

Literatura da Compaixão ou Literatura da Revolta?

*O ficcionista de que precisamos**

Sérgio Oliveira*

RESUMO O presente artigo procura, malgrado o reconhecimento da enorme relevância da tarefa social que Richard Rorty destina ao ficcionista, apontar alguns possíveis limites ao seu pensamento, no que diz respeito à apropriação integral e descontextualizada de suas idéias à realidade de sociedades marcadas pela dominação econômica e pelo atual estado da produção cultural nelas difundida.

Palavras-chave: Richard Rorty, ideal liberal, função social da literatura.

ABSTRACT *Despite the acknowledgement of the relevance of that social task attributed to the fictionists by Richard Rorty, this paper aims at suggesting some possible limits to the reception of his thought, especially in societies characterized by economic domination and by the present condition of cultural industry there.*

Keywords: Richard Rorty; liberal ideal; social role of literature.

Não posso. Não posso pensar na cena que visualizei e que é real. O filho está de noite com dor de fome e diz para a mãe: estou com fome, mamãe. Ela responde com doçura: dorme. Ele diz: mas estou com fome. Ela insiste: durma. Ele diz: não posso estou com fome. Ela repete exasperada: durma. Ele insiste. Ela grita com dor: durma, seu chato! Os dois ficam em silêncio, no escuro, imóveis. Será que ele está dormindo? – pensa ela toda acordada. E ele está amedrontado demais para se queixar. Na noite negra os dois estão despertos. Até que, de dor e cansaço, ambos cochilam, no ninho da resignação. E eu não agüento a resignação. Ah, como devoro com fome e prazer a revolta.

Clarice Lispector. “As Crianças Chatas”.¹

· Este texto é a versão final do trabalho apresentado por ocasião do I Colóquio Internacional de Filosofia Richard Rorty, em outubro de 2009, na UFRJ.

* Bacharel em Psicologia (UFRJ). Mestre em Filosofia (PUC-Rio). Doutor em Filosofia (PUC-Rio) com a tese *Conhecimento Sem Espelhos: Uma Alternativa Neopragmática ao Desejo de Objetividade*.

¹ LISPECTOR, Clarice. *A Descoberta do Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 23.

Após lermos os escritos do filósofo Richard Rorty, inevitavelmente, o incômodo nos acompanha. É que seus textos insistem no caráter circunstancial daquilo que, muitas vezes, tomamos por necessário. Assim, uma vez reconhecida a contingência dos vocabulários com que interagimos uns com os outros, podemos nos sentir incomodados com a linguagem específica que herdamos por dois grandes motivos.

O primeiro deles tem a ver com o reconhecimento de que, se nos houvermos pautado unicamente por essa linguagem, “teremos passado a nossa vida a dar passos já dados”², a organizar nossas vidas, sem muita originalidade, repetindo, de forma mais ou menos estereotipada, as palavras dos nossos antepassados. Teremos, enfim, malgrado em nossa existência. E isto não por não termos sabido *viver corretamente*, como se punha e se põe a idéia do malogro no esquema filosófico-metafísico, mas por não termos sido *suficientemente ousados*. Trata-se da espécie de *pathos* que acometeria certo esteta da existência, mais precisamente, aquele indivíduo que vive sob o que Harold Bloom, sempre segundo a interpretação de Rorty, chamou de “forte angústia da influência”, ou seja, o “horror de descobrir que é apenas um cópia ou uma réplica”³. Portanto, alguém que pretenda estilizar sua vida, isto é, compor com a mesma uma espécie de poema inédito, está sempre ameaçado pela perturbadora presença das composições anteriores; é com o fantasma dessas composições que haverá de medir o ímpeto e a força de sua dissidência e de sua própria obra.

A segunda razão se relaciona de perto com a melhor maneira de realizarmos aquilo a que se tem chamado de “a esperança liberal”. Para este novo objetivo, o desejo anteriormente mencionado, o de obter uma autonomia do tipo bloomiana através da ironia autocriadora, não se faz de ajuda. Em nada ele pode contribuir para atenuar este novo incômodo. O ponto aqui é inteiramente outro.

