


COMPAIXÃO E SOLIDARIEDADE: UM DIÁLOGO ENTRE SCHOPENHAUER E RORTY

André Henrique Mendes V. de Oliveira¹
Universidade Federal do Piauí (UFPI)
 <https://orcid.org/0000-0002-6228-4876>

RESUMO:

Este trabalho se propõe a apresentar o tema da compaixão em Schopenhauer e o da solidariedade em Rorty a partir da perspectiva filosófica de cada um dos pensadores. Não pretendemos aprofundar o problema em quaisquer das perspectivas, seja a metafísica ou a neopragmatista, mas apenas mostrar como a perspectiva de cada filósofo leva a uma concepção, ao menos aparentemente, diferente sobre um problema comum.

PALAVRAS-CHAVE: Vontade; Compaixão; Solidariedade; Neopragmatismo; Antifundacionismo.

COMPASSION AND SOLIDARITY: A DIALOGUE BETWEEN SCHOPENHAUER AND RORTY

ABSTRACT:

This paper aims to present the philosophical conceptions of *compassion* in Schopenhauer and of *solidarity* in Rorty. It is not intended to deepening any of the referred perspectives, whether metaphysical or neopragmatic, but only to showing briefly how they arrived to different positions by reflecting over a common theme.

KEY-WORDS: Will; Compassion; Solidarity; Neopragmatism; Nofoundationism.

Um interessante artifício, utilizável na pesquisa filosófica, e que nos permite o alargamento de nossa compreensão na medida em que retira nosso olhar de um ponto circunscrito a determinada corrente ou teoria, é experimentarmos posicionar como interlocutores filósofos pertencentes a diferentes tradições e perspectivas teóricas. Este exercício, se não evita, ao menos nos torna vigilantes em relação ao sectarismo que acomete muitos pesquisadores, que às vezes se tornam incapazes de entrar em diálogo com alguém que não pertença ao seu nicho. Quanto mais divergentes as posições dos interlocutores, mais interessante pode se tornar o debate e mais profícuo se tornará nosso aprendizado.

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), Piauí – Brasil, professor do Instituto Federal do Piauí (IFPI), Piauí - Brasil. E-mail: androdem@yahoo.com.br

Com base nesta proposta e lançando mão desse artifício, o presente trabalho pretende estabelecer um diálogo entre Richard Rorty, filósofo norte-americano considerado neopragmatista, e o filósofo alemão Arthur Schopenhauer, pertencente, ainda que com ressalvas, ao idealismo alemão que passou a influenciar a filosofia após o criticismo kantiano. Mas a partir de qual base podemos pensar um diálogo entre pensadores de tradições tão diferentes? Sem maiores pretensões, nossa proposta consiste simplesmente em cotejar a concepção dos dois pensadores a respeito de um tema comum: a sensibilização do indivíduo para com o sofrimento que atinge a alteridade, tema que Schopenhauer aborda em sua teoria sobre a compaixão e que Richard Rorty trata em sua concepção de solidariedade.

Entretanto, antes de entrarmos neste ponto em comum, faz-se necessária uma breve exposição sobre as fontes em que bebem aqueles filósofos, ou seja, a tradição na qual se inserem e donde inevitavelmente parte o direcionamento de suas perspectivas.

A compaixão segundo Schopenhauer: a abordagem metafísica

Como foi dito acima, Schopenhauer é comumente situado entre os filósofos do idealismo alemão, ainda que seja um ferrenho crítico dos idealistas que o antecederam (Fichte, Schelling, Hegel). A despeito desta classificação, o certo é que Schopenhauer é autor de um pensamento cuja força reside em um núcleo metafísico. Ele mesmo afirmava que todo seu sistema consistia em um “pensamento único”. Isto significa que todas as suas obras, sem exceção, ainda que tratassem de temas diversos e que dissessem respeito a diferentes campos do conhecimento, todas elas sustentam-se sobre uma única base: a tese de que a Vontade é a essência do mundo, e, por conseguinte também a nossa essência.

Com esta tese Schopenhauer julgava ter resolvido o problema (e todos os outros problemas que surgem deste primeiro problema) deixado por aquele que, ao lado de Platão, seria o maior pensador de todos na opinião de Schopenhauer: Immanuel Kant.

