

RICHARD RORTY E MACHADO DE ASSIS:

DUAS MANEIRAS DIFERENTES DE LIDAR COM O IRONISMO*

Paulo R. Margutti Pinto

RESUMO

Faz-se uma comparação entre o ironismo rortiano e o machadiano. Argumenta-se que o primeiro não é consistente com o modelo do fisicismo não-reducionista, também defendido por Rorty, além de ser usado inadequadamente no debate com pensadores contemporâneos como Hegel, Nietzsche, Heidegger, Habermas, Foucault e Derrida. O ironismo machadiano também é apresentado. Argumenta-se que Machado oferece uma visão da vida que liga o ceticismo com alguma forma de estetismo, produzindo uma abordagem ironista que é inteiramente consistente e consciente de suas conseqüências teóricas e práticas. Mostra-se também que o ironismo machadiano tem seus próprios problemas, que se referem principalmente à atitude do filósofo diante da vida. Mas isso não afeta o objetivo do presente artigo, que é oferecer a perspectiva machadiana como uma alternativa válida ao ironismo rortiano. Esse último é avaliado como o resultado de uma perplexidade metafísica equivocada, pertencente à tendência cética que infecta a filosofia de Rorty e que deveria ser rejeitada sem reservas, para preservar o restante de sua filosofia.

ABSTRACT

A comparison is made between Rortyan Ironism and Machadean Ironism. It is argued that the former does not cohere with the non-reductive physicalist model which is also defended by Rorty, and is inadequately used in the debate with contemporary thinkers such as Hegel, Nietzsche, Heidegger, Habermas, Foucault and Derrida. Machadean Ironism is also expounded. It is argued that Machado de Assis offers a life view which connects skepticism with some form of aesthetism, yielding an ironist approach which is consistent throughout and fully aware of its theoretical and practical consequences. It is also shown that Machadean Ironism has its own problems, which concern mainly the philosopher's attitude in face of life. But this does not affect the goal of the present paper, which is to offer the Machadean view as a valid alternative to Rortyan Ironism. The latter is evaluated as the result of a misleading metaphysical perplexity belonging to the skeptical strain which infects Rorty's philosophy and should be dropped without more ado, in order to preserve the remainder of his philosophy.

* Publicado originalmente em inglês, com o título "Richard Rorty and Machado de Assis: Two Different Ways of Coping with Ironism" (*Cognitio, Revista de Filosofia*, vol. 8, nº 1, janeiro-junho de 2007, p. 115-40). Uma versão compacta da presente tradução para o português foi apresentada no 1º Encontro de Pesquisa em Filosofia no Brasil da FAFICH da UFMG, em 08/09/2008. Algumas partes desse texto apareceram em "Pragmatismo, Ironismo e Ceticismo em Richard Rorty", In: Pinto, P. R. M. et al. (Orgs.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 30-9. No presente texto, o argumento principal foi alterado para incluir uma comparação das idéias de Rorty sobre o ironismo e as de Machado de Assis. O argumento como um todo foi desenvolvido numa perspectiva diferente e de maneira mais detalhada, de modo a constituir um texto totalmente independente.

I – Introdução

Richard Rorty é certamente um dos maiores representantes do pragmatismo contemporâneo. Sendo eu mesmo um pragmatista, concordo em princípio com algumas das principais teses da filosofia de Rorty, como o anti-fundacionismo, o não-representacionismo, a idéia de que a objetividade depende do acordo intersubjetivo, etc. Mas digo apenas *algumas das teses principais*, porque me parece que a estratégia argumentativa de Rorty envolve algumas falhas que o levam a assumir equivocadamente algumas posições inconsistentes. Por exemplo, sua defesa do *ironismo* não parece compatível com o modelo do fisicismo não-reducionista.¹

No presente texto, tentarei mostrar essa inconsistência e explorar suas conseqüências com respeito à filosofia de Rorty. Para fazer um contraste, exporei também as principais características do ironismo envolvido pela visão cética de vida em Machado de Assis. Ao fazer isso, espero revelar mais claramente a inconsistência que afeta a visão de mundo em Rorty.

Para atingir meus objetivos, vou dar os seguintes passos. Na *Seção II*, exporei os aspectos principais da defesa de Rorty tanto do fisicismo não-reducionista como do ironismo. Na *Seção III*, apresentarei, para fazer contraste, uma variante do ironismo que pode ser encontrada na ficção de Machado de Assis, revelando os principais aspectos da visão filosófica de mundo envolvida. Na *Seção IV*, compararei as duas formas de ironismo. Aqui, tentarei mostrar que a defesa do fisicismo não-reducionista por Rorty não é compatível com sua defesa do ironismo. Explorarei as conseqüências dessa incoerência com relação a alguns aspectos da filosofia de Rorty. Em contraste, também tentarei mostrar que o *ironismo*, tal como descrito por Rorty, é muito mais consistente com a atitude de Machado para com a vida do que com a postura pragmatista de Rorty, que também envolve o fisicismo não-reducionista. Como resultado disso, o ironismo será descrito como uma

¹ Costuma-se chamar o fisicismo de *fiscalismo*, mas essa última expressão corresponde a um anglicismo que deveria ser evitado em língua portuguesa.

postura cética que contamina a filosofia de Rorty com um tipo de saudade metafísica que ele deveria rejeitar e que poderia ser melhor usada na expressão literária de uma visão cético-pessimista de vida, como acontece no caso de Machado. Na *Seção V*, finalmente, apresentarei resumidamente as conclusões de minha análise.

II – O fisicismo não-reducionista e o ironismo no contexto da filosofia de Rorty

A defesa feita por Rorty do fisicismo não-reducionista davidsoniano é um aspecto importante de sua filosofia, porque estabelece o quadro teórico no interior do qual muitas de suas teses filosóficas podem ser localizadas. De acordo com Rorty, três importantes teses davidsonianas devem ser interligadas para que se dê um fundamento ao fisicismo não-reducionista: a) as razões podem ser causas, ou seja, um dado evento pode ser igualmente bem descrito tanto em termos fisiológicos como psicológicos;² b) não há uma relação chamada *tornar verdadeiro* entre sentenças e não-sentenças, isto é, as coisas no mundo não tornam verdadeiras as nossas sentenças;³ c) as metáforas não têm significado, ou seja, a “criatividade” e a “inspiração” são apenas casos da capacidade de o organismo humano enunciar sentenças sem significado, que não se encaixam nos velhos jogos de linguagem e que servem de ocasião para modificar tais jogos de linguagem e criar novos.⁴

A combinação das teses acima levaria a um tipo de fisicismo de acordo com o qual é possível afirmar simultaneamente que cada evento pode ser descrito em termos micro-estruturais e que a “redução” é apenas uma relação entre entidades lingüísticas e não envolve categorias ontológicas.⁵

Rorty vê em Davidson a culminação das tendências holistas e pragmatistas na filosofia analítica contemporânea. Essas tendências se desenvolveram depois de uma longa luta contra concepções de mundo platônicas e religiosas.⁶ O fisicismo não-reducionista

² Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 113-114.

³ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 113; 116.

⁴ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 113; 124-5.

⁵ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 114-5.

⁶ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 117.

resultou de algumas alterações radicais que foram impostas ao modelo “pós-kantiano” da relação entre o ego humano e o mundo. Alguns dos conceitos básicos ligados a esse modelo são a *representação*, a *constituição*, *tornar verdadeiro* e *causação*. A transformação do modelo “pós-kantiano” no do fisicismo não-reducionista foi realizada através do abandono de todos os conceitos básicos acima menos um. O conceito de *representação* foi abandonado através da interpretação de uma crença como uma regra de ação e não como um tipo de imagem elaborada a partir de algum conteúdo mental. Essa tarefa foi realizada por Peirce, que transformou a crença em uma ferramenta para lidar com a realidade e eliminou o seu caráter de representação-da-realidade⁷ O conceito de *constituição* foi abandonado através do obscurecimento da distinção entre verdades necessárias e contingentes. Essa tarefa foi realizada por Quine, que levou à eliminação tanto da distinção entre uma “estrutura” constitutiva e uma “verdade empírica” constituída como da distinção entre “categorias” transcendentais e “conceitos empíricos”.⁸ O conceito de *tornar verdadeiro* foi abandonado através da afirmação de que se temos relações causais valendo entre o ego e o mundo e também relações de justificação valendo internamente na rede de crenças e desejos do ego, então nenhuma outra relação é necessária para explicar como nossas crenças se tornam verdadeiras. A história do progresso da investigação humana em todas as esferas pode ser contada através da descrição do contínuo retercer de sistemas de crenças e desejos. A questão a respeito da existência de coisas no mundo que tornem nossas sentenças verdadeiras não precisa ser levantada. A tarefa de abandonar o conceito de *tornar verdadeiro* foi realizada por Davidson.⁹ O resultado disso é que apenas as interações causais entre o ego humano e o mundo foram mantidas. Assim, há *causas* para a aquisição de crenças e há *razões* para a preservação ou a mudança das crenças. Mas não há causas para a verdade das crenças.¹⁰ Em outro importante artigo, Rorty afirma, ainda seguindo a linha davidsoniana, que a causação não está sob descrição, mas a explicação sim.¹¹ A linguagem não é um intermediário entre o mundo e nós: os objetos mundanos podem fazer

⁷ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 118.

⁸ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 120.

⁹ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 120-1.

