

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

**A TENSÃO ENTRE O PÚBLICO E PRIVADO NA “AUTOCRIAÇÃO” DE  
RICHARD RORTY**

**MICHEL BALTAZAR DE OLIVEIRA FILHO**

BRASÍLIA – 2014

MICHEL BALTAZAR DE OLIVEIRA FILHO

**A TENSÃO ENTRE O PÚBLICO E PRIVADO NA “AUTOCRIAÇÃO” DE  
RICHARD RORTY**

Monografia apresentada ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciência Política

**Orientador: Professor Alexandre Araújo Costa**

Brasília – Distrito Federal – 2014

## **Agradecimentos**

A produção acadêmica é realmente uma das coisas que me faz parar e sentar por horas a fio. Nessa última etapa da graduação me afastei um pouco dos meus familiares (que moram longe) e coloquei meu tempo nas pesquisas e leituras. Por isso, agradeço aos meus familiares pela compreensão nesse final de graduação.

A filosofia política foi uma linha de pesquisa que criei interesse nos anos da graduação. O primeiro contato com autores como Nietzsche foram às aulas de Ética e Política ministrada pelo meu orientador Alexandre. O contato gerou interesse na área da filosofia e acabei dando uma guinada para a filosofia no final de tudo. Essa monografia é na verdade uma junção do meu interesse nas obras de Nietzsche e o apreço que tenho pela ciência política, pelos seus pensadores. Por vezes rodei sem direção em outros temas e outros autores sem conseguir fechar a minha linha de pesquisa. Agradeço a meu orientador por me ajudar e dar sentido a minha pesquisa no tema.

Por último (não menos importante), agradeço a minha mãe Maria do Carmo por me dar todo o apoio para finalizar meus estudos na graduação. Sempre por perto, do seu jeito, apoiou minhas decisões e deu conselhos valiosos para a minha graduação.

*Moro em minha própria casa*

*Nada imitei de ninguém*

*E ainda ri de todo mestre*

*Que não riu de si também.*

NIETZSCHE, A Gaia Ciência

## **Resumo**

Esta monografia se propõe a analisar o que Richard Rorty chama de autocriação, baseado numa leitura de Nietzsche, assim como expor críticas de outros autores a distinção entre o público e o privado. Crítica tanto dos pragmatistas quanto dos comentadores contemporâneos de Nietzsche corrobora um argumento de que existe uma tensão quando Rorty se propõe ao alocar o processo de autocriação na esfera privada. Essa monografia tem a intenção de reforçar esse argumento.

**Palavras-chave:** autocriação, distinção, público e privado, pragmatismo.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>7</b>
<b>Primeira Parte – A utopia liberal: linguagem, comunidade e esperança.....</b>	<b>9</b>
<b>Segunda Parte – Autocriação.....</b>	<b>15</b>
<b>Terceira Parte – Distinção entre o Público e o Privado.....</b>	<b>25</b>
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>34</b>
<b>Referências.....</b>	<b>38</b>

## INTRODUÇÃO

Crítico feroz da moral, mestre da suspeita e ultrajoso crítico da filosofia, Nietzsche se encontra como um dos principais pensadores da filosofia moderna. Richard Rorty, influenciado por Dewey, Sellars e outros, tornou-se um reconhecido filósofo pragmatista contemporâneo. As teorias desses dois pensadores se encontram especialmente porque Rorty se apropria de um dos elementos da filosofia de Nietzsche: a *autocriação*. A noção moderna de *autonomia*, canonizada na filosofia de Kant, aponta *apolineamente* para a primazia da razão universal sobre os desejos e interesses individuais que caracterizam os nossos corpos. Já a *autocriação*, como identificava Rorty, era uma herança romântica, que acentua a originalidade dos seres particulares e seus desejos concretos, negando importância à universalidade de uma razão compartilhada.

A apropriação que Rorty faz de categorias nietzschianas é incomum, especialmente quando levamos em conta a sua vinculação política ao projeto do liberalismo. As teses liberais normalmente apontam para a submissão da política a certos valores objetivos e universais, e nessa medida parecem incompatíveis com os temas filosóficos de Nietzsche. Não obstante, como indica Ansell-Pearson, o pensamento de Nietzsche é comumente associado ao individualismo liberal, advindo de uma leitura sobre Nietzsche e a importância que ele dá a “auto-realização individual contra as estruturas políticas”. Mas essa aproximação sempre desencadeia tensões, pois o individualismo vitalista de Nietzsche mantém uma relação muito tensa com o universalismo liberal. Em vez de ocultar essas tensões, Rorty explora as suas potencialidades e oferece mecanismos para articular os parecia incompatível.

De verdade, Richard Rorty me impressionou. Despercebido na minha pesquisa sobre os pragmatistas do século XX encontrei em mãos o seu livro *Contingência, Ironia e Solidariedade*, por minha impressão o seu livro mais expressivo. Nas minhas leituras de Nietzsche sempre apreciei as explicações de *amor fati*, cuidado de si, o *sim dionisíaco*. Da mesma maneira fiquei impressionado com a capacidade retórica de Rorty em cativar o leitor com sua utopia. Utopia talvez seja na linguagem do senso comum sinônimo para algo “interessante”. Atentei-me pela maestria e cuidado com que Rorty tenta reconciliar conceitos de pensadores continentais de diferentes linhas de pensamento.

A sua utopia propõe algo interessante do que pode vir a ser. Rorty tem a percepção talvez sincera de considerar em primeira instância sua proposta filosófica como utopia e em segundo, como uma alternativa. Essa percepção de propor algo como alternativa possível, e não como uma necessidade incontornável, eu considero uma virtude frente à leitura a que venho tendo de alguns pensadores liberais. Claro que Rorty não é um liberal comum, ele é incomum.

É de extrema importância dizer que esse escrito não tem como objetivo criticar o liberalismo, muito menos tem como intuito criticar a pessoa de Rorty como liberal da perspectiva do que ele defende. Essa obra tem como intuito apenas abordar o que se entende como autocriação, como Rorty a percebe, como Nietzsche a percebe, além de expor a distinção pública e privada, assim como as críticas que alguns autores colocam frente à concepção feita por Rorty. Temos primeiramente o elemento crucial na obra de Rorty: a autocriação. Para que esse elemento seja corretamente entendido, Rorty desprende grande esforço para criar uma base: a sua utopia liberal. Assim, a primeira parte dos meus escritos visa seguir o mesmo caminho; seguir uma linha de pensamento para explicar onde está localizada e como funciona o elemento da autocriação.

O segundo esforço de Rorty se traduz em realocar o conceito de autocriação em uma das duas esferas do indivíduo. Faz-se então uma separação, ou melhor, uma *distinção* entre duas esferas de ação do indivíduo: a pública e a privada. O primeiro passo então é introduzir a autocriação a esfera privada. Voltando a estruturação da monografia, a segunda parte se resume a explicar o elemento da autocriação abordado por Rorty, assim como expor as críticas de diversos comentadores sobre a apropriação rortiana desse elemento nietzschiano.

Assim como a distinção é colocada frente à autocriação na obra de Rorty, a distinção será explicitada na terceira parte da monografia. Distinção essa que é fomentada por Rorty e criticada pelos seus críticos. De forma linear, a minha terceira parte se propõe a esse assunto.

As considerações finais desse escrito têm por finalidade expor o resumo de críticas sobre o confinamento da autocriação e a distinção pouco pragmática de Rorty. Argumentos que expõe a pouca praticidade da distinção rortiana, ações que não podem ser facilmente separadas em esferas distintas.

## **PRIMEIRA PARTE - A UTOPIA LIBERAL: LINGUAGEM, COMUNIDADE E ESPERANÇA.**

Na introdução do livro *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Richard Rorty deixa clara a intenção de formular uma “utopia liberal” (RORTY, 2007, p. 19). Na leitura dos filósofos modernos e de Nietzsche, Rorty afirma uma forma concisa de libertação da teologia e da metafísica, construída pelo historicismo. Em uma breve descrição da filosofia moderna, ele identifica que a metafísica e a teologia tentaram justificar pelas suas maneiras a condição e o dever do homem. O ceticismo historicista mostrou, em sua crítica à metafísica e a teologia, que não existe natureza intrínseca do homem e a resposta imposta foi a negação da natureza humana – a visão histórica vê a socialização como a ferramenta que produziu o homem – e que não há nada anterior a ele ou a história.

Com a libertação historicista temos, segundo Rorty, a “tensão” entre a realização do espaço público e privado (2007, p. 16). Nessa linha existem dois tipos de pensamento: um grupo que se desenvolve na concepção de justiça da comunidade humana e outro que ilustra a “perfeição privada” (2007, p. 16). Dewey e Habermas são os historicistas da justiça e da liberdade em comunidade assim como consideram a busca da perfeição privada como irracionalista e esteticista. Autores como Baudelaire, Proust, Heidegger e Nietzsche são aqueles que prezam pela “autocriação” humana e a autonomia do indivíduo. (2007, p. 16). Rorty explicitamente propõe que utilizemos as duas concepções historicistas, que atribuamos o mesmo peso a elas e que não consideremos nós como opostas (2007, p. 16). A autocriação e a justiça não podem ser consideradas opostas pelo simples fato, afirma Rorty, de que não existe uma visão na filosofia que abarque a autocriação e a justiça (2007, p. 17). O que podemos fazer é “considerar que a meta de uma sociedade justa e livre é deixar que seus cidadãos fossem tão ‘irracionalistas’ e esteticistas quanto lhes aprouver, desde que façam em suas horas de folga” (2007, p. 17). Temos então a distinção da impossibilidade teórica de abranger justiça e autocriação da mesma maneira que temos a possibilidade prática de realizar a autocriação e a justiça. Rorty segue a explicar a característica da justiça inserida no âmbito “público e compartilhado” e a autocriação no espaço “privado e não compartilhado” (2007, p. 17).