O ponto é que, se não cremos mais em algum centro fundamental de autoridade que ajude a nos conduzir à excelência moral, ou seja, se passamos a ver nossos vocabulários morais como circunstanciais, começamos automaticamente a nutrir uma desconfiança acerca da crença de que *nossa* própria cultura já consiga encarnar definitivamente alguma excelência. Se o metafísico pode correr o risco de cair em tal armadilha (o histórico dos que sucumbiram a esta tentação particular não é pequeno),

² RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. [Tradução de Nuno Fonseca]. Lisboa: Presença, 1994, p. 48.

³ RORTY, Richard. *Op. cit.*, 1994, p. 48.

um filósofo pragmático, ou seja, alguém que está disposto a ver nas práticas rotineiras de sua cultura apenas o uso padronizado de certos instrumentos, não deveria fazê-lo.

O que se quer dizer aqui é que, uma vez que tenha sido observado o quanto nossos vocabulários são produções circunstanciais, começamos a nutrir uma desconfiança quanto a termos nascido na cultura que nos dotou até mesmo do *melhor* vocabulário disponível para a consecução do ideal liberal com que muitos de nós nos identificamos. Este ideal refere-se à crença de que a dor física e o sofrimento moral são o que de pior podemos fazer⁴.

É neste sentido que a literatura ativamente buscada pelos que desejam reorientar suas ações em função de uma maior aproximação deste ideal não seria mais, como no primeiro caso em que nos sentimos incomodados, composta por narrativas daqueles que buscaram o aperfeiçoamento privado. Agora, são os textos que se concentraram na lembrança de um cuidado com o outro, tornado possível pela transformação das práticas a partir de novas políticas culturais, que se mostrariam úteis. Assim, para este último objetivo, descrições detalhadas sobre como dândis, insatisfeitos com a mediocridade e a insipidez da vida burguesa, reinventam estilisticamente suas existências, no isolamento narcísico a que se votam, em moradas distantes, não se fazem tão importante quanto a lembrança, por exemplo, de como seres afortunados podem se mostrar particularmente insensíveis as aflições daqueles que são explorados. Neste sentido, para estes novos fins, as experimentações do duque Jean des Esseintes, de *As Aversas*, de Huymans, tornam-se bem menos úteis do que as denúncias das condições da vida operária em *Mãe*, de Gorki.

Há um ponto que merece ser esclarecido desde já, tamanho o número de vezes que é levantado, quando se fala, com Rorty, na contingência dos vocabulários. Trata-se da ameaça do relativismo que o abandono de um fundamento para a moral poderia levar. No entanto, do simples passo de seguirmos a sugestão rortyana de imaginar os vocabulários como contingentes, não se deve pensar que se descortine qualquer relativismo moral, pois sempre podemos contar com apreciações acerca de o quanto estamos próximos ou distantes dos fins por nós mesmos acordados. O pragmatista, neste sentido, não deseja reconstruir todo o pensamento ético *ab ovo*, mas guiar-se por um contexto mais ou menos amplo da tradição com que concordemos trabalhar. O ideal da supressão da dor e do sofrimento moral desnecessariamente infligidos é compartilhado

⁴ Tal como Judith Shklar define o fim com que caracteriza o liberal. Cf. RORTY, Richard. *Op. cit.*, 1994, p. 104.

por diversas tradições nossas. Talvez possamos contribuir para este ideal com a libertação de nossa imaginação. Assim, pessoas movidas pela inquietude particular de que não estão dotadas do melhor vocabulário à disposição para a concretização do ideal liberal acima enunciado mostrar-se-iam abertas à possibilidade de se desembaraçarem de um certo tipo de arrumação em suas crenças. Elas o fariam porque percebem que mesmo o melhor entre nós pode cometer atos cruéis ou se manter indiferente diante da crueldade, quando esta é infligida a tipos que são descritos com termos diferentes daqueles que usamos para os de nossa própria comunidade de identificação. É certo que a dor é não-lingüística e os atos de humilhação geralmente conspícuos, sendo, ambos, portanto, facilmente identificados; o problema, no entanto, é que normalmente não nos importamos quando tal sofrimento físico ou moral (a dor ou a humilhação) é praticado contra aqueles tipos que tornamos distantes de nós por força da descrição que recebem.

