

MARCELO DE ALMEIDA SILVA

Filosofia, Política e Democracia na obra tardia de Richard Rorty

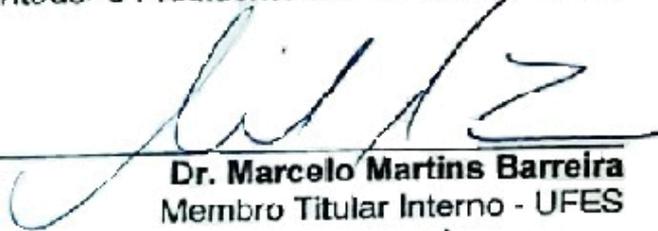
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 31 de maio de 2016

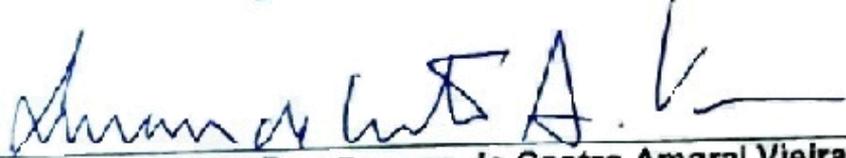
Comissão Examinadora:



Dr. Ricardo Corrêa Araujo
Orientador e Presidente da Comissão - UFES



Dr. Marcelo Martins Barreira
Membro Titular Interno - UFES



Dra. Susana de Castro Amaral Vieira
Membro Titular Externo - UFRJ

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Central da
Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Silva, Marcelo de Almeida, 1991S586f Filosofia, política e democracia no pensamento de
Richard Rorty / Marcelo de Almeida Silva. – 2016. 111 f.

Orientador: Ricardo Corrêa Araújo.

Coorientador: Marcelo Martins Barreira.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de
Ciências Humanas e Naturais.

1. Filosofia. 2. Ciência política. 3. Metafísica. 4. Democracia. 5. Pragmatismo. 6. Liberalismo.

I. Araujo, Ricardo Corrêa de. II. Barreira, Marcelo Martins. III. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 101

MARCELO DE ALMEIDA SILVA

**FILOSOFIA, POLÍTICA E DEMOCRACIA NA OBRA TARDIA
DE RICHARD RORTY**

Vitória (ES), Fevereiro de 2016



UFES

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FILOSOFIA E POLÍTICA NA OBRA TARDIA DE RICHARD
RORTY**

por

Marcelo de Almeida Silva

Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de Mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Corrêa de
Araujo

Vitória (ES), Fevereiro de 2016

FOLHA DE APROVAÇÃO

*À Márcia Raquel, José Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff.
Pelo incentivo na infância, pela dedicação e pela coragem.*

*“Que há sempre um mundo,
apesar de já começado,
há sempre um mundo para a gente fazer,
um mundo não acabado.”*

(Emicida e Elisa Lucinda)

AGRADECIMENTOS

Em ordem de agradecimentos, gostaria de começar pelas pessoas diretamente envolvidas na composição desse trabalho:

Ao meu orientador, Prof. Ricardo Corrêa de Araujo, pelo interesse e disponibilidade. A Prof. Dr^a Suzana de Castro Amaral Vieira, pelas sugestões e destaques decorrentes da participação nas etapas de qualificação e defesa do presente texto. Aos meus companheiros de turma pela oportunidade de discutir e aprimorar minhas posições. A todos os Professores, técnicos, funcionários terceirizados e alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo.

A todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para a composição desse projeto. Aos meus colegas e companheiros do coletivo de estudantes CONECTA, pela oportunidade de avaliação prática de várias posições aqui, teoricamente, defendidas. A todos os membros do Seminário Permanente de Hermenêutica e Pragmatismo.

A todas as pessoas preocupadas com a justiça social no Brasil, principalmente aquelas ligadas a esquerda democrática.

Aos bons democratas.

RESUMO

Esta pesquisa tematiza as relações entre filosofia, política e democracia na obra de Richard Rorty. Mais especificamente, trata das suas propostas para qualificar as ofertas da produção filosófica para o avanço das práticas democráticas. Isto será feito através da análise de textos pertencentes aproximadamente às suas duas últimas décadas de vida, quando seu interesse pela política se tornou cada vez mais evidente. Em um cenário em que muitos afirmam que os recursos oferecidos pela filosofia, em sua concepção tradicional de busca da verdade incondicional, já não são politicamente relevantes, nosso objetivo aqui é apresentar a alternativa da filosofia política pragmatista de Rorty e as principais objeções a esta, mostrando como ela pode ser útil para enfrentar a complexidade dos problemas políticos e sociais típicos das democracias.

ABSTRACT

This research thematizes the relationship between philosophy, politics and democracy in the work of Richard Rorty. More specifically, discusses its proposals to qualify the offers of philosophical production to the advancement of democratic practices. This will be done through the analysis of texts belonging to his last two decades of life, when his interest in politics became increasingly evident. In a scenario in which many claim that the resources offered by philosophy in its traditional conception as the search of unconditional truth, are no longer politically relevant, our goal here is to present the alternative of pragmatic political philosophy of Rorty and the main objections to this, showing how it can be useful to address the complexity of the political and social problems typical of democracies.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
1 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY que baseiam seu pensamento político.....	14
1.1 IRONIA	14
1.1.1 Justificação e verdade na tradição ocidental.....	16
1.1.2 Verdade e relativismo	23
1.2 PRAGMATISMO	27
1.3 CONSEQUÊNCIAS DA RELAÇÃO ENTRE IRONIA E PRAGMATISMO.....	35
1.3.1 Justiça.....	36
1.3.2 Utopia Liberal	42
2 FILOSOFIA E POLÍTICA: as posições de rorty e suas principais objeções	45
2.1 ALGUNS ASPECTOS DA CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA PARA A DEMOCRACIA.....	46
2.2 OBJEÇÕES ÀS POSIÇÕES RORTYANAS.....	51
2.2.1 Habermas: razão intersubjetiva como alternativa ao contextualismo radical.	51
2.2.2 Thomas McCarthy: a teoria como informadora da prática política.	58
2.2.3 Nancy Fraser: a relação entre redistribuição e reconhecimento.	75
2.3 FILOSOFIA, TEORIA E DEMOCRACIA.	96
3 CONCLUSÃO.....	Error! Bookmark not defined.
3.1 A PRIORIDADE DA DEMOCRACIA DENTRO DO PENSAMENTO DE RICHARD RORTY.....	97
3.2 O PRINCÍPIO DA TOLERÂNCIA APLICADO A FILOSOFIA.	102
3.3 COMPLEMENTARIEDADE ENTRE AS POSIÇÕES DE JOHN RAWLS E RICHARD RORTY ACERCA DE UM MODELO LIBERAL DE JUSTIÇA.	108
3.4 DEMOCRACIA COMO CONCEITO E COMO PRÁTICA POLÍTICA OCIDENTAL.....	112
4 REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

Entre muitos historiadores da filosofia existe um acordo mínimo sobre como filosofia e democracia compartilharam um determinado espaço de tempo e certas condições políticas e econômicas em sua origem. Dentro do ambiente dos debates públicos sobre a administração da pólis, nas ágoras, a retórica dos sofistas oferecia uma importante ferramenta aos participantes do recém-reformado ambiente político das cidades-estado. Porém, a filosofia não se resumia aos sofistas e, por isso, além da política, cada vez mais aspectos da cultura e religião gregas começaram a ser abordados pelos chamados amantes do conhecimento. Esse processo se estendeu de tal modo que hoje não encontramos muito estranhamento quando afirmamos que grande parte das atuais linhas de pesquisa da filosofia encontram antecedentes comuns na filosofia da Grécia antiga.

A medida que as contribuições da filosofia tradicional foram ganhando espaço nos debates entre os operadores da política na Grécia, elas foram se tornando cada vez mais diversas e vários sistemas de organização da vida social foram propostos. Podemos entender, observando a partir de uma cultura que valoriza a democracia, que o primeiro ápice da relação entre filosofia e política se deu com a sistematização da ideia de democracia em Atenas. Embora não possamos ignorar todas as restrições que aquele modelo impunha à participação da maioria da população nas decisões políticas, ainda nos vemos obrigados a entender que aquele momento foi decisivo para qualquer desdobramento das várias concepções de democracia atuais. O fato é que os atenienses conseguiram desenvolver a primeira experiência democrática da humanidade. Tal modelo gerou interesse e receio no restante das cidades-Estado e vários filósofos puderam observar e comentar as transformações sociais e políticas consequentes da sua adoção. Deste período até o início da Idade Média, podemos dizer com certa segurança que as principais contribuições provenientes da filosofia para a atividade política (embora não diretamente para a atividade política democrática) foram aquelas desenvolvidas pelos três grandes nomes da filosofia grega, Sócrates, Platão e Aristóteles. O interesse de tais filósofos na política era tão grande que o primeiro chegou a ser condenado a morte por causar, com a expressão de suas ideias, transtornos às autoridades políticas e religiosas, o segundo foi mais de uma vez preso ao tentar movimentações políticas e o terceiro chegou a ser conselheiro de Alexandre, O Grande.

A contribuição do pensamento de Platão e Aristóteles para a atividade política pode ser observada no desenrolar dos debates e da formação das estruturas da república romana e, mais tarde, do Império Romano. Para atestar a relevância da tradição filosófica para a

atividade política, poderíamos refazer aqui todo o trajeto da influência dos contratualistas nos debates sobre a criação de textos constitucionais, dos filósofos do liberalismo para a consolidação da economia de mercado, do materialismo dialético de Marx na orientação ideológica de vários movimentos políticos, além da influência de Derrida e de Foucault em vários movimentos e forças políticas. No entanto, nosso caso não requer tal resgate histórico, pois nossa pretensão é apenas recordar ao leitor que, desde suas origens, a filosofia, a política e a democracia possuem alguma proximidade na tradição ocidental.

Porém, tanto o Ocidente, enquanto bloco político e social, como a filosofia e a política sofreram transformações ao longo da história, pois os modelos de produção se diversificaram, a cultura se tornou diversa e a política começou a ser tratada mais como uma questão de gestão e distribuição de recursos do que uma questão de ética e moralidade. Em meio a essas transformações, há quem afirme que a filosofia perdeu parte da relevância que um dia possuiu para a política. Isto pode ser ilustrado por alguns exemplos: Em 1948, chefes de Estado, líderes religiosos e movimentos sociais reunidos na Assembléia Geral das Nações Unidas assinaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos; em 1996, o Brasil criou o seu primeiro Plano Nacional de Direitos Humanos; no ano de 2000, reunidos na cúpula da ONU, dirigentes de vários países assinaram um texto contendo metas para a humanidade alcançar até o fim do milênio; em 2012, dirigentes de vários países reunidos no Rio de Janeiro procuraram novas soluções para as questões climáticas. Tais eventos são exemplos de acordos e pactos idealizados principalmente pelas democracias ocidentais com a justificativa de tentar tornar o mundo um lugar melhor para se viver. Aceitando o pressuposto de que os Estados nacionais, a ONU, os movimentos sociais progressistas e o capitalismo¹ representam a maior parte da vontade política do Ocidente, enquanto bloco político centrado em torno do ideal democrático, podemos dizer que os acordos acima citados correspondem a grande parte do que a população dos países ocidentais observa como os principais temas para o mundo contemporâneo. Assim, embora possa haver implicações éticas e morais nas justificativas de grande parte da construção e do cumprimento das soluções a esses problemas, tais soluções dependem bastante da capacidade dos articuladores políticos de conseguirem acordos

¹ Embora seja controverso auferir a economia de mercado alguma parcela de participação no que chamamos de vontade política do ocidente, devemos estar atentos para o fato que, desde a Guerra Fria, houve um avanço mundial dos países em direção ao modelo de produção capitalista, seja por interesse genuíno na democracia, seja por interesse primariamente das elites financeiras, a economia de mercado foi propagandeada pelo Ocidente enquanto bloco político e econômico coordenado pelas potências européias e EUA. Desta forma o capitalismo se constitui como presença forte no imaginário estatal e social do ocidente.

concretos entre os operadores do mercado, os chefes de Estado e os movimentos sociais. Convicções metafísicas, do tipo que a filosofia política ofereceu em seu modelo clássico, já não fazem mais parte dos debates principais quando essas figuras se encontram.

Há quem indique que simplesmente apresentar um argumento filosófico sobre a natureza da democracia ou do ser humano não vai alterar a influência política de certo empresário corrupto ou a disposição de um ditador em levar a cabo uma limpeza étnica. No entanto, também pode ser dito que as mais simples conquistas sociais de que somos testemunhas foram conseguidas graças a extensos debates teórico-políticos sobre versões do bem comum, das liberdades e direitos individuais e de diversos outros temas publicamente eleitos como epicentro do debate sobre a boa vida. E em meio a esses debates, a busca por fundamentação da tradição filosófica para subsidiar propostas não é algo incomum, principalmente no que diz respeito à moral kantiana e à teleologia social de Marx.² Levando em conta esse cenário, onde a tradição filosófica possui um papel reduzido nos resultados práticos das deliberações atuais, mas continua a ser fonte de autoridade epistemológica em diversos debates que pretendem influenciar tais deliberações, somos levados a questionar, em primeiro lugar, qual papel a filosofia política ainda pode desempenhar para continuar contribuindo para o aprimoramento e a manutenção do sistema democrático e da cultura liberal. Assim, nosso foco nesse trabalho será o debate, observado principalmente a partir da Filosofia de Richard Rorty, promovido por intelectuais com forte senso de pertencimento ao Ocidente enquanto propulsor de uma tradição democrática. Dentro deste debate, surge uma questão que perturba intelectuais como o próprio Richard Rorty, Charles Taylor, Michael Walzer, Michael Sandel, Thomas McCarthy, Nancy Fraser e John Rawls, entre outros: será que a democracia liberal possui força e/ou flexibilidade suficientes para enfrentar os desafios atuais? Todos os filósofos acima citados lidaram com a questão das possibilidades e limites do sistema democrático e as suas obras nos trouxeram um inestimável conjunto de sugestões, elogios e denúncias sobre o liberalismo político e o sistema democrático. Porém, um dos traços unificadores entre os escritores ora citados é sua recusa em aceitar padrões de assertibilidade oriundos de alguma crença metafísica, seja religiosa, ideológica ou doutrinária,

² Embora tal busca não signifique uma valorização da filosofia enquanto ambiente no qual o conhecimento das essências se mostra para os indivíduos, grande parte de nosso ordenamento jurídico possui vínculos estreitos a conteúdos filosóficos, também o subsídio argumentativo a respeito da necessidade (ou não) de políticas públicas voltadas para os mais pobres acaba recaído sobre argumentação filosófica. A filosofia deixa assim de ser um espaço de debates a respeito do bem comum e se torna uma ferramenta a disposição dos agentes nos debates a respeito do bem comum.

para responder à questão que apresentamos acima. Principalmente no que diz respeito a Rorty, reconhecemos um grande esforço em demonstrar a utilidade do abandono de qualquer busca por legitimação metafísica para respondê-la.

Ao passo que já indicamos nossos objetos e interesses gerais, antes de entrar em miúdos, precisamos ainda apresentar uma justificativa provisória, na medida em que esperamos que o leitor encontre algumas maiores e mais sólidas no desenrolar do texto, para a abordagem do tema ora posto na obra do filósofo Richard Rorty. Como já mencionamos, o modelo democrático não é interesse raro nos diálogos recentes dos círculos filosóficos e muito menos no ambiente acadêmico como um todo. Além disso, recentemente, tivemos, na maioria dos países do Ocidente, movimentos populares criticando a influência do poder econômico nas decisões políticas e esse tipo de insatisfação serviu de combustível para que alguns grupos questionassem a própria capacidade do modelo democrático em responder a esse desafio. Assim, podemos tratar como pressuposta a importância da exigência de que os intelectuais interessados em política proponham saídas democráticas para os temas que polarizam a opinião pública, afinal, na falta de acordos democráticos acabamos reféns do autoritarismo ou do fanatismo ideológico, religioso ou doutrinário. Todavia, embora possamos considerar tal utilidade social como uma justificativa substancial para a abordagem do nosso tema, podemos ainda trazer à memória a regularidade com que este vem sendo abordado desde a antiguidade grega até hoje, pois, seja de forma direta ou indireta, a configuração política das sociedades nunca deixou de ser questão para os diálogos dos filósofos. O dado histórico é que, com mais ou menos intensidade, a política nunca deixou de ter seu espaço na produção filosófica e a democracia, desde que foi consolidada como principal modelo político do Ocidente, também tem seu espaço perene dentro daquela.

Em meio ao vasto montante de páginas escritas sobre o modelo democrático, desde a antiguidade até hoje, encontramos as mais diversas formas de abordagem e leituras. Porém, como especificamos no início do texto, as abordagens clássicas da filosofia política já não encontram tanto espaço no que diz respeito à influência na prática política. Embora o bom uso da retórica ainda seja considerado uma qualidade para os representantes políticos, uma opinião bastante compartilhada é a de que as decisões são realizadas nos acordos de gabinetes e escritórios onde o que realmente vale é a capacidade de articular interesses. É por isso que alguns filósofos deixaram de pensar a organização ideal da sociedade com base em autoridades epistemológicas e começaram a construir propostas para atender pautas locais e facilitar a construção de acordos para viabilizar o atendimento a essas pautas. Autores como Rorty e John Rawls se empenharam em defender o modelo democrático de produzir esses

acordos. E em suas obras encontramos um traço comum no que diz respeito a usar o modelo democrático como critério de suas próprias propostas. Rorty, seguindo Rawls, explicita que o objetivo é aplicar o princípio da tolerância (que Thomas Jefferson havia sugerido ser aplicado à religião como possibilidade de convivência entre várias crenças diferentes) à própria filosofia.³ Os dois autores estabelecem restrições para a relação entre a filosofia e a atividade política e a principal dessas restrições diz respeito à legitimação para aplicação da filosofia na atividade política. Em tal restrição encontramos uma justificativa para o uso da obra de Richard Rorty em especial, e de Rawls como complemento. Pois ao passo que buscamos construir propostas que tenham foco e viabilidade de acordo com o local e o tempo em que são apresentadas, estaremos contribuindo para mover a atuação da filosofia política da abstração para o ambiente dos debates e disputas políticos. Transformando também, mesmo que minimamente, a atividade política, ao diminuir a força dos discursos de autoridade comumente utilizados por forças políticas que resistem ao aprofundamento de uma cultura democrática. Apresentadas as justificativas para este trabalho, passamos, a seguir, a especificar seus momentos. (O professor Marcelo sugeriu retirar essa parte do texto, não estou totalmente seguro de fazer isso uma vez que considero que parte da justificativa para utilização da obra de Rorty está aqui, então espero sua orientação a esse respeito.)

Ao longo do texto, teremos um momento de aproximação ao pensamento de Rorty, com foco naqueles temas que influenciaram diretamente seu pensamento político. Durante essa etapa, acompanharemos a leitura que Rorty faz de alguns temas importantes para o diálogo filosófico recente: o pragmatismo, a natureza da verdade, o relativismo e o conceito de ironia, além de uma narrativa de Rorty acerca de momentos de transição do epicentro da cultura ocidental e de como isso influenciou a atividade dos filósofos. A conclusão dessa primeira etapa será com um breve movimento de articulação entre a ironia e o pragmatismo, bem como o levantamento da questão a ser aprofundada na próxima etapa do texto. Ao fim dessa primeira etapa, o leitor deverá se sentir bem situado dentro da obra de Rorty para, a partir do segundo capítulo, abrir o questionamento acerca das possibilidades e restrições para a contribuição da filosofia política para a prática política democrática.

³ “Em síntese, sustento que numa democracia constitucional a concepção pública de justiça deveria ser, tanto quanto possível, independente das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas. Assim, para formular tal concepção, aplicamos o princípio da tolerância à própria filosofia: a concepção pública de justiça deve ser política, e não metafísica.” (RAWLS, 1992, p. 26)

O modo como procuraremos tratar essa primeira questão será mostrando a abordagem que Rorty faz da relação entre os conteúdos da filosofia e os conteúdos dos debates políticos e, a seguir, analisando algumas importantes objeções ao pensamento de Rorty. A primeira objeção a ser abordada vem de Habermas, dizendo respeito, principalmente, à questão da justificação de enunciados num ambiente democrático e à desejabilidade da verdade; a segunda objeção vem de Thomas McCarthy, referindo-se à limitação que Rorty acredita haver para as contribuições da filosofia para a atividade política, por último apresentaremos as críticas de Nancy Fraser ao modo como Rorty compreende a relação entre pragmatismo e liberalismo, redistribuição e reconhecimento.⁴ Nosso objetivo nessa etapa será, levando em conta tais objeções, apresentar uma possível resposta à primeira questão levantada, com a afirmação de que a filosofia política pode e deve contribuir com as práticas democráticas, mas usando apenas o reconhecimento democrático das comunidades envolvidas como critério para identificar problemas e suas possíveis soluções.

Quanto à questão geral que levantamos anteriormente, sobre a possibilidade da democracia liberal enfrentar os desafios políticos contemporâneos, ela deverá ser respondida no terceiro e último capítulo, quando deveremos ter construído um caminho suficientemente claro para afirmar que o modelo liberal democrático possui tanto versatilidade como força para enfrentar os desafios que hoje pautam os principais debates acerca do tema. Para cumprir esse último objetivo, vamos executar três movimentos: 1) mostrar como a política possui prioridade em relação à filosofia no pensamento de Rorty; 2) mostrar como essa prioridade pode ser benéfica para a contribuição da filosofia para o avanço das práticas democráticas; 3) utilizar o diálogo de Rorty com John Rawls para realçar a questão da complementariedade entre a justiça como lealdade ampliada de Rorty e a justiça como equidade de Rawls, numa exemplificação de que tipo de contribuição a filosofia pode oferecer para as práticas democráticas, com a defesa de uma ideia de democracia e liberalismo capaz de responder aos desafios atuais.

Após esse último movimento, seremos capazes de concluir com a visualização da perspectiva de Richard Rorty acerca da relação entre filosofia, política e democracia, bem

⁴ Embora vários outros intelectuais tenham escrito valiosas análises, críticas e elogios a obra de Rorty, nosso foco na presente pesquisa será utilizar as contribuições oriundas de diálogos com o próprio Rorty. Assim, contamos com a compreensão do/a leitor/a ao notar que valiosas leituras como a de Martha Nussbaum, Norman Geras e Axel Honeth estejam ausentes do presente texto, entre as justificativas que podemos apresentar as mais relevantes são o tempo e espaço disponíveis, tal limitação nos obrigou a manter o foco naqueles intelectuais que obtiveram a atenção do autor central que aqui nos dispusemos a estudar.

como suas principais sugestões para um melhor aproveitamento do potencial de cada uma para aumentar a distribuição de justiça e conforto para a humanidade. A construção desse quadro não encerrará o debate acerca dos problemas e soluções do modelo democrático, antes deverá nos servir de introdução a uma abordagem mais específica de alguns aspectos desse modelo em sua aplicação, aspectos esses que se aqui incluídos estenderiam o texto para além do razoável.

1 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DE RICHARD RORTY QUE BASEIAM SEU PENSAMENTO POLÍTICO.

Durante essa etapa do texto, abordaremos alguns aspectos muito importantes para uma síntese do pensamento político de Richard Rorty, tais temas atravessam e sustentam as justificações que ele oferece para sua opção pelo modelo democrático liberal. Inicialmente, abordaremos suas apropriações das ideias de ironia e do Pragmatismo. A partir dos desdobramentos de ambas, teremos sua exposição da “justiça” como um sentimento de lealdade e a apresentação de sua proposta da "utopia liberal", mostrando como o poder da ironia, embora dissolva as tentativas de fundamentação do modelo democrático, não impede a adesão plena e leal a este modelo. O objetivo é dispor ao leitor orientação suficiente, no que diz respeito aos escritos de Rorty, para facilitar o acompanhamento dos movimentos posteriores que pretendemos desenvolver.

1.1 IRONIA

Rorty explica que o conceito de ironia tem suas raízes na dialética hegeliana, onde aparece a sugestão de que o conhecimento se dá como um processo interminável de lançar um vocabulário contra outro, de modo que, neste processo, as redes conceituais que compõem nosso conjunto de crenças vão se solidificando na tradição e cultura herdadas.

Defini “dialética” como a tentativa de jogar um vocabulário contra outro, em vez de meramente inferir proposições umas das outras e, portanto, como a substituição parcial da inferência pela redescrição. Usei o termo hegeliano porque penso na *Fenomenologia* de Hegel como o início do fim da tradição platônica-kantiana e como um paradigma da capacidade do ironista de explorar as possibilidades da redescrição maciça. (RORTY, 2007a, p. 142)

O resultado deste processo é percebido à medida que somos inquiridos a legitimar nossas posições num debate, quando enfrentamos uma série de “por quês”, pois se a sessão de perguntas continuar, chegaremos a um momento em que ficaremos sem mais porquês para basear nossas posições, já que essas são nossas razões finais. Para um cristão, por exemplo, a sua última justificação ou o seu último “porquê” pode ser a vontade de Deus, ao passo que para um matemático essa justificação final pode ser concebida como a comprovação pelo cálculo. Rorty chama essas justificações últimas de “vocabulário final”, o conjunto de crenças básicas que constitui nossa rede conceitual de legitimação. Como exemplo disto, poderia citar a situação em que duas pessoas numa argumentação oferecem diferentes descrições para um mesmo termo. É fácil imaginar que nos momentos em que tratam de termos como beleza e amor, tais pessoas terão certa facilidade em reconhecer que o modo como o interlocutor descreve os termos centrais da argumentação têm fonte na interpretação que cada um faz do mundo a sua volta e que a validade de uma interpretação não se faz em detrimento da outra. Num momento em que estas mesmas pessoas começassem a discutir termos como Cristo, Revolução ou Povo, é difícil imaginar que estas pessoas pudessem considerar que os significados que acreditam estar vinculados a estes termos tenham origem apenas na tradição que herdaram de seus antepassados. A discussão ficará mais séria, pois cada descrição destes termos, quase sempre estreita, será bem avaliada apenas em detrimento da outra. Para ateus racionalistas, Cristo será apenas um personagem fictício; para alguns religiosos, Cristo será a encarnação divina. O povo é outra entidade metafísica, que um grupo definirá como engrenagem principal do desenvolvimento financeiro, vítima de um sistema político cerceador de liberdades, e outro, como vítima deste mesmo sistema financeiro cerceador de liberdades e futuro desbravador de um sistema político mais justo.

Visto que todos nós somos dotados desse conjunto de crenças, que Rorty descreve como vocabulário final ou últimos porquês, torna-se complicado continuar admitindo a busca da objetividade, numa perspectiva racionalista, como critério legitimador de nossas afirmações.⁵ Sendo assim, a partir desse cenário que se forma, podemos questionar o que significa afirmar que uma expressão é incondicionalmente verdadeira. Para alguns, pode significar que ela preenche os requisitos de encadeamento lógico que atestam sua validade,

⁵ No modo como Rorty descreve o que chama de “vocabulário final”, entendemos que ele está presente não apenas nos agrupamentos de indivíduos como também em cada indivíduo. Como é possível observar a partir de sua própria definição do ironista. (RORTY, 2007, p. 134)

para outros, a condição de verdade em uma afirmação só pode ser extraída a partir de vínculos com entidades que não estejam à mercê das contingências espaciotemporais, enquanto outros não encontram sentido nesse tipo de afirmação. Esse assunto permeia grande parte da obra de Rorty e, em virtude de sua ligação com o tema da ironia, será trabalhado aqui, ainda que de modo bastante sintético, tendo em vista que um aprofundamento nesse estudo poderia nos desviar do foco principal, que é a filosofia política do autor.

Rorty acredita que a modernidade, no que diz respeito à Filosofia, se apropriou do termo verdade numa tentativa de preencher o vazio de autoridade antes exercido pela ideia de Deus. (cf. RORTY, 2006, p. 76) Para ele, essa postura persistiu tempo suficiente para impregnar a maior parte das escolas filosóficas, porém, há bastante tempo, essa atitude em relação à verdade tem visto seu espaço diminuir de modo considerável entre os intelectuais:

Desde a época de Hegel, os intelectuais foram perdendo a fé na Filosofia, na ideia de que a redenção pode vir na forma de crenças verdadeiras. Na cultura literária que tem emergido durante os últimos duzentos anos, a questão “É verdade?” tem cedido o lugar de honra à questão “O que há de novo?” (RORTY, 2006, p 79)

Para acompanhar essa redescrição de Rorty, são três os movimentos que realizaremos aqui: primeiro, explorar a leitura que ele faz sobre as formas de validação do conhecimento na história do Ocidente; segundo, abordar a questão do relativismo e, terceiro, tratar especificamente o seu conceito de ironia e suas sugestões para a atividade intelectual daqui para frente.

1.1.1 Justificação e verdade na tradição ocidental

Para o primeiro movimento, acompanhemos uma breve introdução ao tipo de questão que Rorty pretende responder ao lidar com o tema da verdade.

Assim, se um relato unificado das relações causais entre todos os eventos espaciotemporais fosse tudo aquilo que foi significado por "verdade", até o mais incomum dos tipos pós-modernistas não teria nenhuma razão para duvidar da existência da verdade. A existência da verdade só chega a ser um tema quando um outro tipo de verdade está em questão. (RORTY, 2006, p. 76)

Um dos entendimentos possíveis a partir da citação acima é aquele segundo o qual não há, para Rorty, argumentos contra o uso do termo “verdade” em referência a uma explicação causal de eventos espaciotemporais, o que engloba parte significativa do trabalho científico contemporâneo. Porém, desde que existem outros tipos de verdade e esses tipos se colocam

uns sobre os outros, gerando ambiguidades, é preciso identificar as principais propostas de entendimento do termo verdade. Assim, podemos iniciar a abordagem levantando a questão: quando aborda essa distinção, a quais entendimentos do termo “verdade” Rorty está se referindo?

O pensador identifica dois usos principais, um dizendo respeito à justificação perante os critérios de validade atualmente reconhecidos pela audiência para a qual o conteúdo vai ser apresentado, contra o qual não apresenta objeções, e um segundo entendimento, problemático, que atribui à verdade um termo com valor em si mesmo, autoevidente. Esse último encerraria os debates menores que dizem respeito a problemas contingenciais, uma vez que estabeleceria um norte, um ponto fixo no conhecimento, para o qual recorrer no caso de dúvida. Bons exemplos desse tipo de apreensão do termo são as metafísicas religiosas, as doutrinas revolucionárias e as afirmações filosóficas sobre a natureza humana. Ele ataca esse segundo entendimento como estando ligado a um tipo de esperança de que não precisamos mais fazer uso, a esperança pela “verdade redentora”, a qual “[...] não consistiria em teorias acerca de como as coisas interagem causalmente, mas ao contrário, cumpriria a necessidade que a Filosofia e a religião tentaram satisfazer.” (RORTY, 2006, p. 76). Que necessidade é essa? A racionalidade nos moldes da modernidade iluminista prometia ao homem tanto a possibilidade de se livrar das superstições quanto de dominar o futuro. Rorty entende esse tipo de promessa como a de alcançar “algo que seja a realidade por trás das aparências, a única descrição verdadeira do que está acontecendo, o segredo final” (RORTY, 2006, p. 77), bem como a oportunidade de encerrar “[...] de uma vez por todas, o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos” (RORTY, 2006, p. 76). Isto é algo que a religião oferecia antes da Filosofia, ao supostamente nos colocar em contato com a origem e o destino de todas as coisas. Como já mostramos anteriormente, para o pensador, esse tipo de esperança vem perdendo espaço entre os intelectuais. Enquanto acompanhamos sua narrativa sobre a transição do centro da cultura ocidental da religião para a Filosofia e desta para a literatura, devemos tentar entender o motivo daquela afirmação.

Em seu modo de contar a história das várias formas de se relacionar com o mundo que o Ocidente experimentou, a primeira foi a religião, que oferecia a “[...]esperança da redenção ao entrar em uma nova relação com uma pessoa não humana supremamente poderosa.” (RORTY, 2006, p. 78). Neste aspecto, a redenção e a certeza sobre a validade do nosso conhecimento sobre as coisas no mundo eram conseguidas a partir do contato com algo (ou

alguém) que não estava sujeito a dúvidas, algo capaz de determinar nossos destinos e o funcionamento do universo.

Num segundo momento, como já vimos anteriormente, essa crença deixou de ser suficiente, uma vez que a razão, nos moldes iluministas, tirou da fé essa característica redentora. A exigência de verdade na religião apenas se tornou sólida após a contaminação da crença religiosa cristã pelos conteúdos da Filosofia, quando a crença deixa de ser uma referência religiosa (no sentido de ser uma opção espiritual) e passa a ter uma referência e um uso epistemológicos, de modo que validade da crença torna-se mais importante que o seu uso e aceitabilidade pela comunidade em questão.

A religião não contaminada pode ser monoteísta, no sentido de que uma comunidade possa pensar que é essencial adorar um deus em particular. Mas a ideia de que pode haver apenas um deus, que o politeísmo é contrário à razão, é uma ideia que só pode se sustentar depois que a Filosofia tenha nos convencido de que as reflexões de cada ser humano devem conduzir ao mesmo resultado. (RORTY, 2006, p. 81)

A religião, depois de contaminada pela Filosofia, deixou de lado o sentido de opção subjetiva (mesmo que de uma comunidade inteira) e adquiriu o caráter de verdade objetiva. Essa transformação dificultou bastante o diálogo interreligioso, uma vez que a devoção deixou de ser uma opção pessoal com o uso do critério cognitivo para a conversação, de maneira que qualquer um que não compartilhasse o pressuposto do reconhecimento da divindade estaria confuso sobre a verdade ou deliberadamente mal intencionado, de qualquer forma, não apto para o diálogo. Neste momento da história ocidental, as instituições que determinam a interpretação dos textos sagrados começam a possuir autoridade também sobre a argumentação em geral, pois eram aquelas que garantiam a verdade da revelação religiosa e a possível racionalidade de suas interpretações. Porém, se o monopólio da interpretação lhe garantiu um domínio temporário sobre a razão, mais tarde, a própria razão enquanto fonte de legitimação epistemológica serviria de base para aqueles que desejavam atacar a religião.⁶

⁶ Sobre a compatibilidade entre a crença religiosa e a crença racionalista, Rorty comenta: “Para a religião em sua forma não contaminada, o argumento não está mais em evidência do que a crença. Converter-se em um Novo Ser em Cristo não é, insistiu Kierkegaard, a mesma coisa que ser forçado a admitir a verdade de uma proposição no curso de uma reflexão socrática, ou como resultado da dialética hegeliana. Na medida em que a religião requer a crença em uma proposição, ela é, como disse Locke, uma crença baseada no crédito do proponente em vez de uma crença apoiada num argumento. Mas as crenças são irrelevantes para a devoção especial do crente analfabeto de Deméter, ou da Virgem de Guadalupe, ou do deus pequeno e gordo no terceiro altar à esquerda no templo rua abaixo.” (RORTY, 2006, p. 80)

A partir desse momento, mais precisamente a partir do início do Iluminismo, de acordo com Rorty, a razão passa a ser a principal (e para alguns, exclusiva) fonte de verdade e é a Filosofia quem dá o certificado de racionalidade. A religião estava sobrepujada enquanto fonte de verdade: “O conhecimento desse modo é redentor. Pode, portanto, substituir a religião. O esforçar-se pela Verdade pode tomar o lugar da busca por Deus.” (RORTY, 2006, p. 83)

A próxima transição na narrativa de Rorty é da Filosofia para a literatura, onde a razão não perde o seu lugar como fonte de verdade, mas o próprio sentido (fundamentalista) de verdade deixa de ser o centro da cultura para os intelectuais. Para ele, esse movimento, na literatura, começa com a afirmação do valor superior da diversidade em relação à objetividade, no que diz respeito à natureza humana.