¹⁰ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 121.

com que tenhamos crenças, mas não podem sugerir o tipo de crença em que devemos acreditar.¹²

De acordo com Rorty, o modelo fisicista não-reducionista também é capaz de incluir tudo o que vale a pena preservar daquilo que a tradição filosófica “transcendentalista” rotulou de *reino do espírito*. A razão para isso está em que habitualmente o *naturalismo* é identificado com o *reducionismo*. Isso está ligado à tentativa de identificar a *verdade literal* com a *verdade científica*, relegando a *literatura* ao domínio da *verdade metafórica*, ou seja, a algo que não pode ser visto de modo algum como *verdade*. Mas a perspectiva davidsoniana relativa à metáfora resolve esse problema. Com efeito, se uma metáfora não tem significado, então ela pode desempenhar um papel importante no desenvolvimento da linguagem. Introduzida como um mero ruído, a metáfora pode causar modificações nos jogos de linguagem em funcionamento. Tais modificações podem incluir a literalização da metáfora e, conseqüentemente, uma expansão do espaço lógico do jogo de linguagem. Assim, o contraste entre o literal e o metafórico, que estabelece o quadro conceitual da oposição pós-kantiana entre *ciência* e *arte*, é superado pela perspectiva davidsoniana a respeito da *criatividade* e da *inspiração*, que se revelam casos especiais da capacidade humana de enunciar sentenças sem significado. Embora elas não se enquadrem nos antigos jogos de linguagem, essas sentenças podem servir de ocasião para modificá-los e dar origem a novos jogos de linguagem.¹³

Rorty descreve orgulhosamente o modelo fisicista não-reducionista como o ápice de uma linha de pensamento na filosofia americana que pretende ser naturalista sem ser reducionista. O modelo é recomendável porque nos capacitaria a tratar a física e a poesia em pé de igualdade.¹⁴

No que diz respeito ao fisicismo não-reducionista, o humor de Rorty é claramente otimista e anti-metafísico. Para ele, essa abordagem teria inúmeras vantagens. Por exemplo, ela contribuiria para a eliminação de um dos obstáculos que impedem a comunicação entre

¹¹ Rorty, R. Objectivity, Relativism, and Truth. In: *Philosophical Papers*, Volume 1. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1991, p. 81.

¹² Rorty, R. Objectivity, Relativism, and Truth. *Philosophical Papers*, Volume 1. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1991, p. 83.

¹³ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 124-5.

as filosofias germânica e americana. Conforme mencionado, Rorty também sugere que ela significaria uma importante vitória contra concepções de mundo platônicas e religiosas. Com ela, os seres humanos atingiriam a neutralidade ontológica que os libertaria de antigas aporias metafísicas.

Todavia, existe um outro aspecto da filosofia de Rorty que parece opor-se à sua defesa do fisicismo não-reducionista. Trata-se de suas idéias concernentes ao *ironismo*. Em *Ironia Privada e Esperança Liberal*, Rorty define um *ironista* como alguém que preenche as três seguintes condições: primeiro, ele tem dúvidas radicais e contínuas a respeito de seu vocabulário final, porque ficou impressionado com os vocabulários finais de outras pessoas; segundo, ele se dá conta de que seu vocabulário final não pode fundar nem dissolver suas dúvidas; terceiro, ele não pensa que seu vocabulário está mais próximo da realidade do que os outros. Assim, o filósofo ironista vê a escolha entre vocabulários não como o resultado de compará-los através de um vocabulário neutro e universal, mas como resultado de colocar o novo em competição com o velho. O ironista sabe que qualquer coisa pode ser retratada como boa ou má por redefinição.¹⁵ Nessa perspectiva, o oposto da *ironia* é o *senso comum*, porque o último equivale a assumir um certo vocabulário final para descrever e julgar pessoas que empregam um vocabulário final alternativo.¹⁶ O ironista é nominalista e historicista. Por esse motivo, ele está sempre preocupado com a possibilidade de ter sido iniciado na tribo errada e no jogo de linguagem errado. Ele se preocupa com a possibilidade de que o processo de socialização que o transformou num ser humano possa tê-lo transformado no tipo errado de ser humano.¹⁷ Além disso, o ironismo é um assunto privado. Em oposição a Habermas, que vê a linha de pensamento ironista que vai de Hegel a Foucault a Derrida como destruidora da coesão social, Rorty o vê como

¹⁴ Rorty, R. Non-Reductive Physicalism. In: *Philosophical Papers*, vol. 1. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, p. 113.

¹⁵ Rorty, R. (1989). Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, p. 73.

¹⁶ Rorty, R. (1989b). Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, p. 74.

¹⁷ Rorty, R. (1989b). Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, p. 74-5.

pouquíssimo relevante para as questões públicas. O ironismo é inestimável em nossa tentativa de criar uma auto-imagem privada, mas ele é inútil no que concerne à política.¹⁸

Aparentemente, Rorty exhibe, em *Ironia Privada e Esperança Liberal*, o mesmo otimismo que pode ser encontrado em muitos de seus escritos. Mas só *aparentemente*, porque o seu humor quanto ao tema do ironismo se torna ambíguo e revela um inesperado viés cético. De fato, – e vale a pena repetir aqui – Rorty descreve o ironista como uma pessoa que *tem dúvidas radicais a respeito de seu vocabulário final, que se dá conta de que seu vocabulário não pode fundar nem dissolver suas dúvidas, que não pensa que seu vocabulário final está mais próximo da realidade do que os outros, que sabe que qualquer coisa pode ser retratada como boa ou má por redefinição*, e, finalmente, que *está sempre preocupado com a possibilidade de ter sido iniciado na tribo errada e no jogo de linguagem errado*, transformando-se, assim, no *tipo errado de ser humano*. Como se pode ver com facilidade, um certo tom pessimista infecta subrepticamente a descrição que Rorty faz do ironista. Ora, pretendo mostrar que isso está relacionado a uma forma de ceticismo que ele deveria rejeitar.

Ao adotar a definição acima de *ironismo*, Rorty está usando uma velha palavra com um novo significado. Isso está de acordo, em princípio, com a sua estratégia argumentativa geral. Com efeito, ele concebe a história da filosofia como uma seqüência de substituições graduais e tácitas de antigos vocabulários por novos.¹⁹ Sua forma preferida de argumentação é a dialética, porque ele pensa que a unidade de persuasão está não numa proposição, mas num vocabulário completo.²⁰ Por causa disso, ele não encontra muitas oportunidades para usar a distinção entre métodos racionais e não racionais de mudar as opiniões das pessoas. Uma vez que o ego não tem um centro, Rorty só pode contar com as diferentes maneiras possíveis de tecer novas crenças e desejos em teias de crenças e desejos pré-existentes.²¹

¹⁸ Rorty, R. (1989b). Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. (1989). Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, Cambridge Un. Press, p. 83.

¹⁹ Rorty, R. (1989b). Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. (1989). Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, Cambridge Un. Press, p. 77.

²⁰ Rorty, R. (1989b). Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. (1989). Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, Cambridge Un. Press, p. 78.

²¹ Rorty, R. (1989b). Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. (1989). Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, Cambridge Un. Press, p. 83-4.

A exposição acima de alguns aspectos da filosofia de Rorty é suficiente para os objetivos da presente discussão. Podemos agora avançar em direção às idéias filosóficas de Machado de Assis.

III – Ceticismo e Ironismo no contexto da visão de vida de Machado de Assis

A contribuição do pensamento brasileiro para a filosofia ocidental é pouco visível. Não somos conhecidos no mundo em virtude de nossas obras filosóficas profundas. Alguns pensadores, como Tobias Barreto, estão cientes dessa situação e são tão pessimistas a respeito que alegam faltar uma “cabeça filosófica” aos brasileiros. Mas não concordo com isso. Penso que os brasileiros de fato possuem uma “cabeça filosófica”, mas que esta trabalha de um modo que não corresponde exatamente à maneira através da qual as principais correntes européias fazem filosofia. Isso é assim em virtude de nossas origens ibéricas. Em contraste com a Europa setentrional, Portugal e Espanha tomaram um caminho diferente em direção à modernidade, como foi muito bem mostrado por Richard Morse.²² No que diz respeito a Portugal, esse país desenvolveu nos inícios da era moderna uma visão de mundo que poderia ser denominada *catolicismo barroco* e que se caracteriza por uma mistura eclética de pessimismo, ceticismo, estoicismo e salvacionismo. De acordo com essa perspectiva, os seres humanos nada mais são do que peregrinos em uma jornada, ao longo da qual serão testados por sua capacidade de enfrentar a tentação e evitar o pecado. No espírito do *Eclesiastes*, nada é novo sob o sol e a busca da sabedoria mundana é vista como uma forma de vaidade. A especulação filosófica é considerada uma perda de tempo, dada a incapacidade humana de encontrar a verdade sem o auxílio divino. Essa perspectiva tende a desenvolver, em algumas pessoas, uma espécie de “compreensão intuitiva” das coisas, na qual – adotando uma terminologia pascaliana – podemos dizer que o *coração* é superior à *razão*. E essa visão intuitiva é melhor expressa por meio de obras literárias.

A visão de mundo envolvida pelo catolicismo barroco encontrou no Brasil Colônia um solo fértil para crescer, prevalecendo entre nós pelos três primeiros séculos de nossa história. Depois disso, principalmente durante o século XIX, nossa maneira de fazer

filosofia sofreu uma transformação que lenta e gradualmente levou à produção acadêmica crescente que estamos experimentando hoje. Apesar de nosso “ceticismo literário” originário, algumas obras sistemáticas já surgiram e alguns importantes debates técnicos estão ocorrendo atualmente. Mesmo assim, é possível ainda encontrar alguns traços da visão de mundo colonial no interior de nossa ficção literária, envolvendo autores como Machado de Assis, Guimarães Rosa, Clarice Lispector, Carlos Drummond de Andrade e outros. Em minha opinião, algumas das contribuições brasileiras importantes à filosofia – embora certamente não todas – podem ser encontradas nos trabalhos desses autores.

Dada a contextualização acima, a escolha de Machado como um autor cujas idéias devem ser comparadas com as de Rorty pode ser justificada pelas seguintes razões. Machado é um escritor brasileiro importante que viveu principalmente no século XIX (1839-1908). Ele é famoso por sua atitude cética com relação à capacidade que os seres humanos têm de conhecer qualquer coisa com certeza e de viver solidariamente na sociedade. Em consequência, ele expressa através de sua ficção a parte cética e pessimista de nossa visão de mundo originária. E essa visão de mundo certamente está ligada a algum tipo de ironismo que poderia ter alguns traços em comum com o rortiano. Embora Machado não seja um filósofo em sentido estrito, ele é um ironista, talvez num sentido mais estrito do que o próprio Rorty. No que segue, tentarei mostrar que isso é correto e que a comparação merece ser feita.

