judith Shklar. Criam cenários de legitimação para o conceito defendido por Rorty: “crueldade é a pior coisa que podemos praticar”.

1984, como observa Carvalho Filho, serve a Rorty como fonte de inspiração para a sua propaganda liberal, pois alerta para os perigos decorrentes de um sadismo politicamente legitimado:

Do que trata *1984*? Muito resumidamente, o romance é uma tentativa de *redescrever a crueldade de que somos capazes*, no sentido do *sadismo* (socialmente aceito) que um indivíduo pode infligir a outro [...] Inteiramente coerente com suas premissas, Rorty não credita a Orwell o ter apontado uma desumanidade *essencial*, nem o ter rasgado o véu da aparência e *revelado a realidade*. Tudo o que Orwell conseguiu foram descrições alternativas de cenários políticos e intelectuais e, sobretudo, tornado a sensibilidade liberal mais aguda para com as necessidades dos que sofriam naqueles estados totalitários. (CARVALHO FILHO, 2006, p. 216-219).

Romance político e de impulso histórico,^{iv} *1984* não descreve apenas as práticas ditatoriais do stalinismo, consegue atualizar as nossas desconfianças diante do uso de uma “retórica da igualdade humana”. Seus personagens nos mostram os riscos da perda da individualidade, do poder destrutivo da manipulação ideológica, da desconstrução violenta da linguagem, da ausência de memória social. O pensamento das pessoas é policiado. A figura impositiva e ilusória do “Grande Irmão” vale mais do que qualquer desejo de coerência. Não há espaço para a vida privada, o amor ou a amizade. O medo e as ameaças constantes anulam a liberdade. A acusação de “ideocriminoso” é sempre fatal. Enfim, uma tensão persiste em todo o enredo, fazendo da suspeição o sentimento mais presente na convivência entre as pessoas.

Winston Smith, protagonista do romance, trabalhava no Ministério da Verdade (Miniver) e era membro do Partido. Tinha uma vida rota, regulada, uma variz que não sarava e uma vontade oscilante de lembrar a história de sua própria vida. Depois de receber um bilhete de Júlia, com a frase “Eu te amo”, vê despertando em si um desejo de

viver, de pensar mais, de ressignificar a sua história. Ele experimenta desafiar os limites do regime, quer uma autenticidade possível e não só a sobrevivência, quer pensar e não duplificar^v: “*A liberdade é a liberdade de dizer que dois e dois são quatro. Admitindo-se isto, tudo o mais decorre*” (ORWELL, 1996, p.79).

1984 tem uma forte relação com as proposições rortyanas. Uma conversa que Winston tem com Simmel, filólogo especialista em *Novilíngua* (a língua imposta pelo Partido), nos dá a dimensão exata do que Rorty considera sobre a importância que tem o vocabulário final de cada um dos indivíduos. Se alguém for obrigado a renegar a sua própria linguagem, o seu conjunto de crenças, sem nenhuma razão para isso, deixa de ter um eu, torna-se incapaz de contar uma história coerente a respeito de si mesmo. Simmel assim o explica a Winston:

Tenho a impressão de que imaginas que o nosso trabalho consiste principalmente em inventar novas palavras. Nada disso! Estamos destruindo palavras — às dezenas, às centenas, todos os dias. Estamos reduzindo a língua à expressão mais simples [...] Por volta de 2050, ou talvez mais cedo, todo verdadeiro conhecimento da Anticlíngua terá desaparecido. A literatura do passado terá sido destruída, inteirinha. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron — só existirão em versões Novilíngua, não apenas transformados em algo diferente, como transformados em obras contraditórias do que eram [...] Como será possível dizer “liberdade é escravidão”, se for abolido o conceito de liberdade? Todo o mecanismo do pensamento será diferente. Com efeito, *não haverá* pensamento, como hoje o entendemos. Ortodoxia quer dizer não pensar... não precisar pensar. Ortodoxia é inconsciência. (ORWELL, 1996, p.51-53).

No decorrer da trama, Winston é alvejado por O’Brien, um intelectual da alta estirpe do Partido. Acusado de ideocriminoso, de traidor, Winston é preso. O’Brien se empenha em *salvá-lo*, quer curá-lo da “heresia do pensamento errôneo”, da loucura da consciência livre. Na prisão, Winston é torturado:

Davam-lhe tapas na cara, torciam-lhe as orelhas, puxavam-lhe o cabelo, obrigavam-no a ficar de pé numa só perna, recusavam-se a dar licença para urinar, focavam lâmpadas fortes nos seus olhos, até lacrimejarem; porém o propósito disso tudo era apenas humilhá-lo e destruir-lhe o poder de raciocínio

e argumentação. (ORWELL, p. 225).