Mas a literatura começou a estabelecer a si mesma como uma rival da Filosofia quando pessoas como Cervantes e Shakespeare começaram a suspeitar de que os seres humanos eram, e devem ser, tão diversos que não há razão em fingir que todos carregam uma única e profunda verdade em seus íntimos. (RORTY, 2006, p. 80)

Nesse ambiente, o contato com o limite da diversidade é a forma de redenção preferida pelos intelectuais. Isso é bastante reforçado pela seguinte passagem: “O tipo de pessoa que estou denominando “intelectual literário” pensa que uma vida que não é vivida próxima aos limites da imaginação humana não vale a pena ser vivida.” (RORTY, 2006, p. 83) Para concluir, podemos sintetizar a perspectiva de Rorty sobre a cultura literária como que reconhecendo que essa postura, a do mencionado intelectual literário, não dominou ou centralizou em torno de si a cultura intelectual do Ocidente, mas vem crescendo o número de intelectuais que buscam redenção na diversidade ao invés de na pretensa objetividade de conteúdos filosóficos. A única certeza que valorizam é a de que edificam a si mesmos quando entram em contato com uma quantidade cada vez maior de narrativas sobre as possibilidades do ser humano, de modo que cada vez mais, os “[...]jovens livrescos em busca de redenção atualmente olham primeiro romances, peças e poemas.” (RORTY, 2006, p. 83). Para Rorty, esse último movimento teria começado na figura de Hegel, com a manifestação da atividade do ironista.⁷ Ele considera que o jovem Hegel, ao construir suas propostas com base na

⁷ De modo breve, Rorty comenta outra transição, a da epistemologia para a política. Porém, ele cita tal transição, mais como desenvolvida entre alguns intelectuais do que na cultura ocidental como um todo: “Essa transição da epistemologia para a política, de uma explicação da relação entre “razão” e realidade para uma explicação de como a liberdade política modificou nossa ideia de para que serve a investigação humana, é uma transição que Dewey estava disposto a fazer, mas da qual Habermas recua.” (RORTY, 2007, p. 128)

denúncia dos vocabulários de seus predecessores como obsoletos, iniciou o processo que viria a ser continuado por Nietzsche, Heidegger e Derrida, o processo de definir as próprias realizações por meio da relação com seus predecessores e não com algo exterior a conversa que já vem sendo desenvolvida. Como nos explica Araujo:

O conceito “ironia” tem uma longa história e um importante papel na tradição filosófica. Ele foi de importância fundamental para Sócrates e para Kierkegaard, que têm ambos seu nome ligado àquele. Todavia, Rorty não pensou seu próprio uso teórico da ideia de ironia, que é o tema central deste artigo, como estando relacionado àquilo que foi pensado por aqueles filósofos, mas como ligado estritamente à sequência Hegel-Nietzsche-Heidegger-Derrida: “[...]o Hegel da juventude rompeu com a sequência platônico-kantiana e iniciou uma tradição de Filosofia ironista que teve continuidade em Nietzsche, Heidegger e Derrida. (ARAUJO, 2013, p. 105)

Para Rorty, essa sugestão nos traz a oportunidade de observar a construção do conhecimento humano não como algo progressivo, mas como um constante embate entre vocabulários que não se poderão mais valer de nenhuma ferramenta exterior a linguagem, nenhum argumento de autoridade, seja religioso ou metafísico. É importante notar aqui que não se trata de abandonar ou depreciar as ferramentas e instituições tradicionalmente fundamentadas em algum tipo de aspecto metafísico, já que foram essas ferramentas e instituições que primeiramente nos trouxe a sugestão da “dignidade do homem”, ou “a semelhança do homem a Deus” (que depois o avanço do laicismo entre os intelectuais iria substituir por semelhança entre os seres humanos), como aponta Habermas em suas considerações sobre os pressupostos das relações entre cidadãos religiosos e não religiosos:

A interpenetração recíproca entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica e uma helenização do cristianismo – a qual nem sempre foi benéfica. Por quanto ela promoveu também, de outro lado, uma apropriação da Filosofia, de conceitos genuinamente cristãos. Tal trabalho de apropriação solidificou-se em redes conceituais carregadas normativamente, tal como, por exemplo: responsabilidade, autonomia e justificação[...]. (HABERMAS, 2007, p. 62)

Desta forma, o processo de interpenetração entre a religião e a Filosofia nos trouxe alguns dos mais valiosos termos que utilizamos para defender o sistema democrático, termos que tiveram sua fundamentação substituída (da Vontade de Deus para o princípio da liberdade), mas que mantiveram seu valor para a nossa organização social. Observando os exemplos acima, fica muitíssimo complicado concluir que a proposta rortyana trata de um rompimento radical com a tradição. Rorty esclarece que assim como consideramos a democracia e o liberalismo como os modelos de organização social com melhor proveito no que diz respeito à felicidade humana, no passado, possuíamos outros modelos que ofereciam

seu máximo para o mesmo objetivo, assim, o absoluto em questão para ele não é um modelo social ou econômico específico, mas a felicidade humana. (Cf. RORTY, 2010b, p 34).

A ideia principal de Rorty é mudar a hierarquia entre os tipos de conhecimento, por meio da sobreposição da imaginação à razão, esperando, por meio disso, que a quantidade de propostas para organização do espaço público cresça de modo relevante. Uma vez que uma única versão da racionalidade (tomada já como critério de validação de enunciados) não vá mais dominar toda a nossa percepção sobre certo e errado. Isto é principalmente uma tentativa de não permitir que se encerre o debate sobre o que fazer com nós mesmos. A sugestão da ironia se apresenta justamente no sentido de denunciar essa centralidade que a racionalidade assumiu em nossa cultura e apresentar uma proposta alternativa que possa realizar os reparos necessários. Nesse caso, os reparos necessários dizem respeito ao processo de corrosão dos termos centrais de nossa cultura (tais como razão e verdade em suas conotações fundamentalistas) que estreitam (por meio dos critérios de racionalidade e correspondência à essência de um conceito ou objeto no mundo) o acesso de propostas ao debate de organização do espaço público.

Como trabalhamos anteriormente, segundo o pensador estadunidense, a partir do Iluminismo, nossa cultura tem procurado usar um vocabulário estreito para justificar nossas opções culturais, políticas e sociais. Esse vocabulário estreito nos motiva a resolver problemas buscando a essência dos problemas e dos objetos que eles afetam, o que pode ser bastante interessante se pensarmos nos problemas da medicina ou da engenharia, onde a descrição de um objeto já é voltada para a utilidade desse objeto para a vida e o conforto dos seres humanos. Mas no que diz respeito a problemas complexos de cunho social, político ou cultural, a busca por uma autoridade epistêmica que nos conceda verdades indiscutíveis sobre a melhor forma de se viver em sociedade, a natureza primordial do ser humano ou o melhor sistema político, pode ser desastrosa (ex: uma concepção da essência do ser humano apropriada politicamente pode negar o status de humano a vários indivíduos que não corresponderem aos critérios do grupo dominante; uma concepção da essência boa ou má de qualquer sistema de produção/político pode nos impedir de debater e encontrar lições úteis de ambos os pólos do debate). A ideia de “uma única resposta certa” para problemas humanos, tanto morais quanto científicos, está embutida na ideia de razão apresentada pelo Iluminismo. “A idéia iluminista de razão encarna tal teoria: a teoria de que há uma relação entre a essência a-histórica da alma humana e a verdade moral que garante que a discussão livre e

aberta irá produzir ‘uma resposta certa’ para questões morais bem como científicas.” (RORTY, 1997, p. 236)

Para que possamos driblar esse estreitamento, e reforçar o processo de transição para uma cultura literária, Rorty nos apresenta o conceito de ironia como a atividade de duvidar dessas nossas justificações últimas, de estar dispostos a questioná-las, impedindo assim que nosso limitado (diante da grandeza da diversidade humana) vocabulário, se torne um obstáculo para o diálogo com outras formas de conceber uma descrição da boa vida. A disposição para duvidar dos pressupostos que o indivíduo reconhece em si mesmo pode contribuir muito para a disposição para ouvir. Para Rorty, o ironista é aquele que mantém essa dúvida radical com respeito a seus últimos “porquês”:

Definirei o “ironista” como alguém que satisfaz três condições: (1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados por finais por pessoas ou livros com que ele se deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que a Filosofia sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo. (RORTY, 2007, p. 134)

O ironismo foi o modo pelo qual Rorty percebeu a possibilidade de conciliar o vocabulário final de um indivíduo com a interação deste com os demais indivíduos. O ironista, embora não consiga livrar-se da condição de portar consigo um vocabulário final, para além do qual não há justificativas comunicáveis, mantém em questão a validade deste vocabulário. Tal prática poderá servir de espaço para a manutenção da continuidade do diálogo, e implicará numa convivência melhor (em termos pragmáticos). Parte desse objetivo diz respeito a abandonar as velhas práticas da modernidade, os argumentos de autoridade ou metafísicos. Este movimento de abandono de velhas práticas do pensamento é algo ao qual o próprio Rorty nos chama: "O progresso moral e intelectual não é uma questão de se aproximar de um objetivo antecedente, mas de ultrapassar o passado." (RORTY, 2009, p.183-184).

No sentido em que Rorty utiliza o termo, abandonar as velhas práticas ou suprimir o passado significa evitar a busca por argumentos com validade incondicional. E o resultado prático esperado deste processo é criar ou fazer a manutenção de nossas instituições, com base na continuidade do processo de criar novas possibilidades de uso dos recursos que temos, para resolver os problemas que enfrentamos em nosso contexto, como foi bem descrito por ele: "Devemos encarar as verdades desagradáveis sobre nós mesmos, mas não devemos tomar

essas verdades como a última palavra sobre as nossas chances de felicidade, ou sobre nosso caráter nacional." (RORTY, 1999, p. 142) Ou seja, reconhecer as mazelas decorrentes da tradição política, cultural e filosófica do Ocidente, mas manter vivo o processo de redescritção desta tradição, procurando formar um sentido de sociedade democrática e espaço público cada vez mais abrangentes. Para que esta sociedade funcione, nem todos os indivíduos devem ser ironistas, mas o processo de formação das suas instituições deve ter base na liberdade individual de realização sem detrimento do espaço público de convivência. O indivíduo ironista liberal é quem acata esta proposição, não por considerar que possa se tratar de uma verdade incondicional, mas por ela mesma basear a possibilidade da autodescrição como a via pela qual poderemos superar nossas mazelas sem abandonar as coisas boas de nossa tradição.⁸ Dentro desta descrição, Rorty se propõe a reconciliar pensadores afastados para lados opostos da tradição filosófica ou literária, como por exemplo, Orwell e Nabokov, ou então Nietzsche e Marx, exercitando assim a sua capacidade de reavaliar constantemente propostas que poderiam, por conta de um simples rótulo (ideológico, filosófico ou cultural), ser dispensadas por um ou outro lado.

Em resumo, podemos dizer que a ironia foi a via filosófica para Rorty conceber um cidadão, o ironista liberal, que, mantendo seus projetos privados, consegue, por meio do reconhecimento da contingência de suas crenças (principalmente aquelas sobre melhor governo e melhor forma de ser humano), se interessar pela liberdade e justiça disponíveis para o restante da população com quem divide o espaço público. Também foi a via para estabelecer um ponto de partida para as respostas às ameaças opostas do relativismo e do realismo, como será visto a seguir.

1.1.2 Verdade e relativismo

Quanto a essa nova posição que os intelectuais vêm tomando em relação ao conhecimento humano, podemos dizer que ela incomoda indivíduos que ainda sentem a

⁸Desta forma cabe pontuar a diferença entre ironistas liberais e não - liberais. Ao passo que os primeiros estão cientes da contingência histórica do liberalismo, e mesmo assim abraçam a cultura liberal como sendo a mais sofisticada forma de se viver em conjunto com outros seres humanos, os últimos estão mais voltados para a dúvida acerca do seu vocabulário final e para a necessidade de denunciar suas comunidade, tal tipo é encontrado principalmente entre os representantes da teoria ironista, como Nietzsche e Foucault.

necessidade de uma fundamentação transcendental para suas posições. Rorty cita os exemplos dos “cristãos proselitistas”, dos “positivistas veneradores da ciência” e dos “marxistas revolucionários”. Todavia, alguns pensadores que compartilham muitos pressupostos com Rorty, como Hilary Putnam e Jürgen Habermas, consideram que há uma tendência ao relativismo contida na figura do ironista, uma tendência política e socialmente perigosa, para um, e leviana e não muito útil, para outro. Nesse sentido, seria interessante começar tentando responder à seguinte questão: Como poderemos erigir um sentido de bom ou ruim se negamos anteriormente a ideia da desejabilidade de um tipo irrefutável de legitimação de enunciados? De modo sintético, como o ironista pode evitar tornar-se um relativista?

Para responder a tal questão, abordaremos parte do debate entre Rorty e Hilary Putnam, onde o primeiro tenta escapar das acusações de relativismo feitas pelo segundo. Rorty e Putnam têm uma série de acordos sobre a sugestão de se abandonar a ideia de um modo de ver e descrever as coisas a partir de lugar nenhum. Diz Rorty: “Nós dois achamos que abandonar a ideia de ‘uma visão a partir de Lugar Nenhum’ – a ideia de um tipo de conhecimento que não tem nada a ver com agenciamentos, valores, ou interesses, deva ter considerável importância cultural.” (RORTY, 2005a, p. 39) No entanto, quando Rorty se apega ao fisicalismo contido no darwinismo - como narrativa segundo a qual linguagem e abstração são ferramentas advindas do processo adaptativo do ser humano, mas que não nos colocam mais próximos da "realidade das coisas" do que as demais ferramentas que os outros animais desenvolveram - Putnam não parece confortável com essa afirmação. (RORTY, 2005a, p. 43) Isso porque a consequência de um fisicalismo arraigado diminui as chances de conseguirmos aqueles tipos de garantias de assertibilidade que ele exige.⁹ Dentre essas garantias, talvez a principal é a de que possamos apontar que posturas como o nazismo, independentemente da aceitação da comunidade a que se apresentam, estão irrefutavelmente erradas. Rorty interpreta que para Putnam alguém que não é capaz de oferecer essa garantia é um relativista:

Putnam me vê como um relativista porque eu não posso invocar nenhum “fato real” para estabelecer um julgamento entre o possível mundo onde os nazistas saem vitoriosos, mundo esse habitado por pessoas que consideram o racismo nazista senso comum e nossa tolerância igualitária uma loucura, e o possível mundo em que vencemos e o racismo nazista parece loucura. (RORTY, 2005a, p. 48)

⁹ Sobre tais garantias, Rorty comenta: “Existir uma questão de fato acerca da assertibilidade garantida deve ser, para Putnam, algo mais do que nossa habilidade de imaginar se S tinha boas condições, dados seus próprios interesses e valores e os de seus iguais, de afirmar p.” (RORTY, 2005a, p. 46)

A diferença básica entre os dois parece ser a de que, ao passo que Putnam assume a necessidade de um "fato real" que esteja além da justificação perante a comunidade a que pertence, Rorty declara-se incapaz de perceber essa necessidade. Para Rorty, desde que não aceitemos mais as justificações metafísicas que pretendem transcender a contingência, nossa obrigação de justificar uma afirmação é apenas perante a comunidade para a qual a apresentamos. Desse modo, pode-se ainda questionar: se não há critérios objetivos sobre os quais erigir justificações, ou seja, se a comunidade é o grau mais alto perante o qual devemos procurar legitimação, de que forma isso não seria adotar um relativismo cultural? A defesa de Rorty contra a acusação de relativismo é que mesmo não podendo invocar uma autoridade extra-humana que desaprovasse os nazistas, nem por isso deixaremos de ter nossas próprias impressões sobre o racismo, machismo e a xenofobia. E não apenas tê-las, mas valorizá-las como a mais correta forma de se viver. A única restrição seria a impossibilidade de dizer que existe alguma autoridade acima de nós e dos nazistas que possa dizer que nós estamos corretos e eles errados. Mais tarde, trabalharemos a importância da pressuposição da inexistência desse tipo de autoridade.

Nesse tipo de abordagem proposta por Rorty, os padrões de evolução seriam dados pelo aumento de nossa capacidade - enquanto comunidade - de parecer mais com aquilo que visamos. Quando defendemos reformas sociais no sentido de distribuir mais justiça, de modo que aumentando nossa capacidade de adaptação ao ambiente das deliberações democráticas, estaríamos mais perto do sentido de melhor:

Quando seus interlocutores insistem na questão "Úteis para quê?", os pragmatistas não tem nada a dizer exceto que são "Úteis para criar um futuro melhor". Quando lhes perguntam "Melhor por que critérios?". [...] Os pragmatistas têm a dizer algo tão vago quanto: "Melhor no sentido de que contém mais daquilo que consideramos bom e menos do que consideramos ruim".(RORTY, 2000, p. 27 - 28)

O desafio aqui é encontrar o modo pelo qual poderíamos continuar a fazer a distinção entre melhor e pior, sem parecer um relativista leviano ou um realista que pressuponha critérios absolutos. Rorty nos oferece a sugestão de que a manutenção (reforma, substituição ou abandono) dos nossos conceitos - no caso específico aqui, nosso conceito de melhor - não necessita intrinsecamente de uma reforma do modelo epistemológico, no sentido de uma fundamentação, mas pode ser desencadeada por outros motivos, entre os quais, éticos, práticos ou políticos. (Cf. RORTY, 1993, p. 455) As afirmações de verdade deixariam de procurar sua legitimação dentro de sistemas epistemológicos para encontrar essa legitimação

na correspondência aos anseios de quem está disposto a deixar de lado a certeza metafísica, para abraçar uma forma de conveniência. “Mas o que nos leva além da atual conveniência é exatamente a esperança de uma conveniência maior no futuro. ‘Conveniência’, nesse contexto, significa algo como: habilidade em evitar desentendimentos infecundos acerca de temas que não levam a lugar nenhum.” (RORTY, 2005a, p. 56)

Em seu diálogo com Putnam, Rorty reafirma sua opção por tratar a Filosofia - assim como qualquer outra disciplina- como algo que, entre outras coisas, pode ser uma ferramenta de reforma social, com o que ambos estão de acordo. O ponto de discordância aqui é que, quando Rorty afirma um motivo político para abandonar o debate realismo x antirealismo, Putnam não aceita a sujeição da Filosofia a objetivos políticos e sociais, pois ele deseja algo mais. Ao fazer esse requerimento (de uma fonte de legitimação que esteja além da comunidade), Putnam está pedindo que Rorty atue mais como filósofo do que como pragmático, mas ele sabe que Rorty não seria afetado por uma acusação de estar sendo muito pragmático, então o acusa de usar uma perspectiva do olho-de-deus para afirmar que não existe tal tipo de perspectiva. A resposta de Rorty vem no sentido de afirmar que o tipo de argumentação que ele usa, principalmente para fazer juízos sobre normas e padrões culturais, não difere muito daquela utilizada por Putnam.

Segundo ele, quando afirmo que minhas próprias visões 'são mais úteis filosoficamente' do que as visões que critico, envolvo-me num 'discurso hermenêutico' (o que significa retórica). De novo, posso apenas perguntar qual a diferença entre a sua postura metafilosófica e o que supostamente seria a minha. (RORTY, 2005a, p. 58)

A conclusão do debate com Putnam pode ser apresentada de modo parecido com alguns dos debates com Habermas, pois ambos concordam sobre o que deve ser feito politicamente, apostando na tolerância, liberdade e justiça democráticos, porém, discordam sobre os pré-requisitos para tais posicionamentos. Rorty procura reafirmar a nossa incapacidade de produzir qualquer asserção (crítica ou normativa) que tenha alcance para além da atual audiência e a necessidade de se continuar produzindo as sugestões sobre que tipos de reformas poderiam ser executadas, de forma a nos aproximar mais do horizonte que imaginamos ao defender um modelo de sociedade pautado pelo diálogo e pela deliberação democrática. A via alternativa para continuarmos fazendo uso da verdade, sem ser atraídos para vocabulários metafísicos, seria pelo uso preventivo do termo "verdade": "Este último uso é o mesmo que aparece em expressões do tipo: plenamente justificado, mas talvez não seja verdadeiro." (RORTY, 2005a, p. 7) Rorty entende que tal uso foi muito útil para evitar que

nós continuássemos a cometer alguns dos mesmos erros que nossos antepassados e que se apropriar dele como um critério atual seria importante principalmente para as futuras gerações. Porém, Putnam continua sentindo uma necessidade de algo mais:

Considero esse uso preventivo como um movimento rumo as futuras gerações – na direção do “melhor de nós” para o qual o contraditório do que agora parece irrepreensível pode vir, pelos meios apropriados, a parecer melhor. Putnam toma esse uso “preventivo” como mais do que isso – o mesmo misterioso “algo a mais” que o faz levar a sério a conversa realista sobre a presença ou ausência de uma “questão de fato”. (RORTY, 2005a, p. 60-61)

Ao fim, o modo como Rorty pretende escapar do relativismo é afirmando que podemos erigir padrões de aceitabilidade (cultural e política), desde que reconheçamos sua contingência, e que esses padrões, no caso de questões políticas ou morais, sejam obtidos através do debate democrático. Tendo posto que a apreensão do termo verdade como descrição da realidade das coisas, como um conjunto de afirmações que encontram validade nelas mesmas, não encontra mais tanto espaço entre os intelectuais contemporâneos, podemos nos questionar: qual seria a vantagem de começar a perceber o conhecimento humano como um processo não-progressivo (como não tendo um tólos)? Para medir a efetividade de uma proposta, primeiro temos de escolher o critério sob o qual vamos julgá-la, nesse sentido, Rorty nos apresenta o critério do Pragmatismo, herdado do Utilitarismo, isto é, procurar uma condição ou um futuro melhor, aquilo que ofereça “maior felicidade para o maior número de pessoas”. Até aqui, o interlocutor poderia questionar o sentido do adjetivo “melhor”, assim, para entendê-lo, precisamos primeiro explorar o entendimento de Rorty acerca do Pragmatismo.

1.2 PRAGMATISMO

Para entender a relação de Rorty com o Pragmatismo, precisamos juntamente abordar a relação do próprio pensamento pragmático com a atividade intelectual e política estadunidense. Podemos com segurança afirmar que os primeiros grandes nomes dessa escola foram John Dewey, Charles S. Peirce e William James, sendo que o primeiro, além de teórico, foi também ativista político. Embora Rorty não tenha feito contato com ambos em vida¹⁰, a assumida influência que Dewey teve sobre a sua obra é algo perceptível e um dos momentos

¹⁰ Em entrevista, o próprio autor declara que o máximo de proximidade que teve com Dewey foi na infância, quando servia sanduíches numa festa em que Dewey estava presente. (cf. RORTY, 2010a)

em que ele descreve essa influência mostra como a educação paterna de Rorty o levou a admirar um dos primeiros ícones do Pragmatismo:

Quando eu tinha doze anos, os livros mais notáveis na estante de meus pais eram dois volumes encadernados em vermelho: *The Case of Leon Trotsky* e *Not Guilty*. Esses livros continham o relatório da Comissão de Inquérito presidida por Dewey sobre os julgamentos de Moscou. Eu nunca os li com a mesma fascinação e os mesmos olhos arregalados com que li livros como a *Psychopathia Sexualis* de Krafft-Ebing, mas pensava neles do mesmo jeito que outras crianças pensavam na Bíblia de sua família: como livros que irradiavam a verdade redentora e o esplendor moral. (RORTY, 2000, p. 149)

Embora mais tarde vários viessem a tecer duras críticas ao desenvolvimento dos acontecimentos na URSS quando essa passou para o comando de Stalin, a princípio, o experimento da Revolução Russa foi admirado por vários intelectuais norte-americanos. Uma possível causa dessa aproximação foi o interesse que parte da cultura intelectual russa possuía no rompimento com a tradição e na aplicação prática do conhecimento.¹¹ Esse tipo de interesse era comum a Dewey e a alguns de seus colegas pragmatistas, o desejo de mover o centro da investigação da teoria para a prática, efetuando para isso o rompimento com qualquer aspecto da tradição que impedisse o progresso moral de uma comunidade. Portanto, segundo Rorty, seria um erro pensar nas figuras principais do Pragmatismo como intelectuais preocupados prioritariamente com a solução de problemas epistemológicos. O correto, que podemos traduzir como 'mais útil', seria entendê-los como justamente querendo nos livrar daqueles problemas cujo esforço pela solução não traz nenhum tipo de benefício imediato: “Eles nos pediram para liberar nossa nova civilização abandonando a noção de ‘fundamentar’ nossa cultura, nossas vidas morais, nossa política, nossas crenças religiosas, em ‘bases filosóficas’.”¹² (RORTY, 2010b, p. 113)

A partir dessa descrição que Rorty faz das principais figuras do Pragmatismo e levando em consideração o progresso que fizemos até aqui, é muito simples entender o que aproximou Rorty desse tipo de pensamento. Porém, essa aproximação não ocorreu de forma automática, uma vez que nem o início nem o primeiro ápice de sua carreira acadêmica o colocaram num ambiente onde as ideias pragmatistas eram benquistas:

¹¹ “[...] “sede pela ação” compelia seus membros a deixar a doutrina para traz enquanto eles desafiavam o determinismo histórico a fim de fazer a história acontecer. Weber observou que a política pragmática encorpava um *Erfolgsethik*, uma ética objetivando ao sucesso que permitia flexibilidade de meios para alcançar fins desejados.” (DIGGINS, 1995, p. 47)

¹² “They asked us to liberate our new civilization by giving up the notion of ‘grounding’ our culture, our moral lives, our politics, our religious beliefs, upon ‘philosophical bases’.”

Quando eu cheguei em Chicago, em 1946, descobri que Hutchins, junto com seus amigos Mortimer Adler e Richard Mckeon (o vilão do livro de Robert Pirsig, *Zen e a Arte da Manutenção de Motocicletas*) tinham envolvido a Universidade de Chicago numa mística neo-aristotélica. O alvo mais frequente do seu escárnio era o Pragmatismo de John Dewey – o Pragmatismo que era a Filosofia de Sidney Hook, amigo de meus pais, e que era a Filosofia não-oficial da maioria dos demais intelectuais nova-iorquinos que haviam desistido do materialismo dialético. Mas segundo Hutchins e Adler, o Pragmatismo era vulgar, “relativista” e auto-refutador. (RORTY, 2000, p. 154)

Assim, embora tenha recebido influência direta de Sidney Hook em favor do Pragmatismo, o apreço de Rorty por tal linha de pensamento não resistiu aos constantes ataques ao pragmatismo que caracterizavam o novo ambiente em que entrara, onde logo um encantamento pelos absolutos preencheu seus pensamentos e, conforme assumido por ele, no auge dos seus 15 anos, zombar de Dewey era “[...]uma forma conveniente de revolta adolescente”. (RORTY, 2000, p. 155). Então, podemos entender o rompimento inicial de Rorty com o Pragmatismo a partir do encontro com o ambiente hostil oferecido pela Universidade de Chicago, mas obteremos um relato mais completo à medida que compreendermos a sequência de acontecimentos que possibilitou o enfraquecimento inicial do Pragmatismo nos EUA. Para construir este relato, podemos começar pelos elogios tecidos por Dewey e outros pragmatistas (como Sidney Hook) ao experimento da Revolução Russa. No começo, a Revolução era vista como a vitória do progresso e da autonomia sobre a tradição. Max Eastman, que foi assistente de Dewey, chegou a considerar Lênin como o “gênio pragmático” e “engenheiro da revolução” e a condição possibilitadora desses elogios foi a abertura do pensamento pragmático para adotar o crescimento como único critério moral. Rorty descreve essa abertura a partir do ponto de vista hostil de Hutchins e Adler:

Dizer, como Dewey, que ‘o próprio crescimento é o único fim moral’ nos deixa sem um critério para avaliar o crescimento e, por conseguinte, sem uma maneira de refutar a sugestão de Hitler de que a Alemanha havia ‘crescido’ sob seu comando. Dizer que a verdade é o que funciona é reduzir a busca da verdade à busca pelo poder. (RORTY, 2000, p. 154)

As críticas a essa abertura aumentaram à medida que as tensões entre EUA e URSS cresciam durante e, principalmente, após a Segunda Guerra Mundial. Com esse novo cenário, parte da obra de Dewey, na qual ele teceu elogios ao experimento russo, começou a ser considerada propaganda comunista.¹³ Foi nesse ambiente hostil ao Pragmatismo que teve

¹³ A gravidade da situação levou Dewey a escrever o texto “Why I am not a Communist”, um texto onde postulava os motivos pelos quais ele não compactuava com os preceitos políticos e teóricos do comunismo.

início a vida acadêmica de Rorty que, então, buscava uma combinação entre o belo e correto, tomando como referência o platonismo e suas variações pela busca de absolutos. Todavia, logo começariam as desilusões:

Cerca de vinte anos depois de ter decidido que o desejo do jovem Hegel, de parar de se esforçar pela eternidade e ser apenas um filho do seu tempo, era a resposta mais adequada para minhas desilusões com Platão, eu me vi retornando a Dewey. Nessa época Dewey me parecia ser um filósofo que havia aprendido tudo o que Hegel tinha para ensinar sobre como evitar a certeza e a eternidade e que, ao mesmo tempo, havia se imunizado contra o panteísmo ao levar Darwin a sério. (RORTY, 2000, p. 120)

Ironicamente, esse retorno a Dewey veio se desenvolver durante o período em que as críticas ao Pragmatismo começaram a realmente causar danos sérios à influência que esse pensamento há muito exercia sobre a política americana. Ao passo que, para Rorty, o Pragmatismo se aproximava cada vez mais de ser a melhor forma de pensar a América, nos movimentos de esquerda, principalmente nos diversos campi universitários, o Pragmatismo perdia cada vez mais espaço para outras formas de pensamento. Para entender este primeiro movimento pragmatista executado por Rorty após sua desilusão com os absolutos, é importante apontar que os ataques ao Pragmatismo partiam de dois fronts, o acadêmico, principalmente por parte dos intelectuais ligados à linha analítica que vinha ganhando força nos EUA, e o político, pois as novas gerações já vinha perdendo a fé na capacidade de reforma de seu país enquanto esse seguisse o mesmo tipo de filosofia moralmente estéril que julgavam ser o Pragmatismo:

A geração de acadêmicos cujas visões políticas foram formadas nos anos sessenta se tornaram, depois da derrota de McGovern em 1972, desconfiados da ideia de reforma, e aos apelos de bom julgamento a um eleitorado que reelegera Nixon de forma esmagadora. Porque toda a campanha para McGovern levou a nada, pareceu improvável que todo o lamber envelopes, panfletagem, piquetagem, manifestações, e outros modos similares de participar no progresso político produziria muitos bons resultados. Então, era tentador para essa geração pensar que talvez eles poderiam promover revoluções culturais, ao invés de políticas – um tipo que produziria eventualmente algum bom resultado político. (RORTY, 2010a, p.466)

Nesse ambiente, as gerações de jovens cada vez mais influenciados pela escola da suspeita de Foucault ou pelo liberalismo idealista¹⁴ de Lewis Mumford, abandonavam o

¹⁴ O historiador John Diggins descreve de modo bastante sintético a postura daqueles que defendiam o liberalismo idealista: “O argumento de Mumford-McLeish-Frank faria com que os americanos acreditassem que existe, de um lado, um “liberalismo ideal” devotado a valores universais e uma relação orgânica com a vida, e de

Pragmatismo. Para obtermos um horizonte mais amplo do cenário que Rorty descreve, podemos completar tal relato com o de Diggins:

À medida que as confrontações nos campus na década de 60 se espalharam pelo país, jornais da Nova Esquerda denunciaram a falência do liberalismo americano e junto com ele a do Pragmatismo. Ambos foram acusados de racismo, imperialismo e opressão – o típico arredondar para cima das acusações. Nada novo poderia ser visto nessa acusação rançosa, que ecoou muito dos ditos daquela Velha Esquerda sobre os “reacionários” Hook e Dewey.¹⁵ (DIGGINS, 1995, p. 403).

Porém, se a reaproximação de Rorty com Dewey se tornou sólida com a conclusão de que Hegel seria a resposta correta à pretérita desilusão com Platão, de modo que o trajeto filosófico a ser percorrido agora seria o da aproximação com seu próprio tempo, não da eternidade, mais do que se aproximar de seu tempo, era necessário ter algo a dizer ao seu mundo, aos seus concidadãos, e para Rorty, nesse momento, a mensagem de Dewey sobre o crescimento era a melhor para a América. Essa reaproximação, porém, foi apenas o primeiro momento de uma transformação muito mais profunda no pensamento de Rorty, pois a Filosofia analítica, da qual se tornara um dos principais expoentes, também não conseguiu responder aos seus anseios.¹⁶ Assim, o desejo de unir numa só perspectiva filosófica o interesse pela justiça social de Trotsky e a beleza das orquídeas selvagens não foi satisfeito

outro, um “liberalismo pragmatista”, comprometido com abstrações do Iluminismo do século 18 e indiferente aos valores derivados do pré-racional.” (DIGGINS, 1995, p. 388 - 389)

¹⁵ As the campus confrontations of the sixties spread across the country, New Left journals denounced the "bankruptcy" of American liberalism and along with it pragmatism. Both were blamed for racism, imperialism and oppression - the usual round-up of charges. Nothing new could be seen in this stale indictment, which echoed much that Old Left communists said of the "reactionaries" Hook and Dewey.

¹⁶ A proposta característica da Filosofia analítica era de que o principal, para se lidar com o mundo, não era o entendimento do funcionamento da mente, mas o entendimento do modo que a mente usa para expressar seus conteúdos. E a forma de buscar esse entendimento deve ser por um método rígido e transparente, tal qual o da matemática. Nesse ambiente dominado pelos anseios de pureza aparentemente contidos na lógica matemática, sobraria pouco espaço para a especulação clássica ou para a experimentação pragmática. Nas palavras de Diggins:

De acordo com alguns críticos, a filosofia analítica havia se tornado um assunto entediante e sem sangue de disputas acadêmicas que o pensamento filosófico recente herdou. “A filosofia Americana está morta,” Lewis S. Feuer informou aos leitores do New York Times em 1966. Feuer duvidava, talvez meio por brincadeira, que James, Dewey, Freud ou Einstein estariam aptos a obter um Ph. D. em algum dos departamentos do país, por que suas ideias não passariam nos testes linguísticos da lógica formal.

No original:

“According to some critics, analytical philosophy turned the discipline into a boring, bloodless, affair of academic disputations that inhibited fresh philosophical thought."American philosophy is dead," Lewis S. Feuer informed readers of the New York Times in 1966. Feuer doubted, perhaps half in jest, that James, Dewey, Freud, or Einstein would be able to obtain a Ph. D. in any of the country's departments because their ideas would not pass the language test of formal logic.(DIGGINS, 1995, p. 403).”

nem mesmo com o sucesso no meio analítico de sua coletânea *A Virada Linguística*, em que propôs acatar a sugestão de Wittgenstein de que a melhor forma de abordar os problemas da Filosofia era por meio da linguagem. Ele também não encontrou o que buscava com a iconoclasta obra *Filosofia e o espelho da Natureza*, considerada o segundo ápice de sua carreira. (RORTY, 2000, p. 160). Nela, ele sugeriu que não devemos pensar a mente humana como uma ferramenta capaz de refletir de maneira exata a natureza das coisas e o estado das coisas no mundo, enfurecendo os filósofos analíticos que foram acusados por ele de pensar daquela maneira. Então, embora tenha conseguido definir uma posição clara em relação aos movimentos da Filosofia analítica e ao futuro da mesma, Rorty só viria a tocar nas questões centrais que desejava responder quase dez anos depois, em seu livro “Contingência, Ironia e Solidariedade”. Porém, antes de comentar esse próximo passo na construção de seu pensamento, voltemos nossas atenções à consequência, para sua forma de entender o Pragmatismo, de seu encontro com os textos de Wittgenstein.

Inicialmente, abordamos a crítica segundo a qual o Pragmatismo não seria um tipo de pensamento interessante para os EUA, uma vez que não esboçava critério para o crescimento, proposto como fim em si mesmo. Críticas como essa tiveram efeito tão forte sobre a aceitação do Pragmatismo que até o próprio Rorty se afastou dele, uma vez que não encontrava um motivo, dentro desse tipo de pensamento, para preferir estar morto do que ser um nazista. Para tornar esse relato mais completo, iremos abordar agora o modo como a virada linguística serviu de combustível para a retomada do Pragmatismo no debate filosófico dos EUA.

Rorty percebeu que a pureza que os filósofos analíticos buscavam no estudo da linguagem nunca poderia ser encontrada, uma vez que não podemos descartar a tentação de ir adiante na sugestão de que nossa melhor forma de contato com o mundo da vida é a linguagem e, considerando a contingência de nossas posições sobre o mundo da vida, teríamos que aceitar também a da composição de nossa linguagem:

O desfecho da Filosofia linguística é, como sugeriria, o comentário de Davidson de que “não existe tal coisa como a linguagem, não se uma linguagem é algo como o que os filósofos [...] têm pensado que seja. [...] Temos de abandonar a ideia de uma estrutura partilhada claramente definida que os utilizadores da linguagem dominam e aplicam aos casos”. Este comentário epistomológico que Ian Hacking chamou “a morte do significado” - o fim da tentativa de fazer da linguagem um tópico transcendental. (RORTY, 1991, p. 89-90).

Aliando o abandono do desejo pelos absolutos com a naturalização da linguagem, abriu-se para Rorty a questão de que papel o teórico poderia desempenhar, desde que não seria interessante continuar a buscar substitutos para termos como “vontade de Deus” e que

não podemos contar com a possibilidade de encontrar uma estrutura essencial da linguagem (ainda não contaminada com contingência). Assim, uma possibilidade que ressurgiu foi o Pragmatismo, buscando na linguagem ferramentas que nos possibilitem resolver problemas das práticas não-linguísticas (resolver disputas de formas não violentas, estruturar uma sociedade...). Em todo caso, como já apontamos anteriormente, na perspectiva pragmática de Rorty, a linguagem é vista como ferramenta advinda principalmente da adaptação do ser humano ao seu ambiente, e não há vantagem alguma em encará-la como algo mais do que uma ferramenta. Se, com Dewey, o Pragmatismo apontava para a prática cotidiana como fonte dos critérios, com Rorty, estes critérios passam a ser buscados na intersubjetividade das linguagens compartilhadas nas comunidades. Desconsiderando a possibilidade real de uma comunidade linguística global, mas mantendo vivo o objetivo de expandir cada vez mais nossa capacidade de compartilhar e compreender.