Em primeiro lugar, exporei algumas das idéias relevantes de Machado com respeito ao presente debate. Para fazer isso, recorrerei à interpretação que Maia Neto faz dessas idéias no seu interessante livro *O ceticismo na obra de Machado de Assis*.²³ De acordo com Maia Neto, Pascal é a influência principal no ceticismo inicial de Machado, mas esse último gradualmente se afasta das idéias do primeiro. Em sua fase madura, o autor brasileiro recusa o apelo de Pascal à fé, “descristianizando” o ceticismo do pensador francês. O apelo de Machado à criação literária e a uma postura estético-cognitiva gera uma visão de vida que, embora seja consistente com o pirronismo antigo, é emoldurada em

²² Morse, R. M. *O espelho de Próspero. Cultura e idéias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1988.

²³ Maia Neto, J. R. *O Ceticismo na obra de Machado de Assis*. S. Paulo: Annablume, 2007. Trata-se da tradução de Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994. No que

termos de temas machadianos específicos.²⁴ A curta exposição acima, sobre a evolução das idéias de Machado, contradiz a alegação de Maia Neto no título de seu livro, a saber, que o autor brasileiro em questão é um cético pirrônico. De fato, o ceticismo de Machado pode ter alguns traços em comum com o pirronismo, mas sua abordagem se afasta em muitos aspectos dessa filosofia helenística. Dado que o próprio Maia Neto já reconheceu a validade dessa crítica e supondo que a visão de vida em Machado pertença claramente à linhagem cética, não discutirei essa questão aqui.²⁵

Em sua análise da ficção de Machado, Maia Neto observa com acuidade que as principais categorias sociais usadas pelo autor brasileiro em sua ficção são as seguintes: a) *a vida exterior*, ou seja, a vida social tal como vista por Pascal, o *locus* do *divertissement* e das crenças precárias, da dualidade, da estratégia e da hipocrisia; b) *a paz doméstica*, ou seja, o ambiente associado ao casamento, separado da vida exterior, o *locus* da verdade, da transparência e da moralidade. Além disso, todos os romances de Machado e a maior parte de seus contos são concebidos a partir de um triângulo sentimental que é composto pelas três personagens seguintes: a) *o homem de espírito*, personagem ética, indiferente ou hostil à vida exterior; b) *o tolo*, personagem imoral, bem ajustado à vida exterior; c) *a mulher*, que constitui um objeto de perplexidade e a principal fonte de perturbação para o homem de espírito.²⁶ Essas personagens estão relacionadas a quatro visões da vida. A primeira é a *visão estratégica*, que envolve as crenças dos *tolos* e pela maioria das personagens femininas de Machado. De acordo com a visão estratégica, o sucesso social e a fama são os objetivos mais importantes para os seres humanos neste mundo e as aparências são o que importa na vida. Assim, qualquer estratégia que contribua para a realização desses objetivos é válida, independentemente de considerações éticas. A segunda é a *visão*

segue, o meu texto de referência será a versão inglesa, por ter sido aquela com a qual discuti com Maia Neto a questão do ceticismo de Machado.

²⁴ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 8.

²⁵ Maia Neto, J. R. The Development of a Skeptical Life-View in the Fiction of Machado de Assis. In: The Author as Plagiarist. The case of Machado de Assis. *Portuguese Literary & Cultural Studies*. Un. of Massachusetts Dartmouth: Center for Portuguese Studies and Culture, 13/14, Fall 2004/Spring 2005, endnote 6, p. 276. Para o meu debate com Maia Neto, ver o texto Machado, um cético pirrônico? Um debate com Maia Neto, In: *Sképsis - Revista de Filosofia On Line*, v. 1, 2007, p. 183 - 211. Ver também Maia Neto, J. R. Machado, um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo, In: *Sképsis, Revista de Filosofia On Line*, v. 1, 2007, p. 212. Disponíveis em <<http://www.revista-skepsis.com/Atual.asp>>. Acesso em 16/10/2008.

²⁶ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 9.

ingênua de vida, que envolve as crenças do homem de espírito. Essas crenças se referem à possibilidade de viver uma vida ética autêntica através da paz doméstica do casamento, sem recorrer às aparências ou às estratégias. A terceira é a *visão problemática de vida*, que envolve o dilema do homem de espírito quando ele eventualmente fracassa em sua tentativa de casar-se ou quando ele não encontra a paz doméstica no casamento. A quarta e última é a *visão cética de vida*, que envolve o modo pelo qual o homem de espírito resolve sua situação problemática ao suspender o juízo e buscar a paz de espírito na criação literária e numa postura estético-cognitiva na vida. As interações entre as personagens no triângulo sentimental são as seguintes. O tolo e o homem de espírito competem pela mesma mulher, que corresponde à principal preocupação e causa de perturbação do observador. De acordo com Maia Neto, a mulher representa a realidade na ficção de Machado, o que confere a essa mesma realidade um caráter essencialmente volátil. Por infelicidade, a mulher comumente prefere o tolo. Essa sua preferência é atribuída às diferentes personalidades dessas personagens masculinas. Nas palavras de Maia Neto:

O tolo é seguro de si, determinado e obstinado ao abordar as mulheres. Ele não hesita em simular qualidades e fingir sentimentos apaixonados, sempre que esses atributos e aparências sejam instrumentais para a realização de seus projetos. O homem de espírito, contudo, deixa-se afetar por estranhas ilusões [...]. Ele pensa que certas qualidades especiais são exigidas para agradar às mulheres. Tímido por natureza, ele exagera mais ainda a sua própria incapacidade quando está perto delas.²⁷

De acordo com isso, as duas personagens experienciam o amor de maneiras bem diferentes. No caso do tolo, o amor não é um evento capaz de mudar sua vida. Como ele é superficial e orientado para a vida exterior, ele continua a perder seu tempo em jogos, salões e viagens. No caso do homem de espírito, o amor é visto como algo muito importante e sério. Ele é visto como questão de compromisso, como a coisa mais séria na vida de alguém.

Em função dessas diferenças, as personagens femininas na ficção de Machado preferem o tolo, porque o homem de espírito não faz concessões aos padrões sociais

²⁷ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 21.

valorizados pelas mulheres, perturbando-as. Em contraste, o tolo confraterniza com as mulheres e não as intimida. A descrição de Machado revela uma visão dramática da vida social, em que atores medíocres desempenham papéis imorais. O resultado disso está em que o homem de espírito fracassa e se torna ou uma personagem problemática (louco, suicida ou deslocado), na primeira fase da ficção de Machado, ou se transforma num autor reflexivo que alcança a paz de espírito através de uma visão cética da vida, na segunda fase dessa mesma ficção.²⁸ Para resolver a situação problemática em que se encontra, o homem de espírito adota inicialmente uma postura contemplativa, que o leva ao desapego interior e fornece alguma proteção contra perturbações emocionais. Esse é um primeiro passo em direção à solução estético-cognitiva que se acha totalmente incorporada no *Conselheiro Aires*, o último protagonista de Machado.²⁹ Assim, a visão cética de vida pode ser vista como a solução encontrada pelo homem de espírito que é incapaz de se rebaixar ao nível do tolo ou de alterar a natureza da mulher.³⁰ A postura cética é complementada, nas principais personagens de Machado nas novelas da segunda fase, como Brás Cubas, Dom Casmurro e o Conselheiro Aires, através do apelo à criação literária como uma posição alternativa com respeito à sua separação das mulheres e, portanto, do mundo.³¹ A evolução das personagens da segunda fase de Machado em direção ao ceticismo pode ser descrita como segue. Brás Cubas anula sua situação problemática ao transformar-se num autor depois de sua morte. Ele não é um autor defunto, mas um defunto autor. Dom Casmurro faz o mesmo ainda em vida, ao transformar-se num recluso. Aires, por sua vez, aprimora a solução desse último ao adotar uma postura estética.³² Desse modo, Brás Cubas se retira integralmente da vida social e Dom Casmurro vive nostalgicamente no exílio, enquanto Aires retorna à vida social para observá-la com desapego interior. Nessa perspectiva, Aires assume uma atitude estético-cognitiva que aponta para a possibilidade de obter algum conhecimento positivo da

²⁸ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 9-11.

²⁹ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 25.

³⁰ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 27.

³¹ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 44

³² Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 161.

mulher – ou seja, do mundo – e desfrutá-lo.³³ Em virtude disso, Aires pode ser considerado não só a última criação de Machado, mas também a sua personagem mais cética.³⁴

Vale a pena observar que a maior parte das categorias sociais e personagens acima mencionadas são introduzidas, embora de maneira um tanto rudimentar, no primeiro trabalho publicado de Machado, uma tradução para o português de um pequeno ensaio de 1850, escrito por Vitor Heraux e intitulado *Do amor das mulheres pelos tolos (De l'amour des femmes par les sots)*.³⁵ Isso permite interpretar a totalidade da ficção de Machado de um modo orgânico, envolvendo inicialmente a gestação e depois o desenvolvimento de uma visão cética de vida. A gestação está presente na primeira fase da ficção machadiana, ao passo que o desenvolvimento da visão cética se encontra na segunda fase, a madura.³⁶

Uma consequência importante com respeito à evolução das idéias filosóficas de Machado em direção a uma visão cético-estética de vida é a sua crítica ao Humanitismo. Trata-se de uma filosofia imaginária que é defendida por uma das personagens de Machado, Quincas Borba, que aparece em dois romances importantes da segunda fase: *Memórias Póstumas de Brás Cubas* e *Quincas Borba*. No primeiro romance, o leitor é informado que a filosofia de Quincas foi exposta em quatro volumes manuscritos, com cem páginas cada. O trabalho foi escrito com letras bem pequenas e está repleto de citações em latim. De acordo com Quincas, *Humanitas* é o princípio do qual todas as coisas se originaram. Ele é o mesmo Ser Humano que é partilhado por todos os seres humanos. A evolução de *Humanitas* compreende quatro fases: a) a *fase estática*, que antecedeu a toda a criação; b) a *fase expansiva*, na qual as coisas começaram a existir; c) a *fase dispersiva*, que compreende o aparecimento dos seres humanos; d) a *fase contrativa*, na qual os seres humanos e as coisas serão reabsorvidos por *Humanitas*. A fase de expansão, ao iniciar o universo, sugeriu a *Humanitas* o desejo de gozá-lo. Isso causou a dispersão, que nada mais

³³ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 162; 164.

