

CONTINGÊNCIA E LINGUISTIFICAÇÃO DA IDENTIDADE: APROXIMAÇÕES ENTRE RICHARD RORTY E MILAN KUNDERA

Tiago Medeiros*
tiagomedeiroscontato@gmail.com

RESUMO: Esse trabalho tem por objeto material a contingência da identidade segundo Rorty. Trata-se de desenvolver a concepção rortyana do eu (*self*) como autocriação, considerando-o (1) resultado de circunstâncias *contingentes* e (2) considerando sua dimensão eminentemente *linguística*. Para tanto, a abordagem existencialista do romance feita por Milan Kundera e alguns de personagens do romance *A insustentável leveza do Ser* são apresentados como comparativo auxiliar na compreensão da proposta. O objetivo é encontrar os termos nos quais a contingência da identidade de Rorty pode ser melhor compreendida com o auxílio da literatura do escritor checo. Os resultados dessa avaliação apontam para o reconhecimento de uma relação estreita e produtiva entre, por um lado, o pragmatismo e o existencialismo e, por outro, a reflexão filosófica e a produção artística.

PALAVRAS-CHAVE: Eu, contingência, linguagem, idiosincrasia, identidade.

INTRODUÇÃO

Richard Rorty (1931 – 2007) foi um filósofo norte-americano cuja obra condensa, de forma original e primorosa, elementos da filosofia continental e do pragmatismo americano, os quais partem de um ponto comum: O abandono dos referenciais anistóricos do conhecimento e metafísicos da cultura. O compromisso de Rorty reside no desenho das semelhanças e na costura de uma posição pragmatista e hermenêutica de abordagem sobre os temas de seu próprio interesse. Dentre seus heróis, destaco John Dewey, William James, Donald Davidson e Ludwig Wittgenstein, Friedrich Nietzsche, Jaques Derrida, Martin Heidegger e Milan Kundera. A respeito desse último, o elemento que Rorty almeja retirar de

* Graduado em Filosofia pela UFBA e mestrando em Filosofia e Teoria Social pela mesma instituição. Professor do departamento de Filosofia da UFBA.

seu pensamento é o que converge para a descrição dos indivíduos das sociedades liberais modernas. Kundera (1929) é um romancista e teórico tcheco, cujos romances são profundamente marcados pelo totalitarismo proveniente da invasão soviética a seu país. Destaca-se por suas ideias a respeito da arte do romance e pela densa e consciente complexidade na construção de seus personagens. Trata-se de um autor de profunda afinidade com o existencialismo e com a fenomenologia, ainda que faça questão de registrar que seu verdadeiro compromisso limita-se à “herança depreciada de Cervantes” (Kundera, 2008).

Rorty e Kundera cruzam-se em alguns temas e abordagens para além do reconhecido pelo próprio Rorty em ensaios como *Heidegger, Kundera, Dickens* (Rorty, 1997). O presente trabalho quer exatamente mostrar esse cruzamento no terreno da complexa temática do eu. O objeto em questão é a contingência da identidade segundo Rorty. Trata-se de desenvolver a concepção rortyana do eu (*self*) como autocriação, considerando-o (1) resultado de um processo *contingente* e (2) sua dimensão eminentemente *linguística*. Para tanto, discuto a convergência de tal concepção com a abordagem existencialista do romance feita por Milan Kundera à luz de alguns de personagens do livro *A insustentável leveza do Ser*. O objetivo é encontrar os termos nos quais a contingência da identidade de Rorty pode ser compreendida com o auxílio da literatura do romancista checo. Os resultados dessa avaliação apontam para a constatação de um laço entre, por um lado, o pragmatismo e o existencialismo e, por outro, a reflexão filosófica e a produção artística.

1. Milan Kundera abre seu romance *A insustentável leveza do ser* (Kundera, 2008) com uma reflexão sobre o eterno retorno de Nietzsche, à luz da qual, espera ilustrar a situação fundamental de seu personagem Tomas: o dilema entre a liberdade e o comprometimento, travestido na dicotomia peso/leveza. Num mundo em que não há o eterno retorno e em virtude do que qualquer escolha é cinicamente permitida, não é possível nem a previsão da escolha certa nem a condenação pela escolha errada. Sem um imperativo supra-humano de orientação comportamental que julgue a escolha, a *existência* torna-se perplexamente leve. A leveza, portanto, é a inevitável condição humana diante da constatação de uma existência irretornável.