Quando, entretanto, os que foram postos distantes de nós, por força da descrição que receberam, passam a ser redescritos nos termos que usualmente empregamos para falar dos que nos são próximos, permitimos que eles, os “outros”, possam ser tomados como merecedores dos mesmos cuidados e da mesma preocupação que dedicamos aos “nossos”. É claro que aqueles que já se viram persuadidos a considerar sua linguagem como uma construção contingente tendem a se mostrar mais abertos a eventuais revisões nas narrativas de que se valem. Podem mesmo se esforçarem neste sentido. Este esforço pode se expressar pela procura por se expor a um grande número de livros e filmes que consigam fazer, em suas descrições do “outro”, que este se pareça com “um de nós”.

Se contarem com suficiente talento para se tornarem ficcionistas, essas pessoas poderão, inclusive, contribuir com o aprimoramento moral dos membros da comunidade em que se inserem, fazendo circular, na forma de romances ou outros tipos de narrativas, os novos arranjos que conseguiram providenciar para os antigos termos que ali circulavam. Havendo procedido desta forma, se tornarão intelectuais transformadores e terão dado curso ao que de mais interessante Rorty poderia esperar de uma cultura a que chama de “literária”⁵.

⁵ Uma imensa agenda se abre aqui para o campo multidisciplinar da educação. Podemos não ser capazes, todos, de fazer filmes ou escrever contos brilhantes e contundentes, mas podemos, como atores institucionais ilustrados por essa proposta, trabalhar para a materialização de espaços dentro de escolas com vocação mais democrática e momentos, em sua rotina, onde um trabalho com esses filmes e contos poderia ser realizado. Tal trabalho poderia contribuir para a revisão dos conteúdos das práticas curriculares, as quais, como é sabido, longe de simplesmente “distribuir um capital cultural”, normalmente privilegiam uma cultura com que certos grupos se sentem mais à vontade do que outros. Um ponto, no entanto: Rorty não subscreve o fim do cânone, mas defende sua ampliação.

Um ponto importante para o qual o autor nos chama sempre atenção é o de que o êxito de tal empreitada deve contar com narrativas que se valham de *nomes próprios*, resistindo-se sempre ao apelo dos princípios gerais. Assim, a vocação do ficcionista que se põe uma missão social é muito diferente das pretensões da metafísica e o experimento proposto por aquele não pretende ocupar o lugar dos que desejam ver *todos os homens* a partir de um único contexto. Além disso, somos passíveis de nos mostrar mais sensibilizados diante dos pormenores, por exemplo, da angústia excruciante a que é levado Maurice Hall na Inglaterra do começo do século XX, no romance de Forster, ou (mais perto de nós) com a dilacerante condição de desamparo de Macabéa numa “cidade feita toda contra ela”, denunciada por Clarice Lispector, do que com princípios morais gerais.

Assim, numa cultura consciente de seus valores seculares e liberais, o experimento da ficção poderia funcionar, continuamente, para que se produzisse este tipo de mudança: transformar instituições a partir da desumanidade tornada concretamente visível por uma literatura da compaixão. Seria a materialização de uma espécie de “fúria generosa”, expressão que Rorty toma emprestado de George Orwell, contrapondo-a à “indignação selvagem” de que fala Swift⁶. Faz-se “generosa” à medida que as modificações sugeridas nos escritos dos ficcionistas decorrem tão simplesmente de um trabalho persuasivo direcionado àqueles que já aprenderam a ver que a dor e a humilhação é o que de pior podemos causar ao outro. Se concordarmos com Rorty que este aprendizado já se difundiu como resultado da aculturação a que fomos submetidos, que esta sensibilidade já está disponível entre a maioria de nós, cidadãos de comunidades liberais, pode-se imaginar a responsabilidade e a urgência da tarefa que ele procura destinar ao escritor ou ao cineasta. Com suas histórias e com base sempre nesta sensibilidade, o ficcionista poderá conseguir aumentar o espectro de inclusão de pessoas que passaremos a considerar como “um de nós”.