³⁴ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 184.

³⁵ Em seu livro, Maia Neto seguiu os críticos que erroneamente tomaram esse texto como sendo de Machado. O engano já tinha sido indicado e corrigido por Jean Pierre Massa, em 1966. De qualquer modo, a questão da autoria não invalida a tese de que a visão de vida em Machado se baseia naquele texto. Ver Maia Neto, J. R. The Development of a Skeptical Life-View in the Fiction of Machado de Assis. In: *The Author as Plagiarist. The case of Machado de Assis. Portuguese Literary & Cultural Studies*. Un. of Massachusetts Dartmouth: Center for Portuguese Studies and Culture, 13/14, Fall 2004/Spring 2005, endnote 9, p. 276.

é do que a multiplicação personificada da substância original. Cada ser humano corresponde a uma parte diferente do corpo de Humanitas. Em virtude disso, o Humanitismo está relacionado de algum modo com o Bramanismo. A diferença entre as duas doutrinas está em que, para o Bramanismo, a distribuição tem um sentido teológico e político estrito, ao passo que, para o Humanitismo, a distribuição envolve a grandiosa lei do valor pessoal. Assim, quem descende do peito ou do rim de Humanitas é uma pessoa forte, e isso não é a mesma coisa que descender do cabelo ou da ponta do nariz de Humanitas. Daí a necessidade de cultivar e enrijecer os músculos. Hércules é um símbolo antecipado do Humanitismo. Os antigos pagãos podem ter sido capazes de atingir a verdade, mas desvalorizaram a si próprios ao enfatizar a parte galante de seus mitos. Nada disso acontecerá com a chegada da Nova Igreja do Humanitismo, na qual não há aventuras fáceis, nenhuma queda, nenhuma tristeza, nenhuma alegria infantil. O amor será visto como sacerdócio e a reprodução, como ritual. Já que a vida é o dom mais importante no universo, até mesmo um mendigo preferirá a miséria à morte. Portanto, a transmissão da vida, longe de ser uma mera questão de galanteio, é a hora suprema da missa espiritual. A única desgraça efetiva é não ter nascido. O ser humano é simultaneamente o veículo, o cocheiro e o passageiro de Humanitas. O ser humano é o próprio Humanitas em uma forma abreviada. Daí a necessidade de auto-adoração.³⁷

Para mostrar a superioridade de seu sistema sobre os demais, Quincas Borba faz uma avaliação do sentimento de inveja. Todo mundo o condena como imoral. Dado que cada ser humano é o próprio Humanitas em forma abreviada, nenhum ser humano é fundamentalmente oposto a outro ser humano, quaisquer que sejam as aparências em contrário. Sempre que um ser humano interage com outro de acordo com as leis humanas, trata-se substancialmente de Humanitas interagindo com Humanitas, de acordo com as leis de Humanitas. Portanto, a inveja é apenas uma admiração que luta. Já que a luta é a grande

³⁶ Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, p. 10; 21.

³⁷ Machado de Assis, J. M. Memórias Póstumas de Brás Cubas. In: *Obras Completas de Machado de Assis*. Rio – S. Paulo – Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1959, vol. 5, p. 330-2.

função da humanidade, os sentimentos beligerantes são os mais adequados para a felicidade. Em conseqüência, a inveja é uma virtude.³⁸

O objetivo do Humanitismo é a eliminação do sofrimento, que é uma ilusão. Os seres humanos devem perceber que são o próprio Humanitas. Uma vez feito isso, a reorientação do pensamento em direção à substância original é suficiente para prevenir qualquer sensação de dor. As supostas calamidades que aparentemente atormentam a humanidade de tempos em tempos nada mais são do que movimentos externos da substância interna. Elas não foram projetadas para influenciar os seres humanos, mas apenas para romper a monotonia universal. Assim, a existência de tais calamidades não impede a realização da felicidade humana. Mesmo se os desastres fossem entendidos no futuro como de fato capazes de gerar o sofrimento, isso não destruiria o Humanitismo por duas razões: a) cada ser humano individual acharia apazível sacrificar-se à substância criadora absoluta; b) o poder espiritual dos seres humanos sobre o mundo permaneceria intocado. Afinal de contas, o universo foi inventado exclusivamente para seu prazer.³⁹

Parece claro que o Humanitismo é uma caricatura dos sistemas metafísicos em geral, embora se refira particularmente às filosofias da história em moda no Brasil durante a segunda metade do s. XIX, como o positivismo de Comte e o evolucionismo de Spencer. Essas duas doutrinas impressionaram muitos intelectuais brasileiros em virtude de seu cientificismo e otimismo com respeito à natureza humana.

A exposição acima mostra que, principalmente na fase madura de sua ficção, Machado é não apenas um cético, mas também um ironista em um sentido próximo daquele envolvido pela definição de Rorty. Com efeito, quase todos os homens de espírito machadianos da segunda fase revelam uma visão de vida que é consistente com o experimentar dúvidas radicais e contínuas a respeito do próprio vocabulário final, com o perceber que os vocabulários finais não podem fundar nem dissolver essas dúvidas e com a falta de convicção de que o próprio vocabulário final esteja mais próximo da realidade do que os demais. Além disso, embora esse traço não esteja explícito nas personagens de Machado, quase todos podem ser vistos como considerando a escolha entre vocabulários

³⁸ Machado de Assis, J. M. Memórias Póstumas de Brás Cubas. In: *Obras Completas de Machado de Assis*. Rio – S. Paulo – Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1959, vol. 5, p. 332-3.

como uma questão não de comparação racional, mas de competição estratégica. Assim, o ironista machadiano também saberia que qualquer coisa pode parecer boa ou má por redefinição. Nessa perspectiva, tal ironista se oporia ao *sensu comum*, que seria uma prerrogativa do tolo. O ironista machadiano poderia também ser descrito como simpático tanto ao nominalismo como ao historicismo. Por esse motivo, esse ironista também está sempre preocupado com a possibilidade de ter sido iniciado na tribo errada e no jogo de linguagem errado.

As maneiras pelas quais cada uma das personagens machadianas da fase madura lidam com o ironismo tal como definido por Rorty podem ser descritas como segue. Brás Cubas representa o homem de espírito que é incapaz de lidar com suas dúvidas radicais e contínuas. Em virtude disso, ele tenta refugiar-se nas estratégias do senso comum, mas sempre fracassa. Ele só alcança o sucesso depois de sua morte, porque então ele pode contemplar as coisas sem envolver-se com elas. Dom Casmurro representa o homem de espírito que de algum modo é capaz de lidar com suas dúvidas, mas paga um preço elevado para fazer isso. Ele se retira da sociedade, tornando-se um recluso, e impõe seu sofrimento a si mesmo e a outras pessoas. O Conselheiro Aires representa o homem de espírito que é capaz não só de lidar com suas dúvidas, mas também viver uma vida exterior, embora de maneira contemplativa e desapegada. A única exceção notável é Rubião, a personagem do romance *Quincas Borba*, que se revela tão incapaz de lidar com suas dúvidas que enlouquece no final. Mesmo assim, o narrador do romance é um ironista cético que, ao contar a história do modo que o faz, ironicamente adverte o leitor sobre os perigos de dúvidas radicais e contínuas: tomadas muito a sério, elas podem levar à pura loucura. Espero que essas considerações sejam suficientes para mostrar que, mesmo sendo Machado um romancista e não um filósofo, o ironismo machadiano e o rortiano revelam muitas afinidades e partilham algumas características importantes que garantem uma comparação entre eles.

A exposição acima das idéias filosóficas de Machado e suas conexões com o ironismo rortiano é suficiente para uma comparação das perspectivas dos dois autores. Isso será feito na próxima seção.

³⁹ Machado de Assis, J. M. Memórias Póstumas de Brás Cubas. In: *Obras Completas de Machado de Assis*. Rio – S.

IV – Comparação entre o ironismo rortyano e o machadiano

Depois de expor as idéias relevantes de Rorty e Machado com respeito à filosofia e ao ironismo, passarei agora a uma comparação entre suas perspectivas. Em primeiro lugar, contudo, tratarei de uma objeção que poderia ser feita exatamente nesse ponto: dado que Rorty e Machado representam gêneros literários bem diferentes, respectivamente a filosofia e a literatura, por que deveríamos comparar as suas visões de vida? Qual seria a contribuição que textos literários, como os romances de Machado, poderiam oferecer para uma melhor compreensão dos problemas filosóficos expressos em textos acadêmicos, como os ensaios de Rorty? Certamente, essas são questões importantes que mereceriam um texto especial dedicado apenas a elas. Infelizmente, isso não pode ser feito no presente artigo. Mesmo assim, direi algumas palavras a favor da comparação.