Ao estabelecer esse diagnóstico, Kundera faz eco ao pensamento deflacionista que marcou a Europa bélica e melancólica do século XX. Seu foco na existência e o uso de um jargão fenomenológico para aborda-la são algumas características filosóficas que refletem essa marca – algo compartilhado por Nietzsche, Heidegger e Sartre. Destaco que os temas

sobre os quais esses autores se debruçaram apontam para um mesmo horizonte: a dissolução de todo referencial hipostasiado que impõe sua realidade verticalmente à condição humana e terminam por engendrar um determinismo moral e um conseqüente conforto ético. Tomas é resultado de uma reflexão que relaciona a liberdade à ausência desse referencial. A filosofia da existência, por esse prisma, é construída sob a plataforma de *conversão da essência e da necessidade na existência e na contingência*.

A era dos pensadores frequentemente chamados de existencialistas é a das conseqüências e rejeições em relação aos anseios racionalistas de fundamentação do humano em coisas como a certeza e a razão. Tais anseios fincados na máxima cartesiana do homem como “senhor e dono da natureza”, desintegram-se, mais ou menos, como nessa avaliação feita por Kundera:

Depois de ter conseguido milagres nas ciências e na técnica, esse ‘senhor e dono’ se dá conta subitamente de que não possui nada e não é senhor nem da natureza (ela se retira, pouco a pouco, do planeta) nem da História (ela lhe escapou) nem de si mesmo (ele é guiado por forças irracionais de sua alma). Mas se Deus foi embora e o homem não é mais senhor, quem então é senhor? O planeta caminha no vazio sem nenhum senhor. Eis a insustentável leveza do ser. (Kundera, 2009, p. 45)

Para Kundera, a leveza insustentável – a mesma leveza que ilustra a situação fundamental de Tomas e que o leva a ser concebido sob a reflexão do eterno retorno – é intuitivamente caudatária do afastamento, ou morte, de Deus – da dissolução do imperativo ético supra-humano. Sabemos que essa é uma provocação de Nietzsche à hipocrisia da moralidade cristã, impossibilitada de ser levada a cabo por indivíduos concretos; mas, além disso, é importante destacar que o terreno novecentista, no qual Nietzsche compôs sua obra, era propício para o debate a respeito do papel do cristianismo e sua competência mais ampla de fundamentação da Modernidade. Assim, dizer que Deus se afastou, é dizer que não há um receituário moral, no qual possamos justificar nossas crenças e orientar nossa conduta, e tampouco fundamentar nossas instituições e práticas – uma vez que tal receituário implica a negação da corporeidade e da individuação da pessoa humana. Essa abordagem é o que se desdobra no niilismo nietzschiano – e é também, aliás, o que faz com que Tomas soe perversamente niilista.

A morte de Deus, todavia, não se restringe ao terreno religioso, estendendo-se a todo candidato a orientador dos indivíduos e da cultura. Ela pode ser direcionada também à

ciência, posto que a cultura científica caracteriza-se por ser uma reunião de asserções de conhecimento, que, todavia, preserva o imperativo hipostasiado e reificado, substituindo Deus pela Verdade. Ao tematizar a morte de Deus, Nietzsche quer apontar também para a morte do que chama de “impulso à verdade”.

Ora, pensar na verdade como o que garante a legitimidade do conhecimento, no conhecimento como o acento do essencialmente humano e na cultura como a reunião das asserções de conhecimento é um modo iluminista-racionalista (de matriz platônica) de atribuir um sentido à vida humana. Tal modo considera que a verdade é algo dado, mas que se mantém camuflado até que a aplicação correta do espírito possa descobri-la. Nisso consiste a missão do ser humano em seu tempo sobre a Terra. Todavia, Nietzsche, veementemente, nega essa narrativa. Sua ideia de verdade é de algo inventado e não descoberto. Verdade é “um batalhão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos...” (Nietzsche, 1991, p. 34). Um batalhão porque é um conjunto, um agrupamento, uma comunhão de expressões; móvel porque está em constante adaptação e em processo de substituição, onde as expressões se renovam com os usos; e *metáfora* porque está cunhada numa mera reação do indivíduo, uma manifestação de ruídos e marcas que não é literal, nem previsível, nem dada, é inédita.