Quando Kant estabeleceu a diferença entre o modo como as coisas se apresentam a nós e o que elas são nelas mesmas, em outras palavras, quando estabeleceu a diferença entre fenômeno e coisa-em-si a filosofia tomou um novo rumo, e a metafísica tradicional, tida como dogmática, caiu em descrédito em vista da impossibilidade de se tornar um conhecimento “seguro”. A metafísica, segundo o diagnóstico de Kant, almejava responder questões que ultrapassavam as “condições de possibilidade do conhecimento”, isto porque as questões por ela propostas não possuíam a contrapartida necessária da experiência, e assim terminavam por criar antinomias e debates estéreis e insolúveis.

Schopenhauer, assumindo a tarefa de esclarecer os problemas nos quais seu próprio mestre se enredou, mostrará que não se trata de um problema congênito da investigação metafísica, mas sim de um erro de abordagem no qual toda a tradição havia caído. Para Schopenhauer, em vez de se elaborar uma filosofia a partir de conceitos, como o fez Kant, o correto seria moldar um pensamento em direção a

conceitos, nutrindo-se daquilo que a única fonte segura, a experiência, nos fornecia de imediato.

Deste modo, Schopenhauer identifica um equívoco tanto na concepção de “metafísica” enquanto investigação sobre “aquilo que está além da experiência”, como também na noção de que “experiência” seria algo exclusivamente externo.

Kant acreditava que a metafísica fracassaria sempre ao tentar explicar aquilo que não se enquadra no tempo e no espaço, pois tempo e espaço seriam as condições de possibilidade da experiência, e também do conhecimento, e uma vez que a metafísica se voltava para o que está para além daquelas condições nada poderia ser conhecido. Para Schopenhauer o equívoco aí seria o de considerar que o que não está no espaço e no tempo deve ser procurado exclusivamente na experiência externa, ou pairando num além-mundo. Assim, ao invés de procurar “desvelar” a coisa-em-si fora da experiência, o filósofo de Frankfurt tomará o caminho inverso e demonstrará que a chave para o “enigma” do mundo reside naquilo que reconhecemos de modo mais imediato e intuitivo: nosso próprio corpo.

Segundo Schopenhauer é no corpo que intuitivamente reconhecemos algo que não se submete àquelas condições kantianas, e, portanto, não pertence à ordem dos fenômenos: a vontade.

Se não pertence à ordem dos fenômenos, a vontade só pode ser considerada a própria coisa-em-si, uma vez que, fora a coisa-em-si, tudo é fenômeno, ou, na terminologia schopenhaueriana, “representação”, daí porque “*Die Welt ist meine Vorstellung*” (“O mundo é minha representação”). É preciso esclarecer, no entanto, que esta vontade que em nós habita é apenas a manifestação pontualmente situada no homem daquilo que pulsa em toda a natureza: a Vontade. Esta é que põe toda a natureza em um movimento incessante, irrefreável e inexorável.

Ao reconhecer uma essência una e única no mundo Schopenhauer permanece metafísico, todavia, na medida em que àquela essência não compete qualquer natureza racional e teleológica, a filosofia de Schopenhauer afasta-se de modo irremediável daquela metafísica clássica cuja ideia de Deus terminava quase sempre como um coroamento. Para Schopenhauer o mundo não é racional, não almeja a um fim, e a ideia de Deus não entra de modo algum em seu sistema.

Uma vez “desvendado” o enigma do mundo, Schopenhauer procura contribuir em uma tarefa que, segundo ele, somente a filosofia pode cumprir: dar uma significação moral para o mundo. Apoiado em uma metafísica imanente, cuja assunção fundamental é a de que o mundo é Vontade objetivada, isto é, Vontade tornada representação, o filósofo deduz para o mundo uma significação moral de conotação pessimista, pelo menos num primeiro momento, pois se o mundo é Vontade, e esta se manifesta inevitavelmente, seu pulso irrefreável faz da vida humana um permanente esforço sem “*happy end*”: querer é carência, e esta carência inerente à nossa condição nos causa sofrimento. Quando alcançamos um determinado objeto ao qual nosso querer se direciona, não demora muito para que o tédio nos assalte e passemos a querer outra coisa. Deste modo, à primeira vista a filosofia de Schopenhauer nos oferece apenas a imagem de que a vida é um pêndulo

que oscila entre a dor e o tédio, ou simplesmente que “*Alles Leben Leiden ist*” (Toda a vida é sofrimento).