O principal ponto que pretendo enfatizar aqui é que não penso ser muito nítida a distinção entre filosofia e literatura. Na verdade a filosofia é algo diversificado que pode ser expresso em uma pluralidade de formas. Na Grécia Antiga, por exemplo, podemos encontrar pelo menos três maneiras diferentes de lidar com a filosofia. Uma delas provém de Sócrates, que simplesmente viveu sua filosofia e por esse motivo nada escreveu. Ele merece consideração em virtude de sua postura filosófica e não de seus escritos filosóficos. Outra maneira de lidar com a filosofia provém de Aristóteles, que provavelmente escreveu os primeiros textos acadêmicos conhecidos. Por alguma razão, sua obra se tornou uma espécie de paradigma para os textos filosóficos, principalmente na idade moderna. Finalmente, temos a maneira pela qual Platão lidou com a filosofia: ele escreveu seus famosos diálogos, que podem ser enquadrados na categoria de *gênero misto*. A literatura e a filosofia acham-se tão imbricadas nos diálogos platônicos que não se consegue interpretar a “parte filosófica”, como, por exemplo, a teoria das idéias, sem levar em consideração a “parte literária”, como, por exemplo, a psicologia das personagens. O estilo de Platão tem raízes nas obras de muitos filósofos pressocráticos. Parmênides, por exemplo, escreveu um poema sobre o ser. E o estilo de Platão influenciou muitos pensadores na história do

pensamento filosófico. Alguns deles escreveram na forma de diálogos, como Berkeley e Schopenhauer; outros adotaram a forma aforística, como Nietzsche e Wittgenstein; outros escreveram romances para expressar suas idéias filosóficas, como Sartre; e outros escreveram textos acadêmicos que envolvem um inegável sabor literário, como Heidegger. Os textos acadêmicos, inspirados por Aristóteles, constituem apenas uma parte do legado filosófico que recebemos do passado. Espero que essas maneiras de lidar com a filosofia e os exemplos correspondentes por elas fornecidos sejam suficientes para mostrar não só que os textos literários podem ser usados com objetivos filosóficos, mas também que uma comparação entre um texto literário e um acadêmico, com respeito a um dado problema filosófico, não é deslocada.

Posso passar agora para a comparação entre as duas formas de ironismo. Começemos com as idéias de Rorty. O primeiro aspecto a ser levantado concerne a sua definição de *ironismo*: ela realmente se encaixa no novo vocabulário pragmatista referente ao fisicismo não-reducionista, que ele está lutando para oferecer como a melhor alternativa para a filosofia contemporânea? Em minha opinião, ela não se encaixa, porque envolve um tipo peculiar de retorno à metafísica tradicional. Inicialmente, gostaria de lembrar que o ironista está constantemente preocupado com a possibilidade de estar errado, em virtude das dúvidas radicais e contínuas relativas ao seu vocabulário final. Isso é assim porque o ironista rortiano não tem critério para saber o que é errado. Em consequência, quanto mais ele tenta articular uma explicação filosófica de sua situação, tanto mais ele se lembra de sua falta de raízes. E o ironista também sabe que nenhum vocabulário final dará descanso às suas dúvidas radicais e contínuas.⁴⁰

Ora, a explicação que Rorty dá do ironismo envolve dois aspectos. Por um lado, o ironista é capaz de articular filosoficamente a sua situação por meio de seu vocabulário final. Ao usar esse último, ele é capaz de lidar com o mundo, embora esteja consciente de seu caráter provisório. De qualquer modo, é importante observar que seu vocabulário final funciona de alguma maneira. Por outro lado, ao usar seu vocabulário, o ironista é constantemente lembrado de sua falta de raízes. Assim, o outro ponto importante a ser observado é que, embora seu vocabulário final funcione, o ironista tem o sentimento

constante de que ele poderia estar errado. Mas se entendi Rorty corretamente, parece-me que o sentimento negativo constante envolvido pela sua definição de *ironia* parece disfarçar alguma forma de ceticismo filosófico. O ironista rortiano, enquanto tem dúvidas contínuas e radicais causadas pela diversidade de vocabulários e pela ausência de critério de certo ou errado, parece compartilhar alguns aspectos com um tipo particular de filósofo cético. Não me refiro ao cético pirrônico, que desiste da busca pela verdade em um certo ponto através do que ele chama *epoché* ou *suspensão*. Dada a grande multiplicidade de filosofias alternativas que encontra à sua disposição, ele decide não dar qualquer resposta aos problemas filosóficos que está enfrentando. O resultado é geralmente a obtenção da *ataraxia*, uma certa paz de espírito. O cético pirrônico abandona a questão filosófica e se dedica aos problemas práticos, um domínio em que as dúvidas radicais não têm lugar. O tipo de cético a que estou me referindo não é o pirrônico, mas aquele que está sempre perplexo, no sentido de que nunca desiste da investigação, continuando-a teimosamente e indefinidamente, na expectativa de que um dia será capaz de resolver o problema atormentador de encontrar a alternativa filosófica correta. À medida que se recusa a apelar à *epoché*, ele não é abençoado pelo alívio da *ataraxia* e permanece embaraçosamente perplexo. Ele poderia ser adequadamente descrito como um cético cartesiano que ficou preso à dúvida universal, sem encontrar qualquer alívio no *cogito* tranquilizador. Em termos de atitude filosófica, não vejo muita diferença entre o ironista rortiano e o cético perplexo que acabo de descrever. Ambos têm dúvidas sérias e radicais a respeito de todos os vocabulários, inclusive os seus próprios; ambos estão terrivelmente impressionados pela diversidade de vocabulários alternativos e ambos são incapazes de fundamentar ou dissolver suas dúvidas; ambos reconhecem que seus respectivos vocabulários não estão mais próximos da realidade do que qualquer outro; ambos têm preocupações intelectuais que os impedem de obter a paz de espírito. Assim, parece que a descrição rortiana do ironista está inadvertidamente misturada com a descrição do cético perplexo.

A discussão acima sugere que o ironista tem dúvidas radicais porque está ainda muito fascinado pela metafísica que rejeitou. E a fascinação parece derivar não da perspectiva teórica fornecida pelo sistema metafísico, mas sim do forte desejo pela

⁴⁰ Rorty, R. (1989b). Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. (1989). Contingency, Irony, and Solidarity.

experiência paradisíaca de segurança metafísica. O ironista rortyano teme ter sido iniciado na tribo “errada”, no jogo de linguagem “errado”, transformando-se assim no tipo “errado” de ser humano. Mas, como mencionado, ele não tem critério do que é “errado”: ele sabe que não há maneira de estar absolutamente certo a esse respeito. Desse modo, ele teme o que não deve ser temido. Filosoficamente, ele age como quem rejeita um sistema metafísico, mas ainda aspira pelo sentimento de conforto metafísico que só pode ser dado pelo sistema rejeitado. Isso descreve razoavelmente o *sentimento metafísico* ambíguo que assombra o ironista rortyano. Ele rejeita a metafísica tão intensamente que a mata sem piedade. Mas depois sente falta da metafísica tão duramente que a vida sem ela se torna insuportável.

Isso explica por que Rorty usa a palavra *ironismo* para se referir a esse tipo particular de sentimento cético. Conscientemente ou não, ele está tentando tirar vantagem, de maneira retórica, de suas conotações positivas. A palavra *ironista* é fascinante o suficiente para disfarçar o sentimento de ceticismo metafísico que alimenta esse aspecto do pensamento de Rorty. Afinal de contas, ele pensa que a escolha entre vocabulários é feita quando se joga um contra o outro. A disputa entre filosofias alternativas parece ser resolvida através de algum tipo de “seleção natural” darwiniana. Assim, a maneira pela qual esses vocabulários são apresentados e imunizados contra os ataques inimigos se torna extremamente importante.

Nesse ponto, alguém poderia objetar que estou tomando a definição rortyana de *ironista* de maneira muito literal. A versão fisicista não-reducionista do pragmatismo envolve o reconhecimento que nossas explicações são contingentes e isso é coerente com o falibilismo. Nessa perspectiva, Rorty estaria de fato descrevendo uma variante da abordagem falibilista, temperada com um toque de romantismo melancólico. Desse modo, o pragmatismo rortyano levaria inevitavelmente ao ironismo. Contra isso, eu argumentaria que o apelo a dúvidas radicais na descrição do ironista constitui um exagero que não pode ser mitigado pelo fato de não ser tomado de maneira excessivamente literal. É verdade que a contingência de nossas crenças implica alguma forma de falibilismo, mas o ironismo rortyano envolve um sentimento cético que vai muito além do mero reconhecimento de que

nossas crenças podem mudar. Esse ironismo *não é* uma mera versão romantizada do falibilismo. Dúvidas radicais são *radicais*, e estão muito mais próximas do ceticismo do que de qualquer forma de pragmatismo ou falibilismo. Ao ironista que entretém essas dúvidas, eu oporia a alegação do segundo Wittgenstein segundo a qual a dúvida pressupõe certeza. É um fato bem conhecido que a gramática da palavra *dúvida* exige da pessoa que duvida o estar firmemente baseada em algum solo firme. Só nessas condições é que ela pode duvidar de algo que não pertença àquele solo.⁴¹ Nessa perspectiva, “dúvidas radicais e contínuas” a respeito de vocabulários parecem ser uma variante da dúvida universal do cético, porque nada está fora de seu alcance. O ironista duvida de tudo, sem qualquer solo firme sobre o qual se apoiar, sugerindo que não há remédio para isso. Assim, podemos presumir que Wittgenstein muito provavelmente tomaria as dúvidas do ironista como uma doença filosófica demandando terapia. O pragmatismo rortyano não parece ser muito compatível com dúvidas radicais e contínuas.

É importante observar aqui que não estou me opondo ao conjunto formado pela teia de crenças que Rorty atribui ao ironista. Estou me opondo à atitude cética do ironista e às crenças céticas que essa atitude produz. Muitas das crenças do ironista são coerentes e se opõem ao dogmatismo do *senso comum* tal como definido por Rorty. Por exemplo, o ironista não vê a busca por um vocabulário final como um modo de obter algo correto que seja distinto de seu próprio vocabulário; ele sabe que as buscas por um vocabulário final não estão destinadas a convergir; ele teme ficar aprisionado em seu próprio vocabulário se não tentar familiarizar-se com vocabulários alternativos.⁴² Rorty também atribui ao ironista o desejo de uma autonomia aristocrática, auto-criada, de tipo nietzschiano.⁴³ Mas, à medida que tais crenças e desejos são separadas da atitude cética, que é atormentadora e criadora de perplexidade, elas deixam de ser privilégio do ironista. Elas podem ser atribuídas a um pragmatista falibilista que se opõe ao *senso comum*. Com efeito, esse último tem todas as crenças e desejos resultantes do fato de ser conscientemente historicista e nominalista, mas, diferentemente do ironista, ele *não é* atormentado subrepticamente por dúvidas radicais e

⁴¹ Wittgenstein, L. *On Certainty*. Ed. by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell 1979, §§ . 115; 160; 310; etc.