Na medida em que esse batalhão apresenta sucesso relativo aos objetivos dos usuários da linguagem, tais *metáforas* se congelam, se literalizam. No momento em que os termos nos quais a linguagem – composta dessas metáforas congeladas – deixam de atender às demandas dos usuários, ou quando os usuários passam a criar novas demandas, o batalhão assume sua dimensão de mobilidade e se dissolve na expiração de novos termos. Se pensarmos a verdade dessa forma, poderemos entender que ela – como intitula o próprio Nietzsche, “num sentido extra-moral” – é antes uma “soma de relações humanas, que foram alteradas, transpostas e embelezadas poética e retoricamente e que, depois de um longo tempo, parecem firmes, canônicas e obrigatórias para um povo” (Idem). Noutras palavras, a verdade consiste nas expressões que vingaram e que são compartilhadas por indivíduos e grupos para obtenção de sucesso em suas práticas. A verdade, assim, não precisa convergir com a lei do eterno retorno que paira sobre a existência de Tomas. Avaliarei como Rorty incorpora essa tematização de Nietzsche e a converte num projeto mais ambicioso sobre a contingência.

2. Richard Rorty acredita que a descrição nietzschiana da verdade alcançou, em fins do século XX, a hegemonia cultural graças à incorporação de dois anseios: (1) o dos

revolucionários políticos por uma comunidade utópica liberal e (2) o dos poetas românticos pela autocriação individual (Rorty, 2007, p. 27). Para ele, esses anseios impuseram aos filósofos a crença de que a verdade iluminista deveria ser dessacralizada e descristalizada, e oportunizou a descrição de que a verdade é meramente uma propriedade de frases, “que as frases são componentes das línguas humanas e que as línguas humanas são criações humanas” (Rorty, 2007, p.28).

Desde Platão – e graças aos reforços iluministas – a verdade está intimamente relacionada à oposição contingência/necessidade. O necessário é concebido como seu correlato direto. Rorty dedica-se a abordar a *contingência* como a posição filosófica adotada quando se nega peremptoriamente a verdade como Platão e o iluminismo descrevem, a saber, como algo a ser descoberto. A contingência termina por ser uma espécie de “*estado de possibilidades indeterminadas do ser ou da entidade a que estamos nos referindo*” (Costa, 2008, p. 225). Na esteira de Nietzsche, Rorty advoga que tal indeterminação nos conduz à crença na *verdade como inventada*.

Ao distinguir verdade inventada de verdade descoberta obtemos a tensão entre a postura do poeta romântico e do político revolucionário, de um lado, e a do cientista natural e do filósofo (metafísico), de outro. A verdade como sendo algo com o qual nos deparamos quando adotamos certo rigor ou critério, como sendo algo que espera ser descoberto, pressupõe a premissa de que trata-se de algo revelador do imanente, da natureza intrínseca das coisas. A ideia de Rorty é a de que se abandonamos a busca por naturezas intrínsecas, como fizeram os políticos revolucionários ao encarar as instituições políticas e os poetas românticos ao encarar a subjetividade, podemos abandonar a ideia de verdade como aquilo que descobrimos – e a ideia da linguagem como o elemento mediador do confronto representativo entre o homem e o mundo, o meio pelo qual fazemos tal descoberta. Se a verdade é inerente à linguagem e se a linguagem é um constructo social, então a verdade é elaborada intraculturalmente, é caudatária da atuação dos indivíduos e grupos no confronto da comunicação. É, pois, contingente. Rorty, ao abandonar Platão e o Iluminismo, e ao seguir Nietzsche, consoma a descrição da verdade como um aparato social cuja preservação depende de seu tempo de utilidade.

Adentrando um pouco mais a questão, podemos dizer que há duas formas de entender o caráter contingente da linguagem. Essas duas formas se diferenciam de acordo com o ângulo do qual se observa os indivíduos que usam a linguagem: uma pressupõe tais

usuários como organismos complexos reagindo a um ambiente adverso, e outra como sujeitos que constroem sentidos e valores. No que diz respeito à primeira, o eixo é a compreensão desses indivíduos como seres biológicos que são forçados a reagir aos estímulos causados pelo meio ambiente, com o qual fatalmente interagem. A função da linguagem é antes servir instrumentalmente a esses indivíduos, com vistas à consecução de seus resultados e objetivos no processo de interação com o meio ambiente, do que servir como o elemento de mediação, espelhando a realidade. Por isso, Rorty convoca Donald Davidson e Ludwig Wittgenstein que ajudam a pavimentar a naturalização linguística, dando enfoque à teorização da previsibilidade comportamental dos organismos como característica fundamental da linguagem (Rorty, 2007).