Resumamos a idéia até aqui. Rorty justifica a imensa relevância, para as sociedades liberais, daqueles que se engajam, através de suas obras, na tarefa de ampliação contínua dos nossos sujeitos de consideração. Como se pode constatar, o trabalho dos ficcionistas, assim, se mostraria mais útil ao aperfeiçoamento de nossa imaginação moral do que os tratados metafísicos. Contudo, note-se que é principalmente por acreditar na presença dessa sensibilidade entre nós que ele justifica a

⁶ RORTY, Richard. “Heidegger, Kundera e Dickens”. In: RORTY, Richard. *Escritos Filosóficos, Vol. 2: Ensaios sobre Heidegger e Outros*. [Tradução de Marco Antônio Casanova]. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 110.

“fúria generosa” dos ficcionistas e diz que tal atitude faz-se suficiente hoje: Rorty assume explicitamente a crença de que, em tais culturas educadas no credo liberal, “a falta é o resultado da ignorância e não da malícia, e (...) o mal só precisa ser notado para ser remediado”⁷.

Há que se notar, igualmente que, conforme a caracterização de Rorty, este apelo mais generoso à sensibilidade não seria, normalmente, a atitude do metafísico ou dos que se inspiram nos tratados teológicos ou ôntico-morais:

Pois os últimos acreditam que a mudança social não é uma questão de ajuste mútuo, mas de recriação – que, para tornar as coisas melhores, nós precisamos criar um novo tipo de ser humano, um que esteja atento para a realidade ao invés de para a aparência. Sua fúria *não* é generosa, no sentido de que ela não está dirigida à falta de compreensão de pessoas em particular frente a outras pessoas em particular, mas antes a um déficit ontológico comum quer às pessoas em geral quer, pelo menos, a todas as pessoas que vivem na presente era. A generosidade da fúria de Dickens, Stowe e King [, por outro lado,] aparece em sua suposição de que as pessoas não precisam passar por uma reestruturação total de seu aparato cognitivo para serem capazes de lidar com o sofrimento alheio. Ao invés disso o que é necessário é simplesmente que as pessoas voltem seus olhos para aqueles que estão sofrendo e notem os *detalhes* desse sofrimento.⁸

Concordamos com Rorty quanto à sua afirmativa de que a força da literatura não deveria ser negligenciada, se seu objetivo for, por exemplo, continuar o tipo de trabalho a que William Blake promoveu com suas *Songs of Innocence*, em 1789, denunciando as condições em que trabalhavam os meninos que faziam as vezes de “escovas humanas” no ofício de limpa-chaminés, os conhecidos *climbing boys*. De forma similar, sabemos que a literatura de Charles Dickens, um dos exemplos preferidos de Rorty, ajudou a promover mudanças em relação ao tratamento que era normalmente destinado aos doentes e aos órfãos. Oscar Wilde também não terá tido objetivos diferentes da supressão do horror desnecessário ao narrar as condições abjetas das prisões inglesas em “O Caso do Guarda Martin”, condições, a propósito, que veio a conhecer bem de perto. Na mesma esteira, podemos continuar a manter expectativas quanto ao êxito de contos como os de Annie Proulx, a saber, *Brokeback Mountain*, e de sua tão digna adaptação para o cinema, dirigida por Ang Lee, bem como de filmes como *Boys Don't*

⁷ RORTY, Richard. “Heidegger, Kundera e Dickens”. In: RORTY, Richard. *Op. cit.*, 1999, p. 110. Nós nos perguntamos, aqui, se isto se trata de um eco em Rorty de uma variante qualquer da tese socrática de que “o mal é ignorância do bem”. Se assim interpretarmos o que diz Rorty, isto o faria entrar em choque com o que certamente terá aprendido com a contingência do desejo em Freud. Com os trabalhos deste último, reconhecemos que se pode desejar igualmente o mal, que a crueldade pode ser objeto de um gozo positivo e ativamente procurado, o que tornaria, é claro, o trabalho de persuasão de que se vale o ficcionista muito mais frustrante.