Dito isso, o que é um “ironista liberal”? O ironista liberal é aquele desistiu de exigir uma teoria que abranja os dois espaços e que se contenta “em tratar as demandas de autocriação e de solidariedade humana como igualmente válidas, mas definitivamente incomensuráveis” (2007, p. 18). Primeiramente, o ironista é aquele que considera a *crueldade* a pior coisa que alguém possa fazer (2007, p. 18). Trata-se de uma pessoa historicista que lida com a *contingência* dos seus próprios desejos de um modo esperançoso frente à diminuição do sofrimento do homem e da humilhação do homem contra o próximo. Rorty se localiza como alguém que possui a percepção historicista de que não existe fundamentação teórica que responde a necessidade de não ser cruel assim como não responde outros dilemas morais. Ponto importante da sua introdução é: o reconhecimento que pode parecer ao primeiro olhar que o ironista, por não se apoiar na fundamentação teórica teológica ou iluminista para a moralidade, é essencialmente contrário a democracia e a *solidariedade* humana (2007, p. 19). Rorty explica em seguida que “a aversão a uma dada forma de solidariedade, historicamente condicionada e possivelmente transitória, não é uma aversão à solidariedade como tal”, sendo assim, na sua utopia a solidariedade se torna algo a ser atingido com a ajuda da “capacidade imaginativa de ver as pessoas estranhas como semelhantes sofredores” (2007, p. 20). A questão do sofrimento e o desenvolvimento prático desse tipo de pensamento estão intrinsicamente relacionado à sensibilidade, ou melhor, ao aumento dela. Um tipo de sensibilidade gerada pela solidariedade criativa que capacita o homem a enxergar o sofrimento do próximo sem segregá-lo de si mesmo.

É possível oferecer uma explicação razoável sobre os diferentes vocabulários empregados por filósofos, poetas e cientistas em uma linha histórica até hoje. Todos eles criam descrições de utilidade de como ver o mundo, podendo ser para prevê-lo, controlá-lo ou para qualquer outro fim. Tendo em vista as diferentes acepções de mundo não significa dizer cada visão mostra com exatidão como é o mundo em si. Tendo em vista esse argumento é necessário fazer uma ressalva importante sobre a distinção que existe entre o mundo e a *verdade* (2007, p. 28). A existência do mundo e das causas e efeitos não são produto da mente humana. A distinção de mundo e verdade é fictícia no modo como a verdade é apenas criação humana; produto de um vocabulário explicitado por frases que são componentes da linguagem humana. Importante característica da verdade é que ela, diferente do mundo, não é independente da mente humana. O fato é que “O mundo existe, mas não as descrições do mundo”, apenas as descrições do

mundo podem ser falseáveis (2007, p. 28). O tipo de filosofia que exprime a existência da verdade fora do vocabulário frasal é a típica e antiga base teológica que compreende uma suposta linguagem não humana como criação de um Ser. Esse tipo de concepção de linguagem pode ser defendido somente em base de frases isoladas, pois quando tratamos de grandes vocabulários se torna difícil afirmar que o mundo defende um vocabulário ateniense sobre o jargão de Newton; é difícil pensar que certos tipos de vocabulários já existem antes do homem e estão à espera da descoberta. A facilidade de alguns vocabulários explicarem melhor certa característica do mundo não o faz a linguagem correta do mundo; “o fato de o vocabulário de Newton permitir-nos prever mundo mais facilmente que o de Aristóteles não significa que o mundo fale newtoniano” (2007, p. 29).

Tendo essa percepção de que o mundo não fala nem propõe uma linguagem específica para falarmos é necessário também entender que esses jogos linguísticos e a ordem de uso não são arbitrários. A mudança de vocabulário se dá pela simples perda de *hábito*, adquirir e perder o hábito do uso das linguagens é característica da comunidade (2007, p. 30). Como exemplo, as descobertas de Copérnico sobre a Terra e a centralidade dela no universo não fez uma rápida e criteriosa mudança na linguagem da população sobre o tema, o que aconteceu foi que a passagem dos anos fez com que as pessoas começassem a usar um novo tipo de linguagem pra descrever o mundo. Essa mudança não resultou da aplicação de critério muito menos foi arbitrária. O próprio ato de aplicar critérios é resultado da visão de ver o mundo e o homem com uma natureza essencialmente intrínseca. Essa forma de privilegiar uma linguagem de outras tantas é a real expressão de uma filosofia tradicional, devemos, ao invés disso, perceber que “a maior parte da realidade é indiferente a nossas descrições dela”; linguagens são estruturadas pelo homem, nunca descobertas (2007, p. 30). Importante ressaltar que certas afirmações de verdade devem ser deixadas de lado. Seria interessante colocar ao constatarmos que não existe natureza intrínseca da realidade não quer dizer que essa natureza mostrou-se extrínseca. Antes disso, podemos falar que a verdade e a natureza intrínseca não se mostra mais como algo de valor, “um tema pouco proveitoso” (2007, p. 33). A visão de filosofia que o Rorty quer colocar é a de que não precisamos de teorias que se mostrem contrárias porque as novas teorias estarão fadadas a entrar no paradigma da fala coerente que afirmarão um tipo de linguagem superior a ser usada. É mais interessante uma teoria que mostra que o velho vocabulário se tornou “arraigado”

e que o novo vocabulário criado “traz a vaga promessa de coisas grandiosas” (2007, p. 34).

Essa nova concepção de teoria com novas promessas é pragmática. Esse método filosófico é semelhante aos métodos das ciências revolucionárias ou políticas utópicas. Trata-se de dizer que um vocabulário é velho e que um novo vocabulário é suscetível de sucesso e mudança consistente. Assim como esse tipo de pensamento exige essa funcionalidade, Rorty propõe exatamente a não proposição de argumentos contra o vocabulário ele quer deixar pra trás (2007, p. 35). Para que isso seja concretizado é preciso aceitar o fato de que as forças que produziram discursos científicos, sociais e filosóficos sofreram o toque da aleatoriedade ao virar temática para as pessoas. É necessário encarar a verdade da mesma forma que Nietzsche a viu: ‘um exército móvel de metáforas’ (2007, p. 48). Da mesma forma que Nietzsche entendeu Darwin e a evolução ele entendeu a cultura e entendeu a linguagem; novos vocabulários que substituíram os velhos sem motivo superior algum, apenas obra do acaso.

Rorty identifica uma importante essência da filosofia nietzschiana que se exprime no fato de que ao mudar o nosso vocabulário mudamos aquilo que nós somos (2007, p. 52). Nietzsche ao substituir a ideia de descoberta pela autocriação fez com que a imagem do homem em busca da verdade em si fosse substituída. A tese que Rorty propõe para contingência da linguagem é a de que “a verdade é uma propriedade das frases, já que a existência das frases depende de vocabulários e já que os vocabulários são feitos por seres humanos, o mesmo se dá com as verdades” (2007, p. 53). Já que não possuímos um critério de linguagem a qual se adequar, assim como Nietzsche o fez, não devemos cultuar nada, tratar nada como divino e tratar toda linguagem e consciência como obra do acaso e do tempo.

Todo embate filosófico sobre a linguagem e a identidade converge para a teorização de uma comunidade. Uma comunidade específica que tenta substituir o antigo vocabulário e as “ferramentas toscas e obsoletas” para um melhor aperfeiçoamento da sociedade democrática (2007, p. 90). A comunidade liberal então pensada é prescrita com uma nova visão da linguagem e da identidade que propicia a remodelação de uma sociedade democrática.

Temos então uma sociedade *desdivinizada* quanto aos aspectos morais, onde as pessoas possuem como atributo a liberdade em reconhecer contingências assim como a

capacidade de renunciar a busca metafísica das coisas (2007, p. 92). Do ponto de vista de uma nova linguagem e um novo vocabulário não há razão em si que justifique o uso dessa nova linguagem. A particularidade temporal e histórica de cada linguagem impede que se julgue o aspecto racional particular dessa nova forma, o que ao menos podemos fazer é ser criterioso quanto a utilidade das linguagens antigas suficientemente concordando que não vale mais a pena usá-las na comunidade liberal. De toda a progressão linear do cristianismo ao romantismo, assim como dos vocabulários antigos até agora, é necessário perceber que só há uma evolução quando mudamos o nosso vocabulário do antigo para o novo.

A sociedade liberal não precisa ser aprovionada de fundamentos filosóficos pelo fato de que essa necessidade é uma herança iluminista pouco útil. É de muito mais utilidade uma “autodescrição aprimorada” da cultura liberal que tenha como expectativa a poetização da cultura do que uma racionalização cientificista dela (2007, p. 103). A sociedade liberal enseja pela contingência ocasional das realizações *idiossincráticas* de cada indivíduo em um espaço onde o poeta seja mais admirado que o cientista, onde o vocabulário iluminista seja desprezado e que tudo seja justificado pela equiparação das outras experiências organizacionais anteriores (2007, p. 104). Devemos deixar de lado a necessidade de confutar experiências anteriores e impor a experiência liberal como a moralmente privilegiada dentre o nazismo ou comunismo. As tantas outras experiências históricas de sociedade são, assim como a nova experiência liberal, um vocabulário dentre vários, devemos então abster de responder a pergunta relativista da necessidade de um novo vocabulário. Inserido nesse critério de utilidade temos que ver os autores citados como fonte de “redescrições de fenômenos conhecidos” capacitando-nos a criar um vocabulário próprio (2007, p. 108).