No que diz respeito à segunda forma de entender o caráter contingente da linguagem, por outro lado, o eixo é o entendimento desses indivíduos como sujeitos, e, conquanto, arquitetos de cultura. A linguagem é um agrupamento de vocabulários alternativos que constitui as diferentes esferas nas quais esses sujeitos articulam interesses e valores e edificam as expressões que modelam a *cultura*.

É aqui que a menção a Nietzsche é crucial. Como sugeri, Nietzsche quer destronar as entidades supra-humanas reivindicadas pelos iluministas e, com isso, dissolver a ideia de que a história caminha para a realização dos objetivos dessas entidades. O eterno retorno, além de ter como função pôr em xeque os imperativos éticos supra-humanos, destacando a unicidade da existência (o que caracteriza Tomas), é uma das formas de minar a crença na dimensão teleológica da história. Dissolvendo essa teleologia, o progresso intelectual é explicado pela renovação dos vocabulários que suplantam a cultura. Por isso, entender a linguagem como um conjunto de metáforas mortas propicia o entendimento de que o progresso intelectual é caudatário da inscrição de novas metáforas. É importante destacar que não se trata de progressão por acúmulo, mas por substituição do velho pelo novo. Novas metáforas redescrevem práticas e, com isso, redefinem as esferas da cultura. Daí então Rorty dizer que

a história nietzschiana da cultura, assim como a filosofia davidsoniana da linguagem, vê a linguagem como hoje vemos a evolução: como novas formas de vida que liquidam constantemente as formas antigas – não para cumprir um propósito superior, mas às cegas. (Rorty, 2007, p. 51)

Newton e Galileu não encontraram as palavras certas (que faltaram a Aristóteles) para descrever o modo como os corpos se comportam na natureza macrofísica, mas apenas esbarraram “num instrumento que por acaso funcionou melhor, para alguns fins, do que qualquer instrumento anterior” (Idem), os quais nos oportunizaram novas formas de vida, com as que obsoletamos as formas aristotélicas.

As mudanças que demarcam o que constitui a história intelectual são, portanto, engendradas por metáforas. A própria história da linguagem é, nessa avaliação, a história da metáfora. Mas tais mudanças não sinalizam que apenas as esferas da cultura – como a filosofia, as artes, as ciências, ou a política – mudam. A cultura não é a reunião das asserções de conhecimento, mas um conjunto de interações. Nas palavras de Rorty: é “um conjunto de hábitos de ação compartilhados, hábitos que permitem aos membros de determinada comunidade humana conviver, tão bem quanto lhes é possível, com outros membros e com o ambiente que os cerca.” (Rorty, 2005 p. 227) Uma vez que as mudanças desses hábitos de ação equivalem a mudanças sobre nossos modos de falar, elas equivalem também às mudanças sobre o que desejamos, sobre o que nos interessa, sobre o que consideramos bom ou ruim. Em suma, sobre nós mesmos. A mudança sobre nossa maneira de falar, estabelece, portanto, a mudança sobre “o que queremos fazer e o que pensamos ser” (Rorty, 2007 p. 52). Avaliarei as implicações dessa abordagem no âmbito da subjetividade.

3. A verdade, então, não está fora da linguagem. Uma crença só é justificada sob o amparo de outra crença. Assim como o mundo não pode ser descrito sob termos essenciais, o “eu” não pode. A dimensão da contingência da linguagem é, portanto, fundamental para entendermos uma outra apropriação rortyana: A contingência de termos como “eu”, “identidade” e “consciência”. Esses termos são contingentes em virtude do que os constitui ser eminentemente contingente: as palavras que definem as *idiossincrasias* das pessoas. Entende-los como contingentes é entender que sua constituição é circunstancial, é um reflexo contextual dos fatores indeterminados do que nos cerca. Como diz Costa, “contingente é o oposto de necessário e, no caso do sujeito, isso quer dizer que toda imagem, conceito, ideia ou noção que temos de nós mesmos é historicamente datada”. (Costa, 2008, p. 225)