⁸ RORTY, Richard. “Heidegger, Kundera e Dickens”. In: *Op. cit.*, 1999, p. 110.

Cry, de Kimberly Peirce. São produções como estas que respondem progressivamente pelo abandono conjunto de certos hábitos inocentados de intimidação, sustentados pelas representações hegemônicas e circulantes sobre a sexualidade e o afeto. Seguimos esperando que textos e filmes como estes consigam persuadir grande parte de seu público de que o sofrimento comumente infligido a determinados homens e mulheres pelo fato banal de se sentirem atraídos por pessoas do mesmo sexo não deveria ser mais alimentado por aqueles que, para além do discurso proclamado, dizem se guiar pelo credo liberal como acima definido.

Em que pese a importância de todas essas transformações em vista das quais o ficcionista trabalharia, formas de opressão em nosso território, como as denunciadas, por exemplo, por parte de Paulo Freire, e testemunhadas nas condições desumanas com que continuamos a vivenciar as relações de trabalho em nossa sociedade precisam receber um destaque maior do que normalmente têm recebido entre nós. Estarão nossos escritores partilhando da ideologia do fim da história e da inevitabilidade da produção de um excedente – agora chamados de “os de fora”, como lembra Eduardo Galeano? Ou o silêncio de nossos ficcionistas em torno do tema será sintoma de uma impossibilidade de ação? Poderá ser mais significativo ainda? Poderia envolver um medo da perda eventual dos privilégios de que gozam?

É por esta razão que nos perguntamos aqui *até onde* essa ampliação da mentalidade liberal, no sentido de uma diminuição da crueldade, poderia ser admitida no interior de uma sociedade que tem exatamente na mais impudente exploração seu sustentáculo? Reiteramos não duvidar tanto de que diversas reformas locais de cunho social possam ser produzidas, entre nós, com o tipo de proposta de educação sentimental apresentada por Rorty. Entretanto, se é mesmo possível que certos grupos possam gradualmente ser convencidos a incluir, como sujeitos de seus cuidados, membros de outros grupos com que originalmente não conseguiam se identificar⁹,

⁹ Não sejamos ingênuos aqui. A proposta de integração de muitos dos que tratávamos por “eles” como sendo “um de nós” acompanha de perto o desejo de inclusão daqueles na ordem do consumo. A venda de *kits identitários* tornou-se uma estratégia do mercado contemporâneo, que, agora, exhibe cinicamente a retórica da preservação das raízes específicas de nossa cultura para oferecer bens de consumo às populações antes ignoradas pelo mercado. Este já capturou há muito o desejo de singularidade com que se dizia querer estilizar a vida. Na sociedade de consumo, todos são convidados a se reinventarem continuamente. Sobre este ponto, talvez alguma coisa possa ser dita acerca da personagem de Richard Rorty: o ironista liberal. Richard Shusterman, por exemplo, desenvolveu, em seu “Vivendo a Arte”, semelhante crítica, procurando vencer-nos de que “a compulsão rortyana da autocriação guiada pela inovação pode, ela mesma, ser vista como uma forma de não-autonomia, uma escravidão em relação ao novo e à individualidade” (SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a Arte*. [Tradução de Gisela Domschke]. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998, p. 218). Rorty, assim, com seu esteta ironista, só aparentemente libertário, estaria ajudando a gerar a ansiedade pela inovação constante, que se naturalizou na cultura

poderá a exposição detalhada dos sofrimentos por que passa toda uma classe social sensibilizar uma outra classe que *sabe* necessitar do jugo daquela?

A quem, neste caso, se deveria endereçar um processo de persuasão com relação à necessidade de se transformarem as condições a que se encontram submetidas as camadas exploradas de nossa população? Àqueles que *sabem* o quanto estes últimos são explorados, àqueles que os exploram consciente e efetivamente, alienando-os tanto do produto de seu trabalho quanto da chance de inteligibilidade da situação de que participam? Àqueles que, hoje, fazem questão de fazer esquecer as condições materiais de dominação pela difusão dos mais diversos discursos pseudomísticos com que se sustentam como naturais tanto o sofrimento de uns quanto o êxito de outros?