Afinal de contas, quem é o ironista liberal para Rorty? Talvez tenha ficado claro que Rorty despendeu metade do seu livro formando a base filosófica para introduzir a sua utopia liberal (como ele mesmo chama). Todo o conjunto de palavras que o homem carrega durante sua vida sustentam suas crenças, seus princípios e seus atos. Podemos definir esse aglomerado de palavras como *vocabulário final*. Esse vocabulário que está armazenado no homem é o seu conjunto de linguagem; todas as palavras e os termos que cada pessoa utiliza para demonstrar sentimentos etc. O que define preliminarmente o ironista liberal é a desconfiança que ele possui em relação ao seu próprio vocabulário final (2007, p. 134). Esse ironista percebe que seu vocabulário não consegue sanar as

inquietações e ele tampouco consegue fazer crer que o seu vocabulário final é mais válido ou mais real do que o vocabulário das outras pessoas. Ele tem consciência da instabilidade do seu vocabulário que, ao ser *redescrito*, não se sustenta por si mesmo (2007, p. 134). Além de reconhecer esse fato, o ironista possui a particularidade de considerar a *crueldade* como a pior ação que um homem pode realizar.

Esse homem liberal não presume dentro do seu jogo de linguagem, que algum termo do seu vocabulário final tenha uma essência real, uma natureza intrínseca. O ironista liberal é “nominalista e historicista” em contraste com o *homem metafísico*, ele entende que herdou um vocabulário final e que esse vocabulário não é capaz de encontrar a verdade, a essência do ser, a verdade do universo ou do eu (2007, p. 137). A visão do ironista tende para o lado de entender que não é possível comparar vocabulários diferentes e eleger o melhor dentre esses, então lhe parece razoável apontar o vocabulário novo do antigo. Para ele, essa necessidade de conhecer a verdade dentro do vocabulário do metafísico é nada mais do que *chavão* embutido no vocabulário final (2007, p. 139). O que mais importa ressaltar sobre o ironista é que, ao buscar novos vocabulários finais que melhor lhe satisfaça, o faz com metáforas *auto criativas* que não descubrem algo novo nem convergem para algo que estava ali antes (2007, p. 139). A base de entendimento do ironista sobre as teorias revela um modo de agir peculiar. Quando o metafísico cria novas teorias sobre a filosofia, novas formas de enxergar o ser, o ironista articula essa ação como uma *redescricao* de um vocabulário, uma mudança, nada mais que uma “modificação de sua autoimagem” (2007, p. 141). Roty diz que o ironista é especialista na arte de redescricao de velhos jargões, o faz com o intuito de persuadir e convencer “na esperança de incitar as pessoas a adotarem e ampliarem esse jargão” (2007, p. 141). Essa esperança que existe dentro do ironista se concebe melhor ao afirmarmos que o ironista age continuamente nessa redescricao no intuito de criar um vocabulário melhor, um eu novo.

## SEGUNDA PARTE - AUTOCRIAÇÃO

“O termo autocriação é um termo nietzschiano que substitui Deus por vontade humana [...] Criação não significa que alguém muda sua aparência física [...] significa entender seu eu de maneiras diferentes - maneiras que indiretamente mudam o eu ao alterar as figuras, narrativas e atributos próprios.” (VON SASS, 2011; p.9)

Richard Rorty considera a importância da filosofia depois de Platão exatamente entres aqueles que tentaram romper com Platão, aqueles que enxergaram a liberdade através do reconhecimento da contingência. Dar valor ao poeta como herói, seguir a tendência nietzschiana e deixar de lado o cientista. Não contemplar a ideia de ver a uniformidade da vida e seguir o caminho da contingência individual (2007, p. 61). O entendimento do lugar de Nietzsche na filosofia foi em atentar-se ao conselho nietzschiano de deixar de perseguir a verdade sobre o mundo. Isso equivale a dizer que não existe uma linguagem única de toda a humanidade, assim sendo, devíamos construir uma mente própria, uma linguagem própria. Entender que não devemos deixar que nossa extensão da mente fosse narrada por uma linguagem feita por outras pessoas.

Entender que a tentativa de viver sobre uma linguagem de outrem, não criando seu próprio jogo de linguagem, é, não apenas, aceitar um retrato de si mesmo criado por outro qualquer, mas também fracassar como ser humano. Nietzsche ao abandonar uma verdade representativa não desistiu de perseguir a razão de ser do homem. Ele sempre avistou a possibilidade de pessoas serem capazes de *rastrear* a fonte de suas ações, apenas depreciou esse rastrear como “descoberta” (2007, p. 64). O conhecimento sobre algo é *autoconhecimento* e esse autoconhecimento é *autocriação*. Deparar-se com as contingências e “rastrear as próprias causas” é criar um novo jogo de linguagem; é o arquétipo de autocriação (2007, p. 64). Toda vez que uma pessoa usar um velho vocabulário não autocriado ele irá perceber apenas uma modificação de algo já construído no passado, portanto é pertinente dizer que abandonar a velha linguagem, a antiga ideia de verdade, é estar mais capacitado para analisar a própria contingência. De acordo com Sousa (2012) a autocriação como caminho libertação do ser

“pode ser definida, dentro da construção teórica aqui eleita, como a capacidade do indivíduo de construir suas próprias metáforas,

*redescrivendo* seu passado, construindo seu próprio ser no mundo, mesmo diante da consciência da contingência” (SOUSA, 2012; p.3)

No entanto, é necessário dizer que Rorty tem uma interpretação singular sobre a crítica de Nietzsche. Rorty afirma que Nietzsche tende a ver o poeta como único capaz de apreciar a sua própria contingência e que o resto estará fadado a pensar como filósofo, ver apenas uma descrição factual da realidade, aceitar apenas um enredo universal da vida (2007, p. 65). Iremos, ao contrário do poeta, “fugir da contingência” (2007, p. 66). A divisão entre potência e impotência, entre força e fraqueza, entre o capaz e o incapaz é a risca entre o poeta e o resto dos humanos, sendo o poeta aquele que é apto a produzir uma nova linguagem. Rorty diz que, para Nietzsche, essa conduta do pensar como filósofo aparecerá nas novas gerações (2007, p. 66). A explicação para essa previsão é a de que a filosofia moderna só enxerga o sucesso do homem a partir do momento que alguma verdade perdurável é encontrada. Nietzsche, ao contrário, só enxerga como bom resultado aquele que ultrapassa o velho e chegam ao novo, que se liberta das antigas “descrições das contingências” (2007, p. 66). O sucesso dessa iniciativa existencial é a auto superação, é olhar para o passado percebendo que esse passado não foi herdado, mas sim autocriado; um passado do “eu quis assim” (2007, p. 67).

Nessa descrição da contingência da identidade é necessário perceber certos detalhes específicos. Ao homem só lhe resta predisposição de “reconhecer a contingência” frente ao não humano, ao mundo como ele é (2007, p. 84). Só nos basta reconhecer essas contingências ao passo de entender a autocriação como um projeto a ser seguido, mas nunca finalizado. Ao romper com o ideal do atemporal, uniforme e inteiro temos a configuração do passado do *eu quis assim* (2007, p. 85). Apesar da nossa capacidade de criar metáforas, a metáfora em si não assume propósito por si só. A metáfora necessita da língua e das antigas palavras para ganhar sentido e nós ainda necessitamos da língua para interagir socialmente. A renúncia da “substância formada, unificada, presente e autônoma” é o *desdivinizar* do poeta, da verdade e da consciência e, portanto, a construção do eu e o reconhecimento das suas contingências; é entender a autocriação como um projeto a ser seguido, “o re-tecer sempre incompleto” do homem (2007, p. 86-88).

De todo desenvolver de um poeta romântico “o desafio de aceitação da contingência não implica na passividade melancólica, mas na angústia de desenvolver um *self* por meio da autocriação” (LOPES, 2013; p.142). Uma autocriação envolve o atributo da imaginação criativa a inerente ao ser humano, capaz de criar uma identidade individual ao poeta. Na formação individual a fantasia é idiossincrática por não possui relevância para a esfera pública, explica Lopes.

Rorty pretende discutir em separado os pressupostos filosóficos da teoria ironista, assim como os teóricos ironistas como Nietzsche (2007, p. 169). O ironista liberal está em tratamento de uma doença chamada metafísica. Imagine que um médico se encontra sempre propenso a adquirir uma doença e cair em desgraça até que essa doença seja curada. O ironista é o médico que tenta se curar de sua própria doença, não uma doença criada por ele mesmo, mas adquirida. A metafísica é como um vírus que infecta o corpo do ironista, sendo que o ironista possui o dever como médico de criar a vacina contra esse mal. Assim se comporta o ironista: ele luta contra a metafísica que cria um vocabulário final de última palavra, aquele que pretende teorizar a natureza e o eu para que todo o vocabulário e toda a história confluam para ele. Essa luta termina quando o ironista não mais enseja teorizar sobre, muito menos criar uma teoria do *ironismo* (2007, p. 170). Que se faça entender, a teoria é não mais que uma ferramenta que, depois de usada, será jogada fora; ela não se presta como metodologia para os outros (2007, p. 170). Isso se explica no sentido de dizer que o parâmetro para a perfeição privada é a *autonomia*, ou seja, a única utilidade que se dá a teoria é a de superar as contingências de herança criando as *suas* contingências; trocar o velho vocabulário final pelo novo, o pessoal, o criado e aperfeiçoado, *redescrivendo* o passado por inteiro e no dizer: “Assim eu o quis” (2007, p. 171).