As coisas começam a ficar um pouco menos sombrias justamente quando reconhecemos que, se a Vontade é a única essência que habita em todos nós, o sofrimento de um indivíduo é também o sofrimento de todos. É certo que Schopenhauer não afirma que todos sejam capazes de alcançar este conhecimento. Na verdade, de acordo com ele, poucos são aqueles capazes de genuinamente reconhecer no sofrimento do outro seu próprio sofrimento. Não obstante a raridade deste fenômeno, ele existe e é conhecido como compaixão.

Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer apresenta sua concepção do que seria a “verdadeira motivação que está no fundamento de todas as ações dotadas de valor moral genuíno”, (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132.) qual seja, a compaixão. Partindo da ideia de que, em última instância, toda e qualquer ação de um indivíduo se refere sempre ao bem-estar e ao mal estar, (Ibidem, p. 132.) Schopenhauer classifica as ações com base em três motivações fundamentais, quais sejam: o egoísmo, quando a ação visa exclusivamente ao bem do próprio indivíduo; a maldade, quando a ação visa ao mal alheio; e compaixão, quando o fim a ser alcançado é o bem-estar alheio. (Ibidem, p.133.)

Uma vez estabelecida esta classificação, o filósofo se questiona como é possível que o bem-estar ou o mal-estar de outro mova a vontade de determinado indivíduo, posto que para isso seja necessário que o outro se torne o motivo direto daquele indivíduo, e ainda, no caso da ação compassiva, como é possível que o bem-estar do outro supere o próprio bem-estar do indivíduo. A resposta dada por Schopenhauer é a que se segue:

Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou...Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu... Isto exige porém que eu me identifique com ele... Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do conhecimento que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele... O processo aqui analisado... é o fenômeno diário da compaixão. (Ibidem, p. 135-136.)

Ao reconhecer em todos os seres o seu próprio íntimo, ou seja, ao alcançar com plenitude de consciência o conhecimento de que sua essência, a Vontade, é a mesma que subjaz em todos os seres, e que, portanto, todo o movimento do mundo é expressão do pulso cego, irrefreável e voraz da Vontade, o sujeito termina por identificar em toda a natureza o sofrimento que é inerente à sua existência. Nas palavras de Schopenhauer:

Esse homem reconhece em todos seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim toma para si mesmo as dores de todo o mundo, nenhum sofrimento lhe é estranho. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 481.)

Vemos aqui que o fenômeno humano da compaixão é explicado a partir do viés metafísico; a compaixão seria no fundo o reconhecimento de que o sofrimento de um indivíduo é o mesmo que atinge todos os seres. A ausência de compaixão que se manifesta em determinadas pessoas seria explicada por um traço inato de caráter. E mesmo que um indivíduo manifeste compaixão para com alguns e não para com outros, isto se daria pelo fato de que aquele indivíduo não se tornou capaz de reconhecer que todos são igualmente produtos de uma mesma Vontade cega e irrefreável.

A solidariedade segundo Rorty: a abordagem neopragmatista

Segundo Nietzsche, Schopenhauer cresceu à sombra de dois perigos: o primeiro foi o isolamento, o segundo o desespero da verdade, perigo este que, segundo aquele intempestivo filósofo, “acompanha todo pensador que toma seu caminho a partir da filosofia kantiana” (NIETZSCHE, 1987, p. 35.). Como se pode observar, a filosofia de Schopenhauer configura-se como um esforço no sentido de salvar a metafísica, ainda que por uma via bastante particular que lhe rendeu até mesmo o título de irracionalista. Seu pensamento é uma busca pela verdade, disfarçada sob o nome de coisa-em-si. O aspecto moral de sua filosofia se fundamentará, portanto, na “verdade” que ele julga ter alcançado.

Se o desespero da verdade, como afirmava Nietzsche, acompanha aqueles que tomam seu caminho a partir da filosofia kantiana, por outro lado, muitos pensadores que vieram depois de Nietzsche, cultivaram e ainda cultivam um desdém pela “Verdade”. Compartilham do mesmo escárnio para com a Verdade, por exemplo, os herdeiros do pragmatismo, corrente filosófica norte-americana que desde o século XIX se contrapõe à esterilidade da especulação metafísica.

Entre os contemporâneos adeptos do pragmatismo o nome mais importante é o de Richard Rorty, filósofo norte-americano, que iniciou sua produção intelectual no seio da filosofia analítica, formulando posteriormente seu neopragmatismo inspirado em Dewey e James.