Se Descartes está errado quando supõe que o sujeito pode ter sua existência derivada e dependente de uma articulação lógica entre termos ou ideias, é porque tal suposição quer desprezar, justamente, os traços que comportam as peculiaridades dos indivíduos concretos, em favor de supostos elementos necessários e universais. Tais traços são, caracteristicamente,

o que definem as coisas que consideramos ser importantes e sobre as quais construímos nossa *autoimagem*. O que delimita o eu são os fatores que destacam a diferença e não a semelhança de um indivíduo em relação aos outros. Explico: o eu é sustentado por experiências que, por assim serem – e, ademais, por corresponderem ao indivíduo particularmente –, não são compartilhadas, nem são *a priori*. As experiências que constituem os eus variam de contextualmente e historicamente. São produto da comunidade humana que inclui o indivíduo em questão, mas são distorcidas pelos inúmeros níveis e camadas dessa comunidade. Descrever o eu como contingente é descrever a subjetividade enquanto efeito inexorável de um conjunto de circunstâncias únicas.

Aqui, Rorty se aproxima em muito do existencialismo continental. Para Kundera, por exemplo, a existência é traduzida de um modo formidável pela fórmula de Heidegger: “*in-der-Welt-sein*” (ser-no-mundo). Essa fórmula quer indicar, analogamente à contingência rortyana, que somos seres constituídos de mundo, não sob a égide do paradigma da contemplação e da dicotomia aparência/realidade, mas no espírito da mútua dependência e definição.

O homem não se relaciona com o mundo como um sujeito com o objeto, como o olho com o quadro; nem mesmo como um ator no cenário de um palco. O homem e o mundo estão ligados como o caramujo e sua concha: o mundo faz parte do homem, ele é sua dimensão e, à medida que o mundo muda, a existência (*in-der-welt-sein*) muda também”. (Kundera, 2009 p. 40)

A mudança da existência é uma forma quase poética de indicar que nós mudamos de acordo com o rearranjo das circunstâncias que nos cercam. É claro que, em Kundera, a contingência da subjetividade possui uma conotação mais fenomenológica, e, portanto, menos prosaica e quase reificante, em comparação ao pragmatismo de orientação linguística de Rorty. Mas a consideração pela posição do mundo em relação ao homem demonstra que tal fenomenologia, ainda que chegando a fins diferentes, possui afinidade em início e meio com o pragmatismo. É possível perceber isso no que Kundera advoga como a “*relatividade essencial*” do humano expressa no romance:

O mundo baseado numa só Verdade e o mundo ambíguo e relativo do romance são moldados, cada um, de uma maneira totalmente diversa. A Verdade totalitária exclui a relatividade, a dúvida, a interrogação, e ela jamais pode, portanto, se conciliar com o que eu chamaria o espírito do romance. (Kundera, 2009, p. 20)

Ambos os autores tomam uma certa concepção de filosofia cristalizada na objetividade, na universalização e na necessidade, que tem na busca pela Verdade seu paradigma, para se opor radicalmente. A relatividade essencial das coisas humanas é algo que Rorty também defende, mas nos termos de outro jargão. Se Kundera dissolve a verdade em prol da existência, Rorty o faz em prol da contingência. Mas se a contingência não voltar-se para a existência e se a existência não pressupor a contingência, ambas marcam dois pontos contra si mesmas. Tanto Rorty é um pouco existencialista quanto Kundera um pouco “pragmatista”. O fator convergente determinante é a própria subjetividade, a qual, avaliada como contingente, tem legitimada o seu conjunto de idiosincrasias constituídas pela experiência ordinária e qualitativa do indivíduo em sua relação com o mundo, isso que Kundera e Heidegger chamam de existência.

Levando em consideração a contingência e a “relatividade essencial das coisas humanas”, o sujeito é melhor definido como um *set* articulado e descentralizado de crenças e desejos. Tal definição nega o pressuposto do núcleo duro que seria o sujeito (cartesiano) envolto por uma periferia acidental e contingente, pois o que constitui a rede que é o eu é, ao fim e ao cabo, totalmente contingente. Esse sujeito não é uma função lógica que engendra uma condição ontológica, mas uma realidade linguística. As crenças, que compõem uma parte desse tecido, correspondem a experiências passadas que lograram sucesso e, por isso, prospectam e orientam a ação do sujeito com relação a eventos futuros. Os desejos, que compõem a outra parte do tecido, dizem respeito à fruição do indivíduo nos níveis ético e estético e dimensionam a ação no campo das relações com outros indivíduos e no campo do gozo pessoal. As crenças são em geral relacionadas à nossa dimensão cognitiva ao passo que os desejos são relacionados à nossa dimensão comportamental – mas é claro que essa distinção não é rigorosa e as crenças e desejos não são incompatíveis ou incomunicáveis.