O ironista tem essa esperança de que, no fim dos seus dias, o vocabulário final que ele possui seja todo dele. Atingir essa perfeição é autocriar-se, e dentre as figuras da filosofia Nietzsche se destaca como um ironista. Basta dizer que Nietzsche passou a vida sobrepondo antigas contingências por contingências que ele mesmo criou. Entendendo que Nietzsche se afirmou como um “teórico antimetafísico”, pode ser enganoso pensar que ele tinha concepções filosóficas antiliberais pelo fato de que essas ideias se mostram acidentais e pessoais, característico da autocriação (2007, p. 175). Nietzsche aborda de forma dialética os vocabulários criados diante de uma progressão histórica e nesse quesito a sua obra possui uma relação estrita com o passado, onde não

há lugar para contingências (2007, p. 176). A história contada por Nietzsche é sobre uma ‘Europa’ e a metafísica que, por ter chegado ao fim, zerou suas contingências, e no que diz respeito ao próprio Nietzsche, este se libertou do receio que houvesse uma verdade anterior, uma essência real que ele tivesse passado despercebido (2007, p. 180).

Como afirma Filho (2009), o ironista é aquele que “substituiu a busca filosófica de autoconhecimento pela ampliação artístico-literária de si mesmo, rumo a novas e variadas possibilidades de existência” (FILHO, 2009; p.5). A autocriação como redenção e busca por autenticidade de um processo autônomo deve ser individual, mantido privado e mantido nessa esfera a partir que o cidadão for para a esfera pública deliberar (FILHO, 2009; p.6).

Nietzsche sempre possuiu uma vocação inata na arte da descrição, mostrou destreza em circundar descrições opostas e afirmou que toda descrição possui estrita relação com o homem condicionado ao seu tempo. Ele se mostrou preocupado em redescrever os seus predecessores relativizando-os e historicizando-os no intuito de demonstrar que não existe um eu que não pode ser posto em perspectiva, que possui uma perspectiva privilegiada (2007, p. 185). Em seguida pôs de lado seu perspectivismo e criou o super-homem, aquele que contém *vontade de poder*; aquele que é “pura autocriação, pura espontaneidade” (2007, p. 185). Teórico ironista de autocriação foi tentado a ser teórico da vontade de poder e se mostrou como disse Heidegger, como “o último dos metafísicos” (2007, p. 186). Tivesse Nietzsche não caído na tentação, tivesse se mantido “conscientemente ‘estético’, no sentido kierkegaardiano do termo” e fiel ao seu perspectivismo, não teria se tornado o metafísico da vontade (2007, p. 185). A essa tentação que Rorty chama de *filiação* (2007, p. 187).

Nietzsche enfrenta o mesmo dilema do ironista liberal: olhar de cima para baixo as contingências e não ter a esperança de que é possível ampliar esse campo de possibilidades; a escolha entre a teoria, que requer o reconhecimento de que foi criado a última possibilidade, e a autocriação, que permite enxergar uma dentre várias possibilidades. Para Rorty, a ironia não possui utilidade pública (2007, p. 206). Falar em autocriação é perceber a divisão das contingências na esfera privada. Em seu último apelo contra a metafísica, Rorty explica que:

A metafísica tinha esperança de unir nossas vidas privada e pública, mostrando-nos que o autodescobrimento e a utilidade política podiam

ser unidos. Ela esperava fornecer um vocabulário final que não decompusesse em uma parte privada e uma parte pública. Esperava ser bela, numa pequena escala privada, e sublime, numa grande escala pública. (RORTY, 2007; p.206)

Ansell-Pearson considera que o apelo de Rorty em afirmar a contingência dos valores liberais legitima um liberalismo esteticista (ANSELL-PEARSON, 1997; p.180). A utopia liberal de Rorty parte na defesa da retórica do liberalismo, em um mundo desdivinizado frente a uma teoria metafísica do eu ou da natureza (ANSELL-PEARSON, 1997; p.182). Essa defesa tem como fundo a garantia de certas medidas políticas como a visão negativa da liberdade, aquela que privatiza as aspirações de autocriação (ANSELL-PEARSON, 1997; p.183).

Em uma crítica mais apurada, Ansell-Pearson vê essa tentativa rortiana de fazer a autocriação nietzschiana – um valor aristocrático - coadunável com o liberalismo fantasiosa por dois motivos. O primeiro seria que uma interpretação de Nietzsche sobre a autocriação, a busca experimental e aventureira do eu estará sempre em favor de uma política aristocrática. Para Nietzsche, o caminho da grandeza privada é também o caminho para o empobrecimento social da maioria. O segundo motivo exposto por Ansell-Pearson soa mais razoável que o primeiro. A autocriação homérica é feita por pessoas que vivem “experimentalmente” e não é relegada a sociedade, mas as consequências da autocriação repercutem fortemente no mundo social (ANSELL-PEARSON, 1997; p.185). Nesse sentido, para Ansell-Pearson, a autocriação privada de Rorty retirada do mundo social degenera a própria ação criativa (1997; p.185). Ansell-Pearson considera que a separação da autocriação na esfera privada e a justiça na esfera pública neutralizam os efeitos de um pensamento crítico porque retira as implicações sociopolíticas que a autocriação produz (1997; p.185).

Outro crítico da abordagem rortiana da autocriação é Conway (1997). Segundo Conway, Rorty não se sentiu intimidado pela forte crítica de Nietzsche aos ideais liberais e isso se deve por um simples motivo: é necessário restringir o perfeccionismo moral nietzschiano à esfera privada. Rorty se apropria dos elementos básicos do pensamento político nietzschiano para afirmar que os ataques excêntricos ao liberalismo não são pertinentes ao pensamento político uma vez que as visões antiliberais de Nietzsche são alheias e idiossincráticas frente à política e a sociedade (CONWAY, 1997; p.128).

Rorty constrói uma narrativa em que Nietzsche incentiva a vida ética do liberalismo nas sociedades democráticas. Ele consegue criar uma análise pós-moderna purificada da autocriação nietzschiana que tem como objetivo a autonomia (CONWAY, 1997; p.128). Frente à percepção nietzschiana hostil ao liberalismo, o pensamento político de Nietzsche só se torna uma ameaça à democracia e ao liberalismo burguês pós-moderno se lhe for permitido tomar contorno no discurso político para a esfera pública. O perfeccionismo moral nietzschiano deve então ser aplicado somente na esfera privada da autocriação mirando a autonomia, porém, o ironista liberal deve estar compromissado com a manutenção dos ideais liberais que propiciam a busca da perfeição privada. Daí é necessário esclarecer que os “frutos” da autocriação na esfera privada podem eventualmente ser importados para a esfera pública na medida em que preserve a marca dos ideais liberais.

A intenção de privatizar a autocriação pura e autêntica é apoiada na visão de Nietzsche como herói privado - não deixando que ele entre na esfera pública (CONWAY, 1997; p.129). Para Conway, a apropriação de Rorty do perfeccionismo moral nietzschiano é “ingênua” porque a autonomia dificilmente é limitada pela esfera privada (1997; p.129). Nietzsche, de acordo com Conway, nunca concebe uma autocriação “saudável” estritamente relegado à esfera privada, ao contrário, a moral perfeccionista da autocriação sempre terá reverberações na esfera pública. Qualquer tentativa de conter essa reverberação irá “artificialmente restringir o alcance da possível criação de outros” (CONWAY, 1997; p.129). Para Conway, a autocriação sempre possui a componente Dionisíaco do “excesso” que destruiria a distinção guia entre o público e o privado (1997; p.129). Para que isso não ocorra, Rorty precisa reprimir o componente do excesso e da superfluidez, essencial para a autocriação saudável, segundo Nietzsche.

No estudo do livro *O nascimento da tragédia*, primeiro livro escrito por Nietzsche, Magnus e Kathleen (2006) colocam as principais características da ontologia do apolíneo e dionisíaco. De acordo com a obra, a tragédia grega é baseada em princípios apolíneos e dionisíacos, onde Apolo demonstra a ordem, a beleza e a liberdade das fronteiras em contraste com Dionísio, que representa o delírio, o excesso e a quebra das fronteiras (MAGNUS e KATHLEEN, 2006; p.22). Na perspectiva da ação e comportamento do indivíduo, o hábito apolíneo apresenta o indivíduo que é capaz de contemplar à realidade sem ser afetado por ela e o dionisíaco apresenta uma realidade

como uma mudança contínua que transpassa e altera a individualidade por um todo. Duas metades do mesmo, as características apolíneas e dionisíacas formam o processo de criação e destruição, um processo artístico que nunca acaba. Se Apolo representa a ilusão da existência, Dionísio representa a força que destrói a ilusão apolínea e o equilíbrio dessas forças opostas representa a autocriação que nunca termina.

É necessário esclarecer, segundo Sommer (2014), o que Nietzsche quer tratar quando atribui sentido a autocriação e o homem criador. A autocriação nietzschiana não é teleológica, ela não está fundada em um ideal a serviço da humanidade. Nesse nível de argumentação, Sommer coloca como imperativo que o ato criador nietzschiano repele apropriações pragmáticas em todos os sentidos possíveis (SOMMER, 2014; p.13). Talvez uma afirmação premeditada. O conceito de autocriação levado ao seu apogeu não teleológico não se limita a nenhum espaço, determinação ou norma. Por contraste, o homem criador está em oposição ao último homem no momento em que – de forma determinista – o homem só se configura como tal quando cria (SOMMER, 2014; p.14). A argumentação de Nietzsche sobre a autocriação busca colocar em destaque a relação recíproca entre essa ação e o mundo social que a envolve. A partir podemos questionar a autonomia do ser frente à vivência no mundo social. Toda essa análise crítica serve para explicar que uma autocriação autêntica envolve uma atitude destrutiva frente aos valores herdados do meio social. Sommer esclarece bem esse aspecto destrutivo da autocriação: destruir valores antigos para criar novos (2014; p.17). “O ato criador deveria vir por si mesmo, na medida em que se liberta, modifica o dado e o destrói parcialmente. O que daí vem de novos produtos, de novos valores, é aberto e individual” (SOMMER, 2014; p.24). Esse processo criador é contínuo na destruição e geração de novos valores.