A perspectiva filosófica de Rorty passa a mostrar seu vigor particular a partir da obra *A filosofia e o espelho da natureza* (1979), livro em que o filósofo se afasta da filosofia analítica e procura formular uma nova concepção de filosofia, a partir da crítica à epistemologia tradicional. A “epistemologia tradicional” a que nos referimos é aquela na qual se baseava nosso primeiro interlocutor, Schopenhauer, ou seja, a mesma que segundo Nietzsche provocava um “desespero da verdade”.

Para Rorty, toda a história deste gênero literário a que chamamos de “filosofia” é marcada pela tentativa de isolar e definir a essência do “Bem”, da “Verdade”, do “Conhecimento”, ou de outros “objetos”, sempre com o intuito de descortinar a “verdadeira natureza” dos mesmos. Nesse sentido é que Rorty considera a filosofia um gênero fundado por Platão, o qual ao mesmo tempo emprestou-lhe seu antigo caráter de universalidade e transcendência, e conferiu à

mesma o pretensão privilégio de um olhar a-histórico, ou seja, compreendeu-a como “Filosofia”.

Deste modo, a partir de Platão, passando pelos modernos, até chegar aos contemporâneos, a filosofia sempre se centrou numa epistemologia representacional, segundo a qual a mente possuiria a capacidade de espelhar o “Real”. Ainda que muitas críticas tenham sido feitas à metafísica de cunho platônico, por procurar o que está além da experiência, os filósofos adotaram irrevogavelmente o critério kantiano ao afirmarem que “espaço e tempo” sustentam a única realidade e que a “Verdade” só pode ser o que corresponde àquela realidade. Daí surge a distinção entre a metafísica e a filosofia empirista.

Rorty afirma que a Teoria do Conhecimento de caráter empirista se baseia numa confusão entre justificação do conhecimento e explicação causal. De acordo com o filósofo, a origem desta confusão remota a Descartes e se estende até a filosofia de Kant. Descartes inventa a mente quando estabelece a separação entre *res cogitans* e *res extensa*, atribuindo ao primeiro âmbito o domínio da certeza e ao segundo o das opiniões. Locke, na esteira desta filosofia, postula a mente como objeto de uma ciência. Para o filósofo inglês o espaço mental seria um equivalente do espaço físico newtoniano. Aqui se daria a confusão entre o imprimir (processo causal das impressões sobre a “tabula rasa”) e a observação do imprimir (justificação racional). O conhecimento, enquanto simples posse de uma representação é tomado como conhecimento enquanto juízo justificado. Já Kant, ao considerar que o diverso seja dado e a unidade seja feita, substitui a confusão entre explicação e justificação pela confusão entre síntese e predicação.

No fim das contas tanto a filosofia de orientação platônica quanto aquela que surge a partir do criticismo kantiano almejam desesperadamente encontrar o “caminho seguro da ciência”, ambas pretendem fundar uma *epistémé* em contraposição à *doxa*. O pragmatismo em que Rorty se apoia rejeita tal postura fundacionista:

Pragmatismo atravessa esta distinção transcendental/empírica ao questionar o pressuposto comum de que há uma distinção singular a ser feita entre tipos de verdades. Para o pragmatista, sentenças verdadeiras não são verdadeiras por que elas correspondem à realidade, e por isso não há por que se preocupar com que tipo de realidade, se for o caso, uma dada sentença corresponde. (RORTY, 2008, p. xvi).

Para Rorty, o melhor que a filosofia tem a fazer é abrir mão de seu caráter de disciplina fundacionista, aceitar a contingência e passar a se preocupar com questões de ordem prática, que possam trazer benefícios concretos às nossas vidas. Nesse sentido, se ainda resta alguma esperança para o que insistimos em chamar de filosofia, o melhor que ela tem a fazer é não praticar “Filosofia”. Para pragmatistas como Rorty, pensar ou investigar o que é a “Verdade” não ajudará a dizer algo verdadeiro; pensar sobre o “Bem” não nos levará a agir bem, assim como explicar a “Racionalidade” não nos tornará mais racionais. (Ibidem, p. xv).