⁴² Rorty, R. Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 75; 80.

contínuas, ou seja, por dúvidas céticas que envolvam a desconfortável sensação de ausência de raízes metafísicas.

Uma outra objeção poderia ser feita contra minha análise. Rorty poderia dizer-me, como de fato o fez durante uma discussão que tivemos sobre esse assunto em 1997, que deveríamos abandonar toda a discussão sobre o *ceticismo*, porque essa palavra pertence a um velho vocabulário que é inadequado para o estado atual da filosofia. O apelo a esse vocabulário só contribuiria para obscurecer as nossas idéias. A isso eu replicaria, como de fato o fiz, que ele está ligando *ironismo* a *dúvidas radicais e contínuas*, o que me permite explicitar suas conexões ocultas com o *ceticismo*. Assim, eu não teria qualquer objeção quanto a abandonar a discussão sobre o *ceticismo*, desde que seja abandonada ao mesmo tempo toda a discussão sobre o *ironismo*. Desse modo, estaríamos de fato nos libertando de uma antiga tendência metafísica, cuja principal função tem sido impedir-nos de achar o caminho quando nos confrontamos com certos enigmas filosóficos.

O segundo aspecto a ser analisado tem a ver com a alegação rortyana de que o ironismo é um assunto privado, uma forma de criar uma auto-imagem privada que nada tem a ver com questões públicas. Isso se choca com o uso que Rorty faz do ironismo para discutir as posições de outros pensadores. De fato, se o ironismo é um assunto privado, envolvendo a ausência de critério do que está “errado”, então ele não deveria ser usado para julgar as posições filosóficas públicas de outros pensadores. O ironista rortyano deveria lembrar-se constantemente de que a palavra *ironismo* pertence ao seu vocabulário contingente, sobre o qual ele entretém dúvidas radicais. Ao apelar ao ironismo em seus debates com outros filósofos, Rorty parece admitir implicitamente a validade da questão *por que devo ser um ironista?* – a qual é tão metafísica quanto a questão que ele atribui ao metafísico tradicional (*por que devo evitar humilhar os outros?*).⁴⁴ O problema, porém, é muito mais complexo: podemos mostrar que o ironismo *não é* um assunto privado. Isso será discutido mais adiante. Nesse ponto, basta dizer que Rorty aplica impropriamente a assuntos públicos um conceito que ele alega referir-se apenas a questões privadas.

⁴³ Rorty, R. The contingency of a liberal community. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 65.

⁴⁴ Rorty, R. Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 91.

O terceiro aspecto a ser levantado tem a ver com a aplicação frouxa, por parte de Rorty, do conceito de *ironismo* a filósofos de diferentes linhagens. Diferentemente do caso de Machado, que apresenta claras afinidades com o ironismo rortiano, a lista de ironistas apresentada por Rorty inclui pensadores tão diferentes entre si como Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault e Derrida.⁴⁵ Dada a variedade de suas trajetórias intelectuais, eles não podem ser considerados ironistas no mesmo sentido, a menos que transformemos a definição de *ironismo* em algo tão genérico que servirá para quase qualquer coisa. É verdade que todos esses autores criticam muitos aspectos da civilização européia. Mas Hegel e Nietzsche não parecem ter a menor dúvida a respeito de seus próprios vocabulários finais, como o próprio Rorty reconhece.⁴⁶ No caso de Foucault, a sua descrição fria da crueldade de que nós seres humanos somos capazes e o impacto que ela provoca no leitor, como observa David Hall, dificilmente o qualificariam para a descrição de alguém que tenta ser um ironista sem ser liberal.⁴⁷ Derrida é descrito por Rorty como cada vez menos preocupado com o sublime e o inefável e cada vez mais preocupado com a bela reorganização daquilo que ele se lembra, ampliando assim os limites da possibilidade,⁴⁸ e isso também não parece enquadrar-se na descrição de um autêntico ironista rortiano. Para piorar as coisas, Heidegger, cuja descrição do *Dasein* é tomada por Rorty como uma outra versão de sua própria descrição do ironista, não limitou a discussão à esfera privada, revelando-se uma pessoa ressentida e cruel.⁴⁹ Até mesmo o ataque de Rorty ao flexível e falibilista Habermas, que é descrito como tentando ser liberal sem ser ironista, é bastante injusto.⁵⁰ Por motivos de espaço, não desenvolverei esse extenso assunto.⁵¹

⁴⁵ Ver Rorty, R. The contingency of a liberal community. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 44-72; Rorty, R. Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 96-121; Rorty, R. From ironist theory to private allusions: Derrida. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 122-40.

⁴⁶ Rorty, R. Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger. In: Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, p. 99; 100; 106.

⁴⁷ Rorty, R. Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 75. Hall, D. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 155-6.

⁴⁸ Rorty, R. From ironist theory to private allusions: Derrida. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 136-7.

⁴⁹ Rorty, R. Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 113; 120.

⁵⁰ Rorty, R. The contingency of a liberal community. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 65.

A discussão acima permite concluir que o ironismo não é compatível com o restante da filosofia de Rorty, principalmente com o fisicismo não-reducionista. O ironismo não envolve uma mudança efetiva de vocabulário, como pensa Rorty, mas apenas o uso de uma palavra nova para referir-se a uma atitude tradicional, a saber, a atitude cética. Além disso, a aplicação que Rorty faz desse conceito – que está ligado ao domínio privado – à análise de filósofos que estão discutindo o domínio público não é consistente com a definição previamente dada de *ironismo*. Por esse motivo, a abordagem rortyana como um todo não está articulada adequadamente e corre o risco de não sobreviver na “luta pela vida” no processo de “seleção natural” de idéias filosóficas na sociedade.

Passemos agora às idéias de Machado. O primeiro ponto a ser levantado é que ele abraça mais ou menos explicitamente alguma forma de ceticismo, embora haja controvérsia a respeito da natureza exata de sua posição filosófica. Maia Neto, por exemplo, argumenta que o ceticismo de Machado pertence à linhagem pirrônica e explica a evolução das personagens em sua ficção por meio das categorias de *zétesis*, *epoché* e *ataraxia*. Embora o argumento de Maia Neto a favor dessa tese provocativa esteja muito bem formulado, não posso concordar com ele. Mas o debate com Maia Neto foi desenvolvido em outro lugar.⁵² Para os interesses do presente texto, exporei minha própria interpretação do ceticismo de Machado e usá-la-ei na comparação com a abordagem de Rorty. O nosso autor, como eu o compreendo, é em última instância um pessimista com respeito à vida humana. Ele vê nossa existência do mesmo modo que o *Eclesiastes*, ou seja, pensa que não há nada de novo sob o sol e que tudo é vaidade. Isso envolve uma perspectiva moralista na avaliação da vida humana. Essa última é vista negativamente porque sofre de uma radical falta de perfeição. Nessa perspectiva, Machado não propõe uma mudança de vocabulário, como faz Rorty. Nosso autor meramente adota uma posição cética como resultado de seu pessimismo concernente ao objeto de estudo.

O segundo ponto a ser levantado é que Machado supera o sofrimento causado pela sua perspectiva pessimista e cética através do apelo a uma forma peculiar de criação

⁵¹ Uma outra observação que poderia ser feita diz respeito à noção rortyana de *filosofia edificante*, que pode ser vista como um subproduto de seu ironismo. Isso pode ser inferido a partir do reconhecimento, por parte de Rorty, de que o filósofo edificante se acha numa situação embaraçosa, porque ele critica a noção de *ter uma perspectiva filosófica* com base em uma perspectiva filosófica.

literária. Como remédio contra o nosso sofrimento, ele oferece a contemplação estética da bela forma da miséria humana. Isso parece revelar algumas afinidades entre Machado e Schopenhauer, mas não desenvolverei esse ponto aqui.⁵³ Ora, de acordo com a visão cética de vida em Machado, a realidade é opaca e enigmática. Dado que a miséria humana é uma parte importante da realidade, segue-se que essa miséria é também opaca e enigmática. E a expressão literária adequada desses traços da realidade exige um texto que seja simultaneamente opaco e enigmático. Machado realiza essa tarefa através do procedimento de não contar tudo em seus romances. Em consequência, o leitor nunca obtém toda a informação de que precisa para decidir se uma dada interpretação é correta ou não. Esse procedimento se aplica a todas as personagens machadianas, mas principalmente às femininas. As mulheres, na ficção de Machado, são opacas e enigmáticas, e por esse motivo podem ser vistas como metáforas da realidade, como Maia Neto sugere. Ora, isso envolve uma variedade de maneiras possíveis de interpretar a realidade e sua contrapartida metafórica, as mulheres. Todas elas apresentam um tipo de polissemia que dá ao romance machadiano uma certa impenetrabilidade. O resultado final é que todos os romances de Machado admitem diferentes leituras em diferentes níveis, e algumas vezes tais leituras são mutuamente excludentes. Isso é bem perceptível na segunda fase de sua ficção. Aqui, os narradores são sempre contingentes, historicamente localizados e não confiáveis. Mesmo assim cada nível de leitura é consistente com a visão cético-pessimista da vida humana. É como se Machado quisesse mostrar que nossa condição miserável tem uma bela forma sob qualquer leitura possível. No caso de Machado, a contemplação estética da miséria humana é a única saída para nosso sofrimento neste mundo. Ele não é religioso e portanto não pode fornecer uma conexão com alguma realidade transcendente como remédio para nossa miséria. A única coisa que oferece ao leitor são os momentos fugitivos em que ele é capaz de abandonar a contingência nesse mundo e entrar em contato com a beleza. Nesses momentos, a pessoa é capaz de atingir um domínio que está “fora” do tempo, embora permaneça no interior do tempo.

⁵² Ver o já mencionado texto Machado, um cético pirrônico? Um debate com Maia Neto, *In: Sképsis - Revista de Filosofia On Line*, v. 1, 2007, p. 183 - 211.