Nietzsche, na sua empreitada genealógica sobre o desenvolvimento da moral e dos valores, demonstra que na sociedade moderna a moralidade antinatural cristã criou interpretações sobre o *ser* como sendo indivisível. Segundo Block (2011), Nietzsche, ao rejeitar essas interpretações, desenvolve novos tipos e possibilidades de criação do ser (BLOCK, 2011; p.18). A instância prática que Nietzsche coloca o processo do ser em *tornando-se o que é*. O tornar-se quem realmente é envolve a interpretação do passado, do presente e do futuro do eu, unificando o eu no tempo (BLOCK, 2011; p.37). O projeto nietzschiano de autocriação progride em várias etapas. Nietzsche se opõe a metafísica do ser inerente e propõe o ser que *torna-se*. Ao rejeitar as noções do ser

determinado Nietzsche afirma uma posição prática do projeto de *torna-se*: um processo de transvaloração.

As leituras de Nietzsche se mostram um pouco complicadas pelas diferenças de fala que se mostram ao longo da sua obra, principalmente quando se trata de autocriação. Nas suas obras Nietzsche apresenta um modelo volitivo de autocriação, um ato de vontade (CONWAY, 1997; p.70). Segundo Conway, auto-superação se mostra como uma disciplina de auto-perfeição que faz parte da organização do pensamento nietzschiano. Para a auto-realização no microcosmo moral é uma lógica de transformação pessoal que envolve mecanismos psicológicos e desenvolvimento moral – auto-perfeição, autocriação (CONWAY, 1997; p.65).

A produção de metáforas para Nietzsche envolvia a experimentação, adição de componentes de palavras para formar arranjos novos e únicos. Na filosofia da autocriação, criar novas metáforas equivale a experimentar-se expondo novas forças, segundo Boaventura (BOAVENTURA, 2010; p.25). A metafísica do *super-homem* nietzschiano envolve a autocriação indefinida para ser algo digno da natureza. Essa inversão nietzschiana que coloca a natureza a frente do discurso marca “a ruptura com a metafísica tradicional” (BOAVENTURA, 2010; p.26). Os comentadores de Nietzsche, como Boaventura, continuam a interpretar a questão do ser e a divindade Dionísio nas obras de Nietzsche como desempenhando um papel na estética, ele representa a auto erradicação do ser e ao mesmo tempo a junção das coisas. Apolo e Dionísio coabitam, assim como na arte trágica, o mesmo espaço. Ao se apropriar do mundo dionisíaco, Nietzsche é capaz de colocar o conceito de mundo como mutação que consagra o artista, aquele que autocria-se. Entender a situação do poeta é colocar o filósofo a tomar essa posição.

Dias (2012), em seu trabalho em aproximar a autocriação de Nietzsche com o pensamento de Bergson, a vida, para Nietzsche, tem a sua essência formada não pela ciência, mas pela arte da criação (DIAS, 2012; p.162). Criação que é inerente ao ser humano, uma “conduta criadora” (DIAS, 2012; p.163). A vida como vontade de potência é a vontade criadora que domina as forças de adaptação e conservação. “Nietzsche apoderou-se do termo criar (*schaffen*)” onde “*schaffen* tem aí um sentido de fazer, produzir, conseguir, na perspectiva do homem” (DIAS, 2012; p.163). Segundo Dias, o ato criador é um ato que não é apenas particular, “um ato fora do qual nada

existe” (2012; p.163). Esse processo criador demanda excesso, destruição e tudo que muda está junto às regras da devastação.

Em termos de uma ética nietzschiana é possível abordar a autocriação pelo viés de *cuidado de si*. Em todo pensamento crítico que Nietzsche possui em relação às características da vontade de potência metafísica está exposto em seus escritos uma crítica a um tipo específico de conduta das representações da vontade que não seja autêntica. Lages (2010) coloca isso muito bem quando explica que Nietzsche está preocupado com uma vontade que envolve o conceito de “si” que, por ser “uma multiplicidade de forças instáveis”, possa vir a não ser criativo (LAGES, 2010; p.49). Uma ética de domínio de si, de busca pela autenticidade e da invenção crítica do eu. Toda essa epistemologia é fundada na extensa compreensão da metafísica da vontade de potência.

Quando se ouve falar do “Sim” dionisíaco em seus escritos da tragédia grega e sobre o *amor fati* – a grande máxima dos estoicos – temos que perceber a relação com o cuidado de si, diz Lages (LAGES, 2010; p.56). O se torna objeto da ética nietzschiana - a ética do cuidado -, explica Lages, é a “criação de si” (LAGES, 2010; p.57). O transformar-se em obra de arte envolve esses aspectos de aceitação e criação de um novo eu, todos embutidos na ideia de eterno retorno e vontade de potência nietzschiana. Daí se forma a autocriação: um processo que envolve

“[...] tornar-se a si mesmo em obra de arte, tornar-se em si mesmo enquanto auto-invenção e aceitar-se como tal, superando assim os preconceitos morais e tornando-se capaz de transvalorar todos os valores [...]” (LAGES, 2010; p.58).

Quando Vaccari (2010) analisa a dimensão do perspectivismo nietzschiano ele sugere de antemão que a crítica da moralidade feita por Nietzsche deve ser examinada como uma destruição de uma cultura que reprime o desenvolvimento de uma moral autêntica e individual (VACCARI, 2010; p.174). A necessidade dessa explicação coloca Vaccari, é colocada frente às leituras de críticos de Nietzsche chamando-o de elitista. O perfeccionismo nesse sentido significa o descobrimento da sua própria individualidade, seu próprio ser e a partir disso valorar a sua própria vida.

### TERCEIRA PARTE - DISTINÇÃO ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO

“Rorty descreve o ironista liberal como o resultado de um movimento filosófico mais amplo, a tradição ironista; ele seria uma espécie de ápice do ironismo, na medida em que conjuga em si tanto as necessidades de autocriação privada como os compromissos públicos [...] Ele não vê problema na impossibilidade de unir o público e o privado, ao contrário, ele acha mesmo que estes não precisam de síntese. Se ambos são igualmente válidos, embora definitivamente incomensuráveis” (SOUSA, 2009; p.2 e 7).

O que o homem na sociedade liberal encontra frente a moral de princípios é bem fundamentada por Rorty. Assim como a linguagem e a consciência, a moral é consequência das contingências, sendo assim é muito mais interessante ver a filosofia moral como a resposta de experiência ao longo da história da onde veio e até onde chegamos à contraposição a um modelo não muito útil de regras e condutas morais como forma concreta de agir no ambiente (2007, p. 114). Pensando nesse sentido, nada mais razoável do que pensar uma comunidade onde o homem age moralmente, não mais em relação ao divino e ao intrínseco, mas a contingência de pessoas que por acaso se fez historicamente. O objetivo de uma comunidade liberal é a preservação desse cenário de liberdade onde o *ironista liberal* decidirá ou não realizar suas “fantasias idiossincráticas” (2007, p. 116).

Em sentido de formular uma visão mais abrangente do cidadão ironista e do Estado em que este cidadão está inserido, Rorty utiliza a argumentação de J. S. Mills de que a função da máquina estatal tem que ser definida em critério de deixar à esfera privada as decisões de cada um, assim como diminuir o “sofrimento” da população (2007, p. 120). Entender a particularidade do cidadão e seus ensejos privados é perceber que, na democracia liberal, a autonomia pessoal deve ficar guardada na esfera privada. Mas é fundamental entender que essa autonomia individual irá desenvolver-se em certos indivíduos e que esse desejo privado nunca irá entrar em conflito com o anseio de uma sociedade livre da crueldade e do sofrimento. Tendo em vista essa concepção de esferas do público e privado é fundamental definir a intenção do Rorty:

[...] privatize a tentativa nietzschiana-sartriana-foucaultiana de autenticidade e pureza, para impedir que se resvale para uma atitude

política que o leve a achar que existe uma meta social mais importante do que evitar a crueldade (RORTY, 1989, p. 123).

O ironista liberal é independente quanto aos fatos que devam justificar metafisicamente suas liberdades (2007, p. 150). A legitimidade de uma norma ou política liberal não necessita de ser universalmente válida em nenhum aspecto de sua concepção, sendo o único critério a sua “desejabilidade” (2007, p. 150). Para que esse critério seja obedecido se mantém a necessidade de garantir uma discussão livre e nesse ponto em específico se refere a “comunicação não distorcida” da norma em si (2007, p. 151). A convicção de que a sociedade burguesa liberal é o melhor ambiente para que essa discussão livre aconteça é a exemplaridade histórica que mostra é esse tipo de sociedade que as liberdades são asseguradas. A facticidade da história mostra que sem as liberdades burguesas os cidadãos estariam inaptos “elaborar sua salvação pessoal, criar sua autoimagem privada”, diz Rorty (2007, p. 152).

A concepção ideal da sociedade liberal gira em torno de obter respostas que envolvam a resolução de conflitos quanto às liberdades de autocriação e seu real cenário frente às questões de manutenção econômica do estado e da paz. Dentro desse raciocínio surgem perguntas quanto à previsibilidade de uma sociedade que substituiu a metafísica pelo “ironismo”, uma comunidade na qual o fim das crenças metafísicas sobre o ser e a natureza se desdobraria em uma debilidade e desarticulação social (2007, p. 153). A sugestão aqui é dizer que a *cola social* que une as sociedades não pode ser entendida como ter crenças filosóficas e, portanto, afirmar que uma sociedade sem esse vocabulário metafísico iria ruir e desintegrar-se (2007, p. 153). “O que une as sociedades são os vocabulários comuns e as esperanças comuns”, no sentido de dizer que uma mudança para a ironia privada não irá destruir a sociedade liberal pelo mesmo motivo de que a decadência da fé cristã, e com ela a renúncia da recompensa após a morte, não solapou a sociedade burguesa (2007, p. 153).