Sabemos, é claro, que a via por que Rorty procura estabelecer o cuidado pelo outro é antes o da identificação compassiva do que o da argumentação racional. Porém, como procurar promover tal identificação, se estes grupos já houverem estabelecido sólidos laços com ambiências culturais cujas produções evitam estrategicamente os temas das condições de vida dos dominados?

Não poderia ser verdade, também, que estes últimos, os responsáveis por tais produções culturais, com o urgente fim de sobreviverem nesse nosso momento histórico ou, talvez, até mesmo por razões menos angustiantes (por exemplo, simplesmente para continuarem a receber os privilégios com que se domou sua imaginação) deixaram de ter a coragem de desagradar quem lhes está a financiar a arte ou a prestigiar suas obras? Podemos imaginar um desejo contínuo de se cooptar a arte hoje?

Outro ponto: como atingir o segmento privilegiado da sociedade com descrições contundentes sobre a exploração das vidas das classes subalternas, providenciadas, talvez, por um ficcionista mais obstinado e cômico de sua missão social, se, ativamente, tais descrições forem evitadas por aquele mesmo segmento de pessoas abastadas? A propósito, isto não é difícil de acontecer em um tempo onde as produções culturais não conseguem mais se impor como canônicas. Pelo contrário, elas se multiplicam de maneira incessante e, por obra desta multiplicação e da velocidade com

contemporânea e graças a qual tudo perde, de forma vertiginosamente rápida, seu valor de uso. Sua filosofia, ao menos aí, é descrita antes como um reflexo do que como uma reflexão dessa mesma cultura – a pior acusação que se poderia fazer a um pensador. Shusterman chega mesmo a dizer mais adiante: “não é preciso ter uma visão tão perspicaz ou subversiva para enxergar em sua glorificação e busca do novo, em sua ‘pesquisa estética em vista de nova experiência e nova linguagem’, o velho culto do novo que alimenta o ritmo rápido e incessante do consumo de mercadorias de nossa sociedade consumista do capitalismo avançado” (*op. cit.*, p. 221).

que se reproduzem, têm seu efeito dispersado e rapidamente esquecido por quem, imprudentemente, cruzou seu caminho, não devendo tê-lo feito.

Mas, então, pode parecer que se está a errar o alvo dos escritos que visam a procurar uma sociedade mais inclusiva. Salvo engano, Rorty fala de uma tarefa dos ficcionistas dentro de uma sociedade mais ou menos coesa, democrática e comprometida em torno de um ideal liberal. É certo que não estamos em tal sociedade. Podemos ler em um texto de Frei Betto, disponível na Internet, a saber, “Cidadania: Educação em Direitos Humanos”, que no Brasil, “o último país a libertar seus escravos na América Latina, após 320 anos”, a prática da escravidão ainda “persiste de modo oficioso, atingindo cerca de 16 mil trabalhadores”.

Outro ponto: se, por um lado, a escola é imaginada como forma de minorar a injustiça social, por outro, as condições de vida de muitos municípios-satélites às metrópoles são tão dramaticamente injustas que não permitem resultados diferentes da formação de um refugio social certo, nesses locais, do qual esta mesma sociedade que fala na “educação para todos” precisa. Que poderosas máquinas de comunicação possam ter a desfaçatez de anunciar que estamos todos envolvidos no mesmo projeto da construção de uma nação, quando a realidade da casa-grande e da senzala ainda se faz presente entre nós faz-nos descrever de que, por aqui, “o mal só precisa ser notado para ser remediado”. Talvez seja mais acertado pensar em outra hipótese: a de que a história de nosso país possa ser mais utilmente contada como a história dos negócios conduzidos por uma elite. Segundo o *Atlas da Exclusão Social no Brasil*, organizado por Márcio Pochmann, 0,001% da população conta com um patrimônio cujas cifras chegam a corresponder a 42% de toda a riqueza gerada no decorrer de um ano pelo país, seu Produto Interno Bruto. É difícil pensar que, nessas condições, “a falta (...) [seja] o resultado da ignorância e não da malícia”.