Mas esse modo de descrever o sujeito não é, para Rorty, útil se o que está em jogo é a autoimagem do indivíduo (Rorty, 1997, Rorty 2007). O sujeito como crenças e desejos é mais uma abreviação explicativa que pode nos ajudar em nossos propósitos filosóficos e mesmo científicos, mas nada fará em prol de nosso autoconhecimento, em prol do que queremos alcançar quando nos observamos em nossa mais sincera solidão. Só é possível observar e abordar a nós mesmos através de descrições e de redescrições que fazemos de nós próprios. Como bem observa Rorty, “Nietzsche foi quem sinalizou que o homem, inventando os termos nos quais se descreveu, inventou a si próprio” (Rorty, 2007, p.64). Em outras

palavras, o processo de redescrição aplicado ao indivíduo é o seu próprio processo de invenção. Conhecer-se é criar-se. Falar de autoconhecimento, portanto, é falar em *autocriação*.

Tal modo contingente de abordar o sujeito amplifica a relevância das *idiossincrasias* para a identidade. São elas que caracterizam um eu enquanto tal, pois são elas o resultado, o resumo – ou síntese – daquelas experiências supra-citadas. Por isso, o eterno retorno é idiossincrático em relação a Tomas, mas não, necessariamente, em relação a mim ou ao leitor. É síntese do que constitui parte da identidade daquele personagem, o modo como se vê em seu drama existencial, parte efetiva de sua autoimagem – não de qualquer pessoa. Ao citar o provérbio alemão *einmal ist keinmal*, Tomas confirma essa ideia. Sua idiossincrasia provém da crença de que a vida humana é desprezível por ser um “esboço sem quadro” (Kundera, 2008, p. 14). Diante da incerteza sobre qual escolha tomar em relação a Teresa, pensa que “nunca se pode o que se deve querer, pois só se tem uma vida e não se pode nem compará-la com as vidas anteriores nem corrigi-la nas vidas posteriores”. (idem, p. 13). Essa problemática existencial se faz latente quando Kundera escreve: “Tomas repete para si mesmo o provérbio alemão: *einmal ist keinmal*, uma vez não conta, uma vez é nunca. Pode viver apenas uma vida é como não viver nunca” (idem, p. 14).

A definição do sujeito como rede de crenças e desejos, vista assim, atende a muitos dos aspectos que o *Dasein* (ser-aí) heideggeriano também visava atender. Heidegger, lido tanto por Rorty quanto por Kundera, classifica o *Dasein* como a característica que dá ao homem a qualidade de abertura para a manifestação do ser. Com isso, o *Dasein* não possui um conteúdo dado, mas configura-se como função que designa o modo de ser do homem, a saber, como *possibilidades existenciais*. Heidegger não utiliza em sua terminologia “subjetividade” nem tampouco “sujeito”. Para ele, esses são resquícios de uma tradição filosófica dualista que engendra o esquecimento do ser – esquecimento daquilo que o motiva a buscar um sentido. Para meus propósitos aqui, entender o homem sob os auspícios do *Dasein* é entender a dimensão de abertura para possibilidades existenciais contingentes. O *Dasein*, por si só, pressupõe a contingência do mundo com o qual o homem se relaciona, e, portanto, a contingência do próprio homem.

As *possibilidades existenciais* são tidas assim por definirem o homem sob a descrição de um ser não carregado de características rigorosas e universais imanentes, por sinalizarem também o conteúdo das experiências que compõem o que estou chamando de

idiossincrasias do eu. Creio que a referência a Heidegger é estratégica para aproximarmos ainda mais Kundera a Rorty. O eu como afirmação da identidade e a identidade como composta de idiossincrasias, deflaciona o conceito de sujeito e a formação da subjetividade (capacidade de ser, ou afirmar-se como, sujeito), redescrevendo, renovando e revitalizando seu conteúdo e seus pressupostos explicativos e filosóficos. Entendendo a subjetividade nesses termos, não se recai sob o problema da distinção sujeito/objeto, posto que sujeito e mundo não se afirmam por oposição mútua, mas por constituição mútua. Assim, as possibilidades existenciais são aqui entendidas como um conjunto de disposições dos indivíduos que denotam as suas idiossincrasias e constituem sua autoimagem, sua identidade, seu eu. As possibilidades existenciais são o que preenchem o *set* articulado de crenças e desejos que somos nós.