Fraser (2010) em seus escritos sobre Rorty nos dá o privilégio de escrever de uma forma mais interessante a história do começo ao fim da filosofia assim como o trabalho filosófico empregado por Rorty nesse meio tempo. De uma forma didática, explica Fraser, existem dois impulsos: o romântico e o pragmático. O impulso romântico é “a valorização da invenção individual” (FRASER, 2010; p.1). Para o impulso romântico tudo que se cria dentro da filosofia é um ato estético de autocriação.

A autocriação desse impulso revela os grandes indivíduos da filosofia, nomes que querem se separar do todo comum. O impulso pragmático, por outro lado, é a repulsa da busca por autocriação, ele é objetivo frente a problemas das sociedades, que clamam para serem solucionados (FRASER, 2010; p.2). Richard Rorty, de acordo Fraser, reconhece que esses dois impulsos lutam entre si, mas não consegue conceber a paz dos dois impulsos na mesma filosofia (2010; p.3).

Rorty adota uma posição, segundo Fraser, de acoplar os dois impulsos e dividi-los na mesma filosofia em esferas diferentes, já que não consegue se desligar de nenhum deles (FRASER, 2010; p.3). A tentativa rortiana é então de formar um espaço de convivência entre esses impulsos reservando para cada impulso “uma esfera de influência” (FRASER, 2010; p.3). Desse modo, cada um fica preso em uma esfera diferente não sendo permitido o impulso romântico, na esfera privada, possuir pretensões políticas e o impulso pragmático, na esfera pública, “desafiar a hegemonia cultural ‘privada’ do Romantismo” (FRASER, 2010; p.3). Para Fraser, Rorty faz um compromisso astuto na sua filosofia, porém com distinções demasiadamente instáveis.

O impulso romântico de acordo com Rorty possui um lado negro que vale a pena abordar. O ironismo de autocriação romântico é reativo porque depende de “uma cultura pública não-ironista da qual possa estar alienado”, explica Fraser. Se ele depende de uma sociedade não-ironista, ele se reserva ao extrato social da elite. Existe dentro dessa perspectiva um desprezo, por parte do poeta ironista, pela linguagem compartilhada pelo resto da sociedade; a ânsia por povos vocabulários desperta certa crueldade pela democracia, se a linguagem democrática for a linguagem compartilhada pelo povo. A partir do reconhecimento desse lado negro do impulso romântico é extremamente necessário separá-lo do impulso pragmático, porque ambos os impulsos são reações diferentes à metafísica moderna que não devem ser combinados na mesma esfera. Os dois impulsos vêm diferentemente como cada pessoa deve se expressar na sociedade. Frente a esse problema Rorty fabrica uma nova fórmula para acomodar os dois impulsos: isolar rigidamente os impulsos um do outro em esferas diferentes. Com isso, o impulso romântico não terá “papel social ou função política” (FRASER, 2010; p.12). Essa divisão que limita as duas esferas é impraticável, diz Fraser. Essa posição “falha porque vocabulários finais não são exatamente separáveis em setores públicos e privados, nem ações são separáveis em público e privado” (FRASER, 2010; p.14). A esfera política é permeável por desenvolvimentos culturais que ajudam a forjar

identidades, que influenciam associações políticas. A teoria de Rorty ainda se mostra imperfeita ao dizer que as teorizações dos indivíduos serão sempre cruéis, aristocráticas e antidemocráticas, coloca Fraser (FRASER, 2010; p.14).

Em resumo da forte crítica da Fraser, a autocriação delimitada na esfera privada se separa da vida coletiva, se mostra individualista e burguesa. Essa distinção tem como consequências a impossibilidade de mudanças políticas serem legítimas e novas teorias terem relevância, ou seja, a cultura e a teoria são fortemente despolitizadas. Segundo Fraser,

“Se a teoria é hiperindividualizada e despolitizada, então a política é hipercomunalizada e desteorizada: enquanto teoria torna-se pura *poiêsis*, enquanto política, pura *technê*. Além disso, na medida em que a teoria passa a ser o âmbito da pura transcendência, a política é banalizada, esvaziada de radicalismo e de desejo. Finalmente, na medida em que a teoria torna-se a produção *ex nihilo* de novas metáforas, a política deve ser meramente a sua literalização; a política deve ser somente aplicação, jamais invenção” (FRASER, 2010; p.16).

De acordo com Dellwing (2012), a distinção do público e privado criado por Rorty teve como consequências ataques pela razão do forte dualismo presente. Rorty sofre ataques tanto dos próprios pragmatistas quanto dos cientistas políticos da academia. Os pragmatistas olham com maus olhos o dualismo por serem antidualistas e os cientistas políticos por enxergarem uma estrutura opressiva que impossibilita a vida em comunidade. Dellwing resume as grandes críticas a Rorty em diversas linhas distintas. A primeira diz que a distinção público/privado não é real e que tal separação não existe. A segunda diz que a distinção é altamente antipragmática porque produz um delineamento baseado no antidualismo. A terceira diz que a distinção das esferas produz efeitos negativos para a sociedade. A última atesta como uma das respostas da terceira: a distinção torna o debate na esfera pública impossível, aniquilando o senso de comunidade e solidariedade (DELLWING, 2012; p.64). Dellwing também afirma que alguns críticos de Rorty colocam que a distinção das esferas demonstra o abandono do público para o privado, onde a autocriação egoísta sobrepõe a solidariedade (DELLWING, 2012; p.71). Outros abordam o desconhecimento, por parte de Rorty, dos

usos históricos da dicotomia das esferas, onde Rorty esquece quando quer a regra do antidualismo pragmático.

Continuando na distinção entre as duas esferas, Wisniewski (2008) faz uma abordagem da filosofia como terapia pragmática no agenciamento humano. Nessa abordagem, o autor se dedica a revisitar Rorty e Nietzsche no intuito de explicar as implicações culturais da teoria terapêutica que esses dois autores criam em relação à *Kultur* nietzschiana e a relação da autocriação nas esferas privada e públicas rortiana.

A narrativa, em Nietzsche, se constitui como uma ferramenta capaz de entender um mundo e o eu. A narrativa que redescreve o *eu* liberta a pessoa da condição niilista que se encontra o ser humano (WISNEWSKI, 2008; p.115). A tentativa de Nietzsche em criar uma metodologia redescritiva se concebe no entendimento da mistura que a *kultur* se entrelaça com a percepção e os desejos constitutivos do homem (WISNEWSKI, 2008; p.115). A força que novas narrativas desempenham na vida do ser humano mostra a importância do método genealógico nietzschiano em entender o eu. Na concepção da narrativa como identidade há certos aspectos sociais que são tangentes na autocriação do eu. É nesse sentido que a emergência de novos *eus* está entrelaçada com o terreno da cultura em que Nietzsche, sem ser atomista, percebe que a identidade individual não se constrói fora do terreno social.

Apesar de não considerar individualistas as percepções do sujeito social e da cultura, Wisniewski considera individualista a imposição que Nietzsche faz da sua própria visão de mundo adequada para a esfera social. Entendendo os anseios de autonomia privada, Wisniewski revisita a metodologia rortiana e concorda com Rorty na questão que entende o vocabulário nietzschiano como mais um vocabulário, mas uma ferramenta que não pode ter a pretensão de substituir os outros vocabulários (WISNEWSKI, 2008; p.130). Nesse sentido, a jornada intelectual de Rorty em separar dois vocabulários que concernem duas esferas diferentes. Uma afirmação absoluta dos valores liberais na esfera pública sobre questões políticas em divisão explícita do vocabulário idiossincrático referente a questões privadas.

Wisniewski, a partir disso, desenvolve uma argumentação de que os novos vocabulários, por serem contingentes e criados pela redescrição, são capazes de impedir o início de “reformas sociais” (2008; p.131). É incapaz de prover novas agendas para os novos filósofos devido ao caráter conceitual que Rorty concebe a filosofia: uma

disciplina profissionalizante. A construção da filosofia como disciplina restringe a si mesma em prover algum efeito social. Então, como diz Wisniewski, a visão de Rorty falha em enxergar as implicações filosóficas da autocriação no meio social pelo motivo de que, para Rorty, as concepções filosóficas de agenciamento devem ficar relegadas na esfera privada. A noção rortiana, que divorcia as divagações teórico-filosóficas das tarefas sociais e políticas, se mostra extremamente problemática porque Rorty não percebe corretamente o importante papel da articulação pública na formação das identidades. A insistência de Rorty na autocriação ser forçada a esfera privada o deixa “cego” frente ao fato de que a “articulação pública modela o senso de nós mesmo” (WISNEWSKI, 2008; p.133).

Na concepção crítica, insistir numa divisão de esferas desconsidera o fato das identidades serem “eventos sociais” (WISNEWSKI, 2008; p.133). Essa visão distorcida apresenta a autocriação como uma atividade recreativa sem interesse frente à esfera pública; sem nenhuma sensibilidade em perceber como a articulação na esfera pública interfere no empreendimento individual.

Rorty em sua jornada filosófica na pós-modernidade tenta combinar o esteticismo autocentrado do intelectual com o sentido pragmático de humanidade, onde haja ao mesmo tempo a busca da autocriação na parte privada e a preocupação com a justiça e moralidade na vida pública (MCCARTHY, 1990; p.364). A resposta para esse problema pós-moderno é a separação de poder nas áreas de influências. Ao afirmar que a filosofia fez um esforço inútil para ajudar a esfera pública, a filosofia exhibe uma nova função: edificar a vida privada do ser, sendo a esfera pública livre das pretensões da filosofia. Rorty, ao impedir a sublimação estética do projeto pós-Nietzschiano ao domínio público, cria diversos problemas (MCCARTHY, 1990; p.365). De acordo com McCarthy, Rorty adapta a teoria de Rawls para separar as esferas de ação e tenta jogar fora as “nossas” convicções estabelecidas em relação a direito e moral (1990; p.365). Uma tentativa de desuniversalizar a cultura política e ao mesmo tempo preservar instituições liberais. Do lado privado os filósofos e poetas e do público, os engenheiros sociais. Essa divisão despolitiza a teoria e “*desteoriza*” a política (MCCARTHY, 1990; p.366). O pensamento crítico é estetizado e privatizado e as tentativas teóricas são impedidas de terem reverberações políticas. Uma consequência desse projeto, segundo McCarthy, seria a impossibilidade de teorizar um pensamento crítico fora do âmbito

privado de que algumas estruturas da sociedade estão sistematicamente causando desvantagens para um grupo social, por exemplo.