Na perspectiva de Rorty, nos seria muito mais benéfico se, em vez de disputarmos quem possui a explicação mais acurada da realidade, procurássemos manter a conversação entre a diversidade de interlocutores. O que a epistemologia representacionista entende como “Sujeito”, dono da capacidade de descortinar o real, Rorty entende como uma rede de crenças e desejos que se configuram sempre como linguagem. Assim, caberia aos indivíduos ampliarem suas descrições a fim de incluírem o maior número possível em um debate público, com questões que interessem a todos, não só aos “especialistas”. Rorty aponta para a necessidade de uma cultura pós-Filosófica:

Em uma cultura pós-Filosófica ficaria claro que isto é tudo o que a filosofia pode ser. Ela não pode responder a perguntas sobre a relação do pensamento de nosso tempo – as descrições que ela está usando, o vocabulário que ela emprega – a algo que não é apenas um vocabulário alternativo. É, portanto, um estudo das comparáveis vantagens e desvantagens das diversas formas de falar que nossa raça inventou. Parece, em suma, muito semelhante ao que às vezes é chamado de “crítica da cultura”... O “crítico da cultura” do ocidente moderno sente-se livre para comentar sobre qualquer coisa. Ele é uma prefiguração do intelectual para todos os fins de uma cultura pós-Filosófica, o filósofo que abandonou pretensões de Filosofia (Ibidem, p. xl.).

Por trás da proposta rortyana de uma cultura pós-Filosófica é possível identificarmos uma preocupação ética. O antiessencialismo levado à frente pelo pragmatismo, quando aplicado à dimensão moral, traz como consequência a concepção de que a vida humana, e tudo que a atinge, é muito mais importante do que uma suposta “Verdade”. Rorty adota a definição que James formula para o que é “verdadeiro”, a saber, que verdadeiro é “*what is good in the way of belief*” (O que é bom em termos de crença). “Verdade não é o tipo de coisa que tenha uma essência.” (Ibidem, p.162.).

Sendo assim, o debate filosófico deveria tomar como ponto de partida não a suposta realidade das coisas, mas sim as contribuições que podem advir dos indivíduos envolvidos no debate. Trata-se da necessidade de aproximar as pessoas que se identificam em uma comunidade. Abandonando a pretensão da Verdade:

Perderemos o que Nietzsche chamou de “conforto metafísico”, mas podemos ganhar um renovado senso de comunidade. Nossa identificação com nossa comunidade – nossa sociedade, nossa tradição política, nossa herança intelectual – é intensificada quando vemos esta comunidade como a nossa em vez de da natureza, construída em vez de encontrada, uma entre muitas que os homens fizeram. (Ibidem, p. 166).

A partir deste ponto passamos a notar a importância da noção de solidariedade para o pensamento de Rorty. A dimensão pragmática do conhecimento, uma vez que abandona o enfoque exclusivamente teórico da epistemologia tradicional, não procura responder a questões do tipo “o que são coisas?”. Em vez disso, leva a nos questionarmos como melhorar a situação em que nos encontramos.

Em outros termos, o pragmatismo aponta para a importância do melhoramento das condições concretas em que nós nos inserimos. Tal melhoramento, obviamente, não será mais buscado a partir dos “dados” objetivos da realidade, quimera fabricada pela filosofia representacionista, mas a partir das condições contingentes, construídas por meio dos percalços e acasos históricos. Neste sentido, a própria noção de solidariedade não se baseará na antiga ideia de uma “humanidade” inerente aos seres racionais.

Ao contrário dos filósofos de inclinações fundacionistas, os pragmatistas fundam o que se entende por objetividade na solidariedade, por isso não precisam de uma epistemologia no sentido tradicional, ou seja, como busca de uma realidade (verdade) não humana. Para Rorty, solidariedade é um conceito etnocêntrico, pois não se fundamenta em nenhuma natureza humana. Não faz sentido, segundo ele, falarmos em humanidade em contraposição à desumanidade. A solidariedade nada mais seria do que uma identificação entre indivíduos mais ou menos próximos, que se reconhecem como fazendo parte de um mesmo grupo.

Nossa insistência na contingência e nossa consequente oposição a ideias como “essência”, “natureza” e “fundamentos” torna impossível conservarmos a ideia de que certos atos e atitudes são naturalmente “desumanos”. Essa insistência implica que aquilo que figura como ser um ser humano honrado é relativo às circunstâncias históricas, é uma questão de consenso transitório quanto às atitudes tidas como normais e às práticas justas ou injustas. (RORTY, 2007, p. 312.)