Voltando ao romance *A Insustentável leveza do ser*, a relação conturbada de Tereza com Tomas faz emergir a sua (de Tereza) fraqueza na submissão ao sofrimento causado pelas traições de seu cônjuge. A fraqueza traz à tona o tema da vertigem: a sensação de estar embriagado com a própria fraqueza, que, por sua vez, traz aspectos biográficos de Tereza, como a sua relação com sua genitora, introduzindo outro tema: a distinção alma e o corpo. A fraqueza, aqui, é a possibilidade existencial em questão. Ela é convertida, tematizada, desenvolvida e ilustrada na palavra *vertigem*. Essa possibilidade existencial está eminentemente relacionada à biografia de Tereza: sua relação com sua mãe e, posteriormente, com Tomas. A vertigem está imiscuída do que é uma chaga para Tereza, embora não seja uma chaga para Tomas nem tampouco para sua mãe. Ao fim e ao cabo, cabe sinalizar que as características idiossincráticas que tornam Tereza um indivíduo concreto são exclusivamente suas, particulares, casuais, não determinadas, não previsíveis etc. Enquanto uma possibilidade, a fraqueza é contingente.

As crenças e desejos que costuram a rede a que chamamos de eu são efeito de fatores indeterminados. Explicar a subjetividade nesses termos e considerar as possibilidades existenciais como disposições de nossa condição humana frente ao contexto que nos cerca não é explicar a subjetividade como amparada numa estrutura fixa e rigorosa que possui crenças e desejos ou reserva os espaços específicos destinados a cada uma das possibilidades existenciais. As crenças e os desejos são tudo o que podemos dizer de nós mesmos. São nossos limites. As possibilidades existenciais são ilustrações de situações humanas que

possuem por pano de fundo, ou pressupõem, certas crenças e desejos. Avaliarei como forma de concluir a ideia de que o eu é uma realidade linguística e de que as possibilidades existenciais são caracterizadas por palavras-chave.

4 Costa é bastante enfático quando considera o sujeito rortiano uma “realidade linguística” (Costa, 1995). Ele assim compreende em virtude de que o sujeito “só existe sob descrição” e “só pode ser alterado por força de redescricao” (Idem. P. 33). Isso quer dizer que tudo o que podemos utilizar para descrever a nós mesmos são palavras. Palavras que designam as nossas crenças e desejos. Ora, o empirismo, de onde destaco David Hume, que explica o eu como um “feixe de impressões e ideias do qual tenho consciência e memória”, representa, de uma certa forma, a ante-sala da descrição rortiana do eu. Isso porque compreende a identidade sob os auspícios da experiência no confronto reativo com o mundo e julga irrelevante para os propósitos de descrição da identidade a certeza matemática. Assim, a identidade é construída também com o acúmulo de nossas experiências. O problema é que esse ter consciência e recordar-se das impressões e ideias ainda preserva a suposição de que algo pode se posicionar, ou estar alocado, acima das impressões e ideias, além de preservar um subjetivismo dificilmente palatável, conquanto despreza que o que sei dessas impressões e ideias o sei linguisticamente.

A ideia de um set articulado de crenças e desejos sugere uma natureza holística (Rorty, 1997) que melhor explica a manutenção de nossa identidade diante de mudanças radicais no curso de nossas vidas e de nosso amadurecimento pessoal. Mantemos-nos os mesmos apenas conquanto nos concebemos ancorados a alguma de nossas crenças, sob a plataforma de uma crença. A revisão das crenças nunca engendra uma mudança radical e total do conjunto de crenças que nos constitui, e por isso, intuimos uma consciência diante de nosso próprio aperfeiçoamento. O que designa o sujeito, destarte, é a causa interna de nossos atos linguísticos que move as crenças e desejos na trama articulada. É assim que Costa diz:

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

Não é à toa que em *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty expõe a contingência da identidade após a contingência da linguagem. A segunda pavimento a explicação da

primeira. São as palavras o que constituem o eu. No jargão fenomenológico de Kundera, as palavras-chave designam a possibilidade existencial correspondente a uma situação humana limite. A fraqueza é uma das palavras-chave de Tereza. A leveza é uma das palavras-chave de Tomas. É evidente que cada um de nós se depara com essas expressões e lhe atribuem determinada significação. Mas, ao dizer que tais palavras constituem o eu, digo, em consonância com Rorty e Kundera, que não há outra forma de definir a minha experiência de mim mesmo senão através de tais palavras e do sentido que lhe atribuo. Ser uma realidade linguística é residir nos limites da linguagem. Não porque a linguagem é uma espécie de divindade que se impõe sobre a condição humana, mas porque, como mencionamos na seção 2, a linguagem é o próprio resultado do confronto dos organismos humano com o ambiente que lhe provoca e, conquanto, o substrato instrumental da relação desses organismos com o ambiente, com as coisas, com os demais organismos e consigo próprios.