O'Brien, zombeteiro, apontava-lhe quatro dedos e queria que ele dissesse outro número, mas “os dedos estavam na sua frente como colunas, enormes, e pareciam vibrar, mas não havia dúvida de que eram quatro” (idem, p. 232). “Às vezes, Winston. Às vezes, são cinco. Às vezes são três. Às vezes são as três coisas ao mesmo tempo. Deves fazer maior esforço. Não é fácil recobrar a razão.” (idem, p. 233).

Após ininterruptas torturas, O'Brien obriga Winston a ficar nu e a se olhar num espelho. Por baixo do macacão, tinha um corpo enrolado em trapos imundos e amarelados. Winston viu uma cara triste, uma testa ossuda, muitos sulcos, a boca chupada para dentro. Estava calvo e grisalho. O corpo sujo. Na perna, a variz ulcerada era só uma massa cinzenta. Parecia ter 30 anos além de sua idade. Estava doente. E O'Brien diz:

— Olha o estado em que estás! Olha a imundice que recobre o teu corpo. Olha a sujeira entre teus artelhos. Olha essa nojenta ferida na tua perna. Sabes que fedes como um bode? [...] Sabes que perdeste vinte e cinco quilos desde que caíste em nossas mãos? Até o teu cabelo está caindo aos punhados. Olha! [...] Abre a boca. Nove, dez, onze dentes restam. Quantos tinhas quando vieste a nós? E os poucos que restam estão caindo à-toa. Olha só! [...] Estás apodrecendo. Estás caindo aos pedaços. Que és tu? Um saco de lixo. Agora, volta-te e olha-te de novo no espelho. Vês aquela coisa te olhando? É o último homem. Se és humano, a humanidade é aquilo. (ORWELL, p. 252-253).

Com o tempo, sob recomendação de O'Brien, Winston começou a grafar os pensamentos que lhe vinham à cabeça: “Liberdade é escravidão. Depois, quase sem pausa, escreveu por baixo: DOIS E DOIS SÃO CINCO” (idem, p. 257).

O'Brien era claro, não queria apenas que Winston obedecesse, acatasse sua submissão, queria que amasse o “Grande Irmão”. Por isso, numa sessão mais extrema de tortura, colocou Winston numa gaiola e pôs dentro dela ratos (a grande fobia de Winston). Na iminência vertiginosa de ser comido pelos ratos, Winston sente a necessidade de interpôr *o corpo* de outro ser humano sobre o seu, ele queria encontrar alguém a quem transferir o seu castigo e pensou em Júlia, a mulher amada: “— Faze isso com Júlia! [...] Arranca-lhe a cara, desnuda-lhe os ossos. Não comigo! Com Júlia! Comigo não!” (idem,

p. 266). Winston perdera-se, estava desumanizado, partido, sem qualquer circunstância para escapar à crueldade. Agora, a crueldade era também dele. O'Brien estava satisfeito, convencido. Winston era capaz de amar o Grande Irmão.

De modo detalhista e doloroso, Orwell nos leva a experimentar, na ficção, aquilo que deve ser a todo custo evitado na realidade. Nessa direção, Rorty considera que o romance de Orwell nos ajuda a formular uma descrição pessimista, mas reflexivamente preventiva, da contingência de qualquer situação política:

Orwell conseguiu, através de hábeis alusões e de extrapolações do que aconteceu a pessoas reais em locais reais — coisas que hoje em dia sabemos continuam a acontecer — convencer-nos de que O'Brien é uma personagem — tipo plausível de uma sociedade futura possível, uma sociedade em que os intelectuais terão aceitado o facto de as esperanças liberais não terem possibilidades de realização. (RORTY, 1994b, p. 229).

A figura de O'Brien nos confronta com o grande “perigo comum”, que é ser humilhado e perder violentamente o vocabulário final, a racionalidade, a sensibilidade, e a possibilidade de ter uma justificação de si mesmo, um conjunto coerente de crenças e desejos. Segundo Carvalho Filho (p. 222-223), O'Brien é representado como uma contratendência intelectual aos movimentos que buscaram ampliar a sensibilidade à dor alheia e à solidariedade, como uma ameaça não apenas à *consciência* de sensibilidade que comunidades e indivíduos solidários podem desenvolver, mas sobretudo uma ameaça às instituições liberais, aos direitos humanos e políticos já conquistados. Pelo ironismo rortiano, o pior que se pode fazer a uma pessoa é desfazer o seu mundo, é usar a sua agonia de tal modo que ela seja impedida de superar essa agonia, de reconstituir-se depois. A crueldade maior é levá-la a dizer, fazer ou desejar coisas que, posteriormente, ela seria incapaz de suportar ter dito, feito ou pensado:

A única questão que está em jogo ao fazer Winston acreditar que dois e dois é igual a cinco é destruí-lo. Conseguir que alguém negue uma crença sem qualquer razão é um primeiro passo para tornar essa pessoa incapaz de ter um eu por se tornar incapaz de tecer uma teia coerente de crença e desejo [...] Fazer bruscamente Winston acreditar que dois mais dois é igual a cinco é algo que desempenha a mesma função de “ruptura” que fazê-lo bruscamente desejar

que os ratos mordam o rosto de Julia e não o seu. Mas este último episódio é diferente do primeiro por ser uma destruição final e irreversível [...] A irracionalidade temporária é algo à volta do qual se pode tecer uma história. Mas a crença de que numa dada ocasião quis que *o fizessem a Julia* não é uma crença à volta da qual possa tecer uma história. Foi por isso que O'Brien guardou os ratos para a melhor parte, a parte em que Winston teve de assistir ao seu próprio dismantelamento, ficando simultaneamente a saber que nunca poderia voltar a juntar essas peças. (RORTY, 1994b, p. 223).

4. A tentativa de uma conclusão

Tal como Rorty, acreditamos que a experiência sensível que temos a partir da leitura de um romance, como o de Orwell, pode sim nos tornar mais capazes de lidar com o sofrimento alheio, mais curiosos e mais equipados para descrever as experiências que desejamos e as que devemos evitar. Entretanto, temos o receio de que o lirismo literário de Rorty nos torne um tanto pessimistas sobre as possibilidades de progresso moral e de aumento da capacidade auto-inventiva entre indivíduos e grupos sociais tão comuns no Brasil e em outros lugares do mundo, onde além do grande número de analfabetos ainda existe um analfabetismo funcional exagerado, onde muitas pessoas podem passar uma existência inteira sem a leitura de livros.

Poderíamos também alegar que o lirismo literário rortiano pode se tornar frágil se considerar a existência de pessoas como Hitler: possivelmente ele tenha lido muitos livros e até romances clássicos, comoventes, mas isso não o livrou de ser cruel, e muito menos o fez desistir de querer legitimar tão argutamente a sua assombrosa crueldade. Contudo, temos de reconhecer que Rorty não faz da redescricao uma prescrição moral ou política, e sim uma alternativa que cabe a cada um conduzi-la como pode. Segundo ele, não há critérios seguros para saber se a redescricao da qual somos capazes é melhor do que as outras que a antecederam. Uma extensão dessa questão é o fato de que não existe uma sedução forte que motive as pessoas a se quererem capazes de redescrever a própria vida. Como diz Rorty (1994b, 1997), a maioria das pessoas não quer ser redescrita, quer

apenas ser aceita em seus próprios termos, até porque há um movimento agressivo em qualquer que seja a redescrição (feita por outros). E ainda, muitas pessoas preferem a conversão em vez da persuasão ou mesmo da conversa.

Com Rorty, compreendemos que se formos ironistas diante de nossos vocabulários finais, e suficientemente curiosos sobre o de outras pessoas, não precisaremos ter a preocupação de saber se estamos em contato com a moral mais verdadeira, se fomos cegados pela ideologia, ou se estamos sendo debilmente “relativistas”. Conversar, manter a proximidade com o outro, com o que é diverso, é isso o que nos leva a alcançar autonomia, até mesmo diante das perspectivas equivocadas que aprendemos a manter no decorrer de nossas vidas. À medida que ampliamos a idéia de “nós”, à medida que criamos um *ethnos* cada vez maior e mais diversificado, podemos desconfiar do etnocentrismo, evitar a crueldade, vivenciar criativamente a solidariedade, construir uma individualidade mais forte, desenvolver a capacidade de pensar em pessoas diferentes, refletindo sobre as semelhanças que devem existir entre as pessoas marginalizadas e as que incluímos entre nós.

Com Rorty, avançamos na compreensão de que não é diante de princípios universais que se constrói uma vida ética, mas sim de atitudes particulares e de escolhas individuais. A história e a percepção de nossa contingência têm nos mostrado que homens livres e francos podem mais, são mais inventivos e felizes, do que homens cruéis e sem entusiasmo pela convivência com os outros. Possivelmente, o melhor contrato de civilidade que se pode alcançar é saber que cuidar do outro é estar cuidando de si mesmo. O que nos faz lembrar uma afirmação feita por Hannah Arendt (*apud* SOUZA, 1995, p. 124) sobre a vida e a condição humana, onde ela fala da “suprema confirmação da existência que somente o amor, o amor mútuo, pode dar”.

Finalmente, gostaríamos de apontar para um dos mais persuasivos argumentos de Rorty, o de que é nossa compreensão emocional corrigida o que nos leva a progredir moralmente, e não nossa capacidade racional ou o nosso verdadeiro *self*. É o progresso dos sentimentos que refina o nosso senso ético. Para Rorty (2005c, p. 216- 217), o vocabulário moral do “nós” cresce com a nossa “educação sentimental”, com o

desenvolvimento de nossa capacidade afetiva. O sentimento pode motivar muito mais do que a razão. O grande problema das pessoas perversas é que elas não foram felizes o suficiente: “Nós, tipos liberais humanitários decentes [...], somos simplesmente mais felizes, não mais perspicazes, do que os cruéis contra quem lutamos” (RORTY, 2005b, p.44).