Fizemos este trajeto até aqui para que possamos ter um suporte, sob a forma de narrativa, que ofereça ao leitor um vislumbre da sequência de acontecimentos na composição do pensamento de Rorty, do Pragmatismo focado na experiência de Dewey até o renascimento de um Pragmatismo preenchido pela ideia da linguagem enquanto ferramenta. Passaremos agora para uma resposta à pergunta levantada no item anterior, sobre a possibilidade de se construir, dentro de uma perspectiva pragmática e rortyana, critérios de bem e mal, perverso e bondoso, inútil e proveitoso, de modo a escapar das acusações de relativismo sem incorrer em realismo metafísico.

Por enquanto, ficaremos satisfeitos com a resposta que Rorty ofereceu a essa questão adotando a disposição pragmatista de abandonar a distinção entre aparência e realidade pela distinção entre descrições mais e menos úteis do mundo e de nós mesmos. Como podemos perceber, parece haver um esforço em apontar possíveis critérios e outro esforço de mesma intensidade em não nutri-los de pretensões de validade incondicional, no sentido de se tornarem alvo fácil de uma instrumentalização para legitimação de argumentos de autoridade. Trazer a autoridade para estabelecer critérios para a comunidade e o tempo ao qual se pertence é uma das principais propostas de Rorty no que diz respeito ao ambiente democrático. Não é o caso agora de aprofundar esse tema, mas podemos imaginar uma ligação entre essa perspectiva e a sua abordagem do relativismo e da verdade que previamente trabalhamos. No próximo capítulo, deveremos explorar com mais atenção este assunto, por enquanto, vamos nos ater a uma breve leitura sobre as condições da opção de Rorty pelo

pensamento pragmático, para então partir para um possível resultado da relação entre a ironia e o Pragmatismo no seu pensamento.

Assim como Dewey, Rorty tem um profundo interesse pelo modelo democrático e sua enorme capacidade de se remodelar pois, como bem descreveu Diggins, Rorty se esforça por demonstrar que o Pragmatismo não tem orientação política, podendo ser usado para defender qualquer tipo de postura política:

Sua posição pode ser reforçada pela recordação de que na história intelectual da América alguns pragmatistas se tornaram leninistas, alguns poucos flertaram com o fascismo, e muitos outros, incluindo Eastman e Hooks, se tornaram anti-stalinistas vigorosos enquanto permaneceram pragmatistas convictos. (DIGGINS, 1992, p. 49)¹⁷

Se as posturas filosóficas não estão tão relacionadas às opções políticas dos sujeitos, qual exatamente a ligação identificada por Dewey, Rorty e vários outros pensadores entre a democracia e o Pragmatismo? Rorty nos oferece uma proposta:

Apesar de tudo, Dewey não estava totalmente errado quando chamou o Pragmatismo de “a Filosofia da Democracia”. O que ele tinha em mente era que tanto o Pragmatismo quanto a América são expressões de uma disposição esperançosa, progressista e voltada para a experimentação. (RORTY, 2000, p. 52).

O Pragmatismo surge para Rorty como uma proposta capaz de promover a experimentação, fazendo surgir assim mais opções para o progresso, se compararmos com o seu oposto (a alternativa metafísica/fundacionalista). Todavia, tentar encontrar uma perspectiva filosófica que vá servir para legitimar apenas interesses nobres na política é uma tarefa, para Rorty, já perdida, e como não podemos mais contar com a legitimação advinda das metanarrativas, teleológicas e fundacionalistas, somos levados à questão a respeito de como construir critérios para avaliar as ações e as propostas.

Nesse âmbito, Rorty, assim como Habermas, sugere que a saída é o diálogo dentro do ambiente democrático, construindo a objetividade a partir da intersubjetividade. Nesse sentido, enquanto estão tratando da organização política, ambos defendem o mesmo modelo e quase as mesmas condições, porém, as diferenças aparecem, mesmo que “meramente filosóficas”, quando Habermas apresenta os critérios para as condições corretas de liberdade

¹⁷ His position may be reinforced by recalling that in American intellectual history some pragmatists became Leninists, a few flirted with fascism, and many others, including Eastman and Hooks, turn into vigorous anti-Stalinists while remaining staunch pragmatists.

para o diálogo (Cf. RORTY, 2007, p. 125). Rorty descreve a esperança de alguns, que concordam com Habermas sobre a necessidade de encontrar estas condições perfeitas para a máxima realização da liberdade, como estando próxima de outro tipo de esperança: “É a esperança de poder reconhecer a estrutura eterna por detrás do conteúdo transitório, e a partir daí vislumbrar os limites da possibilidade – da inquirição possível, do conhecimento possível, das possíveis formas de vida humana.” (RORTY, 2000, p. 52) Mas Rorty não quer saber os limites da inquirição, do conhecimento, e não se importa com qualquer estrutura eterna, pois ele vê o Pragmatismo como filosofia da criação e da mudança, em vez de busca de verdades sólidas. Assim, é aquela esperança de “reconhecer a estrutura eterna” que Rorty considera que Dewey recomendava que os americanos deixassem de lado em benefício de uma esperança melhor – a esperança de fazer um novo mundo para os nossos descendentes. Um mundo de mais diversidade e liberdade do que podemos imaginar agora. (Cf. RORTY, 2000, p. 52) Podemos afirmar que todo o anseio do pensamento pragmático, desde Dewey, passando pela virada linguística e até o pensamento de Rorty, é promover esse tipo de ambiente e estado de espírito para o pensamento, abandonando a busca por uma verdade última e abraçando a esperança no progresso a partir da busca da diversidade e da liberdade.

1.3 CONSEQUÊNCIAS DA RELAÇÃO ENTRE IRONIA E PRAGMATISMO

A relação entre a rejeição a uma “perspectiva do olho de Deus” (ironia) de um lado e a necessidade de se adotar critérios para o crescimento e o progresso (pragmatismo) gerou, no pensamento de Rorty, alguns frutos interessantes para o debate em torno da democracia, pois enquanto a ironia nos afasta de uma teorização circular sobre temas como verdade, identidade humana e destino, o Pragmatismo nos chama à ação, no sentido de apresentar novas propostas para as situações cotidianas, com critérios construídos a partir do diálogo aberto com nossos conterrâneos e contemporâneos. Assim, se não podemos mais contar com os antigos argumentos de autoridade (metafísicos ou religiosos) para dar respostas aos nossos problemas atuais (miséria, guerras, injustiça...), temos agora a oportunidade de explorar um campo maior de propostas, uma vez que nos livrar gradativamente das restrições que as metanarrativas impõem a determinados debates. O modo pelo qual vamos tratar esses problemas será pela via de dois temas: a distribuição de justiça e a organização do espaço público. Para o primeiro, tentaremos demonstrar o modo como Rorty trata a Justiça como um senso de lealdade que

mantemos para com certos grupos, enquanto que, para o segundo, trabalharemos a proposta de uma sociedade democrática de orientação liberal e em constante processo de aperfeiçoamento.

1.3.1 Justiça

Todos nós temos uma ideia do que significa justiça, isto é, somos capazes de entender o que significa elaborar um julgamento atendendo a um conceito de justiça, mesmo que próprio e contingente. Entretanto, quando abordamos questões complexas, pode ocorrer de nosso conceito internalizado de justiça não ser capaz de oferecer uma resposta satisfatória para problemas como, por exemplo, se deveríamos aceitar o pedido de ajuda de um parente amado que se encontra perseguido pela polícia. De um lado, pesa a justiça formal, que propõe que não devemos atrapalhar o trabalho da polícia. De outro, uma aplicação de justiça que nos leva a crer que não devemos abandonar nosso pai ou nossa mãe que nos pede ajuda. O exemplo acima foi proposto por Rorty (RORTY, 2005b, p. 100) para nos apresentar sua concepção de justiça, definida como um senso de lealdade que mantemos para com grupos maiores ou menores, no entanto, vamos explorar um pouco mais o assunto antes de retornar à tal concepção de justiça.

Atualmente, alguns dos mais consensuais conceitos de justiça têm fundamentação comum com os mais consensuais conceitos de democracia e de humanidade, eles mantêm sua base legitimadora em termos como razão, verdade ou natureza humana, que se tornaram centrais em nossa cultura, de forma que passaram a ser critérios para encontrar o significado ou o valor de outros termos. Assim, embora também possamos encontrar raízes na Grécia antiga e nas religiões semitas, no que tange à fundamentação da ordenação atual de nossa sociedade, podemos encontrar as principais contribuições nas propostas libertadoras surgidas na Modernidade, principalmente aquelas que seguem o caminho apontado pelo Iluminismo interpretado pelos herdeiros de Kant, como uma tentativa de emancipar a humanidade das motivações irracionais em geral, dando abertura apenas para as motivações racionais. A razão iria iluminar a mente e o coração dos homens, revelando a verdadeira natureza humana, tirando-os da escravidão aos sentidos e emoções, entre outros. Acompanhando esta proposta, foram erigidas as principais instituições democráticas pelas quais até hoje zelamos, de modo que o espaço público ocidental formou-se a partir de tais noções estreitas, isto é, específicas, de racionalidade.

A democracia ocidental e sua correspondente noção de justiça vieram através dessa formulação e das esperanças sobre as quais ela fora proposta, mas, desde sua proposta inicial até os dias atuais, observamos que o modelo ocidental enfrenta sérios desafios. Os resultados da Guerra Fria para o Oriente Médio, a Guerra do Vietnã, as guerras no Iraque e no Afeganistão, a Guerra Civil Libanesa e o atual impasse com a Síria e o Irã são apenas alguns exemplos dos desafios que o modelo democrático enfrenta, desafios que colocam à prova a validade do modelo democrático para corresponder às esperanças que primeiramente nos encantaram em sua apresentação.

Além destes desafios, também há o de abranger as diferenças culturais, sociais e econômicas dentro da cultura política liberal, garantindo o acesso aos direitos individuais de cada ser humano, desafio sobre o qual vários pensadores se debruçaram. No caso do debate entre Jürgen Habermas e Richard Rorty, embora o objetivo e o objeto sejam compartilhados, o ponto de partida é diverso, já que enquanto o primeiro baseia sua esperança em nossa capacidade de usar a razão, em sentido estreito, para encontrar as soluções necessárias, o outro aposta na imaginação. Então, a partir da apresentação de um novo conceito de justiça, Rorty vai propor uma maneira alternativa de pensar o progresso social e moral da sociedade. Durante o desenvolvimento dessa etapa do texto, procuro explorar o modo pelo qual Rorty rompe com o modelo de justiça oriundo da racionalidade iluminista, no intuito de apresentar um novo modelo que nos proporcione maior abertura para debater os desafios atuais do sistema democrático.¹⁸

Rorty nos oferece uma descrição de justiça como um senso de lealdade que possuímos em relação a determinados grupos de indivíduos:

Mas, se uma pessoa inocente for condenada equivocadamente como resultado de nosso perjúrio, a maioria de nós fica dilacerada por um conflito entre lealdade e justiça. [...] Assim, pode ser também adequado nos descrever como divididos entre lealdades conflitantes – lealdade para com a nossa família e [para com um] grupo amplo o suficiente para incluir a vítima de nosso perjúrio – em vez de divididos entre lealdade e justiça. (RORTY, 2005b, p. 101)

¹⁸ Rorty (cf. RORTY, 2005b, p. 103) considera que o principal aspecto que diferencia sua proposta daquela defendida pelos neokantianos é a afirmação de que um conceito de justiça pode ser extraído de algo além da racionalidade iluminista. O caso é que o vocabulário iluminista e a racionalidade kantiana exercem grande influência em nossas concepções de justiça. Rorty descreve do seguinte modo essa postura: “Os kantianos, geralmente, insistem que a justiça se origina da razão, [...] Somente a razão, eles dizem, pode impor obrigações morais universais e incondicionais, e assim é nossa obrigação de sermos justos.” (RORTY, 2005b, p. 104)

Segundo o autor, somos dotados de certo grau de lealdade para com os indivíduos que nos cercam, grau que vai se tornando menor à medida que esses indivíduos vão se distanciando por questões geográficas, políticas ou culturais. (cf. RORTY, 2005b, p. 101-104). A princípio, podemos entender a sugestão da “justiça como lealdade ampliada” como uma ferramenta para o progresso moral. Durante o relato inicial de seu exemplo, Rorty pressupõe que todos possuem certos graus de lealdade a certos círculos de pessoas, mas podemos construir pontes expandindo o alcance de tais círculos de lealdade, para ampliar, por meio da redescrição, o círculo sentimental que nos inclina a ser leais às pessoas mais próximas, num processo contínuo e utópico de abarcar o máximo de pessoas dentro deste círculo. Por mais espantosa que possa parecer a proposta de uma noção de justiça que não nos ofereça a garantia de uma obrigação universal do agir, este modo de entender a questão pode ser muito fecundo. Vejamos o porquê enquanto exploramos um pouco mais a proposta rortyana.

Para entender o que é fecundo na teoria da justiça como lealdade ampliada, devemos entender quais as justificativas que o levaram a propor o abandono do modelo de justiça herdado do Iluminismo. A perspectiva kantiana atribuiu à razão essa capacidade de nos garantir um ambiente autorregulado de debates, onde cada indivíduo poderá trazer suas contribuições, produzindo conclusões cada vez mais eficazes até que possamos encontrar um argumento, válido de modo incondicional, que encerrará a discussão.¹⁹ Uma verificação superficial num dicionário de Filosofia nos oferece a perspectiva dominante sobre o conceito de razão: “A razão é a força que liberta dos preconceitos, do mito, das opiniões enraizadas mas falsas e das aparências, permitindo estabelecer um critério universal ou comum para a conduta do homem em todos os campos.” (ABBAGNANO, 2007, p. 825) Em poucas palavras, a razão seria a nossa capacidade de encontrar as verdades incondicionais e universais, inclusive princípios de justiça, capazes de guiar e estabelecer nossas obrigações morais. O problema de se acreditar em verdades incondicionais e universais, colocando esta crença no centro de nossa cultura, está na questão de quais os critérios aceitos para legitimar tais verdades, então, não é que haja algo errado com razão, verdade e conhecimento, “O que

¹⁹ Rorty descreve do seguinte modo essa postura kantiana: “Os filósofos universalistas pressupõem, junto com Kant, que agora todo o espaço lógico necessário à deliberação moral encontra-se disponível – que todas as verdades importantes acerca do certo e do errado podem não apenas ser afirmadas, mas tornadas plausíveis, na linguagem já à mão.” (RORTY, 2005, p. 246)

há de errado é a tentativa platônica de colocá-los no centro da cultura, no centro de nosso senso do que é um ser humano.” (RORTY, 2007, p. 89). Pois “colocá-los no centro” tem consequências políticas e morais.

De fato, se todos têm a capacidade de encontrar as verdades incondicionais, que por serem tais também são universais, estas deverão ser aceitas por todos os indivíduos. Mas se alguns indivíduos e/ou culturas não compartilham todas estas supostas verdades (por exemplo, a validade dos direitos humanos). Assim, não reconhecendo a suposta incondicionalidade dos direitos humanos, este grupo não se importará em violar tais direitos dentro de sua área de influência. Aqui, caberia à comunidade democrática internacional impedir à força a violação dos direitos humanos, que julga incondicionais? Embora a situação descrita acima seja hipotética, podemos apontar vários casos onde tais conflitos são reais, como no caso da pena de morte, que é descartada pela carta dos direitos humanos, mas é ainda aplicada de modo institucional na China e nos EUA, ou então nos casos de sadismo explícito, dos massacres realizados durante a Guerra Civil na Iugoslávia, onde sérvios, bósnios e muçulmanos mataram-se mutuamente com requinte de crueldade. Certos de que conheciam a verdadeira essência do ser humano e de que os muçulmanos não correspondiam a esta essência, os assassinos na Bósnia não sentiam como se estivessem matando pessoas, mas simplesmente eliminando animais perigosos: “Não agiam como inumanos, mas distinguiam os verdadeiros humanos dos pseudo-humanos.” (RORTY, 2005a, p. 200). Se, de outra forma, tais verdades viessem sob a égide de um convencimento universal a respeito da necessidade de determinados acordos, o elemento de incondicionalidade perderia completamente seu valor, uma vez que conquistado o acordo global acerca dos direitos humanos, deixaria de fazer sentido questões acerca da incondicionalidade de tal conquista.

Além disso, Rorty sugere que ao centralizar nossa cultura em torno de noções estreitas de racionalidade perdemos por vezes a oportunidade de uma aproximação maior do não-Occidente. (2009, p. 102) É preciso lembrar que uma suposta ausência de racionalidade já foi justificativa para várias opressões, como a escravidão dos negros e a opressão de gênero, de modo que o critério de racionalidade nunca impediu que pessoas fossem excluídas do debate público por razões puramente ideológicas, econômicas ou emocionais. Assim, se um critério historicamente estreito de racionalidade não foi capaz de impedir o autoritarismo e a arbitrariedade, mas serviu de suporte para ambos, continuar a buscá-lo significaria promover ainda mais ambientes propícios ao autoritarismo e à arbitrariedade. O problema é que uma vez convencidos de que existem objetos no mundo aos quais podemos ter acesso

privilegiado, mediante uma ferramenta de domínio quase que exclusivo da cultura ocidental, a razão nos seus moldes iluministas, poderemos deixar de considerar o que outros vocabulários têm a dizer sobre esses objetos. É como se uma vez encontrada a verdade, não houvesse a necessidade de continuar o debate acerca de vários temas importantes do espaço público.²⁰

Para apresentar sua proposta sobre uma concepção alternativa de justiça, Rorty vai procurar uma via que permita uma ampliação do acesso ao debate. Deixando de lado as afirmações de conhecimento da natureza dos seres humanos, ele vai procurar por uma concepção de justiça cujo critério de validade priorize a utilidade social e não o status epistêmico. Buscando esta utilidade, ele acredita que a redescrição romântica de nossas origens e das nossas capacidades de transformação (tanto do privado quanto do público) é a chave para pensar uma alternativa que mantenha a continuidade do diálogo:

A imaginação, no sentido em que estou tentando usar o termo, não é uma capacidade distintivamente humana, ela é, como já disse antes, uma aptidão para sugerir narrativas socialmente úteis. Isto é uma habilidade que Newton dividia com certos castores ansiosos e engenhosos. (RORTY, 2009, p. 195)

Estas narrativas sociais são as redesccrições das mais variadas formas pelas quais a sociedade ocidental democrata e liberal, com esforço, pode se apresentar. Elas são realizadas por aqueles com interesse em tocar a sensibilidade alheia, jornalistas, poetas, antropólogos, romancistas, e a ideia principal é manter o espaço público aberto, maximamente tolerante, não apenas para os filósofos racionalistas, mas também para aqueles que até então eram considerados incapazes de fornecer qualquer contribuição para o sistema democrático. Porém, junto com tal abertura, vem um novo desafio, que é a expansão desse modelo para o restante do mundo: como resolver os conflitos entre lealdades para com grupos menores, como a própria comunidade, e maiores, englobando alguns destes vizinhos e grupos mais amplos?

Nesse aspecto específico, Rorty vai nos apresentar a sugestão de expandir os círculos de lealdade acima citados, desviando de alguns obstáculos, como o racionalismo iluminista, com o objetivo prático final de promover uma aproximação sincera com aqueles que chamamos de “eles”:

²⁰ Os argumentos de conhecimento essencial acerca da natureza humana são comumente utilizados por conservadores para defender que relações afetivas fora do espectro binário e hétero-normativo são violações a natureza humana. Também os intelectuais adeptos das teorias eugenistas acreditavam que pessoas de etnias diferentes eram essencialmente diferentes no que diz respeito a capacidades físicas e intelectuais.

Penso que descartar o racionalismo residual que herdamos do iluminismo é conveniente por muitas razões. [...] Uma delas é que se livrar da retórica racionalista permitiria ao Ocidente aproximar-se do não-Ocidente no papel de alguém com uma história instrutiva para contar, mais do que no papel de alguém que se considera fazendo melhor uso de uma capacidade humana universal. (RORTY, 2005b, p 121-122)

As ferramentas disponíveis são as críticas ao modelo iluminista de racionalidade, e na apresentação de um novo modelo, que possa abranger tanto os apelos da configuração do espaço público, no sentido de promover uma convivência pacífica, quanto redescrever os diversos dilemas morais a que somos apresentados no cotidiano, com o objetivo geral de encontrar uma proposta de sociedade mais pluralista, igualitária e sensível às injustiças sociais: “[...] deveríamos descrever esses dilemas morais como conflitos entre lealdade e justiça, ou ainda, como indiquei, entre lealdades para com pequenos grupos e lealdades para com grupos maiores?” (RORTY, 2005b, p. 104). A proposta da concepção de justiça como um senso de lealdade procura então abranger alguns grupos que, de outra forma, poderiam ficar fora do debate acerca da reorganização do espaço público. Pois deixando de lado os pré-requisitos de corresponder a uma noção estreita de racionalidade, que dá origem a noções estreitas de liberdade, cidadania e democracia, poderíamos deixar aberta a porta para novas propostas sobre o que fazer a partir de nossos recursos e desafios.

Porém, antes de partir para a apresentação dessa proposta, não podemos deixar de comentar uma utilidade adicional do seu conceito de justiça. Ao passo que descartar o racionalismo iluminista abriria muito espaço para novas propostas, correríamos o risco de, com a atividade ironista, perder o suporte que o vocabulário iluminista atualmente oferece para as instituições das democracias ocidentais. Porém, a promoção de um sentimento de lealdade, para com as pessoas e principalmente para com os objetivos de uma comunidade liberal, supriria o vácuo deixado pelo vocabulário iluminista, pois ao invés de justificar seu padrão de justiça com base numa fundamentação epistemológica, nem sempre compartilhada, tal justificação teria por base a lealdade que os membros desenvolveriam entre e si e para com a comunidade. Nesse aspecto, Rorty faz uso da defesa de Schumpeter, onde os cidadãos das democracias já fazem essa distinção entre a contingência de suas afirmações e a necessidade de defendê-las:

No jargão que venho desenvolvendo, a afirmação schumpeteriana de que essa é a marca da pessoa civilizada traduz-se na afirmação de que as sociedades liberais de nosso século produziram cada vez mais pessoas capazes de reconhecer a contingência do vocabulário em que enunciam suas mais altas esperanças – a contingência de sua própria consciência moral -, mas elas permanecem fiéis a essa consciência. (RORTY, 2007, p. 92)

Por meio da oferta da liberdade típica das sociedades liberais somada a um chamado pela comparação histórica, podemos adequar a fomentação do reconhecimento acima mencionado com o apelo à lealdade dos membros da comunidade entre si (lealdade à liberdade que conquistaram), dessa forma, não estaríamos expostos ao risco do ironismo privado minar o engajamento público dos cidadãos. Assim, imaginando formas de, dentro de uma sociedade liberal, promover o engajamento moral, poderíamos responder, a partir do pensamento de Rorty, a um dos principais ataques da crítica comunitarista ao liberalismo, que é a falha em promover engajamento moral. O objetivo central de executar tal movimento, da obrigação epistemológica para o apelo sentimental, é uma preocupação mais política do que filosófica: “Tudo o que está em questão, entretanto, é a conciliação – não a síntese.” (RORTY, 2007, p. 127)

Embora na apresentação de sua teoria Rorty deixe claro que não tem uma resposta pronta para questões específicas, iremos agora procurar no restante de sua obra algumas importantes indicações de que tipo de organização social ele imagina. No terceiro capítulo, devemos retornar a esse tema para apresentar como Rorty utiliza o pensamento de John Rawls para preencher filosoficamente seu conceito de justiça.

1.3.2 Utopia Liberal

A partir do modelo de justiça acima descrito, precisaríamos de um tipo de organização social e cultural que cooperasse com a gradual expansão dos círculos de lealdade, uma sociedade que não tornasse nenhuma instituição mais sólida do que a própria continuidade dos questionamentos sobre novos e melhores meios de se alcançar maior felicidade para o maior número de pessoas incluídas naqueles círculos em expansão. Para tal fim, Rorty trouxe a proposta de um tipo de organização social e cultural que se percebe como em eterno processo de aperfeiçoamento e mantém como bases de sua possibilidade a cultura democrática.

O termo "Utopia Liberal" diz respeito às duas principais características dessa sociedade. O primeiro termo pretende apontar para um projeto inacabado, pois o termo "Utopia" (em seu entendimento como um não lugar) indica que essa sociedade permanecerá

sempre como um projeto inacabado.²¹ O segundo termo, “liberal”, diz respeito à cultura política que nos dá a oportunidade de debater suas instituições, seus fundamentos e mesmo sua utilidade, ao mesmo tempo em que temos liberdade para desenvolver nossos projetos privados. Rorty prefere concordar com Judith Shklar em sua definição de indivíduo liberal como “Aquele para o qual a pior coisa que podemos fazer é a crueldade”. (RORTY, 1994b, p.104)²². Nesse sentido, vemos que a prioridade dessa proposta é evitar a crueldade ou, em termos rortyanos, o sofrimento desnecessário. Porém, antes de aceitar essa proposta, somos obrigados a responder a uma questão importante. Não seria ingenuidade ou teimosia de nossa parte continuar a apostar no modelo liberal democrático ocidental depois de apontadas, primeiro pelos herdeiros do pensamento de Marx e hoje mais do que nunca pelos comunitaristas, tantas falhas em sua aplicabilidade?

O modelo democrático é realmente um dos que até hoje mais registraram críticas internas sobre seu funcionamento, inclusive, levantou-se sempre questionamentos acerca da sua capacidade para lidar com algumas diferenças culturais e sua eficácia para resolver problemas como o da fome ou das guerras. Rorty entende que o valor da democracia está justamente nessa abertura para a recepção de críticas e nas consequentes reformas. Em suma, a abertura para redescrições. No sentido que Rorty oferece, a democracia não garante a solução para todos os problemas da humanidade, apenas mantém a porta aberta para que o diálogo sobre tais problemas permaneça em curso e acessível a cada vez mais pessoas. Nesse sentido, uma cultura liberal, de valorização das liberdades e dos direitos individuais, sem o peso de um fundacionalismo, permitiria sempre novas experimentações sociais. Seria arriscado, mas ainda vale dizer que a proposta de Rorty aponta para um cotidiano cidadão que parece bastante com aquele vivenciado nas universidades. Cidadãos com interesse focado

²¹ Etimologia: UTOPIA (lat. Utopia; in. Utopia; fr. Utopie, ai. Utopie; it. Utopia). Thomas More deu esse nome a uma espécie de romance filosófico (*De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, 1516), no qual relatava as condições de vida numa ilha desconhecida denominada U.: nela teriam sido abolidas a propriedade privada e a intolerância religiosa. Depois disso, esse termo passou a designar não só qualquer tentativa análoga, tanto anterior quanto posterior (como a República de Platão ou a Cidade do Sol de Campanella), mas também qualquer ideal político, social ou religioso de realização difícil ou impossível. (ABBAGNANO, 2007, p. 987)

²² A proposta de Shklar pode ser observada em: SHKLAR, 1984, p. 43-44. Podemos entender que Rorty abraça tal concepção para evitar ao máximo sentidos restritivos do termo liberalismo, como observamos anteriormente Rorty é um herdeiro de Mill e Schumpeter e seu liberalismo faz referência a uma tradição política do ocidente que paira em torno dos vários conceitos de liberdade individual. Rorty atualiza sua perspectiva acerca da cultura liberal ao abordar o tema da justiça, onde tece elogios as propostas de John Rawls, empreende esforços de complementar tais propostas com a perspectiva de Michael Walzer acerca da moralidade. Ao passo que já observamos sua perspectiva acerca da justiça no subtítulo anterior, a sua adesão as propostas de Rawls será abordada no último capítulo.

no desenvolvimento privado de seus objetivos e que, por terem consciência do caráter privado desses objetivos, conseguiriam traduzir seus argumentos em vocabulários distintos daqueles em que são formados, procurando sempre convencer outros mais por meio da persuasão do que pela força. Acrescente-se uma administração central de cunho técnico e um regime democrático de eleições periódicas para tal administração. Nesse tipo de sociedade, os cidadãos teriam abertura para a participação no debate público, desde que fizessem a distinção entre o interesse público e o interesse privado. Embora pareça uma exigência grande, hoje mesmo já podemos perceber no cotidiano como, baseando-se em princípios simples como a conveniência, as pessoas já a praticam ao se adaptar a normas para as quais não contribuíram e com as quais não concordam. O cidadão que consegue realizar essa distinção, de modo a possuir projetos privados que dificilmente poderiam ser compreendidos no ambiente público, mas que são muito bem aceitos no seu círculo privado, é chamado de ironista liberal, adotando a dúvida radical com respeito a seu vocabulário final e, mesmo assim, defendendo a cultura liberal. Uma vez que compreende que o modelo liberal de sociedade é o único em que poderia viver do modo como escolheu viver até agora, ironicamente, esse indivíduo mantém o reconhecimento da contingência do seu vocabulário final, mas inclui nesse vocabulário final o modelo liberal de sociedade. Se tal proposta soa ao leitor/a como uma apreensão demasiadamente esperançosa e minimalista da cultura política liberal, então atingimos nosso objetivo.

O caminho até aqui percorrido deve servir como suporte para o próximo momento do texto, onde aprofundaremos o estudo sobre a perspectiva de Rorty quanto à relação entre Filosofia e política. Porém, antes disso, façamos uma breve recapitulação, expondo de modo sintético os passos dados.

Esse capítulo tratou de alguns pontos que são mais relevantes para a continuação do texto. A escolha dos temas, como já foi dito, se deu sob o critério de relevância para se entender o pensamento político de Rorty; nesse aspecto, ironia e Pragmatismo são, em conjunto, os mais relevantes, uma vez que neles estão contidos os caminhos que o próprio Rorty percorreu para sustentar várias de suas afirmações políticas. Inicialmente, abordamos a idéia da ironia, que Rorty trabalha como tendo iniciado com a prática de Hegel de lançar um vocabulário contra outro, num movimento interminável. Conseguimos também trabalhar o tema da verdade, onde pudemos identificar que, para o autor, o valor de verdade é algo concedido pela comunidade, sendo que não há nenhuma outra fonte reconhecida de legitimação de enunciados. Aqui, encontramos a questão do relativismo, onde Rorty afirma

que embora não haja nenhuma autoridade epistemológica para nos garantir que os nazistas estejam errados, nós, democratas liberais, temos uma herança cultural da qual nos orgulhamos, a qual somos leais e para a qual conseguimos justificações sólidas perante nossa própria comunidade, de forma que não aceitamos participar de qualquer outra, principalmente uma que traia os principais ideais da democracia e da cultura liberal. Dessa forma, nossa resposta a movimentos como o nazismo e o sionismo é que eles estão errados perante *nossos* (dos democratas liberais de orientação progressista) critérios de boa convivência. Encontramos também o Pragmatismo como o modelo de pensar as coisas baseado na experimentação e transformação da prática, pois se certo conteúdo teórico não produz nenhuma diferença na prática, também não deveria produzir na teoria. Mais do que isso, o Pragmatismo, para Rorty, significa uma disposição de espírito voltada para a esperança e para o progresso (esperança de um futuro melhor e progresso sobre os critérios que atualmente compartilhamos). Lidamos, por meio de uma breve introdução, com o modo como Rorty aborda com o tema da justiça, enquanto um sentimento de lealdade ampliada e sua proposta de uma sociedade de cunho liberal baseada na constante busca por um ideal de tolerância e liberdade, sem cristalizar essa esperança ao redor de estruturas sólidas, mas mantendo-a como uma utopia, um não lugar, um horizonte de busca. Tendo atravessado esses pontos, podemos agora passar para um segundo momento onde, dado o relato já realizado, poderemos abordar não apenas o conteúdo das propostas de Rorty, mas também alguns de seus diálogos sobre Filosofia e política.

2 FILOSOFIA E POLÍTICA: AS POSIÇÕES DE RORTY E SUAS PRINCIPAIS OBJEÇÕES

Vamos agora abordar de forma mais específica o modo como Rorty concebe a relação entre Filosofia, política e democracia, bem como sua sugestão para o aprimoramento dessa relação e algumas objeções às suas propostas. Para tal fim, abordaremos as objeções daqueles autores que obtiveram grande reconhecimento do próprio Rorty ao tecer suas críticas às ideias rortyanas, pela ordem, Jürgen Habermas e Thomas McCarthy. Esse reconhecimento pode ser notado não apenas pela insistência de Rorty em responder a estes críticos em particular, mas também no modo como assume que os escritos de ambos o ajudaram a entender melhor as

suas próprias posições.²³ Por fim, devemos concluir essa etapa com uma resposta à questão levantada na introdução desse texto sobre as possíveis contribuições da Filosofia política para a prática política democrática.

2.1 ALGUNS ASPECTOS DA CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA PARA A DEMOCRACIA

Em seu artigo “Verdade, universalidade e política democrática” (SOUZA, 2007), Rorty nos apresenta dois tipos de atividade intelectual no pensamento político contemporâneo. Em um lado, estão dispostos os filósofos “sérios”, que se preocupam em legitimar universalmente, pelo correto uso da razão, o modelo democrático e a cultura liberal, de outro, estariam os chamados “irracionalistas” que, por desconfiarem da possibilidade de uma legitimação universal para os pressupostos democráticos e liberais, são considerados pelos primeiros como de pouca utilidade para o fortalecimento e aprimoramento da democracia. O compartilhamento de três premissas seria o modo de categorizar a participação em um ou outro lado entre os dois dispostos:

No passado, tais filósofos conjugaram a alegação de que há um acordo humano universal, a respeito da suprema desejabilidade da verdade, com duas outras premissas: que a verdade é a correspondência com a realidade e que a realidade tem

²³ Rorty fez questão de explicitar seu reconhecimento do valor das objeções e das posições apresentadas por McCarthy: “Thomas McCarthy é marcadamente bom em observar interconexões entre as ideias dos teóricos, em explicar porque eles dizem as coisas estranhas que dizem, e em ajudá-los a sair de buracos que eles cavaram para si mesmos. Quando eu me sinto perplexo com algo que Jürgen Habermas está dizendo, eu leio McCarthy sobre Habermas e clareio as coisas. Eu estou muito lisonjeado que ele tenha separado algum tempo para escrever sobre minhas coisas. Eu tiro os mesmos benefícios de lê-lo sobre mim, como eu consegui por lê-lo sobre Habermas e sobre Michael Foucault. Ele escreve sobre mim com grande entendimento e simpatia, e me ajuda a entender minhas próprias flexões, curvas, e predicados melhor do que eu entendia antes.”

No original:

Thomas McCarthy is remarkably good at seeing the interconnections between theorists' ideas, at explaining why they say the odd things they do, and at helping them out of the holes they dig themselves into. When I feel baffled by something Jürgen Habermas is saying, I read McCarthy on Habermas and things clear up. I am very flattered that he has taken the time to write about my stuff. I got the same benefits out of reading him on myself as I have gotten from reading him on Habermas and on Michel Foucault. He writes about me with great understanding and sympathy, and helps me understand my own twists, turns, and predicaments better than I had before. (RORTY, 1990b, p. 633).

O mesmo reconhecimento foi explícito no que se refere às posições habermasianas: "As mesmas acusações, porém, são feitas por autores que sabem do que estão falando e cujas opiniões são dignas de respeito. Como já sugeri, o mais importante desses autores é Habermas, que montou uma polêmica contínua, pormenorizada e cuidadosamente ponderada contra os críticos do Iluminismo. (por exemplo, Adorno e Foucault) que parecem voltar as costas às esperanças sociais de sociedades liberais." (RORTY, 2007a, p. 148)

uma natureza intrínseca (que há, nos termos de Nelson Goodman, “um modo como o mundo é”). (RORTY, 2007a, p. 104)

Podemos encontrar bons exemplos dessas premissas em algumas obras de Jürgen Habermas, para quem o enfraquecimento das metanarrativas não deve nos levar a um contextualismo radical, e também em vários outros autores abrangidos pelos nomes de realistas, racionalistas ou neokantianos. Como percebemos no capítulo anterior, Rorty não vê a atividade filosófica como estando ligada a representações da realidade e considera um perigoso equívoco quando interesses políticos, em busca de legitimação, se apropriam de perspectivas filosóficas pretensamente representacionais, carregadas de autoridade metafísica. Vamos agora entender a leitura crítica que o autor faz da persistência de alguns intelectuais em criar um vínculo entre a atividade intelectual e a atividade política de uma época.

Para Rorty, embora os conteúdos da tradição filosófica tenham uma importância histórica, isso não garante, imediatamente, relevância para as disputas políticas de um ambiente democrático.

A mudança de uma percepção platônica do lugar dos seres humanos no universo para uma não-platônica, como a mudança de uma percepção religiosa para uma secular, é uma questão de séculos. Política, em contraste, é uma luta de ano-para-ano, década-para-década, entre o forte e o fraco, o rico e o pobre, os incluídos e os marginalizados.²⁴ (RORTY, 1998a, p. 4-5)

No trecho citado, o autor indica que a diferença temporal entre a transição dos momentos políticos e dos principais momentos da tradição filosófica é enorme, de modo que seria sempre forçado tentar estabelecer um vínculo imediato entre eles. Em um ambiente de deliberação democrática, as justificativas oferecidas precisam possuir sua base na serventia prática imediata. Segundo Rorty (cf. RORTY, 2005a, p. 36–63), parte do discurso de vários filósofos contemporâneos parece manter a exigência de que além de buscar legitimação junto aos cidadãos de uma democracia, os operadores da política também precisam fazê-lo perante autoridades atemporais (como a “razão”, a “coisa em si” ou a “realidade por trás das

²⁴ "The shift from a Platonic to an anti-Platonic account of human being's place in the universe, like the shift from a religious to a secular account, is a matter of centuries. Politics, by contrast, is a year-by-year, decade-by-decade, struggle between the strong and the weak, the rich and the poor, the insiders and the marginalized." Para maior esclarecimento sobre o conteúdo da obra de Rorty, é importante fazer uma distinção entre esse seu relato e a chave de leitura marxista a partir de onde “a história da humanidade é a história da luta de classes”. Podemos encontrar o ponto de cisão entre as duas posturas quando, na medida em que Marx conseguia observar a suficiência do Materialismo Dialético como teoria capaz de dar conta de todo o processo histórico da humanidade desde o começo até o fim, Rorty, como observaremos mais adiante, não observa nenhuma teleologia no desenrolar dos acontecimentos que permeiam o processo histórico.

aparências”). Ele discorda desse posicionamento, afirmando que a única autoridade para quem os operadores políticos precisam prestar contas é a da própria população das associações humanas em que atuam.²⁵ Para Rorty (cf. RORTY, 1998a) há um desejo muito forte, manifestado principalmente pelos intelectuais que mantêm apego às conclusões de Adorno e Horkheimer em “Dialética do Iluminismo” ou de Foucault em “A Ordem das Coisas”, de estabelecer uma ligação entre as transições políticas e as transições da Filosofia.

Como eu disse antes, nós nos tornamos de longe, muito ansiosos, para sincronizar revoluções políticas e sociais com aquelas artísticas e intelectuais. A desafortunada popularidade do exasperador termo “pós-moderno” é um resultado dessa ansiedade infeliz pela sincronia [...].²⁶ (RORTY, 1998a, p. 18)

Rorty apresenta um argumento contra este tipo de resultado com base na história das comunidades democráticas. Um aspecto consolidado de tal história é a separação entre os domínios da religião e os do Estado, acordo que visa à manutenção das liberdades religiosas, podemos tratar como pressuposto um interesse comum das democracias ocidentais—segundo o qual a promoção da diversidade não pode mais depender da boa vontade de um grupo religioso específico. Não caberia mais apenas “tolerar”, em sentido minimalista, os grupos minoritários, porém, imaginar melhores condições para que os grupos existentes possam conviver entre si, sem precisar abdicar de suas diferentes crenças. O cenário oposto a esse é onde o monopólio da interpretação é exercido reconhecida e institucionalmente por uma única perspectiva religiosa, doutrinária ou ideológica. Isto é inaceitável nas democracias liberais, pois se nos orgulhamos tanto da liberdade que garantimos aos indivíduos e às comunidades para se organizarem e defenderem seus interesses, não podemos afirmar que um mundo melhor depende de uma única perspectiva religiosa, moral ou filosófica. À medida que existe tal consenso, mesmo que mínimo e estritamente judicial, sobre a separação entre religião e Estado, Rorty quer propor que os intelectuais reconheçam e fomentem restrições parecidas no que diz respeito à relação entre as crenças filosóficas e a prática política.

Seria uma questão de, assim como as restrições impostas pelo Estado às doutrinas religiosas encontram justificativa na preservação da diversidade e na democratização do

²⁵ Cf. RORTY, 1997, p. 235-69.

²⁶ As I was saying earlier, we have become far too anxious to synchronize intellectual with artistic and socio-political revolutions. The unfortunate popularity of the exasperating term "postmodern" is one result of this unhappy eagerness for synchrony [...]. But urge to create a world without cruelty is deeper and more enduring than any philosophical outlook.

espaço público, aplicar a mesma restrição aos conteúdos da tradição filosófica. Uma vez que na prática política tal restrição já parece existir, como sugerimos antes, o que Rorty propõe é que essa restrição seja reconhecida pelos intelectuais ligados à tradição filosófica, reconhecimento que viria sob a égide da contextualização das justificações dos discursos e das propostas de acordo com as comunidades específicas. Para justificar a sua posição, ele indica que podemos contar duas histórias sobre a emancipação humana a partir da modernidade, a primeira de caráter social e político e a segunda sobre visões de mundo satisfatórias e inspiradoras.

Como eu disse antes, eu acho que devemos contar duas, histórias distintas acerca da emancipação da humanidade, ao invés de uma. Nós precisamos de uma história sobre o progresso que temos feito até agora em criar o que Avishai Margalit chama “uma sociedade decente”- uma sociedade na qual, instituições não humilham pessoas desnecessariamente. Nós precisamos de uma história separada sobre o progresso em direção a uma visão de mundo satisfatória e inspiradora. ²⁷
(RORTY, 1998a, p. 18)

A respeito de tais formas de contar a história da emancipação humana, podemos dizer que uma trata das pessoas e o desenvolvimento da relação entre elas e outra sobre os intelectuais e a relação deles com seus textos canônicos. A primeira história seria um relato da negação da barbárie até a afirmação dos Direitos Humanos e a segunda poderia iniciar com os primeiros textos canônicos, como os Sutas, e as relações que grandes pensadores, tais como Hegel, estabeleceram entre os textos antigos, que serviram como base para a criação de novos textos canônicos. Esses novos textos alargam nossa imaginação e, assim, nos aproximam dos novos limites de nossa imaginação, porém não se pode determinar sobre quais novos eventos políticos ou sociais eles terão (ou não) influência. A sua postura final sobre ambos os relatos é no sentido de afirmar que esse progresso só pode ser vislumbrado a partir dos nossos critérios atuais, contingentes e locais.

Essa diferença entre o progresso intelectual e o progresso político-social se torna mais interessante quando observamos a leitura que o autor faz sobre a influência do racionalismo iluminista na teoria política recente. Segundo ele, podemos falar em dois projetos do

²⁷ No original: “As I also said earlier on, I think we should tell two distinct stories of the emancipation of humanity rather than one. We need one story about the progress we have made so far in creating what Avishai Margalit calls “a decent society”--a society in which institutions do not humiliate people unnecessarily. We need a separate story about progress toward an satisfactory and inspiring world-view.”

iluminismo, um epistemológico e outro político; o primeiro buscava uma visão de mundo coerente que pudesse substituir a autoridade do conceito de Deus com a força de novos conceitos como Natureza e Razão; o segundo apontava para a criação de uma espécie de paraíso político na terra, uma comunidade humana sem classes, crueldade ou castas. (RORTY, 1998a, p. 13). Essa diferença entre os dois projetos é importante para entender como Rorty organiza suas propostas para o progresso político e para o progresso intelectual. Na medida em que defende a continuidade do projeto político iluminista, Rorty denuncia como infrutífero dispensar maior atenção para o projeto epistemológico.

Mas, há dois modos de construir progresso, um é aquele segundo o qual progresso é convergência da opinião em direção à Verdade – em direção a algo que, de alguma forma, já estava ali esperando que o pudessemos alcançar. A visão alternativa é aquela de Thomas Kuhn, que pensava que não há tal coisa como aproximação assintótica da Verdade, mas, no entanto, há progresso – progresso detectado por retrospectção. [...]Analogamente, progresso político é feito quando instituições que fizeram possível aumentar a liberdade e diminuir crueldade são substituídas por instituições que aumentam a liberdade e mitigam a crueldade ainda mais. (RORTY, 1998a, p. 20-21)²⁸

Sinteticamente, podemos resumir essa apresentação inicial da posição de Rorty como sugerindo uma revisão no papel do intelectual focado em teoria política e defensor do processo democrático e da cultura liberal, retirando da teoria política o fardo de ter que se legitimar perante autoridades não-democráticas (por exemplo, o citado projeto epistemológico iluminista). Essa revisão permitiria que pudessemos mover nossos pressupostos, por exemplo, da defesa da racionalidade, para a defesa de uma cultura de Direitos Humanos ou justiça social. Nesse caso, a distinção entre progresso intelectual e político teria o papel de impedir uma limitação excessiva das propostas para o fim citado, pois uma vez que não recairia sobre os intelectuais a responsabilidade de ser a vanguarda da defesa do sistema democrático, o debate sobre melhorias poderia ser ampliado para esferas até então excluídas pela limitação na capacidade de abstração intelectual.

Até aqui, fizemos uma exposição do posicionamento de Rorty sobre a relação entre a atividade intelectual e a atividade política, a partir de agora, vamos trabalhar suas justificações

²⁸ But there are two ways of construing progress. One is that progress is convergence of opinion toward Truth—toward something which is somehow already there, waiting for us to reach it. The alternative view is that of Thomas Kuhn, who taught that there is no such thing as asymptotic approach to the Truth, but there is progress nevertheless—progress detected by retrospecttion. [...] Analogously, political progress is made when institutions which have made possible increased freedom and decreased cruelty are replaced with institutions which enlarge freedom still more, and mitigate cruelty still further.

para esses posicionamentos e, para isso, abordaremos algumas objeções de Jürgen Habermas e, após, de Thomas McCarthy. Ainda que nosso progresso na exposição dos posicionamentos de Rorty nos permitiria abordar, já de início, as objeções de Habermas, consideramos proveitosa uma rerepresentação de algumas questões já indicadas:

1 - Há um interesse, por parte de filósofos como Habermas, em conciliar a busca pela verdade e a busca das democracias ocidentais por construir sociedades mais incluídas e respeitadas aos direitos humanos. E Rorty considera esse interesse infrutífero para o fortalecimento das políticas democráticas.

2 – O processo deliberativo democrático e o espaço público político das culturas liberais são, ou deveriam ser, para os intelectuais engajados no fortalecimento das práticas democráticas, as mais legítimas fontes de legitimação para a descrição dos problemas e soluções centrais aos debates.

3 - O máximo que podemos fazer, a partir da Filosofia, é identificar quais vocabulários têm serventia para justificar as práticas de determinados modelos políticos e fortalecer a idéia de uma democracia nunca plenamente alcançada cuja busca nos leve a novas conquistas em prol da justiça e da boa convivência.

2.2 OBJEÇÕES ÀS POSIÇÕES RORTYANAS

2.2.1 Habermas: razão intersubjetiva como alternativa ao contextualismo radical.

A enorme riqueza dos debates entre Rorty e Habermas nos impede, aqui, de sintetizar de modo definitivo toda contribuição que os encontros entre os dois autores nos oferecem. Tendo em vista que nosso interesse principal nesse trecho é relativo aos posicionamentos de Rorty sobre a relação entre filosofia e política, vamos trabalhar com um momento muito específico dos debates entre ambos os autores, o segundo diálogo da coletânea “Filosofia, Racionalidade e Democracia” (SOUZA, 2007).²⁹ O vasto reconhecimento que acompanha a obra de Habermas nos exime de qualquer apresentação sobre sua pessoa, porém, se existe

²⁹ Essa obra foi organizada por José Crisóstomo de Souza, compreendendo os principais momentos dos debates entre Rorty e Habermas, e a nossa opção por fazer uso apenas do segundo diálogo se dá pelo foco que esse mantém na relação entre Filosofia, Racionalidade e Política. Pretendemos, com essa abordagem, dar conta de apresentar de maneira clara e sintética as críticas de Habermas aos posicionamentos de Rorty, assim como as respostas do último.

alguma informação adicional interessante para ser disposta aqui é o conteúdo de uma entrevista em função dos seus 80 anos. Quando questionado sobre qual o principal assunto ou questão da sua obra, ele apontou a democracia como sua principal preocupação. O conteúdo que vamos abordar aqui diz respeito a essa preocupação compartilhada por Habermas e Rorty, cujo desacordo sempre foi sobre qual a melhor forma de defender e aperfeiçoar o modelo democrático.

Rorty afirma que suas discordâncias com Habermas são “meramente filosóficas”, ou seja, não alcançam os posicionamentos políticos que ambos compartilham.

Nossas diferenças concernem *apenas* à auto-imagem que uma sociedade democrática deve ter, à retórica que ela deve usar para expressar suas esperanças. Ao contrário de minhas divergências políticas com relação a Foucault, minhas discordâncias com Habermas são o que se costuma chamar de diferenças “meramente filosóficas”. (RORTY, 2007a, p. 125)

Sendo assim, ao passo que já dispusemos algumas posições de Rorty tanto sobre a tradição filosófica como sobre a relação entre filosofia e política, devemos agora abordar algumas objeções de Habermas ao projeto filosófico de Rorty e, mais adiante, apresentaremos as posições de Habermas e de Rorty sobre a relação entre filosofia e política, comparando-as. Para tal fim, cabe uma apresentação sintética do núcleo de discordância entre os autores em questão. Habermas faz uma leitura crítica do movimento deflacionário do conceito de verdade executado por Rorty, reconhecendo algumas conquistas do colega de profissão estadunidense, mas sem abrir mão de suas principais posições. No início do texto, ele esclarece seu intento:

De um lado, argumentarei contra a estratégia deflacionária que se apóia numa concepção semântica da verdade, enfatizando, em vez disso, as vantagens de um ponto de vista pragmatista. De outro, novamente de uma perspectiva pragmatista, criticarei uma espécie de epistemização da idéia de verdade que eu próprio anteriormente propus. Ao fazer isso, desenvolverei uma alternativa à liquidação de alegações incondicionais de verdade. (HABERMAS, 2005, p. 165)

Habermas considera que grande parte do desapontamento de Rorty para com a filosofia analítica se deu, principalmente, por uma expectativa não consumada (a de reunir platonicamente justiça e beleza em uma única perspectiva). Porém, ao se despedir do que passou a considerar como um projeto exaurido, Rorty se viu obrigado a abraçar uma nova autocompreensão que permitisse que o seu adeus à carga metafísica presente no modelo analítico não se tornasse um adeus à filosofia como um todo. Para executar esse movimento argumentativo, Rorty precisaria ainda de uma justificativa. Como já dispusemos no primeiro capítulo desse texto, Rorty optou pelo pragmatismo como teoria capaz de, a partir da virada

linguística, garantir o salto para uma nova autocompreensão para a filosofia, salto que só poderia ser pleno com o abandono da posição kantiana sobre a incondicionalidade. Habermas faz esse percurso para chegar ao ponto em que enxerga os primeiros problemas da sugestão rortyana:

Quando Rorty considera o contextualismo como a consequência necessária de uma virada linguística executada cabalmente, ele está certo em um aspecto: o contextualismo designa um problema que pode ocorrer apenas quando nós contamos com uma razão corporificada em práticas linguísticas. Mas ele está errado em ver o contextualismo, ao mesmo tempo, como a solução do problema. Essa opinião tem suas raízes, se estou correto, numa compreensão problemática dos paradigmas filosóficos. (HABERMAS, 2005, p. 175)

A questão problemática a que Habermas se refere está no relato rortyano de que a transição entre os paradigmas da filosofia não se dá em um movimento dialético de resposta, mas numa alternância aleatória entre os mesmos. Essa posição abriria espaço para o ceticismo quanto à objetividade do conhecimento. A saída habermasiana seria manter a objetividade, não num sentido realista, mas como a condição de possibilidade de um mundo intersubjetivamente compartilhado. Em outras palavras, a comunidade linguística. Assim, Habermas afirma que tanto a proposta deflacionista como a epistêmica possuem limitações:

Certamente, o deflacionismo tem o direito de des-tematizar o conceito de verdade, apenas até o ponto em que esse conceito possa continuar a sustentar intuições realistas (do cotidiano), enquanto a concepção semântica tem o direito de idealizar as condições justificatórias apenas até o ponto em que sua idéia de uma argumentação separada das práticas do cotidiano permaneça nos limites do alcance de “nossas” práticas. (HABERMAS, 2005, p. 188)

Essa afirmação de Habermas coloca em posição de perigo a sugestão rortyana, uma vez que demonstra que aquelas intuições realistas do cotidiano, que possibilitam o senso comum e servem de pressuposto à ideia de mundo compartilhado, atuam como um limite para o projeto deflacionário. Se não podemos eliminar essas intuições e o conceito de verdade representacional que lhes subsidia, então, minar a força de um conceito de verdade a nível epistemológico não faria diferença alguma na prática. Ademais, só a partir da pressuposição pragmática de um objeto exterior que dê causa as nossas representações, e de regras compartilhadas a respeito do modo como nos referimos a tais representações, é que podemos praticar a argumentação para disputar a solidez de tais representações:

Uma alegação de verdade levantada em relação a “p” diz que as condições de verdade para “p” estão satisfeitas. Não temos outra maneira de afirmar se é ou não é esse o caso, senão por intermédio da argumentação, pois o acesso direto a condições de verdade não interpretadas nos é negado. (HABERMAS, 2005, p. 198)

Esse é um dos motivos para Habermas rejeitar, por razões pragmatistas, o movimento de “naturalização” da razão que Rorty propõe: “A estratégia naturalista de Rorty conduz a um nivelamento das categorias de distinções, de tal ordem que nossas descrições perdem sua sensibilidade a diferenças que fazem realmente diferença nas práticas cotidianas.” (HABERMAS, 2005, p. 212). A consequência prática desse desacordo pode ser percebida no momento em que lidamos com as perspectivas de cada um no que diz respeito ao papel da filosofia para a prática política nas democracias. Visto que já conhecemos a posição de Rorty sobre o assunto, vamos, a partir de agora, lidar com as principais sugestões de Habermas.

Em seu texto, Habermas aborda, entre outros, o tema das bases pré-políticas do Estado Democrático de Direito (cf. HABERMAS, 2007). Tal passagem do texto diz respeito a um esforço, por parte de Habermas, em responder à seguinte questão: “Será que o Estado secularizado continua alimentando-se de pressuposições normativas que ele não consegue garantir por si mesmo?”. (HABERMAS, 2007, p. 118)

Habermas é sucinto ao indicar sua resposta:

Nas páginas seguintes, tomo como ponto de partida a hipótese de que a constituição do Estado liberal pode obter sua legitimação de modo auto-suficiente, ou seja, a partir das reservas cognitivas de um estoque de argumentos, o qual não depende de tradições religiosas nem metafísicas. (HABERMAS, 2007, p. 118 - 119)

As “reservas cognitivas” a que Habermas se refere encontram sua manifestação máxima na capacidade de execução da distinção público/privado a ser efetuada pelos cidadãos do Estado (enquanto co-legisladores). A marca dessa distinção pode ser reconhecida nas próprias condições de possibilidade da esfera pública habermesiana, tais como a razão intersubjetiva, que possibilita a caracterização de determinadas decisões como razoáveis. Porém, a motivação para essa distinção, concebida também como característica do Estado liberal, encontra-se nas formas culturais e padrões éticos. Ou seja, se não precisamos da metafísica religiosa para legitimar o Estado liberal, ele parece reconhecer aspectos exteriores às “reservas cognitivas”³⁰ como motivação para a solidariedade entre os cidadãos de uma

³⁰ Os motivos para uma participação dos cidadãos (Burger) na formação política da opinião e da vontade alimentam-se, certamente, de projetos de vida éticos e de formas de vidas culturais. (HABERMAS, 2007, p. 118 - 119)

sociedade democrática. Aqui somos levados a fazer uma distinção entre a solidariedade do Estado liberal e as práticas democráticas; enquanto a primeira requer práticas culturais que ensejam a solidariedade entre os cidadãos, práticas essas que não estão determinadas ou condicionadas pela existência do próprio Estado, as práticas democráticas possuem os meios para se autolegitimar, através de processos internos que Habermas vai identificar como uma espécie de laço unificador: “O ‘laço unificador’ nada mais é do que um processo democrático, no qual está em discussão, em última instância, a compreensão correta da constituição”. (HABERMAS, 2007, p. 120).

Embora o “laço unificador” possa dar conta de organizar o processo democrático na autocompreensão dos cidadãos das democracias, a consciência de falibilidade da filosofia (e porque não, da teoria em geral) sugere uma relação de respeito com as tradições religiosas. Esse respeito traduz-se como o que Habermas chama de “abstinência cognitiva do juízo”, que se coloca como o reconhecimento de restrições à filosofia no sentido de fazer afirmações sobre verdade e falsidade do conteúdo das tradições religiosas. No entanto, essa restrição não abrange a possibilidade de crítica, desde que numa disposição, como afirma Habermas, “[...]de alguém que está disposto a aprender”. (HABERMAS, 2007, p. 124). Para além desse papel de crítica, a filosofia ainda poderia desempenhar uma tarefa de identificação da experiência da fé, embora não possua acesso ao núcleo opaco dessa experiência:

No melhor dos casos, ela consegue projetar um círculo ao redor do núcleo opaco da experiência religiosa quando se põe a refletir sobre as características do discurso religioso e sobre as peculiaridades da fé. Tal núcleo é inacessível ao pensamento discursivo, o mesmo acontecendo com o núcleo indecível da contemplação estética, que também pode ser circulado pela reflexão filosófica. (HABERMAS, 2007, p. 162)

Essa segunda tarefa só seria possível graças a um campo de diálogo universalmente acessível que Habermas acredita ser possível existir nos debates pautados por uma objetividade mínima, traduzida no desejo de verdade das afirmações. A extensão dessa tarefa surge quando Habermas lida com a separação institucional entre religião e Estado e com a exigência de que essa separação não seja um fardo para os cidadãos religiosos. Nesse sentido, os cidadãos religiosos, para expressar suas posições políticas, podem contar com “traduções cooperativas de seus concidadãos” (HABERMAS, 2007, p. 148). Ou seja, outro papel que poderia ser desempenhado pela filosofia seria o de participar nessa tradução, operando-a do melhor modo possível.

Diferentemente de Rorty, Habermas considera que a autocompreensão do Estado de direito democrático possui uma origem epistemológica, não apenas casual e sugestiva. Para ele, a formação desta autocompreensão deu-se “[...]no quadro de uma tradição filosófica que apela exclusivamente a uma razão ‘natural’, ou seja, a argumentos públicos que, de acordo com sua pretensão, são acessíveis da mesma maneira a todas as pessoas.” (HABERMAS, 2007, p. 135) Por outro lado, segundo o mesmo texto, a autocompreensão liberal teria sido cunhada sobre um pano de fundo histórico e a consolidação desta autocompreensão serviu de condição para a autodeterminação democrática. A problemática que se estabelece entre os dois pensadores, nessa discussão, é sobre a correta interpretação das fontes do Estado Democrático de Direito e da cultura liberal, pois enquanto Habermas compreende um processo possibilitado pelo acesso universal aos conteúdos de uma argumentação sincera, Rorty sugere uma formação muito mais casual e pautada por uma série de necessidades contingentes. A partir do exposto, podemos resumir as objeções de Habermas em três itens principais:

1. Crítica ao movimento rortyano de entender o contextualismo como suporte possível das justificações num ambiente democrático.
2. A insuficiência do projeto rortyano para abranger e proteger as intuições realistas do cotidiano.
3. Percepção da formação das instituições do Ocidente como tendo caráter também epistemológico e não apenas histórico e sugestivo como Rorty percebe.

Para responder às três objeções levantadas, vamos abordar o artigo "Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana)".³¹ Rorty afirma que a postura crítica de Habermas ao contextualismo denuncia sua crença em que a perda de uma referência fixa, para a qual nos voltarmos para avaliar nossas próprias posições, poderia colocar em perigo o projeto de uma comunidade global pautada pelo diálogo livre e sincero. Uma vez que a pressuposição do compartilhamento do desejo universal de verdade é percebida como a causa *sine qua non* do diálogo livre e aberto, adequar as nossas justificações exclusivamente ao nosso contexto específico seria, por um lado, abrir espaço para a retórica leviana e, por outro, limitar as possibilidades de comunicação entre as várias comunidades que compõem a comunidade internacional, já que, desprovidos da necessidade de legitimação universal para

³¹ SOUZA, 2007, p. 213-230.

as afirmações, os indivíduos tenderiam ao provincianismo. Rorty, porém, argumenta que, ao invés de desejo universal de verdade, a intenção que permeia os diálogos no Ocidente é o desejo universal de justificação, sendo que a diferença entre os dois é o caráter útil que Rorty observa no segundo, mas não no primeiro:

A premissa-base de meu argumento é que você não pode visar algo, não pode trabalhar para obtê-lo, a menos que possa reconhecê-lo quando o obtiver. Uma diferença entre verdade e a justificação é aquela entre o irreconhecível e o reconhecível. Nunca vamos saber com certeza se uma dada crença é verdadeira, mas podemos ter certeza de que ninguém tem, atualmente, como invocar quaisquer objeções residuais contra ela, e que todos concordam que ela deve ser sustentada. (RORTY, 2007, p. 106)

Esse aspecto utilitário do reconhecimento das justificações dialoga com o contextualismo. Concordar com Habermas que a justificação tende para a incondicionalidade seria aplicar, ao resto daquilo que entendemos por nossa realidade, conclusões geradas a partir de momento específico desse todo. Rorty descreve o possível cenário se fosse o caso de pretender a incondicionalidade a cada argumento:

Se tratasse, eu estaria – sempre que adquirisse uma crença – tacitamente fazendo uma predição empírica, extremamente injustificada, acerca do que aconteceria em um número potencialmente infinito de contextos justificatórios, diante de um conjunto de audiências potencialmente [e] infinitamente diverso. Acho isso tão pouco plausível quando a sugestão, notoriamente oferecida pelos positivistas lógicos: de que toda asserção empírica é uma previsão acerca de um número potencialmente infinito de futuros dados sensíveis. (RORTY, 2007, p. 216)

Ou seja, no que diz respeito a nossas pretensões de validade, o objetivo imediato é sempre convencer aqueles com os quais nos comunicamos da justificabilidade de nossas asserções. E mesmo que pretendêssemos que essas asserções possuíssem validade irrestrita, não haveria efeito diferenciado sobre o objetivo inicial de convencer nossa atual audiência. Num quadro geral, podemos sugerir que a consequência do contextualismo esperada por Rorty seja a ampliação do reconhecimento institucional da falibilidade de nossas asserções. Ampliação que sirva para flexibilizar a autocompreensão de nossas instituições, no sentido de aumentar o espaço para a revisão dos seus papéis dentro dos seus respectivos cenários de existência e atuação.

No que diz respeito ao projeto maior, de uma comunidade global (preocupação compartilhada com Habermas), o contextualismo poderia servir como um suporte discursivo para a afirmação da diversidade humana e da valorização da soberania das nações. Porém, devemos manter em mente que, assim como qualquer outra ferramenta teórica, o contextualismo não está menos disponível para projetos autoritários do que para os

progressistas. No que diz respeito às intuições realistas do cotidiano, muito do que podemos afirmar já foi dito no primeiro capítulo quando abordamos a questão “verdade e relativismo”, onde Rorty responde a Hilary Putnam. Entretanto, para tornar ainda mais clara a perspectiva de Rorty sobre a relação entre a utilização de noções transcendentais como “razão” e “verdade”, vamos abordar brevemente o debate entre ele e Thomas McCarthy.³²

2.2.2 Thomas McCarthy: a teoria como informadora da prática política.

A questão central no debate entre Rorty e McCarthy é sobre a relevância da teoria para o avanço das práticas democráticas. É importante pontuar que ambos os autores compartilham o liberalismo como cultura política preferida, porém se situam nos pólos opostos do debate sobre a melhor forma de se relacionar teoria e prática política. O que nos interessa aqui é verificar a consistência da sugestão rortyana segundo a consistência e manutenção das políticas democráticas não dependem, mais da atividade intelectual do que das disputas políticas vulgares do dia-a-dia. Enquanto McCarthy, que é reconhecido por ser um grande leitor de Habermas, aposta num liberalismo informado pela teoria crítica,³³ Rorty assume uma perspectiva segundo a qual devemos nos esquivar do maior número possível de questões filosóficas, religiosas e ideológicas em nossos debates sobre o melhor a ser feito em uma democracia liberal. Em seu breve diálogo com Michael Sandel, Rorty comenta sua preferência pelo modelo liberal minimalista:

Eu sou o que Sandel chama de “liberal minimalista”. Como ele diz, “liberalismo minimalista libera a política da filosofia moral” (I, 48). Nós minimalistas, ele diz também, “argumentamos que o caso do liberalismo é político, não filosófico ou

³² O debate a ser abordado a partir de agora está contido principalmente nos três artigos a seguir listados: “Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism”(MCCARTHY, 1990a), “Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy”(RORTY, 1990b) e “Ironist as a Vocation: a response to Rorty's reply”(MCCARTHY, 1990b).

³³ Em entrevista anexa à coletânea *Pluralism and the pragmatic turn: The transformation of critical theory*, McCarthy esclarece sua percepção de como os teóricos poderiam contribuir de forma mais eficiente para o liberalismo político: “*Dada a proximidade percebida entre a teoria crítica e o liberalismo contemporâneo, o senhor acha que a tradição deveria agora abrir mão de suas aspirações radicais?* Há proximidade num sentido mas não em outro. As ideias da tradição liberal são sem dúvida a matéria-prima desta concepção de justiça social. Mas não é o liberalismo do primeiro período moderno – não o liberalismo, digamos, de Locke – mas o liberalismo informado pelas lutas democráticas desde o Séc. XVIII e pela luta por justiça social desde o Séc. XIX. O termo “liberalismo” veio desde então a cobrir tudo, desde o individualismo possessivo até a social democracia, e a distância entre os pólos, é claro, faz uma grande diferença. Os teóricos críticos deveriam cuidar de não falar como se não fizesse.[...]” (MCCARTHY, 2001. p. 413 - 431)

metafísico, e então não depende de pretensões controversas sobre a natureza do eu. (RORTY, 1996, p. 2)³⁴

McCarthy possui ressalvas quanto a essa ideia de desconsiderar a importância política imediata de tais debates. Visto que, neste ponto do texto, já conhecemos grande parte das posições de Rorty com respeito a esse debate, trabalharemos aqui com as justificativas que ele oferece para defender suas posições diante das críticas de McCarthy. O debate entre os dois ocorre principalmente ao longo de três artigos e, durante essa etapa do texto, devemos abordar o conteúdo de tais artigos na ordem em que foram publicados. McCarthy aponta quatro objeções principais:

1- Há uma presença perene de noções de transcendentalidade em nossa cultura. Assim, ao sugerir o abandono das noções transcendentais, Rorty estaria ferindo sua própria sugestão de que devemos conversar com nossos concidadãos buscando critérios compartilhados pela audiência local. Como esboça no trecho a seguir, o autor acusa Rorty de atacar as noções de “transcendentalidade” e “razão, presentes historicamente no Ocidente, a partir de posições teóricas, não práticas:

Um behaviorismo epistemológico do tipo que Rorty visa pode ser erigido apenas num lugar do qual tenham sido retirados os elementos idealizantes. O resultado, então, é a considerável ironia de que um projeto desenhado para promover a auto-aceitação franca de nossa cultura contra seus críticos filosóficos é metamorfoseada num revisionismo deflacionário apoiado principalmente por argumentos filosóficos.³⁵ (MCCARTHY, 1990a, p. 361).

2 – O segundo questionamento levantado por McCarthy diz respeito ao interesse de Rorty em se apropriar do que considera melhor em cada autor da tradição filosófica, optando por desconsiderar o encadeamento argumentativo que os próprios autores apresentam para suas propostas. McCarthy considera esta posição de Rorty problemática, uma vez que as sugestões que este recolhe em cada autor não foram criadas nem tampouco se sustentam isoladamente, mas apenas a partir do encadeamento argumentativo de cada obra. O que impediria alguém de poder desvincular totalmente uma posição política de seu pressuposto filosófico e vice-versa. A partir desse movimento, McCarthy aponta que dificilmente Rorty conseguiria continuar utilizando as propostas filosóficas dos pós-modernistas franceses e as

³⁴ I am what Sandel calls a "minimalist liberal". As he says, "minimalist liberalism frees politics from moral philosophy" (I, 48). We minimalists, as he also says, "argue that the case for liberalism is political, not philosophical or metaphysical, and so does not depend on controversial claims about the nature of the self.

³⁵ An epistemological behaviorism of the sort Rorty envisions could be erected only on a site from which all such idealizing elements had been cleared. The result, then, is the not inconsiderable irony that a project designed to promote a frank self-acceptance of our culture against its philosophical critics is metamorphosed into a deflationary revisionism supported primarily by philosophical arguments.

políticas de reformistas liberais como Habermas, sem ao mesmo tempo ser obrigado a abraçar as consequências ou pressuposições que eventualmente havia descartado:

Para colocar isso de forma crua, Rorty se encontra em grande concordância com as visões filosóficas dos pós-nietzscheanos e pós-heideggerianos franceses, enquanto discorda bastante das conclusões sociais e políticas que eles tiram delas. Na outra mão, ele se encontra em larga concordância com o que toma como as visões políticas e sociais de Habermas, enquanto discorda enfaticamente das idéias filosóficas que Habermas vê como subsidiando aquelas. A questão que nos interessa aqui pode ser colocada do seguinte modo: estão Habermas e os pós-estruturalistas franceses todos errados sobre as conexões que eles acham que existem entre suas visões em Filosofia e política ou Rorty está errado em achar que pode ter ambos? (MCCARTHY, 1990a, p. 362)³⁶

3 – A terceira objeção levantada por McCarthy diz respeito às considerações de Rorty sobre a divisão entre esfera pública e privada. Conforme sua proposta sobre a utopia liberal, Rorty considera interessante a existência de cidadãos que consigam separar seus interesses privados daqueles públicos, mas, em outros momentos, ele considera a filosofia como um exemplo de interesse privado dos cidadãos. O problema dessa posição, segundo McCarthy, é que, ao fazer a última consideração, Rorty estaria desvinculando a esfera pública cultural da esfera pública política.

Para começar, Rorty convenientemente esquece que ele está falando sobre “um tipo de escrita” quando ele consigna filosofia e literatura à esfera dos prazeres privados intelectuais. Escrita pertence, claro, à esfera pública e, então, a reivindicação que Rorty tem que defender é aquela de que a esfera pública política pode e deve ser isolada da esfera pública cultural ou, ao menos, de todos os aspectos da última inspirados pela busca pelo sublime. É difícil ver como ele poderia fazer tal arranjo se ajustar confortavelmente com seu liberalismo professado. Eu não devo perseguir tal questão, entretanto, mas voltar diretamente para sua consideração da própria esfera política. (MCCARTHY, 1990a, p. 365)³⁷

4 – O quarto ataque de McCarthy surge como desdobramento do terceiro, com a

³⁶ To put it some what crudely, Rorty finds himself in broad agreement with the philosophical views of French post-Nietzscheans and post-Heideggerians while he disagrees rather sharply with the social and political conclusions they draw from them. On the other hand, he finds himself in broad agreement with what he takes to be the social and political views of Habermas while he disagrees emphatically with the philosophical ideas Habermas sees as undergirding them. The question that interests us here could be put as follows: are Habermas and the French post-structuralists all wrong about the connections they think exist between their views on philosophy and politics, or is Rorty wrong to think that he can have it both ways?

³⁷ To begin with, Rorty conveniently forgets that he is talking about "a kind of writing" when he consigns philosophy with literature on the sphere of the intellectual's private pleasure. Writing belongs, of course, to the public sphere, and so the claim Rorty has to defend is that the public political sphere can and should be insulated from the public cultural sphere, or at least from all aspects of the latter inspired by quests for the sublime. It is difficult to see how he could make such arrangement fit comfortably with his professed liberalism. I shall not pursue that question, however, but shall turn directly to his account of the political sphere itself.

sugestão de que, ao privatizar a teoria, Rorty estaria caminhando na direção contrária àquela do projeto pragmatista de esmaecer a dicotomia entre teoria e prática: “Não é pequena ironia que essa divisão absoluta entre uma teoria despolitizada e uma política desteorizada deva ser o último resultado de um projeto que se compreende como uma tentativa pragmática de superar a dicotomia entre teoria e prática.” (MCCARTHY, 1990a, p. 366-367)³⁸

A partir destas objeções, podemos entender a proposta de McCarthy como a de tomar o enfraquecimento das metanarrativas não como um sinal da necessidade de um contextualismo radical, como faz Rorty, mas de desenvolver conceitos de razão, verdade e justiça que, embora não pretendam a autoridade de um ponto de vista do olho de Deus, mantenham o apelo transcendente que, num primeiro momento, possibilitou sua aceitabilidade pela nossa comunidade.

Se o sujeito do conhecimento e da ação não pode mais ser visto como solitário, desengajado e desencarnado e se as estruturas da razão não podem mais ser vistas como atemporais, necessárias e incondicionais, então um redirecionamento da filosofia em direção à investigação histórico-social é de fato a ordem do dia. Mas isso, de modo algum garante um balanço do pêndulo para os extremos antirracionistas promovidos pelos pós-nietzschianos e pós-heideggerianos. Nós precisamos, ao invés disso, desenvolver conceitos de razão, verdade e justiça que retenham algo de sua força crítica transcendente e regulativa.³⁹ (MCCARTHY, 1990a, p. 367)

A partir desse ponto de vista, a cooperação social e a comunicação podem ser apreendidas como tendo base na pressuposição de uma realidade compartilhada, não objetiva no sentido metafísico, mas reconhecida pelas principais instituições de uma comunidade ou cultura e, portanto, exigindo o reconhecimento de qualquer indivíduo que se entenda membro da mesma.⁴⁰ A afirmação final de McCarthy é a de que há uma utilidade reconhecida na

³⁸ It is no small irony that this absolute split between a depoliticized theory and a detheorized politics should be the final outcome of a project that understands itself as a pragmatic attempt to overcome the dichotomy between theory and practice.

³⁹ If the subject of knowledge and action can no longer be viewed as solitary, disengaged and disembodied, and if structures of reason can no longer be viewed as timeless, necessary and unconditioned, then a redirection of philosophy towards sociohistorical inquiry is indeed the order of the day. But this by no means warrants a pendulum swing to the antirrationalist extremes promoted by post-Nietzscheans and post-Heideggerians. We need rather to develop concepts of reason, truth, and justice that, while no longer pretending to a God's-eye point of view, retain something of their transcendent, regulative, critical force.

⁴⁰ Discrepâncias são atribuídas aos erros na percepção, interpretação, relato e coisas do tipo – isto é, para ser resolvidas por procedimentos baseados nas próprias pressuposições que eles mantêm. Nesse sentido, a objetividade dos eventos do mundo real - como Kant diria, sua validade para “consciência em geral” ou, como nós podemos dizer de um modo mais prático-social, sua validade intersubjetiva – é uma pressuposição idealizada de ação social pela qual atores sociais são passíveis de sanções e com boa razão: essa é a base de suas atividades cooperativas. (MCCARTHY, 1990a, p. 369)

existência de noções como objetividade e verdade, assim, considerando tal utilidade, podemos dizer que Rorty vai longe demais ao defender que dispenseemos esses termos. (MCCARTHY, 1990, p. 369)⁴¹

Ao passo que temos tanto os questionamentos quanto os principais posicionamento de McCarthy acerca do pensamento de Rorty, seguiremos com as respostas oferecidas pelo último.

1- Diferentemente de McCarthy, Rorty não aceita a sugestão de que nossa cultura está estruturada em torno de noções transcendentais, pelo contrário, ele acredita que defender isso é apenas um vício de profissão dos filósofos. Um vício que aqueles que defendem uma cultura centrada em torno do ideal de liberdade deveriam se esforçar em superar.

McCarthy pensa que os ideais de liberdade política e de liberdade cultural estão ligados, em nossa cultura, às “noções de validade transcultural”. Ele diz que nossa cultura é “por toda parte estruturada em torno” de tais noções (p.361). Pode ser que seja assim, mas pode ser que a tentação de acreditar que ela é assim estruturada seja apenas uma deformação profissional nossa, professores de filosofia. Meu palpite, ou ao menos minha esperança, é que nossa cultura está gradualmente se tornando estruturada em torno da ideia de liberdade - a de deixar que as pessoas, por si mesmas, sonhem, pensem e vivam como quiserem, contanto que não infrinjam dor a outras pessoas - e que esta ideia fornece uma cola tão viscosa quanto aquela da validade incondicional.⁴²(RORTY, 1990, p. 635)

No original:

“Discrepancies are to be attributed to errors in perception, interpretation, reporting, and the like-that is, to be resolved by procedures based on the very presupposition they maintain. In this sense, the objectivity of real-world events-as Kant would say, their validity for "consciousness in general," or as we can say in a more social-practical mode, their intersubjective validity-is an idealizing presupposition of social action for which social actors are held sanctionably accountable, and with good reason: it is the basis of their cooperative activities.”

⁴¹ Enquanto nós não temos ideia de padrões de verdade que sejam totalmente independentes de linguagem e práticas particulares, “verdade” mesmo assim funciona como uma “ideia de razão” com respeito a qual nós podemos criticar não apenas reivindicações particulares dentro de nossa linguagem mas os próprios padrões de verdade que nós herdamos.

No original:

While we have no idea of standards of truth wholly independent of particular languages and practices, "truth" nevertheless functions as an "idea of reason" with respect to which we can criticize not only particular claims within our language but the very standards of truth we have inherited.

⁴² No original:

McCarthy thinks that the ideals of political and cultural freedom are linked, in our culture, to "transcultural notions of validity." He says that our culture is "everywhere structured around" such notions (p. 361). Maybe so, but maybe the temptation to believe that it is so structured is just a professional deformation of us philosophy professors. My own hunch, or at least hope, is that our culture is gradually coming to be structured around the idea of freedom -of leaving people alone to dream and think and live as they please, so long as they do not hurt other people-and that this idea provides as viscous a social glue as that of unconditional validity.

Há um problema na última afirmação de Rorty, de que a transição do centro da cultura da verdade para a liberdade nos oferecerá uma cola suficientemente viscosa para as democracias liberais. O problema é que McCarthy poderia afirmar que grande parte de nossas instituições têm base em interpretações de livros religiosos e filosóficos com profundas raízes metafísicas (como o kantismo e o cristianismo). Tal crítica ganha ainda mais peso quando consideramos que o próprio Rorty reconhece a influência do vocabulário iluminista no desenvolvimento de alguns aspectos centrais em nossa civilização.⁴³ Neste caso, a resposta de Rorty viria sob a égide da distinção entre os tipos de vocabulário que estavam disponíveis na época da constituição de tais instituições e os vocabulários hoje disponíveis para redescrever as mesmas. Ao passo que o vocabulário iluminista era a melhor opção para se desafiar a autoridade religiosa na época, a interpretação de Rorty, como observamos em sua descrição da ascensão de uma cultura literária, é que o vocabulário iluminista não estaria mais representando o ápice da inovação intelectual no que diz respeito à ampliação das possibilidades de redescricao da cultura e das instituições liberais. Aliás, para responder à afirmação de McCarthy, poderíamos invocar a leitura rortyana sobre a transição do vocabulário central da identidade ocidental da filosofia para uma cultura literária (que ainda não está completa, mas que temos razões para acreditar que se trata de um processo desejável em curso).⁴⁴ A partir de tal leitura, poderíamos afirmar que, embora grande parte do vocabulário que o Ocidente usa para estruturar suas instituições esteja preenchido de intuições herdeiras de alguma forma de metafísica, Rorty acredita que podemos obter vantagens para o modelo democrático se nos dedicarmos ao trabalho de construir vocabulários alternativos

⁴³ Rorty expressa esse reconhecimento da seguinte maneira: “Eu não tenho nenhum desejo de depreciar a importância da reflexão filosófica para a história humana. Nós não teríamos a civilização que temos se Platão nunca tivesse vivido. Entretanto, eu estou convencido que alguns elementos na filosofia pós-kantiana - os elementos antiplatônicos que fizeram a sobreposição entre o pensamento de Nietzsche e aquele dos pragmatistas americanos- são de importância mundial.” (I have no wish to deprecate the importance of philosophical reflection for human history. We would not the civilization we are had Plato never lived. Furthermore, I am convinced that some elements in post-Kantian philosophy--the anti-Platonic elements which make up the overlap between the thought of Nietzsche and that of the American pragmatists-are of world-historical importance.) (RORTY, 1998a, p. 4)

⁴⁴ Ao contrário, eu argumento contra Putnam que quando nós desistimos de Deus, nós tacita e gradualmente começamos a desistir do “verdadeiro em um sentido incondicional.” Eu penso que nós podemos ir adiante, ou talvez pelo menos permanecer no processo de ir adiante, para uma cultura na qual a liberdade possa ficar se sustentar de pé sobre seus próprios pés.

No original:

By contrast, I argue against Putnam that when we gave up on God, we tacitly and gradually began giving up on "true in an unconditional sense." I think that we may have moved on, or may at least be in the process of moving on, to a culture in which freedom can stand on its own feet. (RORTY, 1990b, p. 635-636)

(não-metafísicos) para tais instituições. Vocabulários que busquem pressupostos na tradição democrática e na comparação histórica.

2 - A segunda questão proposta por McCarthy diz respeito a uma característica própria do pensamento rortyano; o interesse por se apropriar do melhor de cada proposta da tradição filosófica para construir melhores e mais inovadoras contribuições para a cultura democrática e a sociedade liberal. Neste aspecto, McCarthy aponta que no que diz respeito à contribuição filosófica, as conclusões precisam das suas bases epistemológicas para manter sua solidez. Neste aspecto, mais uma vez temos uma discordância sobre a natureza do diálogo filosófico, bem como de sua utilidade. Neste aspecto, Rorty explicita sua posição a partir da aquiescência à afirmação de Eduardo Rabossi acerca de como melhorar a contribuição dos filósofos para as pautas referentes aos direitos humanos. (Cf. RORTY, 1998b, p. 170) Rabossi argumenta contra o fundamentalismo dos direitos humanos:

F) Minha opinião é de que o mundo mudou e que o fenômeno dos direitos humanos converte o fundamentalismo em algo antiquado e inaplicável.

G) Isto não significa que os filósofos devam permanecer calados diante dos direitos humanos. Pelo contrário, é um campo onde se precisa da perspicácia filosófica:

1. para projetar um marco operativo conceitual com o fim de descrever e valorizar o fenômeno dos direitos humanos.
2. para ajudar no esclarecimento dos termos chave, das dificuldades normativas e dos problemas do projeto.
3. para elaborar a importância filosófica do que vem sendo chamado “o ponto de vista teórico. (RABOSSO, 1990, p. 174-175)⁴⁵

Podemos entender a partir dessa passagem que a filosofia, se pretende ser ainda relevante para as práticas políticas das democracias, deve deixar de lado a tarefa de tentar fundamentar as pautas progressistas, para abraçar a tarefa de inovar na construção de propostas para seu aperfeiçoamento. Isso porque, como já havíamos concluído com Rorty, a teoria é uma ferramenta que, assim como qualquer outra, pode ser apropriada e utilizada de forma independente aos objetivos de quem a criou.

⁴⁵ F) Mi opinión principal es que el mundo ha cambiado, y que el fenómeno de los derechos humanos convierte el fundamentalismo de los derechos humanos en pasado de moda e inaplicable.

G) Esto no significa que los filósofos hayan de permanecer calados ante los derechos humanos. Por el contrario, es un campo donde se necesita perspicacia filosófica:

1. para diseñar un marco operativo conceptual con el fin de describir y valorar el fenómeno de los derechos humanos;
2. para ayudar a la clarificación conceptual de los términos clave, de las dificultades normativas y problemas de diseño;
3. para elaborar la importancia filosófica de lo que he venido llamando «el punto de vista teórico».

3 – Quando McCarthy sugere que a atividade filosófica participa, assim como todo o restante da literatura produzida, de um aspecto público cultural que afeta a esfera pública política, não há razão para objetar. Rorty sabe que tal separação não é possível e não seria útil para os fins da política democrática. O tipo de distinção que Rorty tem em mente é entre os escritos que afetam a convivência com nossos vizinhos religiosos, ateus, conservadores ou progressistas, por um lado, e aqueles que afetam nossa convivência com nossos correspondentes intelectuais, por outro. Somente estes últimos seriam restritos ao âmbito público cultural, mas não porque Rorty criaria um arranjo para isolá-lo do âmbito público político, como afirmou McCarthy que ele teria que fazer, mas porque a própria filosofia tem se afastado deste último: “Já que considero a filosofia moderna como centrada em torno de uma discussão da verdade, eu não a considero muito útil na busca de tais liberdades [política e cultural], mas como tendo se tornado amplamente uma distração desta busca.” (RORTY, 1990b, 634)⁴⁶ Assim, Rorty sugere que, ao invés de procurar somente resolver querelas entre intelectuais, os teóricos politicamente engajados devem procurar estar atentos também (e talvez principalmente) aos problemas reconhecidos por seus pares não intelectuais. Neste aspecto, por exemplo, antes de resolver a questão sobre a verdade, a existência de Deus ou o Imperativo Categórico, deveríamos nos preocupar com as previsões sociais e jurídicas acerca da convivência entre ateus e religiosos, puritanos e niilistas, ou talvez, ao invés de procurar uma alternativa epistemológica ao capitalismo, deveríamos atentar para as possibilidades de ampliar ou proteger direitos trabalhistas ou dos consumidores. Nesse sentido, embora Rorty não especifique a sua proposta, podemos afirmar que ela sugere que, ao invés de buscar definições mais objetivas de termos como verdade e razão, os teóricos focassem seus esforços na construção de propostas concretas para os desafios atuais.

Ao contrário, eu penso que o que nos capacita à tais críticas são as sugestões alternativas concretas - sugestões sobre como redescrever o que estamos discutindo. Alguns exemplos são as sugestões de Galileu sobre como redescrever o universo aristotélico, as sugestões de Marx sobre como redescrever o século dezenove, as sugestões de Heidegger sobre como redescrever o Ocidente como um todo, as sugestões de Dickens sobre como redescrever as leis da equidade, as sugestões de Rabelais sobre como redescrever mosteiros e as sugestões de Virginia Woolf sobre como redescrever mulheres escritoras.⁴⁷ (RORTY, 1990b, p. 634)

⁴⁶ Since I regard modern philosophy as having centered around a discussion of truth, I regard philosophy as not very useful in the pursuit of such freedoms, as having become largely a distraction from that pursuit.”

⁴⁷ “By contrast, I think that what enables us to make such criticisms is concrete alternative suggestions-suggestions about how to redescribe what we are talking about. Some examples are Galileo’s suggestions about how to redescribe the Aristotelian universe, Marx’s suggestions about how to redescribe the nineteenth century,

A utilidade dessas redescrições é a sua força em levar a imaginação em uma direção diferente.⁴⁸ Dessa forma, ao invés de propor uma separação entre a esfera pública cultural e a esfera pública política, ele sugere que imaginemos novas formas de impedir que alguns aspectos da esfera cultural, tal como as noções transcendentais, tomem o lugar dos temas concretos nos debates da esfera pública política.

4 – Essa pode ser talvez a mais forte das questões levantadas por McCarthy, uma vez que conhecemos o lugar especial que o pragmatismo ocupa no pensamento de Rorty. Parte da resposta a esse tipo de questão já está presente na abordagem que fizemos dos debates entre Rorty e Habermas, principalmente na resposta de Rorty à questão sobre as “intuições realistas do cotidiano”, quando apresenta sua perspectiva sobre a afirmação de verdade obtida a partir de critérios puramente contingentes. Porém, cabe aqui trazer algumas contribuições do próprio Rorty construídas especificamente para esse debate. A primeira parte da resposta de Rorty recai sobre a pouca relevância que a contribuição da filosofia recente obtém no campo de apresentar alternativas concretas para os problemas atuais. Em geral, é comum que

Heidegger's suggestions about how to redescribe the West as a whole, Dickens's suggestions about how to redescribe chancery law, Rabelais's suggestions about how to redescribe monasteries, and Virginia Woolf's suggestions about how to redescribe women writing.

Optamos por traduzir “chancery law” por “Leis de Equidade”, ao invés do que sugere a tradução literal “Leis de Chancelaria” para facilitar o entendimento do leitor brasileiro que não possui proximidade com o desenvolvimento do modelo jurídico estadunidense. Sobre as leis de Equidade, a Enciclopédia Ocidental das Leis Americanas (2008), diz:

“As decisões proferidas nelas tinham eram baseadas mais na consciência e na equidade do que nas Formas de Ação da lei comum. Nos Estados Unidos, cortes como a antiga chancelaria têm sido chamadas de Cortes de Chancelaria ou Cortes da Equidade.”

⁴⁸ Tais descrições frescas, tais novas sugestões de coisas a dizer, sentenças a considerar, vocabulários para empregar, são as que fazem o trabalho [de expandir nosso horizonte de possibilidades]. Tudo o que a ideia de verdade faz é dizer, “Lembre-se a si mesmo que você pode estar enganado; lembre-se que suas crenças podem ser justificadas por suas outras crenças na área, mas que todo o kit da cozinha pode estar equivocado, e em particular que você pode estar usando as palavras erradas para seus propósitos.” Mas esta admoestação é vazia e sem poder sem alguma sugestão concreta de um conjunto alternativo de crenças, ou palavras. Além disso, se você tem tal sugestão, você não precisa da admoestação. (Colchetes nossos.)

No original: Such fresh descriptions, such new suggestions of things to say, sentences to consider, vocabularies to employ, are what do the work. All that the idea of truth does is to say, "Bethink yourself that you might be mistaken; remember that your beliefs may be justified by your other beliefs in the area, but that the whole kit and kaboodle might be misguided, and in particular that you might be using the wrong words for your purpose." But this admonition is empty and powerless without some concrete suggestion of an alternative set of beliefs, or of words. Moreover, if you have such a suggestion, you do not need the admonition. (RORTY, 1990b, p. 634)

governos e organizações sociais procurem conselhos cada vez mais em antropólogos, juristas e economistas e cada vez menos em filósofos. A interpretação de Rorty para esse fenômeno é que os filósofos têm tido pouco interesse em tratar esses problemas contemporâneos, por um lado, e muito empenho em atacar as antigas noções transcendentais que eram utilizadas para fundamentar práticas políticas, por outro: “Mas a única razão pela qual eu falo de uma ‘teoria despolitizada’ é para tomar nota do fato de que os mais originais teóricos de tempos recentes (por exemplo, Heidegger, Derrida) não dão aos liberais como McCarthy e eu nenhuma nova ferramenta útil.”⁴⁹ (RORTY, 1990b, p. 641) Dentro desse cenário de dissolução das noções transcendentais, a falta de novos critérios fixos, a partir dos quais pudéssemos avaliar a nós mesmos e a nossas ações, poderia levantar questões sobre como esse movimento não significaria reforçar a dicotomia entre teoria e prática, já que não poderíamos esperar da atividade teórica nenhuma contribuição para avaliação das práticas. Nesse aspecto Rorty é sucinto:

Quanto a “dicotomia entre teoria e prática,” esta me parece superada assim que nós seguimos Alexander Bain e C. S. Peirce em pensar nossas crenças como regras para ações - ferramentas para conseguir o que nós queremos - mais do que representações precisas ou imprecisas da realidade, ou como candidatos para a validade incondicional. Pensando a crença dessa maneira, como McCarthy corretamente diz, “eleva-se achatando nossas noções de razão e verdade por remover qualquer ar de transcendência deles” (p. 360). Mas uma vez que esse achatamento é realizado, a questão sobre quais ferramentas são mais adequadas para conquistar nossos fins permanece tão saliente como nunca. Essa questão só pode ser respondida experimentalmente – pela referência as condições locais, a situação na qual as ferramentas alternativas são ofertadas. A fortiori, a questão de quanta teoria a deliberação política precisa em algum ponto apenas pode ser respondida dessa forma.⁵⁰ (RORTY, 1990b, p. 641)

⁴⁹ No original:

But the only reason I speak of "depoliticized theory" is to take note of the fact that the most original theorists of recent times (for example, Heidegger, Derrida) do not give liberals like McCarthy and me any useful new tools.

⁵⁰ No original:

As to "the dichotomy between theory and practice," this seems to me overcome as soon as we follow Alexander Bain and C. S. Peirce in thinking of our beliefs as rules for action-tools for getting what we want-rather than as accurate or inaccurate representations of reality, or as candidates for unconditional validity. Thinking of belief in this way, as McCarthy rightly says, "amounts to flattening out our notions of reason and truth by removing any air of transcendence from them" (p. 360). But once this flattening is accomplished, the question of which tools are best suited to achieve which ends remains as salient as ever. That question can only be answered experimentally-by reference to local conditions, the situation in which alternative tools are proffered. A fortiori, the question of how much theorizing political deliberation needs at any given point can only be answered in this way.

Coerente com sua obra, Rorty diz que atualmente o tipo de atividade intelectual que vem surtindo melhores efeitos é o tipo redescritivo. O que Martin Luther King fez pelos direitos civis ao redescrevê-los em termos que abrangiam mais pessoas, o tipo de coisa que Harriet Taylor fez pelos direitos das mulheres ao redescrever a ausência do direito ao voto das mulheres como uma falha da própria sociedade liberal e, por último, o tipo de coisas que “jornalistas, romancistas e antropólogos” vêm fazendo ao redescrever nossas práticas culturais de forma a expandir nossa compreensão sobre diversos tipos de existência humana que de outro modo poderíamos ignorar.

Em sua tréplica (MCCARTHY, 1990b), McCarthy considera que Rorty, mais uma vez, vai longe demais. (Cf. MCCARTHY, 1990b, p. 645) A interpretação de McCarthy, acerca da negativa rortyana em apontar grande utilidade da filosofia política ou teoria social no que tange ao progresso das políticas democráticas, é que Rorty resume de forma exagerada as opções da filosofia, desconsiderando a tradição que se estende de Hegel até Habermas. Para McCarthy, a opção de Rorty pelo desconstrucionismo pós-filosófico se dá porque o último ignora outras formas de abandonar a metafísica:

O que está faltando desta história é precisamente a linha de pensamento – que se estende dos hegelianos de esquerda até Jürgen Habermas – que eu tentei desenvolver em meu artigo. Aquela linha é definida pela, entre outras, primazia da razão prática e pelo redirecionamento da investigação filosófica para direções sócio-históricas. Um de seus pontos altos é o pragmatismo americano, o qual, *pace* Rorty, não se encontra entre a linha Nietzsche-Heidegger-Derrida. Por ignorar largamente esse outro modo de destranscendentalização, Rorty enxerga a escolha diante de nós como uma entre o absolutismo filosófico e a desconstrucionismo pós-filosófico – “teoria ironista.”⁵¹ (MCCARTHY, 1990b, p. 644)

Esse outro modo de destranscendentalização, para McCarthy, abandona a transcendentalidade sem abandonar a universalidade. (MCCARTHY, 1990b, p. 644-5). Não seria de se estranhar se pudéssemos relacionar essa alternativa ao desconstrucionismo pós-moderno com aquela proposta de Putnam que trabalhamos no primeiro capítulo.⁵²

⁵¹ What is missing from this story is precisely the line of thought-extending from the left Hegelians to Jürgen Habermas - I sought to develop in my paper. That line is defined by, among other things, the primacy of practical reason and the rerouting of philosophical inquiry in sociohistorical directions. One of its high points is American pragmatism, which, *pace* Rorty, does not lie along the Nietzsche-Heidegger-Derrida line. Because he largely ignores this other way of detranscendentalizing philosophy, Rorty sees the choice facing us as one between philosophical absolutism and postphilosophical deconstructionism - "ironist theorizing".

⁵² Se fosse o caso de apontar uma diferença entre a crítica de Putnam e a de McCarthy, poderíamos atentar para o aspecto epistemológico da crítica de Putnam, que aponta uma necessidade daquilo que Rorty chamou de ‘algo

McCarthy acredita que sua discordância com Rorty pode ser mais bem exposta através da abordagem de três temas: verdade, liberdade e teoria. Passamos agora a uma apresentação de seus apontamentos em cada um desses temas neste segundo texto.

Verdade: a questão principal do desacordo entre Rorty e McCarthy nesse ponto diz respeito ao chamado “momento de incondicionalidade”, pois o segundo defende como pressuposto a possibilidade de transcendência do contexto. Ao passo que Rorty defende que essa transcendência alcança no máximo as bordas da comunidade linguística, McCarthy, junto com Habermas e Putnam, vai defender que tais bordas não são intransponíveis, uma vez que o objetivo das reivindicações de verdade é justamente a validade incondicional. O questionamento levantado é sobre que tipo de força podemos extrair de um conceito de verdade sem incorrer em apelos metafísicos. Utilizando-se do exemplo de Rorty sobre a impossibilidade de responder definitivamente a um “nazista filosoficamente sofisticado”, McCarthy aponta para uma distinção entre dois tipos de características que determinado argumento pode carregar consigo: de um lado, validade e justificação, de outro, conversão e persuasão. Seguindo tal distinção, estaríamos autorizados a dizer que embora não pudéssemos converter ou persuadir um nazista filosoficamente sofisticado, temos sempre a oportunidade de demonstrar que seus argumentos não encontram justificações ou validade se vamos, assim como Rorty, estabelecer a possibilidade de encontros livres e abertos como meio de alcançar a verdade. Porém, como o nazista não compartilha a premissa de que a verdade deve surgir a partir de encontros livres e abertos, a questão principal deixa de ser a possibilidade de defender argumentativamente (de modo definitivo) o nazismo, e passa a ser qual método é o mais apropriado para se fixar crenças. Interpretando Peirce, McCarthy conclui:

Existem, ele explica, consequências sociais enormes ligadas aos diferentes métodos de fixar crenças. Mas isso significa que formular e defender uma concepção geral de verdade – em termos prático-sociais mais do que em termos metafísicos – não é nada, exceto a viagem nostálgica socialmente inútil que Rorty faz isso ser. Em particular, defender, como ele faz, que qualquer tentativa de criticar ideologias e visões de mundo concorrentes inevitavelmente supõe a resposta à questão, também tem suas (impalatáveis) implicações políticas. (MCCARTHY, 1990b, p. 647 – 648).⁵³

mais’ além da linguagem para fundamentar as práticas democráticas, enquanto McCarthy aponta que o movimento de Rorty em direção ao abandono total do projeto iluminista é desnecessário levando em consideração seus fins políticos.

⁵³ There are, he explained, enormous social consequences attached to the different methods of fixing belief. But this means that formulating and defending a general conception of truth-in social-practical terms now rather than in metaphysical terms-is anything but the socially useless nostalgia trip Rorty makes it out to be. In particular, to

O que McCarthy sugere é que o debate sobre sociedade, cultura e distribuição de justiça é permeado de pressuposições sobre métodos de fixar crenças, por isso, a preocupação dos teóricos com a construção de um consenso razoável sobre termos como verdade e razão se faz justificável, não apenas para a comunidade acadêmica, mas para toda a cultura de uma determinada comunidade. Certamente, esse movimento é um golpe forte em qualquer um que defenda que a teoria, principalmente a busca pela melhor maneira de estabelecer critérios de verdade, seja pouco útil para o progresso social. Porém, esse não é o caso da posição de Rorty que, observando as opções sobre métodos de fixar crenças, escolhe a defesa da liberdade política como principal critério. Dentro desse cenário, o que Rorty observa como atividade teórica pouco relevante para o progresso social seria continuar a buscar melhores formas de estabelecer critérios de verdade, enquanto uma atividade teórica relevante para o progresso social seria buscar melhores formas de defender tal critério, o que pode ser reconhecido principalmente nas manifestações em prol dos direitos civis.

Liberdade: McCarthy considera o posicionamento de Rorty insuficiente, porque este deixa de responder uma série de questões que dizem respeito a possibilidades sociológicas, econômicas (e talvez jurídicas) da Utopia Liberal descrita por Rorty. A essas questões, o próprio Rorty admite que não possui respostas satisfatórias. E podemos acrescentar que, caso houvesse repostas atuais para tais questões, o projeto de Rorty não seria caracterizado como Utopia Liberal, mas simplesmente como um projeto social liberal. Como tratamos no primeiro capítulo, a caracterização utópica do projeto não diz respeito a um tipo que é alcançado quando se extinguem as possibilidades de redescrição dele, mas justamente quando se mantém em vista que o objetivo final é continuar expandindo nossa capacidade de redescrição no que diz respeito a melhores formas de conviver. Assim, seria forçoso exigir que cada teórico dispusesse toda a informação necessária para construir cada uma das suas sugestões para a humanidade; de outra forma, podemos observar cada teórico, principalmente no campo da filosofia, não como alguém que está oferecendo um projeto pronto a ser aplicado, mas oferecendo (ou traduzindo) uma esperança que vale a pena manter.

maintain, as he does, that any attempt to criticize competing ideologies and worldviews inevitably begs the question also has its (unpalatable) political implications.

Outra crítica levantada por McCarthy diz respeito à pressuposição de Rorty sobre a universalidade da dor na espécie humana:

Porque não adicionar também a habilidade para falar, agir, pensar, trabalhar, aprender, interagir, interpretar papéis, ser guiado por normas, possuir desejos e de fato, sentir outros sentimentos que não humilhação? A resposta de Rorty parece ser: porque não há linguagem comum, sistema de ações e aí por diante. Isso é verdade, mas a evidência empírica sugere que existem características comuns em todas essas áreas e que essas características são ao menos tão extensivas como os aspectos compartilhados da humilhação. (MCCARTHY, 1990b, p. 649)⁵⁴

Talvez Rorty pudesse questionar a força da evidência empírica de todas essas características que McCarthy aponta, porém não vemos razões para Rorty discordar da inclusão de tais características no grupo que chamamos de humanidade. Todavia, quanto menos definições estreitas apresentamos para um conceito de humanidade, mais diversidade seremos capazes de abranger. Além disso, McCarthy não está fazendo justiça ao pensamento de Rorty quando aponta que o mesmo sugere a criação da solidariedade humana *ex nihilo*. “Nós temos que começar a partir de onde estamos, Rorty diz, mas estamos muito longe no jogo para supor que um senso de solidariedade humana precisa, agora, ser criado pela primeira vez. (MCCARTHY, 1990b, p. 651)⁵⁵ O modo como Rorty defende a utilidade do romance e das narrativas para o progresso moral da humanidade não descarta a contribuição da metafísica (religiosa ou secular) para tal progresso. Por outro lado, ele considera que se priorizássemos a redescrição como principal ferramenta para o progresso social estaríamos dando um passo adiante.

Teoria: No que se refere ao terceiro momento de sua tréplica, McCarthy organiza-o em duas questões principais: 1) a importância do discurso filosófico sobre questões sociais e políticas e, 2) a utilidade da teoria para analisar e acessar a sociedade contemporânea. (Cf. MCCARTHY, 1990b, p. 653)

Sobre a primeira questão acima citada, McCarthy volta a sugerir que, mais do que simplesmente “construir e desconstruir sistemas metafísicos”, a filosofia deve ser encarada

⁵⁴ Why not also add the ability to speak, act, think, work, learn, interact, play roles, be guided by norms, have desires, and, indeed, feel feelings other than humiliation? Rorty's answer seems to be: because there is no common language, system of actions, and so forth. That is true, but the empirical evidence suggests that there are common features in all of these areas, and that these features are at least as extensive as the shared aspects of humiliation.

⁵⁵ We have to start from where we are, says Rorty, but it is much too late in the game to suppose that a sense of human solidarity now has to be created for the first time.

como um modelo de interpretação e análise de determinados fenômenos sociais e políticos. Para subsidiar tal afirmação, ele traz à tona os vários exemplos de teóricos sociais com formação filosófica que tiveram grande importância na construção de nossa autopercepção corrente, atacando a resposta de Rorty com respeito ao tipo de contribuição que filósofos podem realizar para a sociedade atual.

No entanto, não é sem razão que Rorty se empenha em denunciar a metafísica de determinados vocabulários como uma característica ruim para a filosofia contemporânea politicamente engajada. Como já apresentamos no primeiro capítulo deste texto, Rorty não considera que exista muita originalidade em nenhuma de suas propostas, há apenas a colagem de ideias predecessoras num formato que o autor considera útil para as democracias liberais. A forma como Rorty organiza tal colagem dá-se no intuito por ele professado em seu texto auto-biográfico *Trotsky e as orquídeas selvagens*. Como descrevemos no primeiro capítulo, seu objetivo inicial era reunir em uma só perspectiva a obrigação moral e a atração estética, porém, desde a publicação de *A filosofia e o Espelho da Natureza*, ele havia descoberto que tal reunião não deveria ser a questão central do seu pensamento nem era interessante que outros pensadores buscassem tal reunião. A partir de então, ele opta por um tipo de contribuição cujo formato não é original, porém, segundo seu próprio pensamento, eficaz, ao desenvolver vocabulários alternativos e inovadores para enfraquecer os resquícios de metafísica que permeiam os debates políticos, contribuindo para que os envolvidos nesse tipo de debate fossem cada vez menos distraídos pelas questões que remetam a aspectos exteriores à comunidade e ao momento em que tal debate ocorre. O liberalismo minimalista de Rorty não surge como um ataque à teoria ou como uma demonstração de desprezo, mas como uma afirmação de que não é útil que os intelectuais se preocupem mais com a conversa que mantém com os intelectuais das gerações mais antigas, como Sócrates, Hegel e Nietzsche, do que com a conversa com interlocutores atuais, em vocabulários atuais e a respeito de problemas cuja importância os não intelectuais também reconheçam.

Assim, quando Rorty diz que não precisamos de muito mais teoria do que já temos, ele não está desprezando a importância da produção teórica de cunho social, mas propondo que muitos assuntos podem ser mais bem trabalhados com termos como ganância, preconceito racial e egoísmo. Do mesmo modo, ele afirma que não precisamos de muita teoria para apontar as injustiças que as pessoas que ocupam o poder político nos EUA cometeram:

Que sucessivos presidentes americanos tenham ordenado ou permitido que a CIA tornasse tão difícil quanto fosse possível depor oligarquias latino-americanas, parece outro fato bem conhecido, cuja explicação deve ser encontrada no nível de detalhes a respeito das atividades da United Fruit Company ou Anaconda Copper nos

corredores do poder em Washington. Quando me dizem que para observar o significado desses fatos eu preciso de um entendimento profundo acerca de, por exemplo, os discursos do poder do capitalismo tardio, eu permaneço incrédulo.⁵⁶ (RORTY, 1990, p. 642)

Ao que parece, o discurso filosófico de Rorty está para a filosofia de McCarthy, assim como a famosa frase da estratégia de campanha de Bill Clinton contra G.W. Bush estava para a política. Em 1992, James Carville, então estrategista político, criou o slogan repetido pelos apoiadores de Clinton, “Its the economy, stupid!” (É a economia, estúpido!), para alertar aos eleitores que o cerne dos problemas reais do país não estava ligado a um resgate da moralidade ou espiritualidade, mas a algo como a gestão econômica. A posição de Rorty em relação àqueles que compartilham a perspectiva comum a McCarthy e Putnam é alertar que os problemas envolvendo as práticas políticas não exigem muito mais sofisticação teórica do que já temos disponível. Para Rorty, termos como “ganância” e “egoísmo” são suficientemente satisfatórios para descrever os aspectos ruins das práticas de determinados grupos econômicos ou políticos, uma vez que mesmos os segredos mais obscuros de tais práticas, como apontou na última nota, possuem raízes nas disputas de poder, não em disputas intelectuais.

Seguindo o pensamento de Rorty, poderíamos dizer que tal contribuição exclusivamente teórica/filosófica poderá não obter grande relevância política, uma vez que os debates econômicos, jurídicos e religiosos têm se tornado o epicentro sobre reformas sociais. Se observarmos grandes grupos que buscam algum tipo de reforma progressista no Ocidente atualmente, grupos tais como The Human Rights Watch, Greenpeace, Médicos Sem Fronteira, MST, CUT, entre outros, poderemos ver que, embora possa haver em seus discursos momentos de aprofundamento intelectual, as suas pautas imediatas versam mais sobre direitos trabalhistas, acordos de cessar-fogo, construção de ferramentas legais para se evitar a tortura de prisioneiros ou insurgentes, ou mesmo para se evitar aumentar o dano causado pelas atividades humanas na natureza, ou ainda a assistência voluntária a pessoas doentes em zonas de guerra ou outros tipos de perigo.⁵⁷ De qualquer forma, os aspectos principais de tais pautas

⁵⁶ That successive American presidents have ordered or allowed the CIA to make it as difficult as possible to depose Latin American oligarchies seems another such well-know fact, whose explanation is to be found on the level of details about the activities of, for example, the United Fruit Company and Anaconda Copper in Washington’s corridors of power. When I am told that to appreciate the significance of these facts I need a deeper understading of, for example, the discourses of power of late capitalism, I am incredulous.

⁵⁷ Tais organizações são referências mundiais em respectivamente, promoção da cultura dos direitos humanos pelo mundo, proteção ambiental, solidariedade aos refugiados e aquelas pessoas vivendo em zonas de guerra, defesa da reforma agrária, e defesa dos direitos trabalhistas. Sendo que a última em 2014 teve um projeto de aprimoramento da democracia participativa premiado pela ONU.

são traduzidos na maioria das vezes em termos econômicos ou jurídicos, não filosóficos. E para o autor esse é um bom rumo para tais debates:

Mesmo que McCarthy e Putnam reivindicuem terem abandonado a ideia do ponto de vista do Olho de Deus, sua fé na teoria e na ideia de verdade parece para mim refletir a nostalgia pelo modelo de inquérito logocentrista e desvendador da realidade como oposto ao modelo pragmatista de invenção de novas ferramentas. Isto porque se alguém usa o último modelo, a noção de “estrutura básica da sociedade” desaparecerá em favor de noções como “estrutura social maleável” ou “ponto de pressão para iniciar mudança estrutural.” (RORTY, 1990b, p. 642-3)⁵⁸

Por outro lado, a descrição da atividade filosófica que McCarthy oferece mostra-a cooperando, mesmo que não intencionalmente, com as demais abordagens dos temas sociais e políticos. Neste aspecto, traz à tona a descrença de Rorty sobre a necessidade de teorias mais acuradas ou complexas para a reforma das estruturas básicas da cultura política ocidental.

A improvável asserção de que nós não temos nada de importante para aprender sobre como o mundo funciona a partir de teóricos como Foucault e Habermas, [...] é suportada, tanto quanto posso ver, apenas pela igualmente improvável asserção de que não há nada de basicamente errado com o modo como a cultura, economia e sociedade são estruturadas hoje – isto é, que não possa ser melhor configurada mudando as atitudes da classe-média branca. Mas como Rorty chega a este diagnóstico da situação presente?⁵⁹ (MCCARTHY, 1990b, p. 654)

No trecho acima, McCarthy estende de maneira forçada a sugestão rortyana para além do que o próprio Rorty pretende, pois em nenhum momento Rorty faz uma teorização completa acerca das instituições e estruturas sociais ocidentais para afirmar que não há nada de basicamente errado com elas. Quando elogia as instituições e conquistas do Ocidente, Rorty diz respeito às esperanças que temos sobre o funcionamento ideal (não real) dessas instituições e estruturas. Alguns exemplos podem ser encontrados na Carta dos Direitos Humanos, na cultura progressista liberal e nas esperanças de justiça social. A respeito de tais

⁵⁸ Even though McCarthy and Putnam claim to have renounced the idea of a God's-eye point of view, their faith in theory and for the idea of truth seems to me to reflect a nostalgia for the logo-centrist's unveiling-reality model of inquiry as opposed to the pragmatist's invention-of-new-tools model. For if one uses the latter model, the notion "basic structure of society" will fade out in favor of notions like "malleable social structure," "pressure point for initiating structural change."

⁵⁹ The improbable assertion that we have nothing important to learn about how the world works from theorists like Foucault and Habermas, Immanuel Waller-stein and Anthony Giddens, Perry Anderson and Theda Skocpol, Ernest Mandel and Nicos Poulantzas, C. B. MacPherson and Carole Pateman, Michael Mann and Barrington Moore, Alain Touraine and Bourdieu, Erik Olin Wright and Claus Offe, is supported, so far as I can see, only by the equally improbable assertion that there is nothing basically wrong with the way culture, economy, and society are structured today-nothing, that is, that couldn't be set right by changing the attitudes of the white middle class. But how did Rorty arrive at this diagnosis of the present situation?

esperanças não há nada de errado. O que McCarthy sugere é que Rorty trata de modo leviano as questões em torno da política liberal, teoria e liberdade - por desconsiderar a importância da teoria social para informar tais debates. Porém, Rorty não desconsidera a importância da teoria, apenas convida os pensadores da atualidade a mover a prioridade da descoberta da essência da boa política, para a construção de identidades para o Ocidente. É na interseção desse movimento, entre o abandonar o velho foco e apontar para um novo, que Rorty e McCarthy discordam, pois enquanto o primeiro acredita ser necessário esse abandono, o segundo considera que podemos manter o antigo e apenas adicionar o novo. Analisar e acessar a sociedade contemporânea, na proposta de Rorty, não é uma tarefa exclusiva ou preferencial dos filósofos e cientistas sociais. A conclusão de Rorty a esse respeito é a de que, em tais debates, não há um local especial, exclusivamente preparado para receber os filósofos e cientistas sociais, não mais do que há para qualquer engenheiro ou ajudante de obras. “Teóricos sociais e filósofos merecem ser escutados em tal discussão, pelo que, como todos os demais, eles devem ter algo imaginativo para dizer. Mas não há garantia de que eles vão dizer, e nenhuma razão para vê-los como indispensáveis.” (RORTY, 1990b, p. 643).⁶⁰

2.2.3 Nancy Fraser: a relação entre redistribuição e reconhecimento.

A relação entre Nancy Fraser e Rorty abrangeu diferentes momentos, todos muito interessantes para diversos aspectos da obra do autor, no presente momento estamos lidando com as suas posições no que diz respeito a relação entre filosofia, política e democracia, desta forma, nos interessa especialmente aqui aquele momento onde Fraser questiona o modo como Rorty concebe a relação entre romantismo e pragmatismo. Este momento nos é especialmente interessante porque, como procuramos demonstrar no primeiro capítulo, da relação entre pragmatismo e ironia, Rorty desenvolve a parte central de suas posições políticas. Se o pragmatismo é o núcleo duro da relação de Rorty com a filosofia, podemos dizer que a forma como o autor entende a relação entre pragmatismo e ironia é o núcleo duro de suas posições políticas. Desta forma, quando Fraser questiona o modo como Rorty concebe esta relação, dispõe a oportunidade de reavaliar, reconhecer limites e reforçar posições do pensamento de

⁶⁰ Social theorists and philosophers deserve a hearing in such discussion, for, like everybody else, they may have something imaginative to say. But there is no guarantee that they will, and no reason to view them as indispensable.

Rorty. Não apenas Rorty, mas figuras como Habermas já foram sujeitos aos encantos da argumentação desenvolvida pela Sr.^a Fraser.

Neste aspecto, nosso objetivo aqui será explorar parte do debate desenvolvido entre Rorty e Nancy Fraser para encontrar limites, oportunas revisões e reafirmações das posturas defendidas por Rorty.

O que dificulta a tarefa de abordar o diálogo entre Rorty e Fraser é a amplitude e a intensidade de cada um dos momentos de diálogo, no entanto, desde que nosso intento principal é apresentar o momento que mais tenha impacto sobre o trabalho de Rorty, escolhemos o que pode ser entendido como o princípio deste diálogo, quando Fraser não apenas responde, mas também apresenta para Rorty suas posições principais. Esperamos que a partir desta apresentação o leitor possa conhecer o teor das críticas de Fraser, assim como relacioná-las as contribuições de Habermas e McCarthy, formando assim um quadro onde seja possível observar quais quais são os principais desafios que o pensamento de Rorty enfrenta e como ele respondeu a parte de tais desafios.

Nosso percurso aqui se iniciará com os questionamentos que Fraser propõe para Rorty, para em seguida apresentar-mos as próprias posturas dela, e então a resposta rortyana, e ao fim, a tréplica da autora. Ao longo de tal percurso lidaremos com três artigos da pensadora e um de Rorty, sendo eles: “Solidariedade ou Singularidade? – Richard Rorty entre romantismo e tecnocracia.”, “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista.” e, “Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty” de Nancy Fraser, e “Is ‘Cultural Recognition’ a Useful Concept for Leftist Politics?” de Richard Rorty.

Em seu artigo “Solidariedade ou singularidade? – Richard Rorty entre Romantismo e tecnocracia”, Fraser inicia um tour pelo modo como a autora interpreta o pensamento de Rorty. O primeiro momento de tal tour, é quando ela faz uma distinção caricata (como ela mesma afirma) entre o impulso romântico de autocriação e o impulso pragmático de desprezar as “diferenças que não fazem diferença”. (FRASER, 2010. p. 1-2) Segundo essa distinção, afirma Fraser:

De fato, do ponto de vista deste impulso, as palavras seriam ferramentas e a cultura um kit de ferramentas superdimensionado, a ser jogado fora sem cerimônia em caso de obsolescência ou ferrugem.[...] Além disso, o impulso pragmático veria a história como uma sucessão de colocação de problemas sociais e de soluções de problemas sociais, uma sucessão que de fato é uma progressão. Atribuindo o progresso ao senso comum, à competência técnica e ao espírito público, seu ethos seria reformista e otimista, sua política liberal e tecnocrática. (FRASER, 2010. p. 1-2)

Desta forma, segundo identifica Fraser, o pensamento de Rorty paira entre diversas formas de se conceber a relação entre romantismo e pragmatismo, em seu artigo a autora identifica algumas, pontuando em cada uma delas qual papel do intelectual diante da sociedade e da política.

A primeira forma de relação descrita pela autora diz respeito a proposta rortyana de rejeitar a tentação de fundamentar vocabulários em bases exteriores ao próprio diálogo entre vocabulários.

Na perspectiva de Rorty, a escolha de vocabulário é sempre subdeterminada. Não há argumentos não circulares, nem razões que já não estejam expressas em algum vocabulário, que pudesse estabelecer de uma vez por todas que alguém tem o vocabulário certo. Pretender que seja diferente significa procurar o conforto metafísico de um ponto de vista de Deus. (FRASER, 2010. p. 04)

Assim, a própria transição ou o rompimento com velhos vocabulários seria algo essencial para o progresso moral, uma vez que o modo como fazemos referência as coisas no mundo depende desses vocabulários e que os mesmos só podem ser reformados pela sobreposição com novos vocabulários que exponham o caráter obsoleto dos atuais. Neste aspecto, conclui Fraser, visto que os pragmáticos estão orgulhosamente atrelados ao vocabulário em evidência, o trabalho de construir novos vocabulários fica restrito aqueles que operam fora do espaço lógico, os poetas.

O impulso Romântico em Rorty é o impulso que se emociona diante da sublimidade da metáfora, da impetuosidade do “discurso incomum”. Quando está sob a sua influência, Rorty imagina o herói da cultura como o poeta, permitindo-lhe superar não apenas o padre e o filósofo, mas até mesmo os heróis tradicionais do pragmatismo, o cientista e o político reformista. Em geral, então, é o impulso romântico de Rorty que dita o seu “ideal utópico” de “uma cultura estetizada”, uma cultura com nenhum outro objetivo senão o de criar “artefatos cada vez mais variados e multicoloridos”, nenhum outro propósito do que “tornar a vida mais fácil para poetas e revolucionários” (FRASER, 2010. p. 05)

A valorização da imagem do poeta, no entanto, pode gerar danos severos ao projeto de uma filosofia voltada para a democracia e o progresso, neste aspecto, a autora apresenta o

exemplo da pretensão sociológica de Sorel que romanticamente divide a humanidade entre líderes e massas naturais.⁶¹ Segundo a autora, Rorty procura modos de tornar evidente que sua proposta da utopia liberal é plenamente capaz de se esquivar de uma pretensão soreliana, no entanto, tal busca se mostra infrutífera.

Um dos modos que Rorty utiliza para tal fim é a redescrição do impulso romântico como não apenas estando próximo, mas sendo até mesmo favorável, ao impulso comunitário pragmático. A autora descreve de forma caricata a posição de Rorty ao oferecer as seguintes descrições para as propostas do autor:

“[...] afirma Rorty, que tratar o poeta forte como herói e como um modelo exemplar, é “adotar uma identidade que é apropriada à cidadania em um Estado idealmente liberal”, uma vez que há, supostamente, uma adequação “suficientemente forte” entre a liberdade dos intelectuais e “a diminuição da crueldade”. Consideramos as práticas de épocas passadas como cruéis e injustas somente porque aprendemos como redescrivê-las. E fizemos isso somente por causa de mudanças de vocabulários devido às metáforas de poetas. Assim, contrário às aparências iniciais, não é realmente elitista “tratar as sociedades democratas como existentes graças aos intelectuais”. (FRASER, 2010. p. 06)

Desta forma a autora estabelece o pressuposto para sua primeira conclusão a respeito dos esforços de Rorty, a afirmação segundo a qual, Rorty entende que existe uma ligação intrínseca entre a inovação cultural e a justiça social. (FRASER, 2010. p. 07) Tal ligação seria necessária, ainda segundo a autora, para que o impulso romântico de Rorty pudesse repelir a acusação de elitismo, o modo pelo qual o impulso romântico estaria ligado ao impulso pragmático seria por um movimento de trickel-down que ligaria a liberdade do poeta a liberdade dos cidadãos.⁶²

O primeiro grande problema do impulso romantista estaria sintetizado na figura do ironista, que definimos no primeiro capítulo, a autora parte da necessidade de constante dúvida sobre seu vocabulário final (do ironista), para a afirmação de que o mesmo não

⁶¹ Sorel foi um jurista e sociólogo que viveu entre 1847 e 1922, a contribuição mais evidente de sua obra diz respeito a crença no que o autor chama de *mito político* uma força estética capaz de mobilizar as massas em direção a um único momento. Engenheiro e marxista é herdeiro do pensamento de Proudhon e fervoroso crítico do parlamentarismo.

⁶² O conceito de trickel-down, foi criado pelo sociólogo alemão Georg Simmel (1904) que concluiu que existe uma transferência de preferências e costumes sejam políticos, econômicos ou culturais, das elites para as massas. Em seu artigo “Fashion” o sociólogo faz uma analogia com o mundo da moda onde as elites ditam as tendências e expandem o horizonte de interpretação das massas a respeito das vestimentas, segundo o sociólogo, o mesmo acontece com materiais de consumo, opiniões políticas e demais produtos sociais.

poderia ser progressista ou dinâmico, uma vez que tenderia a ser sempre um estrangeiro, um outsider.

No entanto, merece atenção também, a afirmação da autora acerca dos perigos da atividade ironista: “Em uma cultura supostamente já organizada em torno de uma metáfora da liberação e da reforma social, procurar metáforas novas, mais vívidas, menos triviais é cortejar o desastre político.” (FRASER, 2010. p. 09) A autora vai mais longe e nomeia os possíveis ninhos deste desastre político no vocabulário que compartilha com Rorty:

Assim sendo, os chamados pós-estruturalistas de esquerda estão iludidos quando pensam que “servem os miseráveis da terra” na medida em que rejeitam o vocabulário político liberal corrente. Ao contrário, o que eles de fato fazem é exprimir o desprezo vanguardista tradicional por seus semelhantes. Heideggerianos, desconstrucionistas, neo-marxistas, foucaultianos e diversos novos esquerdistas – estas não diferenças que fazem uma diferença -- Todos são sorelianos em potencial, que confundem a ânsia especial do intelectual ironista pelo sublime com a necessidade geral da sociedade pelo meramente belo. (FRASER, 2010. p. 09)

Desta forma, diante do perigo iminente de uma adesão ao elitismo romântico, ela interpreta que Rorty teria iniciado a cunhar uma distinção entre as abordagens romântica e pragmática, de forma que o papel do intelectual engajado se tornasse avaliado pelo seu valor político, enquanto que o poeta fosse avaliado apenas pelos seus pares e por seu interlocutor incógnito. Diante desta querela, surge então a questão acerca de, se estaríamos obrigados a escolher entre um e outro, ou se podemos ir adiante com os dois impulsos.

Como já exploramos amplamente no primeiro capítulo, e no segundo subtítulo do presente capítulo, Rorty afirma que é possível manter ambos, não numa única perceptiva sintetizadora, mas como paralelos dentro de um mesmo tecido social, para que o âmbito social pragmático e o literário romântico pudessem coexistir seria necessário uma divisão entre os aspectos públicos e os privados da cultura e da sociedade. Fraser, no entanto, defende que, uma vez que existe a dificuldade, demonstrada pela teoria feminista, nova esquerda e os neo-marxistas, da demarcação vívida dos limites do público e do privado, a proposta de Rorty se torna fragilizada. (FRASER, 2010. p. 13)

Desta forma, Fraser parte para a construção do terreno teórico que vai basear sua conclusão. Já que a autora considera inadequadas todas as possibilidades de abordagens que ela entendeu a partir de sua leitura do pensamento de Rorty, passamos para um segundo

momento onde ela pretende retomar o problema a partir da questão original do contraste entre discurso comum e incomum.

O discurso incomum a que a autora faz referência possui dois entendimentos possíveis dentro da obra de Rorty, o primeiro é aquele segundo o qual o discurso incomum é caracterizado pelo rompimento razoável (uma vez que compreensível e justificado) com os critérios vigentes a respeito do que vale como justificativa, Fraser nomeia essa abordagem como “concepção polilógica” e segunda a mesma: “Ele envolve uma pluralidade de vozes diferenciáveis ou mesmo incomensuráveis, e consiste em uma troca vívida apesar de um pouco desordenada entre elas.” (FRASER, 2010. p. 14)

A segunda concepção do discurso incomum é caracterizada pela incomunicabilidade dos enunciados, aqui, não se trata de um discurso que simplesmente reforma ou revoluciona os critérios de justificabilidade, ao invés disso é um discurso que se direciona a um interlocutor incógnito: “É um discurso que consiste em uma voz solitária clamando noite a dentro diante de um pano de fundo profundamente indiferenciado. A única resposta possível a esta voz é a rejeição diante do incompreensível ou a imitação identificatória.” (FRASER, 2010. p. 14)

Segundo Fraser tal contraste entre ambas concepções do discurso incomum pode ser equiparado a distinção entre o impulso pragmático e o impulso romântico, assim, o necessário, para o fomento das práticas democráticas, seria o empenho pela concepção polilógica de discurso incomum.

A problematização da autora a respeito da sua leitura do pensamento de Rorty se inicia quando a mesma chega a conclusão de que o mapa da cultura resultante da distinção entre discurso comum e incomum lançaria no âmbito privado a teoria radical. Indo mais longe, seguindo por caminho semelhante a McCarthy, a autora conclui que por fim, tal distinção lançaria no âmbito privado toda a teoria. Uma política desteorizada, segundo a autora, resultaria num predomínio da técnica, uma política “esvaziada de radicalismo e de desejo” (FRASER, 2010. p. 16). Inclusive, Fraser chega a se expressar de forma muito familiar a McCarthy quando versa sobre o resultado deste exercício:

É paradoxal que um tal quadro dicotômico deva ser o resultado de um corpo de pensamentos que objetiva suavizar dicotomias herdadas tais como teoria versus prática, estética versus moralidade, ciência versus literatura. Também é paradoxal que o que se supôs ser um “polilogo” político vai progressivamente assemelhando-se a um monólogo.⁶³ (FRASER, 2010, p. 16)

Desta forma, resta que o problema que a pensadora identifica na posição de Rorty vem sob a forma de uma individualização do discurso radical, como se estivessem excluídos do espaço político rortyano todos aqueles que não fizessem uso do discurso burguês liberal, estaria também excluído deste espaço público o, tão cortejado, discurso socialista-feminista da própria Fraser.⁶⁴

A partir desta constatação, a autora passa a apresentar uma receita de como o pragmatismo poderia andar de mãos dadas com o discurso radical socialista feminista por ela professado.

O primeiro passo desta receita diz respeito a construir distinções sólidas entre “o pragmatismo e o liberalismo da guerra fria, as polêmicas contra a filosofia fundacionista tradicional das polêmicas contra a teoria social, as críticas à política soreliana Romântica das críticas à política democrática-socialista-feminista-radical.” (FRASER, 2010, p. 18)

O segundo passo é reunir ingredientes básicos da receita, um pragmatismo de grau zero, ainda não contaminado pelo liberalismo da Guerra Fria, e um holismo de grau zero, que enseja e permite apenas o vislumbre das instituições e hábitos secundários que pré-configuram as possibilidades da vida social. A partir de então, com o auxílio da percepção da força da linguagem, a combinação entre os dois primeiros ingredientes deverá tornar possível uma massa onde a democracia e o discurso radical possam combinar-se.

⁶³ Como pudemos observar a partir da apresentação do diálogo entre McCarthy e Rorty previamente apresentado, o primeiro usa as seguintes palavras para descrever a consequência da posição de Rorty acerca da divisão rortyana entre as funções públicas e privadas da teoria “Não é pequena ironia que essa divisão absoluta entre uma teoria despolitizada e uma política desteorizada deva ser o último resultado de um projeto que se compreende como uma tentativa pragmática de superar a dicotomia entre teoria e prática.” (MCCARTHY, 1990a, p. 366-367)

O terceiro momento é onde verificamos que a contestação e o horizonte das transformações sociais estejam suficientemente livres e ao mesmo tempo bem definidos, não recaindo nem em um contextualismo radical, nem em uma lógica pré-determinada. A contestação não será apenas fomentada como também considerada elemento essencial e permanente de uma sociedade radicalmente democrática, em tal tipo de sociedade “a política e a poesia formam um continuum inquebrantável na medida em que as lutas por justiça social modificam-se dentro da liberdade da criatividade”.

O quarto momento desta receita é aceitar o pressuposto de que a sociedade está organizada em torno de um marco institucional básico, que é provavelmente injusto, pressuposto este que abre um chamado para uma teoria crítica que gera uma teoria social “capaz de distinguir reformas adaptadas ao sistema, que perpetuam injustiças, por um lado, de mudanças sociais radicais e apoderizantes (empowering), por outro lado.” (FRASER, 2010. p. 21) Uma vez providos de tal teoria social, use-a para separar a teoria crítica social, da metafísica e do sentimentalismo heideggeriano, após separados você obterá o espaço necessário para a “política democrática radical teoricamente informada.” (FRASER, 2010. p. 21).

O quinto e último momento desta receita diz respeito ao papel do intelectual no espaço público, ela defende que haja lugares específicos para os intelectuais no espaço social, e que suas habilidades sejam utilitariamente relacionadas a exposição do funcionamento de determinadas estruturas, e que embora tenham “enormes ilusões de grandeza” reconhecem que precisam manter contato com seus companheiros políticos “a fim de manterem-se sãos, equilibrados e honestos.”

Para concluir a receita, ou o que podemos chamar de o toque especial da autora, é uma perspectiva utópica e internacional, não individualista e não masculina, onde o marco institucional fosse a superação das classes sociais e auto-gerida por meio de práticas democráticas e descentralizadas. Por último: “Combine todos os ingredientes acima e tempere a gosto com esperança social. Guarneça-os com a mistura certa de pessimismo do intelecto com o otimismo da vontade.” (FRASER, 2010. p. 22)

A partir da exposição de sua proposta é possível notar que Fraser compartilha alguns dos mesmos receios de McCarthy ao lidar com o tema de uma distinção sólida entre espaço público e privado, e o papel desempenhado pelo intelectual numa sociedade democrática. Aproxima-se também da proposta habermasiana da teoria social como guardadora de lugar das necessárias distinções entre o discurso radical bom e o discurso radical ruim, a poesia boa e a poesia ruim.

O texto com que lidamos até agora foi publicado originalmente em 1988, e foi incluído no presente trabalho pois incorpora um pouco de quais incomodos a autora mantém em relação ao liberalismo e ao capitalismo. No entanto, mais tarde, em 1995, a autora reelabora sua proposta, passando a apresentar uma alternativa para que a esquerda estadunidense pudesse sair do dilema entre a redistribuição e o reconhecimento dos recursos e das diferenças culturais nos EUA.⁶⁵

Redistribuição e reconhecimento: remédios afirmativos e transformativos

Fraser inicia seu texto de 1995/2000, apontando para a singularidade de nosso momento político atual, onde embora a desigualdade social esteja em ascensão em praticamente todos os principais centros mundiais, a política do reconhecimento vem substituindo a "luta de classes" pela luta pelo reconhecimento das diferentes formas culturais. Tal momento levanta algumas questões acerca do significado de tal transformação, seria o caso de um reconhecimento da limitação do marxismo enquanto paradigma dos movimentos revolucionários, ou estaríamos diante de um lapso de consciência, um momento de alienação social?

Como já podemos perceber na exposição de sua proposta principal, o objetivo da autora, é o de propor uma teoria crítica para a política de reconhecimento.

"Ao invés de simplesmente endossar ou rejeitar o que é simplório na política da identidade, devíamos nos dar conta de que temos pela frente uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que

⁶⁵ É válido notar que após a publicação de tal texto em 1995 a autora construiu uma nova versão que foi publicada na mesma revista e na mesma edição em que Rorty publicou sua resposta.

identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade." (FRASER, 2006. p. 231)

Para construir tal proposta a autora empreende esforço no sentido de distinguir as injustiças socioeconômicas e culturais, sendo as primeiras relativas a distribuição de recursos, e as segundas a distribuição de papéis sociais. Embora ambas estejam lado a lado, é importante considerá-las cada uma em sua especificidade, uma vez que tal distinção é o motor de grande parte das controvérsias acerca da possibilidade de se ir adiante com o combate aos dois tipos de injustiças.

Após tal distinção, surgem duas questões importantes:

"[...]qual é a relação entre lutas por reconhecimento, voltadas para remediar a injustiça cultural, e lutas por redistribuição, voltadas para compensar a injustiça econômica? E que espécie de interferências mútuas podem brotar quando os dois tipos de reivindicação são feitos simultaneamente?" (FRASER, 2006. p. 232)

Um dos motivos para abordar tal relação é a especificidade dos objetivos de cada forma de luta, a autora pontua que enquanto aquelas relativas aos aspectos culturais de reconhecimento tendem a reforçar a identidade específica de um grupo em suas demandas, as lutas por redistribuição tendem a incluir em uma mesma massa de desafortunados diversos grupos diferentes, ignorando várias diferenças existentes entre os modos pelos quais cada um experimenta a desigualdade. (FRASER, 2006. p. 233)

Visto que tais ações podem causar tensões entre os grupos, surge então o dilema relativo a como alguém pode ser representado por dois grupos diferentes, com objetivos que se tensionam entre si. Por exemplo uma mulher negra e pobre, é representada pela luta por reconhecimento, que a separa dos demais pobres por ser mulher e negra, mas ao mesmo tempo esta é representada pela luta por redistribuição, que a inclui num grupo amplo onde alguns aspectos fundamentais de sua identidade são ignorados.

Para tratar esse tipo de caso, Fraser utiliza o termo "coletividades bivalentes", que são prejudicadas duplamente pela estrutura sócioeconomia e cultural, sem que uma forma de opressão dependa da outra. (FRASER, 2006. p. 233).

"Coletividades bivalentes, em suma, podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e co-originais.

Nesse caso, nem os remédios de redistribuição nem os de reconhecimento, por si sós, são suficientes. Coletividades bivalentes necessitam dos dois." (FRASER, 2006. p. 233)

Para exemplificar melhor como se dão tais coletividades na prática, a pensadora traça as nuances da opressão de gênero, cujo reconhecimento começa a tomar formas no Ocidente, segundo Fraser, o modo como se dá subordinação das mulheres na estrutura social que vivemos restringe as mulheres tanto de uma participação justa na distribuição do produto social, quanto de reconhecimento enquanto identidade autocompreendida e autoafirmada.

O gênero é, em suma, um modo bivalente de coletividade. Ele contém uma face de economia política, que o insere no âmbito da redistribuição. Mas também uma face cultural-valorativa, que simultaneamente o insere no âmbito do reconhecimento. Naturalmente, as duas faces não são claramente separadas uma da outra. [...] O resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica. Para compensar a injustiça de gênero, portanto, é preciso mudar a economia política e a cultura. (FRASER, 2006. p. 235-6).

Uma vez que as lutas por mudanças na economia e na cultura podem levar para lados opostos, como já mencionamos, o dilema da luta feminista é como avançar multualmente no reconhecimento cultural e na participação justa na distribuição do produto social. O mesmo dilema se repete na luta por justiça racial, onde o fator cor da pele, restringe não apenas a participação na distribuição do produto social, como também afeta o reconhecimento cultural das práticas de determinados grupos. (FRASER, 2006. p. 235-6) ⁶⁶

Observando de forma simples tal dilema soa insuperável, no entanto a autora vai apresentar uma reformulação do dilema da redistribuição-reconhecimento a partir da consideração de dois fatores que, segundo a mesma, atravessam o dilema, sendo tais fatores a afirmação e a transformação. Uma vez executada tal reformulação, a pretensão é que seja aberta uma via de solução para o dilema. (FRASER, 2006. p. 236)

Por afirmação e transformação, a pensadora quer se referir aos remédios para a correção das injustiças em dois níveis, o primeiro superficial, a nível de efeito colateral e o segundo a nível geracional, ou seja, um remédio que afeta a própria condição de possibilidade

⁶⁶ Para não alongar a apresentação das posições da autora, decidimos suprimir sua descrição do modo como se dá a bivalência da coletividade com base racial, uma vez que a apresentação desta não contribuiria de forma significativa para o entendimento da posição da autora. Quem quiser conferir a descrição da autora, a mesma segue na referência.

de designada enfermidade, nesse ponto a autora faz uma ressalva: “O ponto crucial do contraste é efeitos terminais vs. Processos que os produzem – e não mudança gradual vs. mudança apocalíptica.”. (FRASER, 2006. p. 237)

Assim, podemos que dizer que enquanto os remédios afirmativos dizem respeito a identidade de grupos específicos, e sua relação com estruturas sociais mais amplas, os remédios transformativos dizem respeito as próprias estruturas sociais de subordinação e opressão. Quando tratamos da aplicação de tais remédios aos problemas de redistribuição, tais remédios funcionam de maneira similar, os afirmativos possuem eficácia sobre os efeitos colaterais da estrutura de desigualdade social comumente chamada de capitalismo, enquanto isso, os remédios transformativos possuem efeito sobre a própria estrutura do sistema de distribuição.

Para esboçar essa última aplicação, Fraser utiliza o exemplo da classe explorada.⁶⁷ Esta última sofre as injustiças provenientes do sistema de produção e distribuição marcado pela desigualdade, o efeito de tal injustiça pode ser observado na restrição do consumo e da qualidade de vida. Neste caso, quando falamos de remédios afirmativos, estaríamos fazendo referência aos métodos de suavizar (ou maquiagem, a depender do nível de identificação do leitor com a teoria marxista revolucionária) os efeitos da desigualdade social, sem que com isso a própria desigualdade fosse reduzida. Pelo contrário, a tais remédios, segundo a autora:

“Longe de abolirem a divisão de classes per se, esses remédios afirmativos sustentam-na e moldam-na. Seu efeito geral é desviar a atenção da divisão de classes entre trabalhadores e capitalistas para a divisão entre as frações empregadas e desempregadas da classe trabalhadora.” (FRASER, 2006. p. 238)

Ou seja, no caso da redistribuição, os remédios afirmativos acabam tendo efeito quase contraditório ao que ensejam. Se a justificativa da aplicação de tais remédios recai sobre a “concepção universalista de reconhecimento, a igualdade de valor moral das pessoas.”, então, ao legitimar as condições que conduzem a desigualdade, tal prática acaba criando uma forma

⁶⁷ Embora a autora não faça essa definição é importante notar que ela aplica uma chave de leitura marxista e socialista, onde a sociedade de forma geral é dividida por classes sociais, uma privilegiada e dona dos recursos, e outra explorada e que não sendo dona dos meios de produção, acaba tendo o produto do seu trabalho alienado para o benefício dos donos dos meios de produção, ou como são chamados por Marx, capitalistas.

de “reconhecimento estigmatizante, que contradiz seu compromisso formal com o universalismo.”⁶⁸ (FRASER, 2006. p. 238)

Em contraste com os remédios afirmativos, os remédios transformativos visam não apenas corrigir o efeito colateral da injustiça, mas acabar com as condições de possibilidade da própria injustiça na distribuição do produto social. Uma vez que afetam a própria estrutura social, tais remédios, tendem a aprofundar o exercício da cidadania democrática até o ponto onde as diferenças de classe sejam dissolvidas. Diferentemente dos processos afirmativos que muitas vezes acabam conduzindo a uma espécie de reconhecimento estigmatizante, os remédios transformativos ao dissolver parte das diferenças entre as classes sociais acabam produzindo uma maior aproximação, que pode ter como resultado a promoção do reconhecimento:

Remédios transformativos reduzem a desigualdade social, porém sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis vistas como beneficiárias de uma generosidade especial. Eles tendem, portanto, a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Assim, uma abordagem voltada a compensar injustiças de distribuição pode ajudar também a compensar (algumas) injustiças de reconhecimento. (FRASER, 2006. p. 238)

Retornando ao dilema inicial, podemos agora perceber que o debate principal não diz respeito tão somente a uma opção pelos objetivos das políticas de redistribuição ou de reconhecimento, visto que em alguns casos ambas são necessárias. A afirmação principal da autora parece ser que existem alguns modos paliativos e outros definitivos, de lidar com os problemas advindos da injustiça redistributiva e de reconhecimento. Sendo que os modos definitivos, remédios transformativos, são aqueles que produzem os melhores resultados para o fim de uma sociedade mais justa e igualitária.

A utilidade da sofisticação intelectual para as disputas políticas

Em sua resposta ao artigo de Fraser, Rorty reafirma sua perspectiva a respeito do papel do intelectual nas políticas progressistas, visto que já abordamos tal perspectiva, não nos

⁶⁸ Tal reconhecimento estigmatizante é construído a medida que os remédios são oferecidos sempre de forma insuficiente, criando a imagem de que as classes que os recebem são insaciáveis e irremediavelmente desprovidas de qualquer autonomia.

interessa repetir o que já foi elucidado a respeito de suas posições. No entanto, Fraser desafia o pensamento de Rorty ao argumentar pela necessidade de um entrelaçamento entre as formas de enfrentamento a injustiça social. Segundo ela, fazer pouco do papel da cultura nos movimentos de esquerda significa ignorar as transformações no entendimento a respeito do espaço público.

Assim, Rorty inicia seu texto por pontuar que parte de sua discordância com Fraser, e com alguns de seus estudantes que perenemente questionam seu ceticismo em relação as políticas de reconhecimento, se deve a uma forma de obstáculo a comunicação entre as várias gerações que pautaram o pensamento de esquerda nos EUA. Vejamos:

“Defini-los pode ajudar a esclarecer as diferenças entre hábitos da mente característicos da minha geração, cuja esquerdismo é um produto dos anos 1940 e 1950, e aqueles característicos de pessoas cujas esquerdismo tomou forma na década de 1970 e 1980, e devia muito às memórias da década de 1960.”⁶⁹ (RORTY, 2000b. p. 08)

A grande diferença entre o tipo de política desenvolvida por essas duas gerações de esquerdistas, para Rorty, se dá a partir de uma contingência histórica pouco complexa. A medida que a geração de Rorty se orgulhava dos avanços obtidos através dos movimentos de massa que unificaram a esquerda nas décadas de 40 e 50, avanços estes que diziam respeito principalmente a pautas socioeconômicas. A segunda geração da esquerda americana, após uma grande decepção com a reeleição de Nixon e a derrota de McGovern, passou a se interessar por uma revolução cultural, que talvez criasse condições para uma futura revolução política. (RORTY, 2000b. p. 12)

Essa mudança de prioridades gerou avanços reconhecidos no tratamento dispensado a mulheres, negros e pessoas LGBT, no entanto, a medida que a economia era colocada de lado pela cultura, os setores progressistas se viram cada vez menos munidos de ideias para enfrentar as políticas de austeridade de Reagan, ou para assegurar os postos de trabalho dos trabalhadores do EUA numa economia globalizada. Como consequência: ”Because culture

⁶⁹ Setting them down might help clarify the differences between habits of mind characteristic of my generation, whose leftism is a product of the 1940s and 1950s, and those characteristic of people whose leftism took shape in the 1970s and 1980s, and owed a great deal to memories of the 1960s.

pushed economics aside, the straight white male working class in America may find it tempting to think that the leftist academy is uninterested in its problems.”. (RORTY, 2000b. p. 13)

Para Rorty, o motor desta mudança de prioridades se deu quando vários grupos de estudantes que conheciam a diferença entre a revolução cultural e política começaram a considerar que o restante dos movimentos progressistas, como a União dos Trabalhadores Americanos, deveriam se interessar por ela, caso contrário, seriam reféns de uma cultura e forma de pensar que estava fadada ao preconceito e a opressão de grupos socialmente frágeis. (RORTY, 2000b. p. 13)

A tentativa de colocar reconhecimento cultural em pé de igualdade com a redistribuição me parece ser o resultado de uma superestimação semelhante: os acadêmicos estão desesperadamente ansiosos para assegurar-se de que o que eles estão fazendo é central, em vez de marginal, para as políticas de esquerda.⁷⁰ (RORTY, 2000b. p. 13)

Desta forma, se antes a sugestão da esquerda progressista era de que as pessoas queriam ser reconhecidas enquanto pessoas, agora a sugestão prioritária da esquerda acadêmica era de que as pessoas deveriam ser reconhecidas enquanto participantes de grupos culturais específicos.

Posicionando-se ao lado dos representantes da velha esquerda, Rorty acredita que a prioridade, na luta contra o preconceito, deveria ser a integração ao invés da desintegração do espaço público. Assim ele passa a questionar a conexão apresentada por Fraser entre o progresso de grupos oprimidos e o reconhecimento de suas culturas por parte dos opressores. (RORTY, 2000b. p. 15) Para Rorty, as ferramentas intelectuais que estão sendo elogiadas por intelectuais como Fraser são sofisticadas demais para a esquerda política, de forma que ele duvida que o uso de tais ferramentas tenha algum efeito nas ações da vida prática das políticas progressistas:

70

The attempt to put cultural recognition on a par with redistribution seems to me the result of a similar overestimation: the academics are desperately eager to assure themselves that what they are doing is central, rather than marginal, to leftist politics.

Mas eu duvido que esta habilidade adicional os torna melhor equipados para ajudar a nossa sociedade eliminar o preconceito e aumentar a justiça do que, por exemplo, a formação de abrigos para mulheres maltratadas, grupos de apoio a pessoas que convivem com HIV, ou programas de fomento e incentivo para crianças negras nos guetos.⁷¹ (RORTY, 2000b. p. 16)

Neste ponto, talvez o que diferencie as posições de ambos seja o fato que Fraser, como já comentamos, não considera que tais ações sejam prioritárias, pelo contrário, considera que elas legitimam o sistema de opressão, a medida que não criam condições para que os grupos superem suas condições de opressão, as medidas reformistas deveriam ser substituídas por medidas transformadoras.

Considerando tópicos do pensamento de Judith Butler, Rorty sugere que não visa esboçar uma crítica fatal a nova esquerda, de forma a deslegitimá-la enquanto discurso, mas apenas fazer uma distinção entre as ferramentas que fazem diferença para a esquerda política (que disputa eleições) e a esquerda social e cultural (que disputa a hermenêutica social e o reconhecimento de identidades):

Também não temos interesse em trocar esses movimentos por uma visão mais robusta, séria e abrangente da interrelação sistemática das condições sociais e econômicas. Sem dúvida tais interrelações existem, mas mapeá-las não é um pré-requisito para realizar iniciativas esquerdistas que irão servir para os propósitos de ambos, os movimentos sociais mais novos e os mais velhos.⁷² (RORTY, 2000b. p. 18)

Aproximando-se de Fraser, Rorty expõe de maneira explícita que seu objetivo é fortalecer a esquerda americana por torná-la uma maioria de votantes ao reunir as vítimas das políticas republicanas de austeridade com as vítimas do preconceito e da exclusão do espaço público. Ainda segundo o autor os Republicanos estão ficando bons em sugerir que tais grupos são inimigos entre si, de forma que o tipo de contribuição altamente sofisticada produzida por alguns intelectuais se torna um segundo assunto diante da necessidade de se enfrentar o avanço político dos conservadores.

⁷¹ But I doubt that this additional skill makes them any better equipped to help our society eliminate prejudice and increase fairness than, for example, training in battered women shelters, AIDS support groups, or Head Start programs for black kids in the ghettos.

⁷²

“Nor do we have an interest in exchanging these movements for a more robust, serious and comprehensive vision of the systematic interrelatedness of social and economic conditions.²¹ Doubtless there are such interrelations, but getting them mapped out is not a prerequisite for undertaking leftist initiatives which would serve the purposes of both the newer social movements and the older ones.”

Eu estou feliz em concordar que esse tipo de sofisticação filosófica têm sido posta em bom uso no processo de criação de uma ala acadêmica dos novos movimentos. Mas eu vejo Butler como reunindo problemas de política acadêmica com problemas maiores, e tentando extrair mais utilidade política da sofisticação intelectual do que ela provavelmente conseguirá.⁷³ (RORTY, 2000b. p. 18)

Podemos perceber que Rorty acredita que a filosofia em sua atividade de reformar e revolucionar vocabulários produz, com mais facilidade, ferramentas sofisticadas para a esquerda cultural, do que para a esquerda política. Desta forma, a nostalgia do autor para com a velha esquerda parece dizer respeito ao aspecto integralizador daquela, quando sindicatos e intelectuais estavam empenhados em objetivos semelhantes pelo menos no que diz respeito a derrotar os conservadores. E para tal fim, os intelectuais colaboravam com ferramentas que podiam até soar menos sofisticadas do que as atuais, mas que eram relevantes e reconhecíveis para os trabalhadores fora que mundo acadêmico.

Os limites da redistribuição e a necessidade do reconhecimento.

Para a autora, a questão central que é colocada a partir da resposta de Rorty é com respeito a qual tipo de políticas de reconhecimento devem ser promovidas.

Ela argumenta que concorda com as críticas de Rorty em relação á crítica ás políticas de reconhecimento baseadas no modelo de identidade. Os aspectos problemáticos de tais políticas podem ser divididos em dois tipos, o primeiro é pelo tratamento isolado das políticas de reconhecimento como um aspecto que possa ser destacado do ambiente político de distribuição de riqueza e poder, o segundo aspecto é pela tentativa de encontrar a essência de determinados grupos culturais. (FRASER, 2000. p. 23)

“Assim, longe de promover interação entre as diferenças, isso reifica as identidades de grupo e rejeita uma humanidade compartilhada, promovendo separatism e comunitarianismo repressivo. (Eu tenho chamado isso o problema da reificação).”⁷⁴(FRASER, 2000. p. 23)

⁷³ I am happy to agree that this sort of philosophical sophistication has been put to good use in the process of building up the academic wings of the new movements. But I see Butler as running together problems of academic politics with larger problems, and of trying to squeeze more political utility out of philosophical sophistication than she is likely to get.

⁷⁴ “Thus, far from promoting interaction across differences, it reifies group identities and neglects shared humanity, promoting separatism and repressive communitarianism. (I have called this the problem of reification.)”

Porém, diferente de Rorty, a autora considera que existe um modo pelo qual possamos reunir ambas formas de política progressistas sob alguns objetivos comuns, ou pelo menos, evitar que ambas sejam uma antítese uma da outra. (FRASER, 2000. p. 23) Para Fraser, para que tal objetivo seja possível, é necessário que reinterpretemos reconhecimento em termos de status. Isso significa que ao invés de reconhecer as características dos grupos sociais, o objetivo seria criar condições para o reconhecimento dos membros de tais grupos como parceiros completos da vida social. (FRASER, 2000. p. 23) Desconstruindo assim, os padrões sociais de reconhecimento que impedem tais pessoas de participarem como as demais na vida social.

“A política de reconhecimento é requerida para reparação da injustiça, mas isso não significa política de identidade. No modelo de status, pelo contrário, significa uma política que visa superar a subordinação através desinstitucionalização de padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação, e substituí-los por padrões que fomentem tal paridade.”⁷⁵ (FRASER, 2000. p. 24)

A subordinação social injusta nesse caso é percebida através dos padrões culturais de valoração que impedem que todos participem como iguais na sociedade, tais padrões, que estão implícitos na sociedade, estabelecem a estrutura básica injusta que Fraser pretende denunciar. Uma vez que se tratam de padrões de valoração cultural, desconstruir tais padrões não depende da redistribuição econômica, uma vez que por vezes são condições da desigualdade econômica. Previamente descrevemos a posição crítica da autora em relação as políticas reformistas, se num primeiro momento pareceram uma caracterização radical e talvez exageradas, enquanto pensamos as desigualdades econômicas como possíveis resultados de padrões culturais injustos de reconhecimento, sua crítica às políticas reformistas ganha peso renovado. Pois, uma vez que as políticas de reconhecimento não sejam destacadas do contexto de injustiça econômica, torna-se difícil afirmar, como Rorty faz, que tais não são uteis aos vocabulários da esquerda.

"Longe de deslocar a política de redistribuição, esta abordagem reconhece que os padrões de valor cultural institucionalizados não são os únicos obstáculos à paridade participativa. Em vez disso, a igualdade de participação também é impedida quando alguns atores não possuem os recursos necessários para interagir com outros como pares. Assim, a partir dessa perspectiva, a má distribuição também é uma grave

⁷⁵ To redress the injustice requires a politics of recognition, but this does not mean identity politics. On the status model, rather, it means a politics aimed at overcoming subordination by deinstitutionalizing patterns of cultural value that impede parity of participation and replacing them with patterns that foster it.”

injustiça . Sob condições capitalistas , além disso, não é uma mera expressão de hierarquia de status e assim não pode ser remediada por uma política de reconhecimento sozinha. Para o modelo de status, portanto, reivindicações de reconhecimento devem estar ligados expressamente com reivindicações de redistribuição.”⁷⁶ (FRASER, 2000. p. 24)

Desta forma, Fraser deixa claro que sua perspectiva a respeito das políticas de reconhecimento não pode ser equiparada aquela criticada por Rorty, uma vez que não compreende em si os pressupostos de reconhecimento de identidades culturais de grupos ou mesmo possa ser destacada da ordem econômica. O passo seguinte sugerido pela autora é a especificação de critérios segundo os quais possamos avaliar em quais casos a afirmação das diferenças culturais é necessária, e para isso utiliza-se o critério da capacidade de participação social dos membros de tais grupos. (FRASER, 2000. p. 25)

“Em todos os casos, o objetivo é promover a mais abrangente interação social possível. E adicionalmente, o ideal de participação paritária serve como um padrão justificatório para testar as reivindicações de reconhecimento na esfera pública. Inerentemente democrático e dialógico, essa abordagem se esquivava das propensões monológicas e autoritárias das políticas de identidade, as quais também apelam para autenticidade cultural.”⁷⁷ (FRASER, 2000. p. 25)

A autora passa então a apontar o que ela entende por incoerências no discurso rortiano, enquanto este último tenta estabelecer se a falta de reconhecimento foi resolvida pela revolução cultural que começou na década de 60, ou se ela continua e pode ser ainda remediada por redistribuição econômica, ou mesmo se embora a redistribuição não vá ser suficiente, que nos utilizemos então das reformas liberais. A autora discorda de Rorty no que diz respeito a utilidade das reformas liberais para a superação do quadro de injustiças sociais quando o assunto é reconhecimento. Ela sugere que a falta de reconhecimento não é alinhada ao preconceito da forma como Rorty entende, isso porque a falta de reconhecimento não afeta apenas a atitude de certas pessoas em relação a outras, mas as próprias instituições e práticas

⁷⁶ “Far from displacing the politics of redistribution, this approach appreciates that institutionalised patterns of cultural value are not the only obstacles to participatory parity. Rather, equal participation is also impeded when some actors lack the necessary resources to interact with others as peers. Thus, from this perspective, maldistribution too is a serious injustice. Under capitalist conditions, moreover, it is not a mere expression of status hierarchy and so cannot be remedied by a politics of recognition alone. For the status model, therefore, claims for recognition must be linked expressly with claims for redistribution.”

⁷⁷ In all cases, the aim is to promote the broadest possible range of social interaction. In addition, the ideal of participatory parity serves as a justificatory standard for testing recognition claims in the public sphere. Inherently dialogic and democratic, this approach avoids the monological and authoritarian propensities of identity politics, which often appeals to cultural authenticity.”

que determinam, ao operar abaixo do nível da consciência, o modo como as pessoas e as estruturas sociais lidam com determinados grupos.

[...] paridade de participação é impedida porque as normas adaptadas à situação dos grupos dominantes ou das maiorias são aplicadas ao longo da mesa, em detrimento daqueles com situados diferentemente. Assim a protuberância da injustiça é a falha em reconhecer, e acomodar, diferenças. Contra Rorty, no entanto, isso não pode ser remediado por salientar o que todo mundo compartilha. Pelo contrário, o único modo de estabelecer paridade de participação é por substituir diferenças problemáticas desconsiderando normas com alternativas que são acomodadoras da diferença.⁷⁸ (FRASER, 2000. p. 26)

Tal forma de pensamento, entende a autora, não exclui a necessidade do reconhecimento daquelas qualidades humanas compartilhadas, mas inclui entre tais qualidades a necessidade de ter condições suficientemente satisfatórias para participar como iguais no espaço público. A pensadora reconhece o perigo da reificação, e sugere que tal perigo pode ser evitado se adicionar-mos uma outra camada de reconhecimento que possa desconstruir as tentativas de reificação através da abordagem recorrente, com perspectiva de transformação estrutural, da necessidade de reconhecimento acerca da contingência da identidade de todos os grupos. (FRASER, 2000. p. 27)

Fraser conclui que:

“[...] a esquerda deve rejeitar a proposta de Rorty para fazer o relógio girar o contrário. Ao invés de retornar a estratégia da esquerda pré-Vietnam, ela deve construir sobre os ganhos dos últimos quarenta anos, que expandiram e aprofundaram o significado de justiça social.”⁷⁹ (FRASER, 2000. p. 28)

Em toda forma, a autora mantém sua discordância de Rorty no que diz respeito a relação existente entre as revoluções intelectuais e as revoluções políticas, para ela as primeiras são tão necessárias quanto as primeiras, enquanto para Rorty, apenas as últimas são necessárias. Visto que ambos não deixam de formar uma parceria no que diz respeito ao fortalecimento dos setores progressistas estadunidenses, surge a questão que deve embasar

⁷⁸ [...] parity of participation is impeded because norms tailored to the situation of dominant or majority groups are applied across the board, to the detriment of those situated differently. Thus, the nub of the injustice is failure to recognise, and accommodate, differences. Contra Rorty, therefore, it cannot be remedied by stressing what everyone shares. On the contrary, the only way to establish parity of participation is to replace problematic difference disregarding norms with alternatives that are difference-accommodating.

⁷⁹ [...] the Left should reject Rorty's proposal to turn back the clock. Instead of returning to the strategy of the pre-Vietnam Left, it should build on the gains of the forty years, which have expanded and deepened the meaning of social justice.

nossa conclusão: Qual a relação entre o tipo de sentido atribuído por Rorty e Fraser a atividade política?

A resposta a essa questão poderá nos servir de conclusão deste debate, pois ao passo que ambos argumentam de forma coerente e defendem suas posições tanto a nível de discurso filosófico quanto das ferramentas políticas, persiste um desacordo sobre a utilidade política das políticas de reconhecimento. Fraser argumenta que o objeto ao qual ela se refere não é aquele que Rorty critica, o último por sua vez, é suscinto em demonstrar que o progresso social diz mais respeito a criar ferramentas para tornar a esquerda a opção preferida dos eleitores do que torná-la a opção preferida dos intelectuais. A pensadora feminista acredita que as políticas de reconhecimento contém uma especificidade em relação as demais lutas sociais progressistas, e ao longo de sua obra foi capaz de utilizar revisionismo histórico para mostrar que as pautas progressistas nem sempre são tão inclusivas quanto poderiam ser, e que os intelectuais tem o dever prioritário patrulhar o sentido de inclusão de tais pautas.⁸⁰ Já Rorty, como pontuamos no início deste capítulo, entende que o papel dos intelectuais em relação as pautas progressistas não é o de fiscal ou guardador de sentido, mas o daquele cidadão que tem facilidade com jogos de palavras, e que usa tais jogos para tornar tais pautas mais atraentes aos demais cidadãos.

Fazendo justiça a autora, devemos reconhecer que sua descrição acerca da especificidade do momento atual das pautas progressistas é a relação entre as políticas de reconhecimento e de redistribuição. No entanto, quando observamos que os conservadores têm aproveitado o aumento da desigualdade social para se fortalecer em todo o mundo, inclusive em nosso país, podemos ficar receosos de Rorty não estaria também correto acerca das prioridades a serem estabelecidas. Se o objetivo é ampliar, como professa Fraser, o reconhecimento e a capacidade dos grupos participarem como pares na sociedade, o Estado tem um papel fundamental nesse processo, e se as ferramentas estatais (cargos eleitos) estiverem mais disponíveis para os conservadores do que para os progressistas, encontraremos grandes dificuldades para avançar tanto na redistribuição dos recursos quanto no reconhecimento das identidades. Em toda forma, é perceptível alguma nostalgia no

⁸⁰ Para maiores informações sobre essa posição da autora, ver seu diálogo com Jurgen Habermas.

pensamento de Rorty, uma nostalgia em relação a um tempo em que a esquerda existia fora das universidades e disputava eleições, ao passo que hoje, nos EUA, a esquerda consegue ao máximo ser um enfeite para o Partido Democrata, que tende cada vez mais em direção ao Centro nas políticas de redistribuição e reconhecimento.

2.3 FILOSOFIA, TEORIA E DEMOCRACIA.

A partir das críticas levantadas por Habermas, McCarthy e Fraser, no tópico anterior, tivemos a oportunidade não só de testar a coerência e a relevância das sugestões rortyanas, mas também de observar a posição do autor sobre as consequências de se pensar a relação entre filosofia e política no modelo pragmático que este sugere. Ao longo do texto, observamos que Rorty procura ser vago ao apresentar as esperanças da cultura liberal, justamente porque pretende escapar da posição de quem apresenta uma teoria da democracia ou da cultura liberal. Para ele, a filosofia não pode ser responsabilizada diretamente pelas atividades políticas das comunidades, uma vez que as preocupações da primeira tornam-se lugar comum da cultura e começam a participar do auto entendimento da segunda apenas muito tempo depois que vários aspectos de identidade já estão consolidados nas comunidades. A filosofia atua sempre como uma *Ave de Minerva*, atentando para os dados da cultura apenas quando esses já se encontram defasados - o que poderia caracterizar uma importância histórica da filosofia para os eventos futuros, mas não uma importância política, uma vez que os filósofos não podem controlar sobre quais eventos suas contribuições terão influência ou não. Os intelectuais politicamente engajados são, desta forma, limitados a militância intelectual no que Rorty chama de política cultural, a expansão gradual dos horizontes hermenêuticos por meio de sua capacidade de redescrição que tratamos no primeiro capítulo do presente texto.

Podemos entender o empenho de Rorty em tirar da filosofia a responsabilidade pelo progresso moral e político como uma tentativa de abertura no que diz respeito ao leque de opções disponíveis para o fim de promover tais progressos. Nesse sentido, a contribuição e a responsabilidade da filosofia perante a política não deveria ser limitada a algumas tarefas específicas (de tradução ou crítica), mas entendida de modo tão amplo e ilimitado como as contribuições que a literatura oferece para o progresso moral. Desde que entendamos a filosofia como um gênero de escrita, entre outros, não há razões para considerá-la como tendo alguma responsabilidade especial designada por alguma entidade não humana. Assim, as únicas razões para se separar os não devemos nos preocupar com a origem de tais

contribuições (se filosófica, literária ou científica), mas sim com sua eficiência em contribuir para o avanço de pautas progressistas em nossas sociedades. E se a pauta que nos cativa não é eleita entre as principais de nossa sociedade, nossa prioridade não deve ser elevá-la filosoficamente, tornando-a mais sólida epistemologicamente, mas sim redescrevê-la imaginativamente, tornando-a mais atrativa para os demais membros de nossa cultura. Ou de forma mais vulgar, se a esquerda perde eleições, não é porque esta corteja posições filosóficas menos robustas ou coerentes do que a direita, mas simplesmente porque fez um uso menos eficaz das ferramentas eleitorais.

Embora o próprio Rorty não ofereça respostas detalhadas sobre o modo como serão aplicadas suas sugestões, podemos encontrar ao longo de sua obra diversas respostas para a realização das esperanças de uma sociedade democrática liberal. Embora haja grande diversidade entre essas referências, atentaremos adiante àquele que mais inspira Rorty, quando este quer falar sobre bons exemplos de contribuição filosófica contemporânea para problemas práticos, John Rawls.

3 DEMOCRACIA, JUSTIÇA E MORALIDADE: COMPLEMENTARIEDADE ENTRE AS POSIÇÕES DE RORTY, RAWLS E WALZER.

Abordaremos nessa etapa do texto a afirmação de que o aspecto fundamental da obra de Rorty é a defesa de um modelo político, a saber a democracia liberal. Executaremos tal movimento a partir de momentos da obra do próprio Rorty que nos permitam tal interpretação, tanto quanto a partir de alguns aspectos biográficos relevantes. Paralelamente apresentaremos aspectos básicos da teoria da justiça de John Rawls no intuito de mostrar qual tipo de proposta concreta Rorty está interessado em defender.

3.1 A PRIORIDADE DA DEMOCRACIA DENTRO DO PENSAMENTO DE RICHARD RORTY.

Não parece novidade que a política seja um tema importante para a filosofia rortyana, por isso a afirmação que vamos defender é que além de ser uma figura importante de seu pensamento, a defesa de um modelo político deve ser tratado como o principal aspecto de sua obra. Um aspecto diante do qual todos os demais devam ser vistos como ferramentas, faremos

essa afirmação numa admoestação explícita para aqueles que vem tomando outros aspectos (superação da dialética realismo x anti-realismo, abandono da razão iluminista, defesa de uma cultura literária...) como os temas centrais de sua obra. O desafio de se fazer essa afirmação repousa no fato de que exigiria um trabalho de historiador e de hermeneuta, uma vez que o próprio Rorty a realizou apenas poucas vezes de forma explícita em sua obra. Porém, vamos avançar por uma terceira via, a partir da introdução que dispusemos no primeiro capítulo desse texto, e das posições que expusemos no segundo, vamos construir a primeira parte dessa etapa conclusiva de forma a mostrar que é possível defender a nossa afirmação a partir dos movimentos do pensamento rortiano aliado a uma apreensão básica de sua biografia descrita no texto “Trotsky e as orquídeas selvagens”.

No texto acima citado, Rorty relata que o início do seu interesse pela experiência intelectual se deu por uma tentativa de harmonizar seu interesse pela justiça social (herdada da militância política e intelectual de seus pais), pelo seu interesse estético e “esnobe” pelas orquídeas selvagens estadunidenses (que ele considerava superiores a todas as demais). “Eu queria encontrar algum esquema intelectual ou estético que me permitisse - como numa sentença emocionante de Yeats que descobri - “reunir realidade e justiça numa só visão.” (RORTY, 2000, p. 153).

Nessa tentativa, ele encontrou em Platão uma forma de unir o belo ao bom, e embora houvesse herdado o pragmatismo de Sidney Hook e Dewey no berço, começava agora a deixar de lado tal filosofia, uma vez que, como aprendeu no Hutchins College, ela era ineficaz para responder ao nazismo. Apenas nesse primeiro movimento (do pragmatismo de Dewey para os absolutos de Platão) já podemos observar que a mudança de perspectiva em relação ao pragmatismo, não se deu pelo convencimento de que tal filosofia não era capaz de oferecer uma visão coerente da realidade ou daquilo que a subjaz, mas pela percepção da não-servência de tal pensamento para um objetivo político específico, no caso específico, o pensamento facista. Porém, se quisermos defender, de forma sólida, nossa afirmação inicial, devemos ser capazes de demonstrar que esse tipo de movimento segue um padrão perante o qual o gatilho da mudança segue sempre uma percepção de serventia para seus objetivos políticos. Assim, continuamos em sua biografia, quando ele retorna de sua desilusão com os absolutos, para o pragmatismo de Dewey:

“Cerca de vinte anos depois de ter decidido que o desejo do jovem Hegel, de parar de se esforçar pela eternidade e ser apenas um filho do seu tempo, era a resposta mais adequada para minhas desilusões com Platão, eu me vi retornando a Dewey. Nessa época Dewey me parecia ser um filósofo que havia aprendido tudo o que Hegel tinha para ensinar sobre como vitar a certeza e a eternidade que, ao mesmo

tempo, havia se imunizado contra o panteísmo ao levar Darwin a sério.” (RORTY, 2000, p. 160)

O retorno a Dewey e o encontro com Derrida trouxeram a Rorty a oportunidade de concluir sua perspectiva filosófica, não como planejava, encontrando a harmonia entre o bom e o belo, mas desistindo da possibilidade de encontrar tal harmonia. Porém, como seu objetivo inicial não era simplesmente destrinchar um caminho filosófico, mas avançar em direção a uma possível posição política satisfatória que lhe permitisse usufruir do belo sem perder a ligação com o bom, Rorty construiu um horizonte possível sobre as consequências intelectuais de se abandonar a esperança pela harmonia entre realidade e justiça.

“Esse livro, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, argumenta que uma pessoa não precisa tentar entrelaçar seu equivalente pessoal de Trotsky com seu equivalente pessoal de minhas orquídeas selvagens. Ao invés disso, devemos tentar evitar a tentação de vincular nossas responsabilidades para com as outras pessoas as nossas relações idiossincráticas com as coisas ou pessoas que mais amamos (ou se preferirmos, às coisas ou pessoas pelas quais somos obcecados).” (RORTY, 2000, p. 162)

A insatisfação de Rorty com o conteúdo do livro *Filosofia e o espelho da natureza* pode ser acoplada ao resto de nossos argumentos sobre a prioridade da política, porém a publicação de *Contingência, Ironia e Solidariedade* e a apresentação da sua proposta da Utopia Liberal, trazem amplo peso a leitura que estamos defendendo. Uma vez que demonstram que a simples oferta de uma alternativa filosófica ao platonismo que desejava criticar, não trouxe ao filósofo, a devida satisfação. Ao desistir de encontrar uma harmonia necessária entre o bom e o belo, Rorty iniciaria o processo que mais tarde o levaria desistir de buscar uma via de argumentação filosófica capaz de encurralar as posturas políticas autoritárias e anti-democráticas. Como descreve em sua argumentação ao longo do artigo que estamos trabalhando, Rorty não quer afirmar que as idéias dos filósofos não têm consequências, mas que não há uma disposição de elementos no tabuleiro da sociedade que coloca a filosofia numa posição estratégica para destrinchar horizontes de possibilidade para a política. (RORTY, 2000. p. 172). Se a filosofia não está nesse lugar estratégico, somos levados a outras duas questões: qual função a filosofia poderia desempenhar para contribuir com as pautas progressistas?,- qual elemento está, na perspectiva de Rorty, preenchendo esse lugar estratégico de disputa social e política?

No capítulo anterior abordamos a resposta de Rorty à primeira pergunta acima, tanto quanto algumas objeções, já a segunda questão encontra-se em aberto, e sobre ela devemos nos debruçar para construir-mos nossa conclusão.

Quando abordamos, no capítulo anterior, a distinção rortyana entre progresso social e progresso intelectual, tivemos um vislumbre de que a disputa que abrange o primeiro se dá em torno das instituições sociais. Quanto mais uma instituição contribui para o aumento da liberdade e do acesso aos direitos básicos, mais influenciada ela está pelas forças progressistas. Embora tenhamos trabalhado de modo insistente essa distinção no capítulo anterior, vamos agora tentar expandir a compreensão dessa distinção. Para tal fim vamos abordar de forma breve, o momento em que Rorty comenta o “Fim da História” de Fukuyama.

A visão de Fukuyama nos surpreende quando sugere que os intelectuais de esquerda não podem mais comungar de esperanças de revolução total, e que a última grande conquista que conseguimos imaginar no sentido do avanço social, foram os welfare states. Diante dessa perspectiva, perdemos, nós intelectuais, toda a chance de romantismo na história. Rorty descreve a conclusão dessa perspectiva da seguinte maneira:

“Para ele o fim da política romântica terá o mesmo efeito desanimador sobre nosso imaginário coletivo que o que Platão teria sofrido se admitisse que as instituições atenienses da época eram as melhores que ele poderia imaginar. Como seguidor de Strauss e de Kojève, Fukuyama lamenta esse efeito desanimador. Na tradição intelectual à qual ele pertence, a filosofia política é, antes de tudo, filosofia.” (RORTY, 2005. p. 284)

Dessa forma, o “fim da história” de Fukuyama pode ser entendido como o reconhecimento radical da historicidade, e esse reconhecimento (enquanto evento de relevância social e cultural no Ocidente) implica para os teóricos engajados, o reconhecimento de que não há mais nenhum “dom especial” que nos leve a uma posição de vanguarda na luta pelo fim das injustiças. Todos os nomes que criamos (e ainda vamos criar) para designar a origem da miséria humana, ou a esperança pela superação dessa miséria, acabam sendo termos que fazem referências as mesmas coisas amplamente conhecidas, salários injustos, miséria, falta de acesso a justiça e outros bens públicos,...para citar Rorty: “[...] pois parece que não sabemos absolutamente nada que todo mundo já não saiba. As antigas e amplas fantasias indistintas desapareceram, e ficamos apenas com as pequenas fantasias concretas - as que costumávamos considerar como sintomas do reformismo pequeno-burguês.” (RORTY, 2005. p. 291). O fim da história acima descrito pode ser relacionado ao processo de “desencantamento do mundo” descrito por Dewey e também utilizado por Rorty para descrever as atuais relações entre teoria e prática política.

O desencantamento do mundo descrito por Rorty, principalmente ao longo do artigo *A prioridade da democracia para a filosofia*, tem por característica principal o ensejamento de uma frivolidade (como atitude diante de tópicos éticos e morais). O argumento do autor em

favor de tal frivolidade baseia-se na intuição segundo a qual, da mesma forma que uma frivolidade de pensamento nos ajudou a deixar de lado a abordagem de temas teológicos, uma frivolidade parecida poderia, caso aplicada a vários temas filosóficos, nos ajudar a deixar de lado debates que os liberais democratas consideram de pouca importância para a vida numa democracia. (RORTY, 1990. p. 271-2)

“Como o crescimento das economias de mercado, o aumento da alfabetização, a proliferação de gêneros artísticos, e o despreocupado pluralism da cultura contemporânea, tal superficialidade filosófica e frivolidade, se mantém ao longo do desencantamento do mundo. Isto ajuda a fazer os habitantes do mundo mais pragmáticos, mais tolerantes, mais liberais e mais receptivos ao apelo da racionalidade instrumental.”⁸¹ (RORTY, 1990. p. 272)

O trecho acima surge no artigo de Rorty como parte da resposta dele à crítica comunitarista ao liberalismo de Rawls, nesse aspecto podemos entender que quando ele se refere a frivolidade (*light-mindedness*) está apresentando um termo que se contrapõe a profundidade, ou encantamento, que a abordagem puramente filosófica apresenta ao mundo. Pelo trabalho que desenvolvemos até aqui, levando em conta principalmente os benefícios que Rorty aponta como prováveis de serem alcançados com uma cultura literária, não é difícil imaginar que quando ataca um tipo de “encantamento” ele não está se referindo a toda esperança por redenção que os intelectuais cultivam, mas a um desejo por profundidade na prática política.

O tipo de profundidade que levou filósofos como Heidegger e Nietzsche a desprezar o modelo democrático. Priorizar a democracia sobre a filosofia significa que alguns temas tipicamente filosóficos, cujo o próprio questionamento de sua relevância já é visto com maus olhos, deverão ser deixados de lado quando os filósofos se engajam na atividade política. Essa posição é tão tipicamente rortyana que não pressupõe uma superioridade epistemológica em relação a suas concorrentes comunitaristas, a sua justificativa de ser surge como expressão de que não há arbitrariedade (em sentido pejorativo) alguma em priorizar a abordagem de Dewey, MacIntyre ou de Sandel, no que diz respeito a qual pergunta deve vir primeiro em relação a determinada perspectiva filosófica num ambiente democrático. O que há é apenas sinceridade de assumir que os assuntos que lhe inspiram parecem mais importantes do que

⁸¹ Like the rise of large market economies, the increase in literacy, the proliferation of artistic genres, and the insouciant pluralism of contemporary culture, such philosophical superficiality and light-mindedness holds along the disenchantment of the world. It helps make the world's inhabitants more pragmatic, more tolerant, more liberal, more receptive to appeal of instrumental rationality.

aqueles que inspiram os outros. (RORTY, 1990. p.273). A consequência, esperada por Rorty, de tal sinceridade é a aplicação do princípio da tolerância religiosa, às crenças filosóficas.

Até aqui nosso intuito declarado, foi de apontar, dentro da obra de Rorty, que o fator principal que influenciou seu pensamento foi a insistência na defesa de uma perspectiva política. E por essa perspectiva política ele teria tantas vezes mudado de opinião sobre determinados temas filosóficos. Com esse último movimento desenvolvido, nós pretendemos justificar nossa afirmação inicial de que o foco real da produção intelectual de Rorty se dá em torno da defesa da democracia liberal, talvez por priorizar tais questões ele é reconhecido como um dos intelectuais que mais trouxeram para debates tipicamente filosóficos, intelectuais de outras áreas tais como Michael Walzer e a Juíza Posner da Suprema Corte estadunidense.

A partir de agora devemos abordar o modo como Rorty encara a aplicação de tal princípio à filosofia. No mesmo contexto onde a impossibilidade de se conseguir um consenso amplo sobre a natureza, e a correta interpretação das vontades de deus, desde que não possuímos, a nível epistemológico, algum consenso sobre as possibilidades do conhecimento então não deverá haver muita vantagem (no que diz respeito a um ambiente social que promove a pluralidade) em hierarquizar a nível institucional uma única crença filosófica em detrimento de tantas outras. Já abordamos a defesa de tal tolerância ao longo do primeiro capítulo, dessa forma, nosso intuito aqui será demonstrar, não as vantagens de tal postura, mas o modo como ela é expressa pelo pensamento de Rawls, cuja obra é apontada por Rorty repetidamente como referência do tipo de proposta a ser criada.

3.2 O PRINCÍPIO DA TOLERÂNCIA APLICADO A FILOSOFIA.

Como tratamos no primeiro capítulo, enquanto a religião era o centro da cultura ocidental, a divisão de opiniões acerca da correta interpretação da divindade era muitas vezes tida como causa provável de vários tipos de violências e arbitrariedades. Hoje não estamos dispostos, nas democracias ocidentais, a aceitar justificativas religiosas para violência ou arbitrariedades. Isso porque nos tornamos capazes de deixar de lado algumas contendas religiosas quando falamos de acordos que se sobrepõem a elas, e que interessam aos cidadãos (crentes ou não) das democracias ocidentais.

Quando falamos de centro da cultura ocidental, estamos nos referindo ao ambiente linguístico e institucional onde são legitimadas as ações de governos e indivíduos, podemos

falar também dos princípios constitucionais compartilhados através de acordos internacionais . Nesse mesmo contexto a Filosofia (enquanto forma de abordagem epistemológica do conhecimento e suas possibilidades) talvez nunca tenha sido o centro da cultura, porém muitos pensadores empreendem esforços de propagandear que existem discursos filosóficos contidos em todas formas de governo e ações individuais na esfera pública. Desta forma, existiria um grande mérito no trabalho filosófico de destrinchar e expor esses discursos, desconstruindo assim as suas bases legitimadoras e decompondo com ele todas condições sociais e políticas que por ele se legitimavam.⁸² Ao longo deste trabalho defendemos que esse tipo de atividade não deveria interessar tanto aos intelectuais engajados, pelo contrário, deveríamos nos preocupar mais com a construção de propostas inovadoras de acordos disponíveis e passíveis de reconhecimento pelas nossas comunidades.

Quanto a aplicação do princípio da tolerância à própria filosofia, essa é uma sugestão que deve ser entendida principalmente em seus aspectos éticos e morais, uma vez que esses são os maiores responsáveis pela atração que a filosofia exerce sobre os atores políticos nas democracias liberais. Para justificar essa última afirmação basta observar o sucesso que autores como Sandel, Walzer, Dworkin e Rawls fazem entre os operadores do direito e militantes sociais, ou então observar a trajetória do próprio Rorty, visto que o mesmo, enquanto participando da conversação na filosofia analítica era pouco conhecido fora dos departamentos de filosofia mas assim que passou a falar sobre ética e política cultural se tornou um daqueles pensadores originários da filosofia e que obtém visibilidade fora dela. Nesse aspecto alcançamos o debate entre a crítica comunitarista e o liberalismo político, que tem na figura de John Rawls seu mais recente expoente.

John Rawls (1921-2002) é conhecido como um dos principais filósofos estadunidenses, a parte principal de sua obra se constitui de dois livros, *Uma teoria da Justiça* (1971) e *O liberalismo político* (1993). Sendo o primeiro uma apresentação de sua proposta da justiça como equidade e o segundo uma série de artigos com correções e sustentações de posições defendidas na primeira obra e criticadas ou elogiadas pelos seus interlocutores. Em nossa abordagem devemos lidar apenas com sua obra sobre o liberalismo político. Em uma apresentação superficial poderíamos dizer que a teoria da justiça de Rawls repousa sobre alguns recursos específicos, a saber; dois princípios da justiça, a ideia de um véu da

⁸² É o caso da abordagem de Nancy Fraser e Michael Sandel.

ignorância e o recurso do consenso sobreposto. Nosso interesse aqui diz respeito principalmente ao último recurso, porém, para fins de clareza do texto devemos abordar de forma breve os demais recursos antes de entrar no nosso objetivo.

Os dois princípios da justiça de Rawls dizem respeito aos temas da liberdade e igualdade. E são assim dispostos:

1- Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido.

2- As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade. (RAWLS, 2000. p. 47)

Como podemos observar, Rawls parece estar interessado em garantir que pelo exercício das liberdades políticas igualmente acessíveis, cada sociedade possa encontrar acordos sobre quais aspectos políticos da igualdade devem ser mais relevantes. Essa posição de Rawls pressupõe uma percepção dos arranjos sociais no Ocidente como um sistema de cooperação, neste sentido o segundo princípio se encarrega de estabelecer que as desigualdades devem ser avaliadas mediante esse sistema de cooperação. Quando estabelece que apenas as liberdades políticas devem ser igualmente garantidas Rawls está expondo um aspecto importante de sua teoria da justiça, o fato de ela ser uma concepção política liberal de justiça. Política porque diz respeito ao que Rawls vai chamar de “estruturas básicas da sociedade”, e somente a elas, e liberal porque expressa um desejo de neutralidade dessas instituições em relação ao que chama de “doutrinas abrangentes”. O modo como Rawls encara a possibilidade de acordo sobre tais princípios é esboçado pelo que o autor chama de “véu da ignorância”, uma postura hipotética que garantiria um nível de igualdade no que diz respeito aos participantes na escolha dos princípios. Levando em conta que a aplicação dos princípios diz respeito às instituições públicas exclusivamente, podemos pressupor que tal recurso se aplique na manifestação das justificações usadas para as deliberações de tais instituições. Porém, considerando que a sociedade nas democracias é formada por uma enorme diversidade de grupos de interesses e doutrinas morais divergentes, resta a questão sobre a viabilidade de acordo sobre quaisquer princípios gerais de justiça. E é com respeito a essa questão que abordamos o terceiro dos recursos que listamos: o consenso sobreposto.