Nesse espírito, Rorty acredita que a figura heroica de uma cultura que reconhece sua própria contingência é o poeta forte nietzschiano (Rorty, 2007, p. 47). Nietzsche foi quem descreveu os seres humanos como seres que haviam inventado a si próprios, porque, ao negar Deus, se viram na eminente situação de assumir a invenção dos termos nos quais se descrevem, as palavras que utilizam para tratar de si mesmos. É nessa mesma linha, aliás, que Rorty dissolve os aspectos grandiloquentes do afã nietzschiano pelo poeta forte como condutor da cultura e volta-se para um encontro com Freud. Um Freud democrático que populariza o sujeito e a capacidade de todas as pessoas de se autocriarem na esteira das suas narrativas pessoais. O Freud de Rorty é o pensador que contribuiu para a devida relevância e incomensurável dimensão das idiossincrasias das pessoas no estabelecimento de suas narrativas pessoais. E aqui é fundamental observar que o uso do termo “narrativa” não é meramente retórico. Ele assinala a força da consideração pelas palavras como componentes de constituição do si-próprio.

Rorty acredita que cada pessoa possui um vocabulário final (Rorty, 2007, p. 89). Um conjunto de palavras das quais não conseguimos escapar e que sinalizam o que melhor caracteriza, aos nossos olhos, nós mesmos. Numa interessantíssima declinação de *A Insustentável leveza do ser*, Kundera expõe o que chama de “palavras incompreendidas” – um léxico de expressões que possuem sentidos pessoais variados e que impõem limites a cada um dos personagens quando tais expressões são postas numa situação limite. As palavras incompreendidas são uma manifestação dos vocabulários finais desses personagens. É fatal

que para cada um tenha uma dimensão e uma relevância específica da qual eles não podem escapar por meras razões biográficas. Essas razões são exemplos, ilustrações breves do que se afigura pela contingência e linguistificação da identidade.

CONCLUSÃO

O eu é um tema polêmico na história da filosofia, recebendo abordagens de diferentes ângulos e com diferentes propósitos. A discordância de Freud em relação a Descartes não se dá num registro meramente tético, mas também no recorte e nos objetivos. O caráter polêmico desse tema não exime filósofos e intelectuais contemporâneos de encara-lo, contudo. A chave que Rorty encontra parece dar a abertura que contempla tanto cientistas quanto poetas. Na medida em que o romance é o espaço no qual se persegue, como pensa Kundera, “o enigma do eu”, é de suma importância que esse eu não se revele por um núcleo inalienável, mas flexivelmente, como quer Rorty, afinal as palavras que usamos para designar a nós mesmos nunca são as mesmas em momentos diferentes de nossa biografia, nem tampouco de nossos pares. Conforme vimos, o eu como trama sem centro de crenças e desejos, como um efeito possível de nossa linguagem nos auxilia a compreender essa dimensão e ademais nos ajuda a nos empenhar no processo interminável de nossa autocriação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COSTA, Jurandir Freire de. *A face e o verso: Estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo: Escuta, 1995.
- _____, *Richard Rorty e a construção da subjetividade*. In, ARRUDA, Arthur, BEZERRA Jr. Benilton e TEDESCO Sílvia, *Pragmatismos, pragmáticas e produção de subjetividades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Trad. Thereza Bulhões Fonseca, São Paulo: Companhia do Bolso, 2009.
- _____, *A Insustentável Leveza do Ser*. Trad. Thereza Bulhões Fonseca São Paulo: Companhia do Bolso, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas Volume I*, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. De Agostini. Martins: São Paulo, 2007.

_____, *Verdade e progresso: escritos filosóficos volume III*. Trad. Denise R. Sales, Barueri, SP.: Manole, 2005.

_____, *Freud e a reflexão moral* In RORTY. *Ensaaios sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos volume II*. Trad. Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.