⁵³ Essa questão é tratada no texto em que debato as idéias de Maia Neto sobre Machado. Ver nota anterior.

Ora, o ironismo desempenha um papel crucial na obtenção dos objetivos acima. Na verdade, a visão cético-pessimista e sua expressão polissêmica são melhor atingidas – pelo menos no caso de Machado – através de uma disposição ironista, na qual todas as tentativas humanas de transcender as limitações mundanas são descritas como ridículas e fracassadas.

O terceiro ponto está ligado ao fato de que a ficção de Machado pode ser vista como oferecendo uma forte justificção para minha alegação anterior de que o ironismo não é um assunto privado. É verdade que Machado não diz tal coisa explicitamente, mas acredito que isso possa ser inferido da discussão das atitudes das personagens nas obras da fase madura. Da maneira como o entendo, o ironismo machadiano não pode ser concebido como uma forma de criar uma auto-imagem privada que nada tenha a ver com questões públicas. Na verdade, os traços céticos envolvidos pela atitude do ironista podem contribuir para o sofrimento e a humilhação de outras pessoas, mesmo quando se trata de questões supostamente “privadas”. Ilustrarei isso através da análise de alguns aspectos da personalidade de Bento Santiago, uma das principais personagens de *Dom Casmurro*. Bento conta a estória olhando retrospectivamente para o passado. À medida que a trama se desenvolve, Bento revela o quão desconfiado estava do fato de que sua fascinante e enigmática esposa Capitu o tinha traído com Escobar, o amigo comum de infância. Bento experimenta dúvidas crescentes sobre a fidelidade de Capitu no desenvolvimento do romance. Quando a pressão para descobrir o que realmente se passara se tornou insuportável, Bento decidiu que ela o tinha traído. Nesse ponto do romance, ele começa a falar como se ela tivesse tido de fato um caso com Escobar, que tinha morrido recentemente. Ele acha em toda parte confirmações do pecado de Capitu. Mas o problema é que algum tipo sutil de evidência em contrário sempre se segue a cada confirmação. Bento, psicologicamente inseguro, sempre achou Capitu uma pessoa opaca e ambígua desde que a encontrou pela primeira vez, quando criança. Por esse motivo, Bento termina numa situação muito embaraçosa: durante todo o romance, ele tenta convencer o leitor e a si mesmo de que Capitu foi infiel, mas a única coisa que ele consegue provar é que decidiu assumir essa hipótese desagradável. O leitor sabe o que Bento fez, mas ele mesmo é incapaz de decidir com base apenas na narrativa feita. Além disso, apesar da decisão do narrador, o leitor é também incapaz saber se Ezequiel era filho de Capitu com Escobar ou com Bento. Mas esse último tomou efetivamente uma posição. Por essa razão, ele puniu a

ambos. Separou-se discretamente de Capitu, mandando-a para a europa, e tratou Ezequiel de maneira muito fria (embora não tenha contado em momento algum a seu – suposto? – filho os motivos que o levaram a agir dessa maneira). Bento aposentou-se da vida social e tornou-se um *casmurro*, palavra que denomina uma pessoa taciturna e retirada.⁵⁴ Nessa circunstância, ele decidiu escrever suas memórias. Hellen Caldwell, uma crítica importante da obra de Machado, diz que o nome completo da personagem, *Bento Santiago*, que poderia significar *Abençoado Santo Iago*, envolve uma referência sutil ao *Otelo* de Shakespeare. As dúvidas de Bento são tão radicais e contínuas porque ele é possuído por um Iago interior.⁵⁵ Em termos rortyanos, podemos dizer que, embora ele tenha escolhido um certo vocabulário concernente à traição, seu Iago interior e privado o levou a entreter dúvidas radicais e contínuas a respeito desse mesmo vocabulário. Ele nunca foi capaz de se tomar a sério como marido traído porque sempre esteve consciente de que os termos com os quais descreveu Capitu, Escobar, Ezequiel e a si próprio eram contingentes e sujeitos à mudança. No que diz respeito ao casamento e à traição, Bento é um ironista.

O quarto ponto envolve a resposta à pergunta: o ironismo de Bento é um assunto público ou privado? Rorty argumenta que devemos distinguir entre uma redescrição para propósitos privados e uma para propósitos públicos. Para meus propósitos privados, a minha redescrição pode ser tal que não tenha nada a ver com minha atitude concernente ao sofrimento de outras pessoas. Para meus propósitos públicos liberais, a parte de meu vocabulário final que é relevante para minhas ações públicas exige que leve em consideração em minha redescrição todas as diversas maneiras pelas quais outras pessoas podem ser humilhadas.⁵⁶ Com respeito à atitude de Bento, não consigo ver a linha divisória entre propósitos públicos e privados. Em última instância, tudo é público. A redescrição que Bento faz de suas ações relativamente a Capitu e Ezequiel é pública, porque envolve a consideração de seu sofrimento. Mas a redescrição que ele faz de si mesmo como Dom Casmurro é também pública, porque envolve a consideração do seu sofrimento e do de outras pessoas. O sofrimento e a humilhação de Bento fazem com que ele humilhe Capitu e

⁵⁴ Machado de Assis, J. M. *Dom Casmurro*. Rio; S. Paulo; Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1959, p. 5-6.

⁵⁵ Caldwell, H. *The Brazilian Othello of Machado de Assis: A Study of "Dom Casmurro"*. Berkeley and Los Angeles: Un. of California Press, 1960.

⁵⁶ Rorty, R. Private Irony and Liberal Hope. In: Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 91-2.

Ezequiel e os faça sofrer. Mas Bento vê seu sofrimento e humilhação como causados por Capitu, Escobar e Ezequiel. Como é psicologicamente inseguro, ele pode até mesmo estar imaginando coisas. Capitu pode muito bem ter sido sempre fiel a ele e Ezequiel pode ser efetivamente seu filho. Mas isso não importa de modo algum. O ego de Bento é constantemente assombrado pelo Iago interior. Depois de condenar sua esposa com base em evidências insuficientes, Bento se retira da vida social e a única coisa que lhe resta é escrever suas memórias cheias de desconfiança. Ao final das contas, ele se torna um espectador da vida humana, permanecendo de algum modo paralisado para a ação. A estória mostra que tudo está interligado pela dimensão pública: não há como distinguir a auto-imagem privada de Bento das ações públicas de Bento. Se reconhecermos que o ego é uma teia de crenças e desejos que se originam de interações públicas, nunca saberemos que parte do vocabulário final de Bento *não é* relevante para suas ações públicas. Isso parece aplicar-se a todos os casos similares na vida real. Em consequência, podemos dizer que qualquer coisa que eu escolha para me redescrever com objetivos privados sempre será um assunto público. Como um pragmatista autoconsciente, Rorty deveria estar atento para o fato de que uma distinção rigorosa entre *público* e *privado* não funcionaria.

Se isso é correto, então por vezes aquilo que o ironista fizer não terá valor em nível algum. No caso de Bento, as ações do ironista estão condenadas a corromper a coesão social através do apelo seja à reclusão social que leva ao abuso da contemplação desapegada e da inatividade social, seja a uma forma de atividade social mal fundada que, em última instância, humilhará outras pessoas e as fará sofrer. Rorty argumenta que não há razão por que o ironista não possa ser publicamente um liberal, embora haja diferenças entre o ironista liberal e o metafísico liberal. Uma delas diz respeito à sua explicação da utilidade da redescrição para o liberalismo. Para o ironista, as *únicas* redescrições que servem a propósitos liberais são aquelas que respondem à questão sobre o que humilha, ao passo que o metafísico, como já mencionado, também quer responder à questão sobre os motivos pelos quais devemos evitar humilhar outras pessoas. Mas a própria definição rortyana de *ironista* implica que em alguns casos ele nunca saberá ao certo o que humilha outras pessoas e por essa razão está condenado a agir como Bento Santiago, de uma maneira bastante hesitante, suspeitosa, desconfiada e insegura. No que diz respeito à humilhação, podemos prever que o resultado dessa postura será trágico. Portanto, um

ironista como Bento *não pode* ser publicamente um liberal, porque é incapaz de lidar adequadamente com suas próprias descrições.

O quinto ponto diz respeito à crítica machadiana do humanitismo. De maneira coerente com seu ironismo, Machado expressa através desse crítica seus sentimentos pessimistas e dúvidas concernentes aos sistemas filosóficos projetados otimisticamente para explicar a existência humana em nosso mundo. Isso é assim porque as dúvidas de Machado se aplicam à metafísica em geral. Em contraste com a perspectiva otimista de Rorty com relação ao fisicismo não-reducionista, Machado não oferece qualquer abordagem filosófica que possa mitigar de algum modo a nossa ignorância sobre o assunto. É verdade que Rorty o propõe como uma conjectura falibilista, como uma nova maneira de ver as coisas, como uma nova abordagem cuja principal consequência seria capacitar os seres humanos a lidar mais eficientemente com a oposição entre ciência e literatura. Mas também é verdade que Rorty conta a estória da evolução da humanidade em direção ao fisicismo não-reducionista com um espírito otimista e que, mesmo enquanto conjectura falibilista, a abordagem rortyana é ainda uma tentativa de explicar o inexplicável. Desde seu ponto de partida, ela é um empreendimento destinado ao fracasso e ao desapontamento. Trata-se de uma versão mitigada da mesma metafísica tradicional. Embora Rorty não esteja fazendo metafísica em sentido tradicional estrito, ele ainda está fazendo algum tipo de metafísica – e com otimismo. Ele vê estágios na evolução da humanidade e alega que o fisicismo não-reducionista é o melhor que podemos ter na encruzilhada histórica em que nos encontramos. Por essa razão, Machado colocaria a perspectiva de Rorty entre aquelas que se acham debaixo do grande guarda-chuva do humanitismo.