Podemos descrever tal consenso como o conjunto de acordos que os cidadãos de uma democracia fazem para que diferentes visões do bem possam conviver. Um bom exemplo é, como colocado por Cardin na Apresentação da edição brasileira de *O Liberalismo Político*, o

caso da tolerância religiosa. Antes que houvesse um acordo mútuo de não violência entre os grupos religiosos que disputavam espaço nas democracias, tais grupos permaneciam com a percepção de que apenas a partir da destruição do grupo rival eles poderiam viver em paz. Como podemos observar hoje a tolerância religiosa é uma prática comum às democracias, para pensadores que concordam com Rawls, a possibilidade de um acordo entre os vários grupos que disputam determinados aspectos da cultura é possível graças a percepção (conquistada no processo histórico de auto criação do Ocidente e descrita por intelectuais de diversas áreas) de que embora possamos discordar sobre concepções do bem podemos construir um consenso mínimo a partir de certas intuições amplamente difundidas na cultura política e recolhidas por intelectuais de diversas áreas.

Tendo exposto, de maneira breve, esses dois elementos da teoria da justiça de Rawls, partiremos agora para a busca de uma compreensão sólida de como Rorty entende que deveríamos aplicar o princípio da tolerância a própria filosofia enquanto analisamos o terceiro elemento da teoria da justiça de Rawls. Sintetizando aquilo que defende Rorty comenta:

“Nós podemos pensar em Rawls como dizendo que da mesma forma como o princípio da tolerância e o pensamento social do Iluminismo propôs suspender vários padrões teológicos quando estivessemos deliberando políticas públicas e construindo instituições políticas, também assim, devemos suspender vários tópicos padrões da pesquisa filosófica. Para os propósitos da teoria social, nós podemos colocar de lado tópicos como natureza humana ahistorical, natureza da individualidade, os motivos do comportamento moral, e o significado da vida humana.”⁸³ (RORTY, 1990. p. 261-2)

Desta forma, a mesma maneira perante a qual religiosos de diferentes denominações descobriram que existiam questões que poderiam ser respondidas publicamente sem afetar de maneira injusta suas respectivas intuições espirituais, os demais cidadãos poderiam encontrar novos acordos com esse aspecto de sobreposição dos debates políticos sobre os filosóficos.⁸⁴

⁸³ We can think of Rawls as saying that just as the principle of religious toleration and the social thought of the Enlightenment proposed to bracket many standard theological topics when deliberating about public policy and constructing political institutions, so we need to bracket many standard topics of philosophical inquiry. For purposes of social theory, we can put aside such topics as an ahistorical human nature, the nature of selfhood, the motive of moral behavior, and the meaning of human life.

⁸⁴ Bons exemplos de tal tipo de suspensão de tópicos tipicamente filosóficos pode ser observado nos votos do Min. Luis Roberto Barroso quanto as questões relativas a criminalização do aborto de anencéfalos e do uso recreativo da maconha, quando o mesmo trouxe tais temas para o âmbito da saúde pública. No caso do aborto de anencéfalos, o único momento em que o Ministro faz referência a filosofia é para qualificar (em menos de um parágrafo) a dignidade humana, em conjunto com a religião e o plano jurídico.(ADPF 54 / DF) No que diz respeito a seu voto a respeito da questão da descriminalização do uso de maconha, ele recorre a filosofia apenas

Embora tais acordos precisem ser construídos, tal processo (de construção) não se dá a partir de intuições alcançadas ou construídas de forma completamente abstraída dos interesses privados dos diversos grupos, antes o desenho de tais acordos deve ser feito a partir das tradições políticas e de interpretação já compartilhados nas democracias. Especificamos que tais tradições devem ser recolhidas nas democracias porque o próprio Rawls exige isso ao restringir as doutrinas participantes na produção do consenso dentro do que chama de “pluralismo razoável”:

“O fato do pluralismo razoável não é uma condição desafortunada da vida humana, como poderíamos dizer do pluralismo como tal, que admite doutrinas que não são apenas irracionais, mas absurdas e agressivas. Ao articular uma concepção política de tal maneira que ela possa conquistar um consenso sobreposto, não a adaptamos à irracionalidade existente, mas ao fato do pluralismo razoável, que resulta do exercício livre da razão humana em condições de liberdade” (RAWLS, 2000. p. 190)

Sobre o consenso sobreposto, encontramos até agora duas características, a necessidade do contato com a cultura e a limitação a quais aspectos culturais serão aceitos (razoabilidade e racionalidade em sentido restrito). Assim, partimos para uma terceira etapa da apresentação do consenso sobreposto, que diz respeito ao aspecto político liberal da concepção de pessoa livre, e, ao modo como Rorty vai defender que podemos extrair dessa posição rawlsiana uma sugestão para a atividade intelectual politicamente engajada. Tal concepção de pessoa livre, segundo Rawls, é marcada por três aspectos principais; 1 - o reconhecimento (e o autoreconhecimento) de que os cidadãos possuem uma faculdade moral, e com ela uma concepção de bem; 2 - os cidadãos percebem a si mesmos como fontes auto-autenticadoras de reivindicações válidas; 3 - os cidadãos são considerados (e se consideram) como possuindo responsabilidade sobre seus objetivos, e também que devem ser capazes de restringir suas reivindicações aos sentidos resguardados pelos dois princípios norteadores da justiça como equidade. Neste aspecto Rawls se esquiva, embora não dê garantias de impedir, a uma discussão metafísica sobre a formação do self. Comentando o desinteresse de Rawls por esse tipo de discussão, Rorty diz:

“Alguns de nossos ancestrais talvez tenham requerido tal debate, acerca de sua relação com seu Criador. Mas nós – herdeiros do Iluminismo para os quais a justiça se tornou a primeira virtude- não precisamos. Como cidadãos e

como teóricos sociais, nós podemos ser tão indiferentes para os desacordos filosóficos sobre a natureza do Ser quanto Jefferson era para as diferenças teológicas sobre a natureza de Deus.”⁸⁵ (RORTY, 1990. p. 263)

Ao passo que já expomos como Rorty justifica esse tipo de afirmação quando abordamos a ascensão de uma cultura literária no primeiro capítulo, e depois quando abordamos a crítica do autor em relação a aqueles intelectuais que tentam conectar de forma necessária a história política com a história intelectual do Ocidente no segundo capítulo, devemos agora nos restringir ao modo como Rorty faz uso da obra de Rawls para descrever um modo de aplicar à filosofia o princípio da tolerância.

Rawls não apresenta uma sequência de argumentos para demonstrar a força epistemológica de sua concepção de pessoa livre, antes apresenta uma sequência de argumentos para demonstrar porque tal concepção é adequada à ideia de justiça como equidade. Esse tipo de argumento faz com que Rorty descreva Rawls como oferecendo uma sugestão de como as diversas concepções de pessoa (bem como de divindade e perfeição), compartilhadas numa democracia, possam ser adequadas a um tipo de organização social que dê suporte a esse tipo de pluralismo. Porém, há restrições ao tipo de intuições que deverão servir de fonte de legitimação a esse ambiente de pluralismo; o fanatismo, por exemplo, seria um empecilho a tal tipo de organização, uma vez que ameaça a liberdade e por isso a justiça. (RORTY, 1990. p. 263-4). Neste aspecto o trabalho de recolher da cultura política essas intuições já compartilhadas, tanto quanto o trabalho de sistematizá-las em uma teoria da justiça pode ser relacionado a vários aspectos da filosofia e do pensamento político de Rorty, entre eles vamos destacar dois o uso preventivo da verdade e a compreensão de justiça rortyana.

Ao passo que já apresentamos de maneira suficiente no primeiro capítulo a compreensão de Rorty acerca de todos esses temas, procedemos agora apenas com a abordagem do modo como essas posições rortyanas podem ser relacionadas com a teoria da justiça política liberal de Rawls. Para ao fim apresentar-mos como dissemos na introdução desse capítulo, nossas próprias intuições sobre as relações que podemos estabelecer entre as sugestões rortyanas e o caso dos intelectuais politicamente engajados no Brasil.

⁸⁵ Some of our ancestors may have required such an account, just as others of our ancestors required such an account, of their relation to their putative Creator. But we - we heirs of the Enlightenment for whom justice has become the first virtue - need neither. As citizens and as social theorists, we can be as indifferent to philosophical disagreements about the nature of the self as Jefferson was to theological differences about the nature of God.

Ao passo que Rorty entende a verdade como aquilo que pode ser justificado perante os critérios da comunidade a qual se vai apresentar determinado enunciado, podemos estabelecer uma comparação com a concepção rawlsiana de razoabilidade como estando ligada ao reconhecimento da reciprocidade. Em ambos os casos encontramos um aspecto de sociabilidade como pressuposto na escolha de suas definições para esses termos. Embora possamos observar o compartilhamento de tal aspecto como uma mera coincidência, também nos é permitido descrevê-lo como fazendo parte de uma compreensão compartilhada pelos autores sobre as possibilidades e limitações da filosofia em sua contribuição para a atividade política. No capítulo anterior apresentamos quais limitações Rorty observa para tal contribuição, principalmente no que diz respeito a qual tipo de autoridade devemos recorrer para encontrar critérios de legitimação para nossos enunciados para o espaço público. Quando Rawls faz opção por usar uma definição de pessoa livre que requer o reconhecimento de tal liberdade e a disposição em reconhecer seus concidadãos como fontes legítimas de reivindicações, podemos identificar uma equivalência no modo como ambos autores priorizam a deliberação democrática sobre a profundidade filosófica para encontrar critérios de legitimação de enunciados. Para dar mais clareza e força ao argumento de como essa prioridade se dá em Rawls basta que atentemos para o fato de que além do reconhecimento recíproco entre os cidadãos, para a condição de cidadão livre, ou para a condição de instituição eficiente, é necessário não apenas a correspondência da instituição aos princípios da justiça, mas também o reconhecimento dos cidadãos a respeito dessa eficiência. Essa exigência do reconhecimento para o papel de instituição pública eficiente nos mostra como para Rawls, a correspondência a etapa filosófica de sua teoria da justiça como equidade não é suficiente a um projeto político e liberal de justiça. Desta forma o que vai dar a legitimidade ao enunciado de eficiência, tanto para Rorty, quanto para Rawls, a uma determinada instituição pública, é a deliberação, o reconhecimento, democrático.

3.3 COMPLEMENTARIEDADE ENTRE AS POSIÇÕES DE JOHN RAWLS E RICHARD RORTY ACERCA DE UM MODELO LIBERAL DE JUSTIÇA.

Para que possamos construir uma sociedade que valorize a justiça como equidade nos termos em que Rawls a descreve, precisamos de uma etapa substancial no processo de concepção de tal ideia. Por mais que a ideia de instituições públicas correspondendo ao princípios da justiça possa soar atraente a uma democracia liberal, não podemos ignorar o argumento comunista no que diz respeito a força das doutrinas morais abrangentes entre

os cidadãos. Embora seja sempre interessante abordar o debate entre os autores comunitaristas e o liberalismo rawlsiano, nossos objetivos atuais não exigem e nem comportam tal conteúdo. Assim, vamos retomar a concepção rortyana da justiça como lealdade ampliada e construir uma relação de cooperação entre ela e a justiça como equidade de Rawls.

Embora o objetivo final de cada autor possa soar parecido, há uma diferença metodológica entre os autores. As diferenças entre as abordagens de ambos autores contribuem em um modelo de complementariedade para que possamos nos aproximar de uma proposta eficiente de justiça social e liberalismo político.

Levando em conta a narrativa que desenvolvemos sobre o consenso mínimo de Rawls e a posição rortyana sobre a utilidade da conciliação dos interesses (ao invés da síntese), podemos afirmar que uma dos objetivos que os autores compartilham é o da busca por uma conciliação mínima. O método para tal conciliação é o que diferencia os autores, como já demonstramos, Rawls vai apostar na eficiência reconhecida das instituições que correspondem ao que chama de estrutura básica da sociedade, enquanto isso Rorty vai depositar sua esperança na ascensão de uma cultura literária capaz de promover um processo amplo e contínuo de redescoberta. O caso é que quando Rorty escreveu sua proposta de justiça como lealdade ampliada em Maio de 1995, ele já teria tido tempo o suficiente de ler e ponderar sobre os aspectos principais da obra de Rawls. E assim, quando constrói sua proposta Rorty já traz fartas referências elogiosas a obra de Rawls, porém para que sua proposta não se torne apenas uma reinterpretação ele traz o adendo do conteúdo do livro *Thick and Thin* de Michael Walzer (1985), para construir sua proposta de desacoplar o liberalismo iluminista do racionalismo iluminista.

O que alinha as propostas de Rawls e Walzer, segundo Rorty, é a compatibilidade da distinção rawlsiana entre “uma concepção compartilhada, e várias concepções conflitantes de justiça”, e a distinção walzeriana entre concepções morais caudalosas e ralas. Levando em conta a distinção walzeriana, poderíamos dizer que quanto mais rala nossa moralidade instituída, mais racionais somos, uma vez que o processo de tornar ralas nossas percepções morais está ligado a um processo de expansão de nossa capacidade de fazer acordos com outros grupos. Sobre tal processo Rorty comenta:

“Mas se por raciocínio queremos significar simplesmente o tipo de atividade que Walzer [tradução errada, o certo é Walzer] considera como um processo de rarificação – o tipo que, com alguma sorte, alcançará a formulação e utilização de um consenso sobreposto -, então a ideia de que a justiça provém de uma fonte diversa da lealdade não parecerá mais plausível. Pois, nessa abordagem da racionalidade, ser racional e adquirir uma lealdade maior são duas descrições da mesma atividade. Isso ocorre porque qualquer

acordo não forçado entre indivíduos e grupos sobre o que fazer cria uma forma de comunidade e constituirá, com alguma sorte, o estágio inicial da expansão dos círculos daqueles que cada parte do acordo consideraram previamente como sendo “pessoas como nós”. (RORTY, 2009. p. 98-9)

Ao sugerir a dissolução da distinção iluminista entre a origem da lealdade e da justiça, Rorty empresta à teoria de Rawls a oportunidade de trazer um apelo extra a sua legitimidade. Se com Rawls a pressuposição da capacidade dos indivíduos de serem racionais e razoáveis é apresentada como uma ferramenta de sociabilidade para as democracias liberais, com a sugestão rortyana, temos a oportunidade de expandir o alcance dessa ferramenta de sociabilidade. Como Rorty deixa claro:

“Penso que descartar o racionalismo residual que herdamos do Iluminismo é recomendável por diversas razões. [...] Uma razão prática é livrar-se da retórica racionalista que permitiria ao Ocidente aproximar-se do não-Ocidente, representado no papel de alguém com uma história instrutiva para contar, em vez de no papel de alguém que se propõe a fazer um melhor uso de uma capacidade humana universal.” (RORTY, 2009. p. 102-3)

Tal complementariedade entre as propostas de Rawls, Walzer e Rorty pode ser interpretada como a expressão de uma nova disposição propositiva da filosofia contemporânea, uma disposição em abraçar a contingência não apenas do conhecimento, mas também das nossas pautas e práticas políticas. Abraçar tal disposição significa abdicar em grande parte daquilo que dava à filosofia um aspecto de exclusividade em relação ao conhecimento ou ao desenvolvimento da civilização ocidental. Porém, significa também afirmar uma nova possibilidade de engajamento cultural, social e político, e é essa nova forma que pode ser encontrada na defesa que autores como Rorty, Walzer e Rawls fazem do modelo ocidental de democracia liberal. Mas, surge a pergunta, o que tais autores entendem como modelo ocidental de democracia liberal?

Rorty não constrói algum tipo de teoria da democracia, nem mesmo define de maneira estrita ao que se refere sempre que usa o termo. Porém, o fato é que Rorty escreve sobre a democracia, afirma modos pelas quais os intelectuais podem contribuir para ela, assim devemos ser capazes de encontrar o que está contido nos aspectos que ele elogia quando se refere a cultura liberal democrata do Ocidente. Em seu artigo *Democracia e Filosofia*, ele trabalha com dois sentidos do termo, um sentido constitucional, segundo o qual a democracia diz respeito a um sistema de governo, e um segundo sentido igualitário, sendo o qual a democracia diz respeito a uma forma de estrutura social que garante igualdade de oportunidades e tratamentos perante a lei. A divisão, afirma Rorty, entre as pessoas que preferem o primeiro sentido e aquelas que preferem o segundo diz respeito a interpretações

que tais pessoas fazem da história de seu próprio país, e por isso não caberiam aqui fundamentações filosóficas:

“Exceto para alguns professores de teologia e filosofia, nenhum intelectual da direita ou da esquerda pensa a democracia no sentido do constitucionalismo como tendo quaisquer dos tipos de fundamentação. Caso sejam questionados para justificarem suas preferências por um governo constitucional, os dois lados estariam mais propensos a recorrer à experiência histórica em vez de a princípios religiosos ou filosóficos.” (RORTY, 2007b. p. 3)

Podemos dizer que ao afirmar a pouca relevância das fundamentações filosóficas para a disputa entre direita e esquerda nos EUA, Rorty nos dá uma pista sobre o por que dele próprio não construir uma teoria ou uma definição estreita de democracia. Afinal, se compartilhamos a perspectiva defendida por Rorty na referida citação então realmente não há razões para pensar que seja necessário mais sofisticação filosófica sobre a definição de democracia. E para reafirmar essa posição Rorty continua:

“Eu tenho argumentado que nem o acordo entre Esquerda e Direita, sobre a sabedoria de se conservar o governo constitucional, nem o desacordo entre os dois lados sobre quais leis devem ser aprovadas tem muito a ver com convicções religiosas ou opiniões filosóficas. Você pode ser muito inteligente e útil na discussão política nas democracias contemporâneas tal como os EUA mesmo que você não tenha interesse em religião ou filosofia.”⁸⁶ (RORTY, 2007b. p. 4).

Ou seja, Rorty parece concordar que o debate sobre as diferenças entre as várias interpretações da melhor forma de uma democracia não exigem muita sofisticação filosófica, assim como não exigem fé religiosa. Como demonstramos no primeiro capítulo, Rorty acredita que grande parte das contribuições para o progresso moral nas democracias advém de redescrições das práticas e costumes dos vários povos, e como apresentamos no segundo capítulo, a Filosofia não possui um lugar de destaque ou uma responsabilidade especial em relação a democracia, esse compromisso talvez possa ser exigido dos filósofos enquanto cidadãos de suas respectivas comunidades e sociedades, mas no que diz respeito a políticas democráticas, não deveríamos acreditar que podemos exigir mais do filósofo do que do poeta.

⁸⁶ I have been arguing that neither the agreement between Left and Right on the wisdom of retaining constitutional government nor the disagreement between them about what laws to pass has much to do with either religious conviction or philosophical opinion. You can be a very intelligent and useful participant in political discussion in contemporary democratic societies such as the US even though you have no interest whatever in either religion or philosophy.”

Podemos premeditar grande estranhamento a última afirmação, porém devemos considerá-la como uma oportunidade de abertura mais do que como um impedimento. O cidadão capaz e interessado na reflexão filosófica vai encontrar muitas ferramentas discursivas que poderão ajudar-lhe a publicizar suas posições políticas de forma mais atraente ou convincente, poderá ainda obter ligeira vantagem, em relação aqueles que são privados do contato com a tradição filosófica, no manuseio da hermenêutica de outras áreas do conhecimento. A contribuição de Rawls e Walzer são exemplos do que Rorty espera para o futuro da tradição filosófica, e essa esperança está ligada ao modo como o próprio Rorty compreende a ideia de democracia, tal compreensão será trabalhada a seguir.

4. CONCLUSÃO

Diante de tudo o que observamos até aqui, faremos agora uma síntese acerca do que Rorty entende como sociedade liberal democrata. Nesse aspecto, defenderemos duas formas pelas quais Rorty descreve tal sociedade; a primeira diz respeito ao conceito de democracia forjado na experiência grega e a partir da evolução do mesmo, passamos a utilizá-lo para evocar algumas práticas políticas (como sufrágio universal, respeito aos direitos humanos e liberdades básicas, e igualdade política), a segunda forma diz respeito a prática política comum nas democracias liberais no Ocidente, bem como as deliberações produzidas a partir do respeito a essas instituições. Vamos defender aqui, como último movimento do texto, que podemos encontrar a primeira forma nas suas denúncias em relação ao racionalismo iluminista, quando Rorty relaciona a autoridade metafísica com a legitimação de posturas autoritárias, já a segunda, podemos encontrar quando ele defende as instituições liberais.

O primeiro entendimento do termo na obra de Rorty pode ser vislumbrado em sua proposta da utopia liberal que abordamos no primeiro capítulo, ao apresentar a proposta de uma sociedade que valoriza a cultura liberal e a abertura para um processo infinito de aprimoramento. Podemos encontrar uma das primeiras sugestões do caráter distintivo dessa forma de encarar a democracia e as instituições liberais já no início do capítulo 3 de Contingência, ironia e solidariedade, onde ele descreve alguns aspectos de sua utopia liberal:

“Tentarei mostrar que o vocabulário do racionalismo iluminista, apesar de ter sido essencial nos primórdios da democracia liberal, tornou-se um empecilho à preservação e ao progresso das sociedades democráticas. Direi que o vocabulário que esbocei nos dois primeiros capítulos, que gira em torno de idéias de metáfora e autocriação e não de verdade, racionalidade e obrigação moral, presta-se melhor para esse fim.” (RORTY, 2007. p. 90)

Dado o intuito declarado por Rorty na citação acima, não devemos esperar nenhuma definição estreita de democracia, mas sim uma proposta que amplie a possibilidade de redescritção dessa forma humana de viver coletivamente organizados. Embora compartilhe da definição de Judith Shklar sobre o indivíduo liberal, Rorty sugere uma definição bem mais interessante:

“Isso porque, em sua forma ideal, a cultura do liberalismo seria totalmente esclarecida e secular. Seria uma cultura em que não restasse nenhum vestígio de divindade, quer sob a forma de um mundo divinizado, quer sob a forma de um eu divinizado. Em tal cultura não haveria espaço para a idéia de que existem forças não humanas a que os seres humanos devem responder.” (RORTY, 2007. p. 90)

Podemos obter uma leitura mais sólida acerca da citação acima se pudermos relacioná-la ao momento que expusemos a distinção de Rorty entre dois projetos iluministas, um político e outro epistêmico. A partir dessa interlocução podemos entender que a “cultura esclarecida e secular” a que Rorty se refere era um momento de intercessão entre o projeto epistêmico e o projeto político, o esclarecimento descrito na citação diz respeito a iluminação pretendida pelos racionalistas, já o aspecto secular, diz respeito a responsabilidade exclusivamente humana (comunitária e contingente) de encontrar critérios da boa vida, e, é nesse termo onde encontramos todo o apreço de Rorty pelo liberalismo. A partir desse aspecto é que Rorty encontra a chance de levar adiante e concretizar o projeto político iluminista, para dar continuidade a tal projeto Rorty aprofunda o alcance de tal secularismo, guiando-o até uma equiparação da relevância política das contendas filosóficas às religiosas. Enquanto estivéssemos ainda presos aquele momento de intercessão, confundindo problemas filosóficos com problemas políticos, teríamos dificuldade em avançar com tal projeto, é o que afirma o pensador. Neste sentido, qualquer definição filosófica estreita de democracia e liberalismo seria uma espécie de traição ao projeto inicial do liberalismo político, uma forma de confusão acerca da relação entre problemas filosóficos e políticos.

Uma vez estabelecido que não poderíamos encontrar uma definição estreita de sociedade liberal na obra de Rorty, nos resta apontar a maneira pela qual distinguimos o aspecto conceitual de sua ideia de sociedade liberal de um outro aspecto sobre o qual falaremos mais adiante. Encontramos parte de nossa base para fazer tal distinção no valor que ele atribui a literatura para o progresso moral: “Precisamos de uma redescritção do liberalismo como esperança de que a cultura como um todo possa ser “poetizada”, e não como a esperança iluminista de que ela possa ser “racionalizada” ou “cientizada”. (RORTY, 2007. p.103)

Ao mesmo tempo que abandona o valor da inovação linguística no que diz respeito a fundamentação filosófica, Rorty abraça tal valor na capacidade de redescrição dos intelectuais acerca de sua sociedade liberal ideal. Se a inovação linguística aplicada à fundamentação filosófica de posições políticas não é a melhor forma de contribuir para o progresso moral, a capacidade redescritiva, nos moldes do pensamento de Rorty, surge como a principal ferramenta para tal tarefa. Dessa forma ele pode criar uma ligação entre o progresso moral promovido pelos poetas e o progresso político promovido pela reestruturação ou substituição de instituições que promovem a liberdade e justiça por outras melhores (que promovem ainda mais liberdade e justiça), porém tal ligação só será eficaz se a sociedade (por meio de suas instituições) mantiver a consciência do aspecto privado das contribuições dos poetas. É nesse aspecto que encontramos nossa distinção entre o ideal de sociedade democrática liberal como ferramenta para o progresso moral e como ferramenta para progresso político. A etapa cultural da realização do ideal liberal, o progresso moral, se torna possível quando existe uma estrutura política e econômica que subsidie a atividade do poeta forte, e essa estrutura será melhor aproveitada (segundo as sugestões de Rorty) se a redescrevermos a partir do vocabulário da ironia liberal, que ela mesma tornou possível existir.

Podemos concluir tal distinção por apontar que o que Rorty pretende com a sugestão de um vocabulário diferente para a filosofia política, é tornar suas contribuições mais compatíveis com o projeto de uma democracia liberal, no sentido de que aqueles que pretendem contribuir para suas comunidades deixem de lado a tentação (esnobe) de ser um outsider. E para isso ele vai usar duas formas de se referir a tal projeto, a primeira forma é aquela que ele faz referência nos primeiros textos em que elogia a tradição democrática de seu país, e a segunda forma, quando ele a apresenta como o projeto de uma utopia liberal, ou as potencialidades do modelo democrático.

Desta forma, resta patente nessa etapa conclusiva do texto que o pensamento de Rorty é uma perene busca por novas formas de defender a democracia liberal e o Estado Democrático de Direito, os quais segundo ele resumem as melhores inovações acerca de estratégias de convivência humana até agora imaginadas. No pensamento do autor, tais temas são tratados como estando já enraizados no imaginário ocidental, prescindindo assim de novas fundamentações, no entanto, como o mesmo alerta em vários momentos ao longo de sua obra, embora termos como democracia e direitos humanos estejam inseridos no imaginário político ocidental, na atividade política a interpretação de tais termos é uma questão de convencimento e disputa. Desta forma o imediato necessário a ser feito é defender as ferramentas que mantém o diálogo aberto acerca do que fazer com nós mesmos enquanto bloco político, fazendo assim

a manutenção das ferramentas existentes e a criação de novas ferramentas para que tais recursos ocidentais se tornem cada vez mais eficazes e atraentes para o resto do mundo, e para as futuras gerações do próprio Ocidente. Assim, podemos concluir apontando que embora grande parte das sugestões políticas de Rorty seja aplicável e diga respeito ao seu próprio país e cultura política, não podemos ignorar que muitas dessas sugestões extrapolam o contexto estadunidense alcançando o Ocidente, e o Brasil, fomentando o diálogo acerca de novas formas de se abordar os temas nacionais. Tal fomento pode ser reconhecido no diálogo que Rorty manteve com vários intelectuais brasileiros e na influência que exerceu sobre diversos outros. Para que façamos justiça as propostas rortyanas faz-se mister que não paralisemos o olhar em sua obra, mas que busquemos nos aproximar ao máximo de nossa própria contingência, política para o caso, e que possamos construir propostas de soluções a partir dela, para o nosso país, isso significa lidar com as grandes fontes de inspiração dos debates nacionais, a ascensão da Teologia da Prosperidade no segmento das igrejas evangélicas, a ascensão do ativismo LGBT, feminista e negro, um sistema partidário que inspira cada vez menos confiança na população, fortalecimento do conservadorismo entre jovens, uma retomada dos movimentos separatistas no sul do país, etc.

Por fim, diante da sugestão rortyana de que os intelectuais deveriam parar de pensar que a sofisticação intelectual, por si, é a ferramenta determinante do progresso moral, temos a oportunidade de pensar que mais do que destrinchar os vários aspectos das identidades culturais que habitam nosso território (coisa que nossos colegas cientistas sociais e antropólogos têm feito por muito tempo e com grande sucesso), nosso objetivo talvez seja pensar maneiras mais eficazes de integrá-las a um projeto nacional, que priorize a diversidade (de culturas, modos de empreendedorismo e organização social e política), descentralizado, progressista e que consiga dialogar com os atores e discursos atuais da nossa vida cultural, social e política, por fim, um projeto de utopia nacional para o Brasil. O leitor/a poderá questionar a prioridade de se pensar tal tipo de projeto num momento em que o país atravessa uma crise política que tem seus efeitos na economia, sociedade e cultura, a tal tipo de questionamento, respondemos e concluímos, com as palavras do intelectual brasileiro mais elogiado por Rorty, Roberto Mangabeira Unger: “Nenhum país reforma seu Estado e sua política para depois decidir o que fazer com eles reformados. A reforma só acontece quando precisa acontecer - no meio de uma luta para reorientar o caminho econômico e social, e assim será entre nós.” (UNGER, 2015.)

Nossa jovem democracia já atravessou diversos desafios, e chegou a sofrer graves danos durante décadas recentes, graças ao sangue e suor de guerrilheiros, articuladores

políticos e diversos outros atores, conseguimos superar grande parte destes desafios. No entanto, atualmente problemas históricos como a desigualdade, as dificuldades da representação política da diversidade nacional etc, continuam a ser temas nacionais, nesse interim, tendo em vista que temos relativa estabilidade econômica e política no atual momento (se comparado as demais épocas), talvez estejamos diante da oportunidade de abordar tais temas de forma propositiva e com enfoque no modo como tais questões podem ser traduzidas regionalmente uma vez que temos uma identidade nacional fracionada.

Assim, acerca da construção de propostas para identidade nacional, superação da crise política e de identidade, e da reforma de nosso Estado é que pretendemos dar continuidade aos estudos que iniciamos na monografia, consolidamos aqui e pretendemos completar de forma propositiva em possíveis oportunidades de pesquisa a nível de doutorado.

5. REFERÊNCIAS

- ARAUJO, R. C. O entrelaçamento de esteticismo e utopia na obra de Richard Rorty. Dissertatio (UFPEL), v. 31, p. 157-177. 2010.
- BARROSO, Luiz Roberto. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54. Distrito Federal –Brasilia. 2012.
Disponível em:<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianoticiastf/anexo/adpf54.pdf>
- _____. RAZÕES FINAIS (Acerca da questão da constitucionalidade da interrupção da gravidez no caso de anencéfalos. APDF 54) Distrito Federal – Brasília. 2009.
Disponível em:
http://www.luisrobertobarroso.com.br/wpcontent/themes/LRB/pdf/anencefalicos_razoes_finai_s.pdf
- _____. RE 635.659 DESCRIMINALIZAÇÃO DO PORTE DE DROGAS PARA CONSUMO PRÓPRIO ANOTAÇÕES PARA O VOTO ORAL DO MINISTRO LUÍS ROBERTO BARROSO. Distrito Federal – Brasília. Disponível em:
<http://s.conjur.com.br/dl/leia-anotacoes-ministro-barroso-voto.pdf>
- _____. O ironismo de Richard Rorty: uma terceira via entre etnocentrismo e relativismo. Problemata (UFPB), Paraíba, 2013. v.4, p. 80-109.
- BOORSIN, J. Daniel. The Genius of American Politics. The University of Chicago.The University of Chicago Press 1953. London. 195p.
- DIGGINS, John. The promise of Pragmatism. University of Chicago Press, 1995. Chicago, 528 p.
- LUCHI, José Pedro. A superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas- A questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana. 1999. 536p.

- FRASER, Nancy. Solidariedade ou singularidade? Richard Rorty entre Romantismo e tecnocracia. Tradução de Suzana de Castro. Revista Redescições. Ano 2, nº 1. Rio de Janeiro-RJ, 2010.

- _____. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista. Tradução de Julio Assis Simões (2006). Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, pgs. 231-239, 2001.

- _____. Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty. Critical Horizons 1:1 February © Koninklijke Brill NV, Leiden, 2000.

- HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty. em: Filosofia, Racionalidade e Democracia. Organizado por José Crisóstomo de Souza. UNESP- São Paulo – SP. 2005.

- _____. Entre naturalismo e religião: estudos filósofos. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2007. 400p.

- KOHN, Hans. O século Vinte: Um desafio ao Homem. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura. 1960.

- MCCARTHY, Thomas. Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism. Em: Critical Inquiry, Vol. 16, Nº. 2 (1990), The University of Chicago Press, 1990. Chicago, p. 355-370. Em <http://www.jstor.org/stable/1343617>. Acessado em [07/06/2011 09:14](http://www.jstor.org/stable/1343617)

- _____. Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory. Essays in honor of Thomas McCarthy. Editor por William Rehg e James Bohman. The MIT press. 2001. Cambridge, Massachusetts.

- _____. Ironist Theory as a Vocation: A response to Rorty's Reply. Em: Critical Inquiry, Vol 16, No. 3. p. 644-655. University of Chicago Press. 1990. Em: <http://www.jstor.org/stable/1343644>.

- RABOSSO, Eduardo. La teoria de los derechos humanos naturalizada. Revista del Centro de Estudios Constitucionales, nº 5, Buenos Aires, pag. 159-175. 1990.

- RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. Em: Philosophy & Public Affairs, vol 14, nº 3. p. 223-251. 1985. Em: <http://www.jstor.org/stable/2265349>

- _____. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. Tradução de Regis de Castro Andrade em: Lua Nova nº 25, São Paulo – SP. 1992. Acessado em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451992000100003>

- REHG, William e BOHMAN, James. Pluralism and the Pragmatic Turn: the transformation of critical theory. The MIT Press, 2001. Londres, Inglaterra.

- RORTY, Richard. A prioridade da democracia para a Filosofia. Em: Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos filosóficos vol. 1. Rio de Janeiro: Relume -Dumará. p. 235-269. 1997.

- _____. Coments on Michael Sandel's Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy: draft. 1996. Em: <http://hdl.handle.net/10575/852>. Acessado em 10/11/2010

- _____. Contingência, Ironia e Solidariedade. Tradução por Vera Ribeiro. São Paulo. Martins Fontes, 331 paginas. 2007.

- _____. Democracy and Philosophy em: Eurozine. Link de acesso: <http://www.eurozine.com/articles/2007-06-11-rorty-en.html>. Acessado em 10/10/2015. 2007b

- _____. Ensaios sobre Heidegger e outros. Instituto Piaget. 1991. Lisboa. 309p.

- _____. Filosofia como política cultural. São Paulo. Martins Fontes. 2009. 335p.

- _____. How relevant is philosophy to politics. 1998. Em: <http://hdl.handle.net/10575/638>. Acessado em: 13/03/2015 12:01hrs

- _____. Truth and Progress. Volume 3, Philosophical Papers, Cambridge, Cambridge University Press. 1998.
- _____. Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América. Tradução por Paulo Guiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues, e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. 148 páginas.
- _____. Pragmatismo e Política. São Paulo: Martins Fontes. 2005.
- _____. Pragmatismo, A Filosofia da criação e da mudança. Organização por Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte. UFMG. 2000. 190p.
- _____. Is “Cultural Recognition” a Useful Concept for Leftist Politics? In: Critical Horizons 1:1 February, Koninklijke Brill NV, Leiden. 2000b.
- _____. Putnam and the relativist menace. In The Journal of Philosophy, Vol 9, No. 9 (Sep., 1993), pp. 443 – 461. 1993.
- _____. The Rorty Reader. Editado por: Christopher J. Voparil and Richard Bernstein. 2010.
- _____. The priority of Democracy to philosophy. In: Objectivity, relativism, and Truth. Philosophical Papers. Vol I. Cambridge University Press. 1990.
<http://hdl.handle.net/10575/638>
- _____. Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy. Critical Inquiry. (16): 633-43. 1990b
- _____. Uma ética laica. São Paulo. WMFMartins Fontes. 44p. 2010.
- _____. Verdade e Progresso. Tradução de Denise R. Sales. São Paulo: Manole. 2005.
- RORTY, Richard & Paulo Ghiraldelli Jr. Ensaios Pragmatistas, sobre subjetividade e verdade. Rio de Janeiro. DP&A. 128P. 2006.

- SHKLAR, Judith Nisse. Ordinary Vices. Cambridge: Belknap Press. 1984.

- SIMMEL, Georg. **Fashion**. The American Journal of Sociology, v.LXII, n.6, pp.541-558, 1957(1904). <http://www.jstor.org/stable/2773129>.

- SOUZA, José Crisóstomo de. (Org.). Filosofia, racionalidade e democracia. Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

- UNGER, Roberto Mangabeira. Discurso do Ministro no Encontro Nacional dos Prefeitos. Brasília - DF. 2015. Disponível em: <http://www.sae.gov.br/integra-do-discurso-do-ministro-mangabeira-no-encontro-nacional-de-prefeitos/#> Acessado em 16/02/2016.

- WALZER, Michael. Philosophy and Democracy. Em: Political Theory, Vol 9, No. 3. Publicado por Sage Publications, Inc. 1981. Em www.jstor.org/stable/191096, Acessado em 02/11/2008 08:07

- THE GALE GROUP INC. West's Encyclopedia of American Law, edition 2. 2008