Na interpretação de Erez (2013), Rorty argumenta pela troca da imagem racionalista do eu privado para o modelo estético. A partir disso, a autonomia deve ser entendida como uma ferramenta que possibilita que a autocriação aconteça, autocriação que cria descrições novas do mundo do seu próprio jeito (EREZ, 2013; p.195). Ao colocar a luta angustiante da filosofia em unir o público e o privado, Rorty drasticamente explica que o aspecto irônico e estético da pessoa deve ser confinado para a esfera privada e que a esfera pública deve se dedicar a reduzir o sofrimento humano. Nessa visão “as pessoas serão capazes de saciar suas fantasias mais selvagens na esfera privada” (EREZ, 2013; p.196). A primeira crítica que Erez expõe sobre a distinção é a de que ela é primeiramente indesejável. A distinção necessariamente teria consequências políticas ruins, portanto não desejáveis. Nos estudos feministas a crítica advém das realizações e avanços das teorias feministas onde uma separação drástica entre público e privado iria desconsiderar a questão doméstica como uma questão política.

Rorty ao colocar a auto perfeição na esfera privada não dá garantias de que essa prática não irá encontrar vazão na esfera pública. Ao mesmo tempo em que o ironista questiona seu vocabulário e o *redescreve* ele estaria sempre em dúvida sobre a linguagem do liberalismo que protege a esfera privada e, de acordo com Erez, nunca estaria totalmente comprometido com a linguagem intransponível da esfera pública. Outra crítica mostra o ironista liberal como um “colaborador cínico à linguagem política da esfera pública” sempre que essa linguagem lhe forneça os meios para perseguir sua autocriação privada (EREZ, 2013; p.198). Essa crítica permeia uma observação quanto à garantia que essa distinção daria a certeza de afastar o narcisismo da esfera pública assim como o efeito esterilizante que a segregação público/privado traria para a esfera pública; nenhuma crítica privada seria possibilitada de influenciar algum discurso público.

Erez levanta outra questão sobre a distinção entre público e privado feita por Rorty. A primeira dúvida que o autor coloca é se a distinção proposta por Rorty é atingível. Existe um desafio maior frente a entender se esse conteúdo da obra de Rorty é realizável quando se afirma uma “firme” distinção de espaços de ação. Segundo Erez, a primeira pergunta a ser colocada é a de que “se a linguagem privada é fundada e

dependente da linguagem pública, em que sentido é possível dizer que existe uma separação entre elas?” (EREZ, 2013; p.201). Mais adiante, em “termos de ação” a separação de uma escrita autocriativa como a de Derrida, é possível dizer que essa escrita é um assunto privado quando ela ganha status público? A própria imagem de Derrida como filósofo impõe o que ele escreve a esfera pública. Logo, o privado não consegue se proteger do público quebrando a distinção “firme” de Rorty.

Rorty no seu livro dedica um capítulo para analisar Derrida como um ironista contemporâneo do seu tempo. Lages (2010) se propõe a analisar essa apropriação que Rorty faz da imagem de Derrida na perspectiva de um debate entre os dois pensadores. De acordo com Lages houve na época uma resposta de Derrida frente à imagem que Rorty colocou em sua obra. As críticas advêm com força em relação à distinção entre público e privado. Para introduzir o pensamento de Rorty, Lages interpreta a impossibilidade de conciliação entre as duas esferas como um pressuposto de desenvolvimento de saída para a “fantasia privada” (LAGES, 2010; p.3). Impossível conciliar essas duas esferas parte-se para uma busca de autocriação/perfeição na esfera privada. Nesse sentido, Derrida parte da posição de não aceitar a definição de privado no singular, uma vez que ele tematiza o ironismo que é “irredutível ao público” Derrida também se nega aplicar a distinção de esferas (LAGES, 2010; p.7).

A distinção entre público e privado tem importância para aqueles que se preocupam com a prática política. Com isso em mente, Wicks (1993) tenta entender como essa distinção irá modelar a política. Para Wicks, Rorty não oferece para os leitores não relata sistematicamente o que ele quer dizer com essa distinção (WICKS, 1993; p.562). Essa análise leva a uma suspeita de que Rorty tem por objetivo duas coisas: evitar ser arrastado para o radicalismo político e silenciar a direita religiosa americana em sua cruzada moderna a favor da pureza e do divino (WICKS, 1993; p.562). Para concluir, a obra de Rorty sobre a distinção das duas esferas está repleta de ambiguidade e generalizações mal explicadas, que forçam críticas diretas de outros pensadores frente aos seus escritos (WICKS, 1993; p.563). Com uma distinção genérica e teórica é extremamente complicado pesar os reais méritos de Rorty diferenciando uma contribuição interessante para prática política ou simplesmente uma reformulação padrão das ideias liberais. A distinção deixa por explicar-se em contexto e prática, coloca Wicks.

Que garantia “nós” teríamos de que anseios idiossincráticos não venham a extrapolar o domínio do privado e contaminar a vida pública, de maneira a solapar a

esperança liberal? (WILLIAMS, 2003). São as inclinações particulares dos indivíduos que precisam ser protegidas das operações da esfera pública, ou o contrário? (VOPARIL, 2006). Não seria o público-privado uma distinção impossível, dado que a linguagem dentro da qual o *self* privado constitui-se é eminentemente social, construída numa arena pública? (SHUSTERMAN, 2001).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao dedicar parte do seu texto para apresentar algumas críticas que envolvem a distinção público/privado de Rorty, Inkipin (2013) coloca que a distinção apresentada por Rorty é um pouco obscura em questão de praticidade e chega a indagar se a distinção funcionaria do jeito previsto por Rorty (INKPIN, 2013; p.297). Por mais complexo que seja o texto do Inkipin, o autor demonstra pouca interpretação do conjunto de práticas que o Rorty aborda. Segundo Inkipin, não fica claro na relação de demarcação do vocabulário se, por exemplo, ele deveria ser dividido em uma grande parte privada e uma pequena parte para a esfera pública, ou até mesmo se o vocabulário da esfera pública deve ser comprimido para uma caixa de termos centrais. Não fica claro também para Inkipin – uma crítica um pouco mais elaborada – quais jogos de linguagem e as práticas se encaixam em quais esferas (INKPIN, 2013; p.298). Nessa linha, se os jogos de linguagem privada se resumem a escrever um diário e sonhar durante o dia, no nível psicológico isso significa dividir nossa mentalidade em dois lados: em que momento isso se torna uma alucinação altamente superficial? Outra dúvida interessante seria perguntar se esta distinção, pouco esclarecida, daria espaço para o lado privado e o público de cada pessoa se desenvolver de forma independente (INKPIN, 2013; p.298). Essa dúvida se apresenta no entender que se

“ser um eu particular envolve várias práticas e papéis sociais, assim como características padrões de comportamento, parece difícil aceitar a ideia de que um eu se desenvolveria apropriadamente de forma privada em abstração da sua parte pública coerentemente” (INKPIN, 2013; p.298).

Halton (1992) coloca que Rorty “inverte as concepções gregas de *oikos* e *polis*, ou esfera privada e espaço público e coloca uma separação intransponível entre eles” (HALTON, 1992; p.346). Halton reconhece uma “dicotomia não pragmática entre o público e o privado” (ibidem). Topper (1992) faz uma crítica a Rorty ao dizer que o autor faz a corrida contrária dos outros pensadores que se resumem a unir as duas esferas em uma teoria abstrata, com isso criando “uma separação igualmente ilusória e abstrata” (TOPPER, 1992; p.961). Puxando a abordagem de Bourdieu, Topper diz que “na esfera da vida diária esses projetos [privados] inevitavelmente extravasam e se misturam um com o outro” onde “projetos privados são inevitavelmente estruturados por forças públicas” que não se separam (TOPPER, 1992; p.961). Topper então

questiona o valor dessa distinção. Ele afirma que a proposta rortiana em ampliar espaços para o pluralismo tende a criar um efeito “mistificante e ideológico” “tornando sagrados padrões de pensamento historicamente preservado que legitimam o patriarcado e outras formas hierárquicas de relações sociais” (TOPPER, 1992; p.961). Assim como Topper, Anderson (1991) afirma que Rorty, ao criar a distinção pública e privada, subverte a preferência que ele tem à democracia liberal. Segundo ele

“o pragmatismo liberal não pode suportar a separação rortiana de público e privado, com isso as esferas de critério racional e expressão subjetiva, conhecimento e opinião, responsabilidade pública e preferência pessoal, que na tradição pragmática, são intrinsecamente públicos; sua crítica e perfeição são responsabilidades comuns” (ANDERSON, 1991; p.367).