A quem os romancistas e os cineastas deveriam se dirigir, por estas nossas plagas, se desejarem, de fato, uma sociedade mais inclusiva? Quem poderia, em nossa terra, fazer as vezes de poetas da transformação? A resposta em Rorty, já a conhecemos. Mas há outras. Quando se fala em libertação, Paulo Freire faz sua aposta no oprimido. Para ele, o verdadeiro ato de libertação nunca será fruto de uma doação do opressor: a única generosidade de que este se mostra capaz era a da esmola e do assistencialismo. Neste sentido específico, continuam oportunos e merecem ser lembrados os parágrafos de Paulo Freire em tudo contrários a esta forma pífia de solidariedade, tão ao gosto daqueles que não pretendem reorganizar as práticas corporificadas da produção da

desigualdade social que podem ajudar a manter ou para as quais podem mesmo trabalhar ativamente:

O poder dos opressores, quando se pretende amenizar ante a debilidade dos oprimidos, não apenas quase sempre se expressa em falsa generosidade, como jamais a ultrapassa. Os opressores, falsamente generosos, têm necessidade, para que a sua “generosidade” continue tendo oportunidade de realizar-se, da permanência da injustiça. A “ordem” social injusta é a fonte geradora, permanente, desta “generosidade” que se nutre da morte, do desalento e da miséria. Daí o desespero desta “generosidade” diante de qualquer ameaça, embora tênue à sua fonte. Não pode jamais entender esta “generosidade” que a verdadeira generosidade está em lutar para que desapareçam as razões que alimentam o falso amor. A falsa caridade, da qual decorre a mão estendida do “demitido da vida”, medroso e inseguro, esmagado e vencido. Mão estendida e trêmula dos esfarrapados do mundo, dos “condenados da terra”. A grande generosidade está em lutar para que, cada vez mais, estas mãos, sejam de homens ou de povos, se estendam menos, em gestos de súplica. Súplicas de humildes a poderosos. E se vão fazendo, cada vez mais, mãos humanas, que trabalhem e transformem o mundo.¹⁰

Segundo a proposta de Paulo Freire, uma forma mais libertária de vida parece depender, no entanto, de uma luta solidária empreendida por estes mesmos oprimidos. Tal luta, restauradora de sua humanidade, se expressaria por uma *práxis* que procuraria, no limite, a eliminação das condições que geram opressores, de um lado, e oprimidos, de outro – *práxis* amorosa, portanto, como insiste o autor, à medida que retiraria ambos esses atores de tão limitada situação numa roda da violência e de diminuição de nossas capacidades imaginativas. Para ser capaz de um tão grande amor há que se conhecer o intolerável e aprender a abominá-lo. O caminho que Freire imaginava para o oprimido pode ter como floração possível uma literatura de conscientização. Malgrado toda a generosidade dessa literatura, ela não seria uma literatura de compaixão, mas uma literatura da *sã* revolta.

¹⁰ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, 47ª. edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 33-34. Em nota a uma passagem próxima à aqui citada, Freire nos lembra o contundente *Sermão contra os Usurários*, de São Gregório de Nissa (330), reproduzido a seguir: “Talvez dêsmolas. Mas, de onde as tiras, senão de tuas rapinas cruéis, do sofrimento, das lágrimas, dos suspiros? Se o pobre soubesse de onde vem o teu óbolo, ele o recusaria porque teria a impressão de morder a carne de seus irmãos e de sugar o sangue de seu próximo. Ele te diria estas palavras corajosas: não sacies a minha sede com as lágrimas de meus irmãos. Não dês ao pobre o pão endurecido com os soluços de meus companheiros de miséria. Devolve a teu semelhante aquilo que reclamaste e eu te serei muito grato. De que vale consolar um pobre, se tu fazes outros cem?”