Em *O fogo da vida*,^{vi} um ensaio curto que marca a produção final de Rorty, encontramos a confirmação de que o sentimento, a poesia larga, a felicidade, a imaginação e a arte estão à frente da razão. Encontramos uma confissão que nos convida a querer uma vida mais poética e irmanada, mais rica em encontros:

Como quer que tenha sido, agora gostaria que tivesse passado mais tempo da minha vida com versos [...] porque teria vivido mais plenamente se tivesse sido capaz de recitar mais velhas castanhas – da mesma forma que também teria se tivesse tido mais amigos íntimos [...] homens e mulheres individuais são mais completamente humanos quando suas memórias estão amplamente estocadas com versos.

Referências Bibliográficas

CARVALHO FILHO, Aldir. *Individualismo Solidário: uma redescricao da filosofia política de Richard Rorty*. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2006.

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 1992.

HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 163-212.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Vera Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

ORWELL, George. *1984*. Tradução de Wilson Velloso. 23. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1996.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Tradução de Antônio Trânsito. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução de Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994b.

_____. *Objetivismo, relativismo e verdade - Escritos filosóficos 1*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. Heidegger, Kundera e Dickens. In: _____. *Ensaaios sobre Heidegger e outros - Escritos filosóficos 2*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999a. p. 95-115.

_____. *Para realizar a América: o pensamento de esquerda na América*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999-b.

_____. Para emancipar a nossa cultura. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005a. p. 85-100.

_____. Verdade, universalidade e política democrática. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005a. p. 103-162.

_____. Resposta a Jürgen Habermas. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005a. p. 213-230.

_____. *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr. e Adriana de Oliveira. São Paulo: Martins, 2005b.

_____. *Verdade e progresso*. Tradução de Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005c.

_____. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: _____ e GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Ensaaios pragmatistas sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 75-103.

_____. *O fogo da vida*. Tradução Susana de Castro. Disponível em: <http://portal.filosofia.pro.br/richard-rorty.html>. Acesso em 12 de fev. 2009.

SOUZA, Paulo César de. No banquete de Babette. In: _____. *Freud, Nietzsche e outros alemães*: artigos, ensaios, entrevistas. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 121-124.

* Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí. E-mail: edinalva_melo@hotmail.com.

ⁱ A crueldade é um tema recorrente nas discussões propostas por Rorty. Para ele, a filosofia interessante é a que se compromete com o combate à crueldade, com a diminuição do sofrimento humano. De modo mais específico, em *Contingência, ironia e solidariedade* (1994b), Rorty toma a questão da crueldade como uma espécie de ponto-limite para o liberalismo político que ele defende, e também para a formatação de sua utopia de solidariedade social. A sociedade (melhorada) do futuro será aquela em que não existe espaço para a crueldade, onde a liberdade alargada de cada um não circunstancia a dor de outros.

ⁱⁱ “São as palavras nas quais, por vezes prospectivamente e por vezes retrospectivamente, contamos a história das nossas vidas [...] Esse vocabulário é “final” no sentido em que, se se lançar dúvida sobre o valor dessas palavras, o seu utilizador não tem qualquer recurso argumentativo não circular. Tais palavras constituem o ponto até onde ele pode ir com a linguagem: além delas não há mais do que uma passividade desamparada ou um recurso à força.” (RORTY, 1994b, p. 103)

ⁱⁱⁱ Os romances de George Orwell são caracterizados como políticos, eles denunciam o que se pode chamar de “estado de coisas inaceitável”. Ocupam-se em descrever as condições sociais em que os homens estão circunstanciados, principalmente quando o autoritarismo retira a possibilidade de qualquer satisfação pública ou privada. Estão entre os escritos mais famosos de Orwell, *1984* e *A Revolução dos Bichos*.

^{iv} Segundo Rorty (1994b, p. 216), Orwell considerava que um dos motivos possíveis que tinha para escrever livros era o “impulso histórico”, um desejo de ver as coisas tais como eram, de descobrir fatos verdadeiros e armazená-los para a posteridade.

^v No enredo de 1984, essa é a expressão utilizada para a perda gradativa da consciência ativa, uma espécie de antípoda do pensar. É a capacidade de acreditar que preto é branco, de saber que branco é preto e que jamais se imaginou o contrário. Duplipensar é processar uma contínua alteração do passado, é acreditar, se preciso, que dois e dois são cinco.

^{vi} Disponível em <http://portal.filosofia.pro.br/richard-rorty.html>.