De maneira semelhante à leitura anteriormente colocada por Fraser da utopia liberal de Rorty, Teixeira (2013) tece comentários esclarecedores sobre a dinâmica da distinção das duas esferas. Rorty utilizando-se de dois vocabulários – o de inspiração romântica e outro de herança iluminista – sendo o primeiro que apela para a autocriação estética do indivíduo e o último que fomenta “um esforço social compartilhado em favor da justiça” (TEIXEIRA, 2011; p.61). Essas inspirações colocadas na mesa devem ficar confinadas a diferentes domínios de ação, ressalta Teixeira (2011; p.61). Teixeira se concentra então a entender os aspectos da problemática mais específica da distinção entre público e privado. Teixeira tende a não ver a separação das em duas esferas como um problema, mas sim como Rorty vê como elas se relacionam (TEIXEIRA, 2011; p.69). Nesse sentido, ao restringir o vocabulário autocriativo à esfera individual - no intuito de extinguir a possibilidade de paixões políticas invadirem a esfera pública – o que garante que esse insulamento ocorrerá?

Frente à oposição de Rorty entre o hábito de autocriação e o hábito da esperança e da solidariedade Teixeira expõe uma crítica interessante:

“Rorty os crê em oposição porque parte do pressuposto de que toda autocriação é fundamentalmente egoísta, caminha sempre em direção contrária ao *ethos* público, o que explica a necessidade de confiná-la num domínio restrito, privado. Trata-se de duas ideias contrárias: o cultivo do *self* é para Mill uma ponte entre o público e o privado, ao passo que, para Rorty, é uma atitude que alargaria o abismo entre ambos. Rorty parece não se dar conta de que a maior ameaça ao

funcionamento da democracia como Mill e Tocqueville prevenia, não está no excesso de participação, no transbordamento de demandas individuais, mas na ausência delas.” (TEIXEIRA, 2011; p.70)

Quando falamos de autocriação e religião surge a distinção das esferas. Rorty é bem sábio em tentar separar a religião da esfera pública. Oscilando entre o romantismo e o pragmatismo se encontra Rorty, diz von Sass (2011), banindo a fé a um iglu privado. Von Sass, que advoga pela religião, explicita que um dos objetivos do seu artigo é mostrar que a religião cristã é um amplificador para encontrar novas descrições de si mesmo (VON SASS, 2011; p.2). Sem adentrar a discussão sobre o tema religião podemos absorver algumas críticas feitas por von Sass em seu artigo. Em análise das duas esferas da utopia de Rorty, von Sass coloca que “o grande medo de Rorty é que a religião pode contrabandear interesses privados para a esfera pública” (VON SASS, 2011; p.3). Para von Sass, Rorty não torna compreensível a relação da esfera pública com a privada além de defender a sua separação, assim, não deixando claro várias distinções sobre o teológico e o secular. Para uma estrita separação que se propõe não metafísica ironicamente se apresenta - em forma do dualismo de dois vocabulários de esferas distintas – com a uma herança metafísica; “uma mistura extravagante de metafísica não-metafísica” (VON SASS, 2011; p.7).

A que se propõe Rorty quando fala em restringir a autocriação nietzschiana a uma esfera privada? Conway (1991) afirma que Rorty apresenta Nietzsche como um monstro de duas cabeças: o perspectivismo e a metafísica da vontade de poder. Rorty como pragmático corta a cabeça metafísica do pensamento nietzschiano e purifica a linha do perspectivismo para adaptá-lo ao liberalismo pluralista. Rorty então patrocina um liberalismo onde cada indivíduo cria sua própria hierarquia de valores no ambiente privado quando tomamos por causa o perspectivismo nietzschiano, deixando de lado a parte metafísica. Para Conway, Rorty minuciosamente assimila o conceito de autocriação advinda do personagem Zarastutra, aquele que aspira quebrar com seu passado ao criar a sua própria narrativa e afirma-la em “*eu quis assim*” (CONWAY, 1991; p.107).

A questão da autocriação privada para Rorty implica uma percepção crítica do enredo do personagem Zarastutra. O enredo de reclusão que o personagem toma ao esboçar sua nova narrativa fica implícito que essa volta à montanha da solidão significa o fracasso de uma narrativa autocriada que não foi reconhecida pelos outros, pela esfera

pública (CONWAY, 1991; p.107). Logo, a autocriação se mostra como um processo, que para ter sucesso, necessita ter a reclusão para a esfera privada. Nesse aspecto, Rorty se mostra talentoso ao se apropriar da autocriação. Além de separar o perspectivismo da metafísica, solo em que Nietzsche o finca, Rorty assume a posição de que a autocriação – processo de criação de narrativas - para ser preservada, deve ser excluída do mundo social. Então, se quisermos preservar a sua integridade devemos estar preparados para tira-la da esfera social.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Charles W. *Pragmatism & Liberalism, Rationalism & Irrationalism*. Polity 23, p.357-371, 1991. Disponível em: [www.mdpi.com/journal/humanities](http://www.mdpi.com/journal/humanities).
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997.
- BLOCK, Benjamin Joseph. *A Project for Nietzsche's Self-Affirmation, an Invitation for Our Self-Creation*. Tese para Wesleyan University. Middletown, Connecticut – Abril, 2011.
- BOAVENTURA, Flávio Luiz Teixeira de Sousa. *Ciência, arte e devir em Nietzsche*. Artigo para Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, Dezembro. 2010.
- CONWAY, Daniel W. *Nietzsche and the political*. (Thinking the political), Routledge, London - 1997.
- CONWAY, Daniel W. *Thus Spoke Rorty: The Perils of Narrative Self-Creation*. Artigo/ Philosophy and Literature, Vol. 15, Nº 1, pp. 103-110. The Johns Hopkins University Press, 1991.
- DELLWING, Michael. *Fences: Rorty's Private-Public-Dichotomy as a Situational Game*. Minerva - An Internet Journal of Philosophy 16, p.62-82, 2012.
- DIAS, Rosa Maria. *A questão da criação em Nietzsche e em Bergson*. UFRJ – Rio de Janeiro. Cadernos Nietzsche 31, 2012.
- EREZ, Lior. *Reconsidering Richard Rorty's Private-Public Distinction*. Humanities , 2, p.193–208, 2013. Disponível em: [www.mdpi.com/journal/humanities](http://www.mdpi.com/journal/humanities).
- FILHO, Aldir Carvalho. *Sensibilidade, solidariedade, autocriação privada. Rorty e a literatura*. Revista Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana - Ano I, Número Especial: Memória do I Colóquio Internacional Richard Rorty, 2009.
- FRASER, Nancy. *Solidariedade ou singularidade? - Richard Rorty entre Romantismo e tecnocracia*. Revista Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana Ano 2, Número 1, 2010.
- HALTON, Eugene. *Habermas and Rorty: Between Scylla and Charybdis*. Symbolic Interaction 15, p.333-358, 1992.
- INKPIN, Andrew. *Taking Rorty's Irony Seriously*. Humanities, 2, p.292–312, 2013. Disponível em: [www.mdpi.com/journal/humanities](http://www.mdpi.com/journal/humanities).

- LAGES, Lucas Nogueira do Rego Villa. *Filosofia e Fantasia Privada: Derrida por Richard Rorty versus Derrida por ele mesmo*. - Revista Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-Americana - Ano 1, Número 4, 2010.
- LAGES, Lucas Nogueira do Rego Villa. *O demônio de Nietzsche: niilismo, eterno retorno e ética do cuidado de si*. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal do Piauí – UFPI, 2010.
- LOPES, Marcos Carvalho. *Uma defesa da poesia e autocriação na filosofia de Richard Rorty*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – 2013.
- MACCARTHY, Thomas. *Private irony and public decency: Richard Rorty's new pragmatism*. Critical Inquiry, Vol. 16, Nº 2, 335-370. Universidade de Chicago, 1990.
- MAGNUS, Bernd, and KATHLEEN, M. Higgins. *Nietzsche's Works and Theirs Themes*. The Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007. – Coleção Dialética
- SHUSTERMAN, Richard. *Reason and Aesthetics Between Modernity and Postmodernity: Habermas and Rorty*. In: FESTENSTEIN, Matthew & THOMPSON, Simon (eds.). *Richard Rorty: critical dialogues*. Estados Unidos / Inglaterra: Blackwell Publishers, Polity Press, 2001.
- SOMMER, Andreas Urs. *Criatividade e ceticismo em Nietzsche*. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 11-31, 2014.
- SOUSA, José Elielton de. *Ironismo e tradição em Richard Rorty*. Revista Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana - Ano I, Número 3, 2009.
- SOUSA, Nayara Barros de. *Autocriação em o 'Grande Sertão: Veredas' – Diadorim como Metáfora*. Anais do I Colóquio Internacional de Literatura e Gênero - Relações de Poder, Gênero e Representações Literárias – 2012. Teresina – Piauí – Brasil.
- TEIXEIRA, Antonio Claudio Engelke Menezes. *A utopia liberal de Richard Rorty*. Redescrições, v. ano II, p. 59-75, 2011.
- TOPPER, Keith. *Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription*. American Political Science Review 89, 954-65, 1992.

- VACCARI, Alessio. *The perfectionist dimension in Friedrich Nietzsche's critique of morality*. *Τε!λος Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*-2010, XVII/2: 171-187, 2010.
- VON SASS, Hartmut. *Religion in a Private Igloo? A Critical Dialogue with Richard Rorty*. *Internacional Journal of Philosophy of Religion* - Vol. 70, No. 3, pp. 203-216, Dezembro, 2011.
- VOPARIL, Christopher J. Richard Rorty. *Politics and Vision*. Maryland, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- WICKS, Andrew C. *Divide and Conquer? Rorty's Distinction Between The Public and The Private*. *Soundings: An Interdisciplinary Journal* – Vol. 76, N° 4, 1993.
- WILLIAMS, Michael. *Rorty on knowledge and truth*. In: GUIGNON, C. & HILEY, D. (orgs.) *Richard Rorty. Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge University Press, 2003.
- WISNEWSKI, J. Jeremy. *The Politics of agency: towards a pragmatic approach to philosophical anthropology / (Ashgate new critical thinking in philosophy)*. Ashgate Publishing Limited – England, 2008.