



O PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY E SUAS CONSEQUÊNCIAS POLÍTICAS

Daniel Luis Cidade Gonçalves

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC
daniel.cidade@gmail.com

Resumo: Este artigo possui dois objetivos principais. O primeiro objetivo trata da caracterização de Rorty acerca do pragmatismo, entendendo o mesmo como a doutrina que alega a inexistência de constrangimentos à investigação, exceto os conversacionais (os objetos não nos coagem a acreditar na verdade acerca deles). Tal definição suscita duas acusações epistemológicas principais (e algumas acusações políticas): a de que o pragmatismo de Rorty seria relativista e irracionalista. Sobre o segundo objetivo, o pragmatismo do autor tem como consequência desejável o ironismo e o liberalismo. A figura do ironista resume o indivíduo que possui dúvidas radicais sobre o vocabulário final que usa, por não acreditar que o mesmo esteja mais próximo da realidade do que outros vocabulários alternativos. Já o liberal de Rorty seria aquele que considera a crueldade a pior coisa que fazemos. Trata-se, para o autor, de adotarmos o liberalismo iluminista sem que seja necessário adotar o racionalismo iluminista. Para Rorty, não existe um tribunal filosófico ao qual podemos recorrer para decidir a legitimidade de nossas crenças e desejos. É necessário assumirmos o etnocentrismo de nossas crenças, negando a possibilidade de uma fundamentação transcultural de nossos valores. O autor faz uma defesa não-essencialista daquilo que chama de liberdade como reconhecimento da contingência e das liberdades burguesas tradicionais, tendo em vista o conceito de solidariedade, entendido não como algo que faça parte da nossa natureza humana, mas como um sentimento desenvolvido socialmente que nos ajudou, ao longo da história, a aumentar a liberdade e diminuir o sofrimento dos seres humanos.

Palavras-chave: Pragmatismo. Ironismo. Liberalismo. Solidariedade.

RICHARD RORTY'S PRAGMATISM AND ITS POLITICAL CONSEQUENCES

Abstract: *This paper has two main objectives. The first objective is the characterization of Rorty's pragmatism, understanding it as the doctrine that claims the absence of constraints on investigation, with the exception of conversational ones (objects do not coerce us to believe in the truth about them). This definition raises two main epistemological objections (and some political accusations): that Rorty's pragmatism would be relativistic and irrationalist. On the second objective, the author's pragmatism has as a desirable consequence the concepts of ironism and liberalism. The figure of the ironist summarizes the individual who has radical doubts about the final vocabulary he uses, not believing that it is closer to reality than other alternative vocabularies. To Rorty, a liberal would be someone who considers cruelty the worst thing we do. To him, it is about adopting the Enlightenment liberalism without having to adopt the Enlightenment rationalism. To Rorty, there is no philosophical court to which we can turn to decide the legitimacy of our beliefs and desires. We need to assume the ethnocentrism of our beliefs, denying the possibility of a cross-cultural foundation of our values. The author makes a non-essentialist defense of what he calls freedom as recognition of contingency and the traditional bourgeois freedoms, in view of the concept of solidarity, not as something that is part of our human nature, but as a feeling that was developed socially and helped us, throughout history, to increase freedom and lessen the suffering of human beings.*

Keywords: *Pragmatism. Ironism. Liberalism. Solidarity.*

* * *

Introdução

Em termos gerais, falar de pragmatismo não significa falar de uma teoria bem delimitada, sobre a qual existe consenso. Mais do que isso, significa dar voz a uma frequente insatisfação com as teorias correspondentistas e coerentistas da verdade. O objeto deste trabalho consiste na caracterização de um pragmatismo para o qual nada deveria ser capaz de constranger a investigação, exceto a conversação. Trata-se de uma crítica às restrições supostamente derivadas da natureza dos objetos, da mente ou da linguagem.

Seguir as vias de um pragmatismo conversacional implica em reconhecer a necessidade de desvencilhar-se de duas críticas tradicionais. A de que o pragmatismo seria relativista e a de que ele seria irracionalista. Veremos como Rorty nos mostra que a primeira crítica consiste apenas em um mal entendido. Nenhum dos filósofos acusados de relativismo defende de fato uma posição em todas as possíveis perspectivas sobre um tópico específico são igualmente boas entre si. A segunda crítica, por sua vez, provém de um hábito ocidental pautado em reivindicações iluministas que não podem ser satisfeitas. Melhor do que demonstrar a suposta “racionalidade” do pragmatismo seria trocar o desejo de uma racionalidade universal pelo desejo de novas ideias, provenientes de vias de conversação não obstruídas.

Se adotar uma nova postura filosófica para conceitos que influenciaram fortemente nossa tradição cultural for desejável, certamente constataremos consequências políticas que se seguem disso. As diversas considerações do autor sobre o tema podem nos ajudar a esclarecer ainda mais o pragmatismo em questão e elucidar os benefícios que se seguiriam de tal atitude.

O principal ponto de Rorty consiste na ideia de que abandonar os fundamentos filosóficos da nossa tradição liberal ocidental não implica necessariamente em abandonar tal tradição em sua totalidade, muito menos rejeitar aquilo que ela possui de desejável. Não precisamos de uma fundamentação transcultural de nossos valores para que eles signifiquem alguma coisa para nós. É possível imaginar uma sociedade orgulhosa de sua cultura, mesmo reconhecendo que a mesma seja contingente. Orgulhar-se de valores como a solidariedade, reconhecendo-a apenas como o resultado de encontros livres e francos – e não como fundamentada em nossa natureza humana, por exemplo – é perfeitamente possível e desejável. Com isso, podemos seguir em frente buscando, cada vez mais, aumentar nossa liberdade e diminuir nosso sofrimento.

1 Pragmatismo

Em 1905, Charles Sanders Peirce escreve “Talvez jamais tenha ocorrido [...] que um filósofo tentasse dar um nome geral à sua doutrina sem que esse nome logo

adquirisse, no uso filosófico comum, uma significação muito mais ampla do que se pretendia originalmente”. (PEIRCE, apud HAACK, 2003, p. 837). A solução do eminente filósofo foi a de despedir-se do pragmatismo e anunciar o nascimento da palavra “pragmaticismo”. Este episódio ilustra bem as dificuldades encontradas por aqueles que resolvem estudar o pragmatismo. Como nos diz Susan Haack, é “bastante difícil especificar quais importantes ideias filosóficas eram comuns a Peirce e James, fundadores do pragmatismo” (2003, p. 837). O problema não se resolve quando falamos de Dewey, Schiller e Mead, ou de pragmatistas recentes (ou neopragmatistas) como Lewis, Sellars, Putnam e Rorty, entre outros. De fato, conforme nos aponta Haack, existem pragmatismos radicalmente opostos.

Neste contexto, na tentativa de delimitar de maneira precisa o objeto deste artigo, é importante esclarecer que se trata da definição rortyana de pragmatismo, tendo em vista o reconhecimento de que a solução antifundacionista dada pelo autor resulta em uma série de consequências políticas positivas. Busco, aqui, me afastar de questões sobre se tal definição faz jus ao trabalho dos fundadores do pragmatismo, se a leitura de Rorty é adequada aos objetivos dos mesmos, entre outras.

Segundo Rorty, pragmatismo é uma palavra “vaga, ambígua e estafada” (1982, p. 231), que, contudo, nomeia a principal glória da tradição intelectual norte-americana. Diversos filósofos acreditam que tudo que o pragmatismo tem de importante foi preservado e adaptado às necessidades da filosofia analítica (como algumas correções a respeito dos primeiros empiristas lógicos). Conforme o autor, embora esta maneira de ver o pragmatismo não esteja errada, ela ignora o que James e Dewey mais tiveram de importante. Nas palavras do autor:

O empirismo lógico era uma variedade de filosofia normal, acadêmica, neokantiana, centrada na epistemologia. Os grandes pragmatistas não devem ser considerados como sugerindo uma variação holística desta variante, mas antes como quebrando inteiramente com a tradição epistemológica kantiana. Enquanto vimos James e Dewey como possuindo “teorias da verdade” ou “teorias do conhecimento” ou “teorias da moralidade”, estaremos a compreendê-los mal. Ignoraremos as suas críticas da assunção que devem existir teorias sobre essas matérias. Não veremos como o seu pensamento era radical – como era profunda a sua crítica da tentativa, comum a Kant, Husserl, Russel e C.I. Lewis, de tornar a filosofia numa disciplina fundamentadora. (1982, p. 231).

Um dos sintomas desse enfoque incorreto é uma tendência a elogiar Peirce de maneira exagerada. Segundo Rorty: “A sua contribuição para o pragmatismo foi meramente ter-lhe dado um nome, e ter estimulado James. O próprio Peirce permaneceu o mais kantiano dos pensadores.” (1982, p. 232). Para Rorty, James e Dewey reagiram contra a assunção kantiana de que seria possível encontrar na filosofia um contexto anistórico capaz de hierarquizar as diferentes espécies de discurso. Esta razão é frequentemente encontrada em filósofos (que atualmente estão mais em evidência do que James e Dewey) como Nietzsche e Heidegger. James e Dewey tinham muito a dizer acerca da verdade, do conhecimento e da moralidade, mas isso não significa que possuíam teoria sobre tais questões. Rorty apresenta três caracterizações centrais da doutrina pragmatista.

A primeira caracterização entende o pragmatismo como “antiessencialismo aplicado a noções como ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’ e

objectos semelhantes da teorização filosófica”. (RORTY, 1982, p. 233). Tal caracterização é ilustrada pela definição de James acerca da verdade como “o que é bom à maneira de crença”. Segundo Rorty, o ponto de vista de James é o de que não há nada de mais profundo a ser dito acerca da verdade, visto que esta não possui uma essência. Dizer que verdade é correspondência com a realidade não possui nenhuma utilidade.

Dada uma linguagem e uma visão de como o mundo é, podemos, decerto, correlacionar unidades da linguagem com unidades do que consideramos que o mundo seja de tal maneira que as frases que cremos serem verdadeiras tenham estruturas internas isomorfas das relações entre coisas no mundo. Quando pronunciamos frases rotineiras não deliberadas como “Isto é água”, “Aquilo é vermelho”, “Isso é feio”, “Isso é imoral”, os nossos curtos enunciados categóricos podem facilmente ser pensados como imagens, ou como símbolos que se ajustam uns aos outros para desenhar um mapa. Tais observações emparelham efetivamente pequenas unidades de linguagem com pequenas unidades de mundo. Uma vez chegados aos hipotéticos negativos universais, e semelhantes, esse emparelhamento tornar-se-á confuso e *ad hoc*, mas talvez possa ser feito. A tese de James era que a prática desse exercício não nos esclarece sobre a razão pela qual é bom acreditar em verdades, nem oferece nenhuma pista quanto à razão por que, ou em que condições, a nossa visão do mundo é, aproximadamente, aquela que devíamos sustentar. (RORTY, 1982, p. 233).

James considera vãs as esperanças daqueles que querem se utilizar das “essências” de suas verdades para criticar as perspectivas que consideram falsas. Para os pragmatistas, é o vocabulário da prática e não o da teoria (o da ação e não o da contemplação) que nos permite dizer algo útil sobre a verdade. Segundo Rorty “a máxima de James sobre a verdade diz que o vocabulário da prática é não eliminável, que nenhuma distinção de gênero separa as ciências dos ofícios artesanais, da reflexão moral, ou da arte”. (RORTY, 1982, P. 235).

A segunda caracterização do pragmatismo se apresenta na ideia de que “não existe diferença epistemológica entre a verdade acerca do que deve ser e a verdade acerca do que é, nem nenhuma diferença metafísica entre fatos e valores, nem nenhuma diferença epistemológica entre moralidade e ciência.” (RORTY, 1982, p. 235). Para Rorty, não é necessário ser pragmatista para pensar que Platão errou ao pensar que a função da filosofia moral seria a de descobrir a essência do bem, e Kant e Mill erraram ao tentar reduzir a escolha moral a uma regra. Para os pragmatistas, o padrão das investigações morais e científicas é a deliberação acerca dos atrativos de diversas alternativas concretas. O pragmatismo, da maneira que Rorty o descreve, opõe-se ao “mito que a racionalidade consiste em ser coagido pela regra”. (RORTY, 1982, p. 235). Nem a ciência nem a filosofia podem substituir a deliberação por algo como o “método”. O homem moralmente sábio não resolve seus dilemas consultando sua recordação da “Ideia do Bem” ou consultando a “Lei Moral”. Para Rorty “a filosofia tradicional, platônica, centrada na epistemologia, é a procura de tais procedimentos”. (RORTY, 1982, p. 235). Consiste na busca de um caminho capaz de evitar a necessidade de conversação e assinalar o modo como as coisas são.

At last but not at least, a terceira caracterização do pragmatismo consiste na “doutrina de que não existem constrangimentos à investigação salvo os

conversacionais – nenhuma restrições gerais derivadas da natureza dos objetos, ou da mente, ou da linguagem, mas apenas as restrições particulares fornecidas pelas observações dos nossos companheiros investigadores" (RORTY, 1982, p. 236/237). Para o pragmatista, "é inútil esperar que os objetos nos coajam a acreditar na verdade acerca deles" (RORTY, 1982, p. 237). Não existe método que nos permita saber quando atingimos a verdade (ou quando estamos próximo dela).

Embora nenhuma destas três caracterizações esteja incorreta, do ponto de vista do autor, a terceira alternativa é preferível, na medida em que tem como foco a escolha reflexiva entre aceitar a contingência dos nossos pontos de partida ao invés de tentar evitá-la. Aceitar tal contingência implica em aceitar que a conversação com os outros seres humanos é a nossa única fonte de orientação. Tentar evitar tal contingência é ter a esperança de nos tornarmos uma "máquina adequadamente programada" (RORTY, 1982, p. 237). Nas palavras de Rorty:

Era esta a esperança que Platão pensava que podia ser realizada na parte superior da linha dividida, quando passássemos para lá das hipóteses. Os cristãos esperaram que ela pudesse ser atingida através da sintonia do coração com a voz de Deus, e os cartesianos esperavam que pudesse ser realizada esvaziando o espírito e procurando o indubitável. Desde Kant, os filósofos esperaram que pudesse ser conseguida encontrando a estrutura *a priori* de qualquer possível investigação, ou linguagem, ou forma de vida social. Se abirmos mão dessa esperança, perderemos o que Nietzsche chamava o "conforto metafísico", mas podemos ganhar um renovado sentido de comunidade. Que a nossa identificação com a nossa comunidade – a nossa sociedade, a nossa tradição política, a nossa herança intelectual – é realçada quando vemos essa comunidade como *nossa* mais do que como a da *natureza, modelada* mais do que *descoberta*, uma entre muitas que os homens construíram. No fundo, dizem-nos os pragmatistas, o que importa é a nossa lealdade para com outros seres humanos que se agarram uns aos outros contra as trevas, não a nossa esperança de compreender bem as coisas. James, ao argumentar contra realistas e idealistas que <<o trilho da serpente humana está por cima de tudo>>, estava a recordar-nos que a nossa glória está na nossa participação em projetos humanos falíveis e transitórios, não na nossa obediência a permanentes obrigações humanas. (RORTY, 1982, p. 237/238).

Dessa forma, podemos dizer que o pragmatismo de Rorty consiste em uma sólida oposição à teoria correspondentista da verdade, e boa parte de seus esforços consiste em analisar, problematizar e discutir a contraposição de argumentos entre aqueles que, de uma forma ou de outra, assumem a verdade como correspondência, e aqueles que a negam. Assim temos, de um lado, indivíduos que tentam fundamentar nossas crenças, valores e desejos em algo além do ser humano (Deus, Verdade, Razão etc.) e de outro, indivíduos que assumem o caráter histórico-social dos mesmos. Para Rorty, nenhuma das várias maneiras de falarmos acerca do que está acontecendo se aproxima da forma como a realidade é em si mesma (ou pelo menos, não temos nenhum critério para fazer tal alegação). A tradição, para o pragmatista, deve ser utilizada como uma caixa de ferramentas, na qual alguns instrumentos podem se tornar obsoletos, enquanto outros são altamente eficazes (deixando também aberta a possibilidade de construção de novas ferramentas). Dessa forma, uma vez que não é possível encontrar um terreno neutro, estabelecer um tribunal filosófico capaz de nos auxiliar acerca da legitimidade de nossas crenças

e valores, a conversação entre seres humanos se torna a nossa melhor alternativa. Substituir a força pela persuasão, a Verdade pela justificação. Nas palavras do autor:

Nós não podemos saltar para fora de nossas peles sociais democráticas ocidentais quando encontramos uma outra cultura, e não devemos tentar. Tudo o que nós devemos tentar fazer é adentrar o espaço interno dos habitantes dessa cultura até apreendermos alguma ideia de como olharmos para eles, e até verificarmos se eles têm alguma ideia que nós podemos usar. Isso é tudo que eles podem esperar fazer ao nos encontrar. Se membros de outra cultura protestam que essa expectativa de tolerância recíproca é uma expectativa provincianamente ocidental, nós só podemos dar de ombros e retrucar que temos de trabalhar a partir de nossas próprias luzes, exatamente como eles fazem, pois não há nenhuma plataforma de observação subcultural na qual podemos nos refugiar. (RORTY, 2002, p. 283).

Após estas duras críticas à tradição filosófica, para que o pragmatismo de Rorty demonstre consistência, é importante defendê-lo de suas principais críticas, a saber, a acusação de relativismo e a acusação de irracionalismo (que de acordo com Rorty, remetem-se a grandes nomes como Lovejoy, Russel e Husserl, e resultam nas atividades da American Philosophical Association).

Acerca do relativismo, o filósofo norte-americano alega: "o relativismo é a perspectiva de que cada crença sobre certo tópico, ou talvez sobre qualquer tópico, é tão boa como qualquer outra. Ninguém sustenta esta posição." (RORTY, 1982, p. 238). Segundo Rorty, os filósofos acusados de relativismo não sofrem tais acusações por sustentarem tal posição, mas por uma posição diferente, que consiste em defender que as bases utilizadas para escolhermos entre uma crença e outra, são menos algorítmicas do que havíamos pensado. Tal posição é atacada porque não se propõe a explicar porque o nosso esquema conceitual (ou a nossa cultura, linguagem, etc.) está finalmente no caminho certo, em contato com algo objetivo como a Realidade, a Lei Moral, ou algo parecido. Dessa forma, Rorty estrategicamente desloca o debate. Não se trata de uma disputa entre aqueles que pensam que uma maneira de ver as coisas é tão boa quanto qualquer outra, e aqueles que negam tal afirmação. O verdadeiro debate se dá entre aqueles que pensam que a nossa cultura e os nossos objetivos não possuem outro suporte que não o conversacional, e pessoas que ainda possuem a esperança de um outro tipo de suporte. Assim, embora a crítica de relativismo seja bastante popular contra os pragmatistas (e antifundacionistas em geral, como nietzscheanos e foucaultianos), ela baseia-se em uma compreensão equivocada acerca daquilo que tais filósofos estão realmente querendo fazer. O pragmatismo não é relativista. Nas palavras do autor:

A razão pela qual o relativismo é tão discutido entre os filósofos platônicos e kantianos é que eles pensam que ser relativista acerca de teorias filosóficas – tentativas para <<fundamentar>> as teorias de primeira ordem – conduz a ser relativista acerca das próprias teorias de primeira ordem. Se alguém realmente acreditasse que o valor de uma teoria depende do valor de sua fundamentação filosófica, então estaria realmente duvidoso acerca da física, ou da democracia, ou até que o relativismo a respeito das teorias filosóficas tivesse sido superado. Felizmente, quase ninguém acredita em nada desse tipo. (RORTY, 1982, p. 240).

A segunda crítica a ser refutada corresponde à crítica de que o pragmatismo seria irracionalista. Crítica esta que, segundo o autor, está um passo à frente da acusação relativista e representa melhor o incômodo de tantos filósofos para com o pragmatismo. Para Rorty, o problema se dá em dois contextos diferentes, um microcômico e outro macrocômico.

O sentido microcômico envolve a questão (identificada por Rorty como sendo a questão da American Philosophical Association – APA) sobre se os filósofos devem ser livres pensadores e edificantes, ou argumentativos e profissionais. Trata-se do problema do profissionalismo que é frequentemente confundido com o problema do irracionalismo. Rorty cita Arthur Lovejoy, grande opositor do pragmatismo e defensor do profissionalismo filosófico. Lovejoy tinha como objetivo a transformação da filosofia numa ciência. Incitou a APA a organizar seu programa em controvérsias estruturadas em torno de problemas bem definidos, de maneira que no fim de cada convenção fosse possível concordar acerca de quem havia vencido. Para Lovejoy, a filosofia poderia ser edificante e visionária *ou* poderia produzir verdades objetivas. James teria concordado. A filosofia não poderia ser, ao mesmo tempo, pragmatista e profissional. Mas para James, profissionalizar a filosofia seria algo como uma falta de coragem (e não um triunfo da racionalidade). Infelizmente, Lovejoy ganhou a batalha.

Rorty retoma o problema da profissionalização na tentativa de exibir a "fonte da paixão antipragmatista" (RORTY, 1982, p. 242). Nela podemos reconhecer a convicção de que a conversação tem o consenso racional como objetivo principal.

O anti-pragmatista acredita que a conversação só faz sentido se algo do gênero da teoria platônica da Reminiscência estiver correto – se tivermos todos os pontos de partida naturais do pensamento em algum lugar dentro de nós, e reconhecermos o vocabulário no qual eles são mais bem formulados uma vez que o ouçamos. Porque só se algo como isso for verdadeiro é que a conversação terá um objetivo natural. As luzes esperaram encontrar esse vocabulário – o vocabulário da própria natureza, por assim dizer. (RORTY, 1982, p. 242).

Com isso, o antipragmatista vê o desprezo pragmatista pelo profissionalismo como um desprezo pelo consenso, pela ideia cristã e democrática de que as "sementes da verdade" podem ser encontradas dentro de nós. Segundo Rorty, os problemas do relativismo e do profissionalismo são "tentativas desajeitadas para formular tal oposição" (RORTY, 1982, p. 242). A questão principal refere-se à problemática de se a lealdade para com nossos companheiros humanos pressupõe a existência de algo a-histórico e permanente capaz de explicar a possibilidade de uma possível convergência em direção ao consenso. Trata-se da questão macrocômica.

A questão macrocômica consiste justamente em saber se é possível sermos pragmatistas sem sermos irracionalistas. Nas palavras do autor:

[...] a nossa cultura agarra-se, mais do que nunca, à esperança das Luzes, a esperança que impulsionou Kant para tornar a filosofia formal, rigorosa e profissional. Temos esperança que através da formulação das concepções corretas de razão, ciência, pensamento, conhecimento e moralidade, as concepções que exprimem a essência deles, teremos um escudo contra o ressentimento e o ódio irracionalistas. (RORTY, 1982, p. 243).

Para um pragmatista, esta esperança é vã. Não é possível uma garantia metafísica ou epistemológica de sucesso. Tal posição entra em conflito com a do filósofo tradicional (platônico ou kantiano), que tem como objetivo a fundamentação da forma de vida europeia, mostrando que ela é mais do que um projeto contingente, mas a tarefa fundamental da filosofia. É neste sentido que o pragmatista é visto como um irracionalista. O filósofo tradicional levanta a questão prática de saber se a noção de "conversação" pode substituir a noção de "razão".

A questão do irracionalismo emerge quando o pragmatista diz "Tudo o que pode ser feito para explicar "verdade", "conhecimento", "moralidade", "virtude", é referir-nos para trás aos detalhes concretos da cultura em que esses termos cresceram e se desenvolveram" (RORTY, 1982, p. 244). Para o filósofo tradicional, o pragmatista está dizendo "Verdade e virtude são simplesmente o que uma comunidade concorda que são" (RORTY, 1982, p. 244). Se tomarmos a tradição europeia como exemplo, cabe ao pragmatista explicar ao filósofo tradicional o que tal tradição tem de tão especial, a ponto de considerarmos o verdadeiro e o virtuoso como aquilo que emerge da conversação desta tradição. O que aconteceria se a comunidade em questão fosse o Estado orwelliano?

A primeira defesa do pragmatista contra a crítica em questão surge com Habermas, quando este diz que tal definição de verdade funciona apenas para o resultado da conversação não distorcida (e o Estado orwelliano seria o paradigma de distorção). Tal defesa levanta a problemática acerca do que serviria como "não distorcido". Segundo Rorty, ao responder esta questão, Habermas torna-se transcendental e oferece princípios, enquanto o pragmatista deveria "permanecer etnocêntrico e fornecer exemplos" (RORTY, 1982, p. 245).

A solução apresentada por Rorty pode parecer insatisfatória aos filósofos das Luzes. Trata-se de evitar dizer que a verdade está fadada a vencer. Reconhecer que não sabemos nenhuma maneira melhor de explicar nossas convicções do que recordar ao interlocutor a posição de ambos e os pontos de partida contingentes partilhados pelos mesmos. A única maneira pela qual o pragmatista pode responder à pergunta "O que tem a Europa de tão especial?" (RORTY, 1982, p. 245), seria devolver com outra pergunta "Tem alguma coisa de não-europeu para sugerir que vá melhor ao encontro dos nossos objetivos europeus?" (RORTY, 1982, p. 245). Rorty assume a circularidade desta questão (que será retomada adiante), e alega que decidir se a resposta pragmatista é suficiente, é decidir se Hegel ou Platão possuíam uma imagem mais adequada do progresso do pensamento.

Os pragmatistas seguem Hegel ao dizer que <<a filosofia é o nosso tempo apreendido pelo pensamento>>. Os antipragmatistas seguem Platão ao procurar arduamente uma evasão da conversação para algo de atemporal que está no fundo de todas as possíveis conversações. (RORTY, 1982, p. 246).

Para Rorty, nada disto é um argumento a favor do pragmatismo, no máximo, algumas críticas superficiais foram respondidas. O problema central do irracionalismo não foi respondido, ou seja, a crítica de que as virtudes socráticas não podem ser defendidas senão por meios platônicos, e que, por isso, precisamos de um conforto metafísico para não pecarmos contra Sócrates. Até mesmo William James não estava seguro se tal questão poderia ser respondida. Rorty ressalta que James e Dewey não nos deram garantias. Nós não mudamos o curso da conversação da maneira que eles sugeriram, e por isso, não sabemos as

consequências de realizar tal feito. Não sabemos se um dia seremos capazes de fazer isso, contudo, é importante honrarmos James e Dewey por nos oferecerem o que poucos filósofos conseguiram "uma sugestão de como nossas vidas podem ser mudadas". (RORTY, 1982, p. 246).

2 Consequências políticas

Após explorar a concepção rortyana de pragmatismo, é possível extrair quais seriam as possíveis implicações políticas em adotar a visão pragmática como predominante em nossa sociedade. Cabe aqui, antes de tudo, fazer um contraponto entre o ironista e o liberal.

Segundo Rorty, enquanto seres humanos que vivem em sociedade, possuímos um "vocabulário final", ou seja, uma linguagem em comum com os outros, um vocabulário de palavras que utilizamos para justificar nossas crenças e desejos. Se uma dúvida for lançada sobre tal vocabulário, não teremos nenhuma maneira não circular de argumentar. Neste contexto surge a figura do ironista, que possui três características principais: 1) tem dúvidas radicais sobre seu vocabulário final; 2) percebe que seu vocabulário não corrobora ou desfaz tais dúvidas; 3) não acredita que tal vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros vocabulários alternativos. O ironista é um produto das sociedades liberais modernas, um sujeito que assume como parte de sua auto-imagem, aquilo que Rorty chama de "liberdade como reconhecimento da contingência". (RORTY, 2007, p. 92)

Para definir o liberal, Rorty toma emprestada a definição de Judith Shklar, que se segue da seguinte maneira: "liberais são pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos" (RORTY, 2007, p. 18). Aqui é importante ressaltar, junto com Derek Nystrom e Kent Puckett, que o termo "liberal" não está associado à doutrina do liberalismo econômico. A definição aqui é muito mais ampla e se refere ao que poderíamos entender como uma atitude aberta, democrática e progressista. (NYSTROM and PUCKET, 2005, p. 19)

Alguns indivíduos são apenas ironistas como Nietzsche e Heidegger, outros são apenas liberais como Habermas e Mill. Rorty tenta modelar a imagem do pragmatista como sendo ambos. De fato, se tomarmos os dois pragmatistas mais importantes na concepção do autor (James e Dewey), não é difícil constatar que ambos se encaixam facilmente na definição de liberal, e com um pouco de boa vontade acerca da leitura rortyana de ambos, na definição de ironista.

A importância de definir o pragmatista como ironista e liberal reside nas motivações políticas de Rorty. Se tivermos como meta a construção de uma sociedade melhor, precisaremos de dois elementos essenciais. O primeiro elemento consiste na necessidade de estarmos de acordo (pelo menos em algum grau), acerca do que seria esta sociedade. Neste sentido, embora muitas divergências sejam possíveis, este acordo é encontrado na figura do liberal que almeja evitar o sofrimento. Rorty concorda com Isaiah Berlin na crítica que este faz aos pensadores ocidentais que, até o século XVIII, estavam de acordo acerca de três preceitos: 1) todas as questões genuínas podem ser respondidas; 2) essas respostas podem ser descobertas; 3) elas serão compatíveis, umas com as outras, como um quebra cabeça, encaixando-se em uma Verdade Una. A crítica de Berlin em seu famoso ensaio *Dois conceitos de liberdade*, consiste em defender que a história da humanidade nos mostra que alguns bens são incompatíveis com outros. Só para

citar um exemplo, se queremos mais segurança podemos ter que sacrificar um pouco de liberdade e vice-versa. (RORTY, 2009, p. 141)

Uma vez que Rorty concorda que alguns bens são incompatíveis com outros, que diferentes indivíduos possuem diferentes concepções de Bem, e que impedir tais indivíduos de perseguir aquilo que consideram um bem é causar-lhes sofrimento, sua ambição política consiste na construção de uma sociedade em que estejamos cada vez mais aperfeiçoando as formas como harmonizamos diferentes valores, supostamente inconciliáveis. Neste sentido, o conceito de liberal representa a ambição de Rorty de que o padrão moral comum de nossas moralidades burguesas deve ser entendido como a tentativa de evitar o sofrimento, usando para isso o contexto de uma sociedade aberta, pluralista, na qual as diversas pretensões de liberdade sejam ouvidas e levadas em conta.

O segundo elemento importante surge uma vez que possamos concordar em evitar o sofrimento e respeitar as liberdades. Passa a ser necessário buscar maneiras de atingir tais objetivos e, neste contexto, surge à necessidade de buscarmos uma cultura menos fundacionista. O ironismo não implica o liberalismo. Filósofos ironistas como Nietzsche e Heidegger não estavam muito preocupados com o sofrimento de outros. Contudo, também não existe uma incompatibilidade entre ambos os conceitos. O antifundacionismo ironista e o fundacionismo platônico (ou kantiano) não nos dão garantia alguma de concordância com o objetivo liberal. A defesa rortyana do ironismo possui, inicialmente, um caráter muito mais epistemológico do que político. Entretanto, isso não impede o autor de sugerir que, de fato, a posição antifundacionista do ironista pode servir de ferramenta para arranjos políticos mais liberais. O reconhecimento da liberdade como contingência¹ seria então uma virtude a ser desenvolvida. A aceitação de que nossas crenças e desejos são construídos socialmente fecha as portas do fundamentalismo, de modo que a visão liberal esteja frequentemente sendo redescrita, em direção à tentativa de conciliar o desejo de amenizar o sofrimento sem que seja necessário sacrificar a liberdade.

Nesta tentativa, de conciliar ironismo e liberalismo, surgem três questões importantes. A primeira, já abordada na primeira parte deste artigo, consiste em investigar melhor a possibilidade de um liberalismo iluminista sem que seja necessário adotar o racionalismo iluminista. A segunda, a questão do etnocentrismo, apresenta-se como uma defesa de que não precisamos de uma fundamentação transcultural de nossos valores. Por último, é pertinente explicar a concepção rortyana de solidariedade, entendida como um sentimento socialmente desenvolvido que, ao longo da história, nos ajudou a diminuir o sofrimento.

Em termos políticos, uma sociedade liberal, que funcionasse de acordo com a visão do autor, contentar-se-ia em chamar de "verdadeiro" tudo aquilo que resultasse de encontros livres e francos. A ideia de que uma sociedade precisa de "fundamentos" é o resultado do cientificismo iluminista, remanescente do hábito religioso de que os projetos humanos precisam ser subscritos por uma autoridade não humana. Para Rorty, esta tática já não é mais útil, nossa cultura liberal não precisa mais ser racionalizada ou cientificizada. Nas palavras do autor, acerca de uma possível sociedade não racionalista:

¹ Reconhecimento este que não é privilégio do ironista, sendo encontrado também no pragmatismo, romantismo, nominalismo, historicismo, entre muitas outras correntes que não são necessariamente incompatíveis.

Tal cultura não presumiria que uma forma de vida cultural não é mais sólida que seus fundamentos filosóficos. Ao contrário, abandonaria a ideia de tais fundamentos. Veria a justificação da sociedade liberal como uma simples questão de comparação histórica com outras tentativas de organização social – as do passado e as contempladas pelos utópicos. (RORTY, 2007, p. 104).

Na célebre obra *Dialética de Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer concluíram que o liberalismo estava falido, uma vez que "as forças desencadeadas pelo Iluminismo minaram as próprias convicções iluministas" (RORTY, 2007, p. 108). Segundo Rorty, os autores estavam equivocados ao presumir que a sociedade liberal, ao ser privada de seus fundamentos filosóficos, não poderia mais existir. Na visão de Rorty, os termos usados pelos fundadores de uma vida cultural quase nunca se mantêm os mesmos, uma vez que frequentemente são compostos de empréstimos do vocabulário cultural que desejam substituir. Autores como John Dewey, Richard Oakeshott e John Rawls, interessados em preservar o iluminismo, abandonaram o racionalismo que o acompanha.

Nesse sentido, a sociedade liberal atual precisa muito mais aprimorar sua autodescrição do que seu conjunto de fundamentos. O único tipo de justificação que precisamos é uma justificação circular de nossas práticas, descrita de maneira atraente, comparando traços culturais, ressaltando qualidades e corrigindo erros. Nas palavras de Rorty: "A sugestão de J. S. Mill de que os governos se dediquem a otimizar o equilíbrio entre deixar em paz a vida privada das pessoas e impedir o sofrimento me parece ser basicamente a última palavra." (2007, p. 120).

É importante ressaltar que uma justificação circular de nossas práticas é uma ideia que poderia ser considerada problemática para muitos autores. De fato, boa parte dos filósofos evita ao máximo a circularidade de suas doutrinas. Rorty é bastante ousado em abraçar tal circularidade e considerar o reconhecimento da mesma uma virtude. Trata-se da questão do etnocentrismo, na qual só podemos avaliar uma cultura de acordo com os padrões adquiridos em nossa própria cultura. Até mesmo dizer que devemos buscar compreender outras culturas a partir de suas lógicas internas, e evitar nossos instintos imperialistas de impor tais práticas ao julgamento de nossos valores externos, pode ser considerada uma afirmação cultural, fruto de uma cultura baseada na tolerância, possibilitada pelo surgimento de disciplinas, tais como a antropologia e a sociologia. Nesse sentido, tentar evitar a circularidade do etnocentrismo seria um mau hábito, muito comum entre os filósofos herdeiros de Platão. Nas palavras de Rorty: "Não é como se os filósofos já tivessem conseguido encontrar um terreno neutro em que se posicionar. Melhor seria admitirem que não exista uma forma única de sair desses impasses, um lugar único para o qual seja apropriado recuar". (RORTY, 2007, p. 101). É importante frisar a recusa de Rorty acerca da busca por um tribunal filosófico, um ponto arquimediano, uma visão sob o ponto de vista do olho de Deus, um terreno neutro sob o qual poderíamos julgar nossas crenças.

Uma vez que abandonamos nossas pretensões de fundamentar racionalmente nossa cultura liberal, resta a questão acerca de como seguir em frente. Talvez o conceito mais importante para Rorty seja o de solidariedade, que se desvencilha da concepção tradicional. "A forma tradicional de explicitar o que queremos dizer com "solidariedade humana" é afirmar que há algo em cada um de nós – nossa humanidade essencial – que repercute a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos." (2007, p. 311).

Todavia, para Rorty, a solidariedade não é uma descoberta da reflexão, mas uma criação da imaginação humana, que surge quando aumentamos nossa sensibilidade para com a dor e a humilhação de outros, e quando deixamos de ver outros seres humanos como "eles" e passamos a vê-los como "um de nós". Essa visão sobre a solidariedade, contudo, sofre com o problema da impopularidade. "em períodos como o de Auschwitz, quando a história se conturba e as instituições e os padrões de conduta tradicionais entram em colapso, queremos algo que se erga além da história e das instituições." (RORTY, 2007, p. 312).

Na obra *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty é categórico ao insistir que não devemos buscar algo que se erga além da história e das instituições. Se, na primeira parte deste artigo, vimos um Rorty não muito certo acerca desta questão, ao abordar a problemática do irracionalismo, um Rorty com ressalvas sobre se as virtudes socráticas podem ser defendidas sem o conforto metafísico do platonismo, agora, nesta obra posterior e mais voltada a questões políticas, o filósofo norte-americano está mais convicto:

A premissa fundamental do livro é que uma crença pode continuar a regular a ação, pode continuar a ser considerada algo por que vale a pena morrer, entre pessoas plenamente cômicas de que essa crença não é causada por nada mais profundo do que as circunstâncias históricas contingentes. (2007, p. 312).

Neste sentido, ser solidário porque a solidariedade é algo que pertence à nossa natureza humana, ou porque ela é um elemento essencial que existe dentro de nós enquanto seres humanos é um motivo frágil, especialmente depois de séculos sem conseguir provar tais essencialismos ou sequer identificar exatamente suas características principais. Uma maneira muito mais sólida de promover a solidariedade é reconhecer que precisamos criar diversas maneiras, por diversas vias possíveis, de desenvolver sentimentos que nos façam achar inadmissível ver alguém passando fome, sendo torturado ou humilhado, sem ter onde dormir ou o que vestir, entre diversas outras coisas que nós, liberais, gostamos de chamar de "atrocidades". Podemos nos orgulhar de não cometer tais atrocidades e até mesmo combatê-las, sem que para isso seja necessário nos remeter a algum tipo de essencialismo.

A visão que ofereço diz que existe um progresso moral e que esse progresso se dá, de fato, em direção à maior solidariedade humana, mas essa solidariedade não é vista como o reconhecimento de um eu nuclear – a essência humana – em todos os seres humanos. É vista, antes, como a capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes etc.), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas extremamente diferentes de nós como incluídas na gama do "nós". (RORTY, 2007, p. 316/317).

A solidariedade, em nossa opinião, é o elemento principal para alcançarmos a já comentada meta de Mill, em busca da otimização do equilíbrio entre o aumento da liberdade e a diminuição do sofrimento. Se estivermos de acordo com tal meta, podemos chegar perto dela através da imprensa livre, das universidades livres e da opinião pública esclarecida. No âmbito intelectual, por exemplo, livros de filosofia como *História da Loucura e Vigiar e Punir*, assim como livros de literatura como *Black Boy* e *1984*, nos ajudam cada vez mais a ficarmos mais esclarecidos sobre

quem está sofrendo e quais liberdades estão sendo injustamente reprimidas. Esta é, sem dúvida, uma questão a ser abordada de diversas maneiras, nas diversas áreas de nossa cultura, como em estudos antropológicos, documentários, reportagens jornalísticas, entre outros.

* * *

Referências

CALDER, Gideon. **Rorty e a redefinição**. Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2003.

HAACK, Susan. Pragmatismo. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E.P (Orgs.) **Compêndio de Filosofia**. 2. ed. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

NYSTROM, Derek, PUCKET, Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias**. Trad. de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2005.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. 2. ed. Trad. de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Consequências do pragmatismo**. Trad. de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. (Escritos Filosóficos, v. 2).

_____. **Filosofia como política cultural**. Trad. de João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. (Escritos Filosóficos, v. 1).

_____. **Uma ética laica**. Trad. de Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**. São Paulo, UNESP, 2005.