Para se contrapor à ideia de que a solidariedade seria um fenômeno que expressasse um núcleo humano essencial, Rorty sustenta-se numa noção formulada por Wilfrid Sellars, qual seja, a noção de “intenções-nós”. Tal conceito aponta para o caráter circunstancial, e, portanto, contingente que envolve os atos ditos solidários. Diferente da ética kantiana ou da ética cristã, por exemplo, que elevam as obrigações morais acima da história e das instituições, a ideia central em Rorty é a de que o que garante a possibilidade da solidariedade é o reconhecimento da alteridade, isto é, do outro como “um de nós”.

Ancorando sua tese na história, Rorty chega a afirmar que:

Se você fosse judeu ou judia na época em que os trens iam para Auschwitz, suas chances de ser escondido por seus vizinhos gentios seriam maiores se você vivesse na Dinamarca ou na Itália do que se morasse na Bélgica. (Ibidem, p. 311.)

Atos de solidariedade só ocorrem quando aqueles com quem nos solidarizamos são reconhecidos como “um de nós”, e o “nós” refere-se a algo bem mais simples do que uma “natureza”, ou uma “raça” humana. Neste sentido, quando um dinamarquês ou italiano se solidarizou com a situação de algum judeu, de acordo com Rorty, isto se deveu ao fato de que “esse judeu particular era um conterrâneo de

Milão ou da Jutlândia, ou um membro do mesmo sindicato profissional, ou um colega de jogo de bocha, ou alguém que também era pai ou mãe de filhos pequenos” (Ibidem, p. 313-314.).

Com esta caracterização Rorty quer simplesmente deixar claro que a solidariedade depende de semelhanças e dessemelhanças facilmente identificáveis entre indivíduos e grupos. Ele nos adverte, no entanto, que sua postura “não é incompatível com a insistência em que procuremos estender nosso senso de ‘nós’ a pessoas em quem antes pensávamos como ‘eles’”. (Ibidem, p. 316.) Isto significa que, ainda que se rejeite a ideia de uma natureza humana, as semelhanças podem suplantar as diferenças entre os indivíduos e torná-los capazes de se reconhecerem entre si compartilhando algo comum a todos, ou pelo menos, ao maior número possível de pessoas.

Considerações finais

Tanto a metafísica schopenhaueriana quanto o neopragmatismo de Rorty comportam uma dimensão moral, pois ambos os filósofos revelam uma preocupação com a conduta do homem no que tange à sua relação com a alteridade. Em Schopenhauer, tal preocupação adquire relevo na teoria da compaixão, já em Rorty vemo-la expressar-se na questão da solidariedade.

A teoria schopenhaueriana, de cunho eminentemente metafísico, procura explicar o que considera como a única motivação moral genuína a partir do conhecimento da essência do mundo: a Vontade. Para Schopenhauer, só por meio do conhecimento intuitivo de que a Vontade é a essência comum a todos nós, e de que, por conseguinte, somos todos irmãos em sofrimento, é que a compaixão se torna possível.

Já para Rorty, que rejeita justamente aquilo que Schopenhauer admite como necessário (a ideia de um núcleo substancial para o “eu” e para o “mundo”), a solidariedade só se concretiza quando se reconhece o outro como “um de nós”. Rorty nega a ideia de um fundamento último para a solidariedade, assumindo-a apenas como algo circunstancial, que depende de outro pertencer em algum aspecto ao meu círculo de relações sócio-históricas.

No entanto, não podemos deixar de salientar que, mesmo assumindo uma posição contrária à metafísica de Schopenhauer, Rorty fala em um progresso moral que se dá em direção à “maior solidariedade humana”, e que consistiria na:

capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes etc.), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas extremamente diferentes de nós como incluídas na gama do ‘nós’. (Ibidem, p.316.).

Notamos, portanto, que, entendendo o mundo, seja como algo necessário (como o entende Schopenhauer), seja como algo contingente (como o entende Rorty), é possível reconhecermos que somos todos iguais perante a dor e o

sofrimento. Ambos os filósofos consideram a dor como algo que atinge a todos, sem distinção de caráter ou cultura. Assim, ainda que trilhando caminhos diferentes, a tese metafísica sobre a compaixão e a análise neopragmatista da solidariedade reconhecem no sofrimento aquilo que apaga as diferenças entre os homens os deixa sob a mesma condição.

Referências bibliográficas:

- NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. IN:- Friedrich Nietzsche: Obras incompletas (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito, rev. César R. de Almeida. Relume-Dumará: Rio de Janeiro, 1994.
- _____. *Consequences of pragmatism*. Minnessota Press: Minneapolis, 2008.
- _____. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. Martins Fontes: São Paulo, 2007.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria L. M. Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.