A discussão acima permite a conclusão de que o ironismo é não somente um aspecto crucial da visão cético-pessimista de vida em Machado, mas também de que ele é compatível com essa visão. Na ficção de Machado, o ironismo surge como uma postura ético-filosófica com respeito à vida, postura essa que revela as falhas do comportamento humano. O ironismo machadiano não envolve qualquer intenção de propor um novo vocabulário, porque, afinal de contas, não há nada de novo sob o sol. Ele se articula com a criação literária, em um espírito que é recomendado pelo próprio Rorty, quando ele alega que, como veículos para a educação moral, os romances são mais adequados do que os

tratados morais.⁵⁷ Assim, o resultado último de adotar o ironismo machadiano seria colocar todos os sistemas filosóficos – aí incluído o fisicismo não-reducionista – lado a lado com o humanitismo, que nada mais é do que a vaidade humana disfarçada. Essa é a razão por que, em um outro contraste com a perspectiva de Rorty, a ficção de Machado não tem objetivos edificantes. Isso pode ser inferido da maneira pela qual a personagem Brás Cubas descreve as intenções de suas *Memórias Póstumas*:

Todavia, importa dizer que este livro é escrito com pachorra, com a pachorra de um homem já desafrontado da brevidade do século, obra supinamente filosófica, de uma filosofia desigual, agora austera, logo brincalhona, coisa que não edifica nem destrói, não inflama nem regala, e é todavia mais do que passatempo e menos do que apostolado.⁵⁸

Nesse ponto, faço uma observação final. Ao comparar as perspectivas acima, não estou sugerindo que o ironismo de Machado é a melhor solução filosófica para os nossos problemas existenciais. Estou apenas afirmando que o *ironismo rortiano* não é consistente com o *fiscicismo não-reducionista* e que, se alguém quiser adotar um deles, deve rejeitar o outro. O ironismo machadiano foi apresentado como uma posição mais consistente, na qual a adesão a dúvidas radicais e pessimistas leva ao abandono de sistemas metafísicos como o humanitismo, que foi projetado para explicar de maneira otimista a nossa existência mundana. Mas isso é tudo. Embora oferecendo uma perspectiva ironista mais consistente, a visão machadiana cético-pessimista da vida tem de enfrentar seus próprios problemas. Embora a atitude estética para com a vida em Machado possa ser vista como uma solução prática para a nossa miséria, ela muito provavelmente contribuiria para o rompimento dos elos sociais. A consequência seria a inatividade política e social. A visão de vida em Machado seria ideal para uma pessoa idosa aposentada e contemplativa que aspira a ser, ainda em vida, um defunto autor, como Brás Cubas. A visão de vida em Machado é bastante apropriada para alguém que, como o Conselheiro Aires, já experimentou muita coisa, já viajou pelo mundo e agora está chegando ao fim da vida. Nesse estágio, uma

⁵⁷ Rorty, R. Introduction. In: Rorty, R. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1998, p. 12.

⁵⁸ Machado de Assis, J. M. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. In: *Obras Completas de Machado de Assis*. Rio – S. Paulo – Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1959, vol. 5, p. 20. Essa passagem sugere também que a ironia de Machado não tem intenções edificantes.

pessoa pode sentir-se completamente desapegada dos valores mundanos e agir como um “aprendiz de defunto”.⁵⁹ Certamente, tal visão de vida e sua correspondente atitude para com o mundo não seria adequada para a maior parte da humanidade. Talvez seja por essa razão que ninguém está alegando ser um herdeiro do espólio filosófico de Machado.

IV – Conclusão

No presente artigo, tentei mostrar que o ironismo rortyano não é compatível com o modelo do fisicismo não-reducionista. Esse último está ligado a uma perspectiva pragmatista e falibilista que é descrita por Rorty em termos otimistas. Em contraste, seu conceito de *ironismo* é apresentado num tom ambíguo, predominantemente pessimista, que parece envolver alguma forma de ceticismo inspirado por uma nostalgia metafísica.

Para confirmar essa tese, fiz uma comparação entre o ironismo rortyano e o de Machado de Assis. Isso foi justificado pelo fato de que Machado é um autor que se enquadra na definição rortyana de *ironista*, principalmente na fase madura de sua ficção. O homem de espírito, uma das personagens que aparece recorrentemente nos romances de Machado, encontra a solução para seu dilema existencial em uma visão estético-cognitiva de vida, envolvendo uma mistura de pessimismo e ceticismo. Argumentei que essa visão de vida é muito semelhante à visão de vida do ironista tal como definido por Rorty.

Embora as duas formas de ironismo consideradas pertençam a gêneros literários diferentes, a comparação entre elas foi justificada através do argumento de que não há uma distinção nítida entre *filosofia* e *literatura* e que o ironismo rortyano seria melhor expresso por meio de um texto literário.

A comparação revelou que a definição rortyana de *ironismo* não é consistente com o modelo do fisicismo não-reducionista. De fato, o ironista não tem critério do que está “errado”, mas está muito preocupado com a possibilidade de ter sido educado na tribo “errada”. Ao adotar essa perspectiva, o ironista rortyano se aproxima de um cético cartesiano que está constantemente assombrado pelas suas dúvidas radicais e universais.

⁵⁹ Essa expressão sugestiva é devida a José Paulo Paes. Ver Pedro Meira Monteiro, *Absence of Time: The Counselor's Dreams*, in: *The Author as Plagiarist - The case of Machado de Assis*. Portuguese Literary & Cultural Studies, 13/14, Fall 2004/Spring 2005, p. 366.

Além disso, a afirmação de Rorty de que o ironismo é um assunto privado entra em conflito com o seu uso do ironismo em debates públicos. Para piorar as coisas, ele aplica o *ironismo* à discussão de muitos autores tão diferentes que o conceito de torna excessivamente genérico.

Em contraste, o ironismo machadiano pertence a uma linhagem mais pura do que o rortiano. No caso de Machado, o ironismo adota uma forma livre que deriva da tentativa de dar expressão literária adequada a uma visão cético-pessimista de vida, no espírito do *Eclesiastes*. Machado oferece ao leitor a contemplação estética da bela forma do sofrimento humano. E como ele está descrevendo uma realidade que é fundamentalmente opaca, seus textos não fornecem ao leitor toda a informação de que precisa. Em consequência, os textos de Machado são polissêmicos. E o ironismo desempenha um papel crucial nos mesmos.

Embora tenha sido uma alegação minha e não de Machado, mostrei também que as atitudes das personagens nos romances da fase madura permitem a conclusão de que o ironismo não é um assunto privado, mas sim público. Isso foi feito com o auxílio da análise da atitude de Bento em *Dom Casmurro*.

Finalmente, argumentei que, na visão machadiana de vida, nenhum sistema filosófico, nenhuma metafísica, seja ela ambiciosa ou modesta, pode ser defendida. Em virtude disso, o fisicismo não-reducionista pode ser propriamente descrito como uma variante do humanismo que deveria ser abandonada sem mais delongas, apesar da defesa otimista que Rorty faz dessa abordagem.

Ma o ironismo de Machado não foi apresentado como a abordagem filosófica que resolverá todos os nossos problemas. Apenas afirmei que ele oferece uma alternativa muito mais coerente do que o ironismo rortiano, que entra em conflito com outras partes da filosofia de Rorty. Em outras palavras, se alguém quisesse ser um ironista no sentido rortiano, então esse alguém deveria aderir à visão machadiana de vida e não à de Rorty. Mas isso não libertaria esse mesmo alguém da acusação de aderir a uma filosofia que é ideal para pessoas velhas, aposentadas e contemplativas, que aspiram realizar em vida o que Brás Cubas realizou apenas depois de sua morte.

À guisa de conclusão, poderíamos dizer que Machado é um ironista que não quer ser um metafísico e Rorty é um metafísico que quer ser um ironista. O primeiro objetivo pode ser atingido filosoficamente, embora pelo viés literário, como faz Machado. O último

só pode ser atingido filosoficamente se alguém estiver disposto a enfrentar a acusação de inconsistência, como Rorty parece fazer.

REFERENCES

- Caldwell, H. *The Brazilian Othello of Machado de Assis: A Study of "Dom Casmurro"*. Berkeley and Los Angeles: Un. of California Press, 1960.
- Evnine, S. (1991). *Donald Davidson*. Cambridge: Polity Press. Oxford: Basil Blackwell.
- Hall, D. (1994). *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press.
- Machado de Assis, J. M. *Dom Casmurro*. Rio – S. Paulo – Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1959, vol. 7.
- Machado de Assis, J. M. Memórias Póstumas de Brás Cubas. *In: Obras Completas de Machado de Assis*. Rio – S. Paulo – Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1959, vol. 5.
- Maia Neto, J. R. *Machado de Assis, the Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994.
- Maia Neto, J. R. The Development of a Skeptical Life-View in the Fiction of Machado de Assis. *In: The Author as Plagiarist. The case of Machado de Assis. Portuguese Literary & Cultural Studies*. Un. of Massachusetts Dartmouth: Center for Portuguese Studies and Culture, 13/14, Fall 2004/Spring 2005, p. 263-79.
- Monteiro, Pedro Meira. Absence of Time: The Counselor's Dreams, in: *The Author as Plagiarist - The case of Machado de Assis. Portuguese Literary & Cultural Studies*, 13/14, Fall 2004/Spring 2005, p. 353-71.
- Morse, R. M. *O espelho de Próspero. Cultura e idéias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- Rorty, R. The contingency of a liberal community. *In: Rorty, R. Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1989, p. 44-72.
- Rorty, R. Private Irony and Liberal Hope. *In: Rorty, R. Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 73-95.

- Rorty, R. Self-creation and affiliation: Proust, Nietzsche, and Heidegger. *In: Rorty, R. Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 96-121.
- Rorty, R. From ironist theory to private allusions: Derrida. *In: Rorty, R. Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1989, p. 122-40.
- Rorty, R. Texts and Lumps. *In: Rorty, R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1991, p. 78-92.
- Rorty, R.. Objectivity, Relativism, and Truth. *In: Rorty, R. Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge, Cambridge Un. Press, 1991, p.
- Rorty, R. *Truth and Progress. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1998.
- Wittgenstein, L. (1979). *On Certainty*. Ed. by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell.