

# Neopragmatismo e filosofia política na obra tardia de Richard Rorty

*Neopragmatism and political philosophy in Richard Rorty's late work*

**Ricardo Corrêa de Araujo**

Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) – Brasil  
rcaerca@uol.com.br

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar a relação entre o neopragmatismo e a filosofia política na obra tardia de Richard Rorty, especificando o sentido que ele dá ao primeiro e descrevendo a segunda em suas duas partes: uma crítica pragmatista à relação entre filosofia e política, por um lado, e a proposição de um ideal democrático utópico, com inspiração deweyana e utilitarista, por outro. A seguir, pretende-se analisar e endossar parcialmente algumas críticas contra a primeira parte, mostrando que a polêmica antiteórica de Rorty contra certo tipo de filosofia política contemporânea traz prejuízo aos seus próprios objetivos pragmatistas. Por último, será mostrado que a pertinência destas críticas não invalida a utilidade política do ideal utópico rortyano, embora este seja inspirado muito mais pelas ideias politicamente visionárias de Dewey do que pela filosofia pragmatista enquanto tal.

**Palavras-chave:** Filosofia contemporânea. Filosofia política. Pragmatismo. Neopragmatismo. Richard Rorty.

**Abstract:** *This paper aims to present the relationship between the neopragmatism and political philosophy in Richard Rorty's late work, specifying the sense that he gives to the former and describing the latter in its two parts: a pragmatic critique of the relationship between philosophy and Politics, on the one hand, and the proposal of a utopian democratic ideal with Deweyan and utilitarian inspiration, on the other. Next, it is intended to partially analyze and endorse some criticisms of the first part, showing that Rorty's antitheoretical controversy against certain kind of contemporary Political Philosophy brings harm to his own pragmatist objectives. Finally, it will be shown that the relevance of this criticism does not invalidate the political usefulness of Rorty's utopian ideal, albeit it is much more inspired by Dewey's politically visionary ideas than by pragmatist philosophy as such.*

**Keywords:** *Contemporaneous philosophy. Political philosophy. Pragmatism. Neopragmatism. Richard Rorty.*

## Introdução

Habitualmente, a obra de Richard Rorty é dividida em duas partes nitidamente distintas, cindidas pelo aparecimento de seu livro “A Filosofia e o espelho da natureza.” Desde a publicação desta obra, em 1979, Rorty foi se tornando cada vez mais conhecido e influente, muito além dos limites da filosofia analítica americana, da qual foi reconhecido expoente até então. De fato, a partir daquele momento, ele se afastou radicalmente do *establishment* analítico, tornando-se um dos seus críticos mais demolidores,<sup>1</sup> e chegou mesmo a abandonar seu cobiçado cargo de professor de filosofia em Princeton, trocando-o pouco tempo depois, a convite de E.D. Hirsch Jr., por um de professor de humanidades na Universidade de Virgínia.<sup>2</sup> Nesta, onde permaneceu por dezesseis anos, Rorty passou a publicar textos cada vez mais próximos da tradição da chamada filosofia continental, tomando como tema especialmente Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault e Habermas, mas também a obra de romancistas como Proust, Nabokov e Orwell, cumprindo assim as funções para as quais foi contratado e, como consequência, facilitando as acusações de um abandono da Filosofia, o que ele sempre negou: “[...] sou frequentemente caracterizado como um filósofo do ‘fim-da-filosofia’. Mas não sou.” (GHIRALDELLI JR., P. & RORTY, R., 2006, p. 68).

Porém, em um segundo grande deslocamento teórico, a partir de meados da década de oitenta, mas especialmente nos anos noventa, ele começou a escrever sobre aquilo que chamou de “política cultural”,<sup>3</sup> tentando articular e explicitar suas visões sobre política, bem como relacioná-las às diversas áreas da cultura: “Durante os anos noventa, Rorty tornou-se muito mais explícito e direto sobre suas visões políticas; ele se engajou naquilo que chamou de ‘política cultural’.” (BERNSTEIN, 2008, p. 21, tradução nossa).<sup>4</sup> A filosofia política de Rorty se explicitou nesta fase

- 1 “A highly respected member of the philosophical establishment well into the 1970s, he has since turned revolutionary critic.” [Um membro altamente respeitado do *establishment* filosófico nos anos setenta do século XX, ele se tornou, desde então, um crítico revolucionário] (MCCARTHY, 1990, p. 358, tradução nossa).
- 2 “The idea of appointing Richard Rorty encountered no opposition and much enthusiasm among my colleagues. [...] What did he think of that idea? Would he be willing to be a professor of humanities, and to teach, among other things, recent literary theory? To my huge delight Rorty’s answer was: ‘Sure. Why not?’” [A ideia de contratar Richard Rorty encontrou muito entusiasmo e nenhuma oposição entre meus colegas. O que ele pensava desta ideia? Ele estaria disposto a ser um professor de humanidades e a ensinar, entre outras coisas, teoria literária recente? Para meu enorme prazer, a resposta de Rorty foi: ‘Claro. Por que não?’] (HIRSCH Jr., 2008, p. 36, tradução nossa).
- 3 Rorty definiu o significado de “política cultural” através da sugestão segundo a qual os filósofos deveriam “[...] tentar contribuir para a conversação em andamento da humanidade sobre o que fazer consigo mesma. O progresso dessa conversação tem engendrado novas práticas sociais e mudanças nos vocabulários empregados em deliberações morais e políticas. Sugerir outras novidades é intervir na política cultural. Dewey esperava que os professores de filosofia considerassem tal intervenção sua principal tarefa.” (RORTY, 2009, p. 11).
- 4 “During the nineties Rorty become much more explicit and forthright about his political views; he engaged in what he called ‘cultural politics’.”

tardia de sua obra em que, assim como ocorreu com as demais áreas da cultura, a questão da relação entre filosofia e política passou a ser vista pelo prisma da sua utilidade na política cultural: “Quanto mais a filosofia interage com outras atividades humanas – não apenas com a ciência natural, mas também com a arte, a literatura, a religião e a política – mais relevante para a política cultural ela se torna – e, portanto, mais útil.” (RORTY, 2009, p. 13).

Nesta fase, passou a ocupar papel central a figura de John Dewey, cuja inspiração encontra-se no centro da Filosofia política rortyana: “[...] Dewey – a figura que, desde a década em que escrevi *A filosofia e o espelho da natureza*, eclipsou gradualmente em minha mente Wittgenstein e Heidegger” (RORTY, 1997, p. 30). Esta centralidade da figura de Dewey foi tornando a obra tardia de Rorty cada vez mais contínua com o Pragmatismo, embora em sua própria versão, reconhecidamente idiossincrática: “Esta versão não pretende ser fiel aos pensamentos de James ou Dewey (muito menos de Peirce, que eu mal menciono). Em vez disto, ela oferece minhas próprias reafirmações, às vezes idiossincráticas, de temas jamesianos e deweyanos.” (RORTY, 1999, p. xiii, tradução nossa).<sup>5</sup> Esta admissão de idiossincrasia abre passagem para se discutir a validade desta justificativa apresentada por Rorty, examinando se suas *reafirmações dos temas jamesianos e deweyanos* seriam ou não apropriadamente descritas como pragmatistas. Provavelmente, ele se dirige àqueles que, ao contrário dele, *pretendem ser fiéis* aos filósofos pragmatistas clássicos. Neste caso, a utilidade da justificativa parece evidente, tratando-se de permitir-lhe uma maior liberdade de movimentos, sem ser limitado por críticas apoiadas na letra dos textos de William James ou John Dewey. Todavia, assim como não é possível uma fidelidade absoluta, devido à complexidade, à diversidade e às variações teóricas dos textos em questão, também não é admissível uma liberdade total na interpretação dos mesmos, mas seria preciso estabelecer critérios para diferenciar entre interpretações razoáveis e apropriações indébitas. No caso dos constantes apelos de Rorty ao Pragmatismo clássico, a polêmica ainda parece longe de ser desfeita por critérios daquele tipo:

Uma questão particularmente controversa tem surgido em conexão com a apropriação de Rorty de filósofos anteriores; leitores proeminentes dos pragmatistas americanos clássicos têm expressado profundas reservas sobre a interpretação rortyana de Dewey e Peirce, em particular, e do movimento pragmatista em geral. Consequentemente, o direito de Rorty ao rótulo “pragmatista” tem sido desafiado. (RAMBERG, 2001, p. 1, tradução nossa).<sup>6</sup>

---

5 “This version makes no pretence of being faithful to the thoughts of either James or Dewey (much less Peirce, whom I barely mention). Rather, it offers my own, sometimes idiosyncratic, restatements of Jamesian and Deweyan themes.”

6 “One particularly contentious issue has arisen in connection with Rorty’s appropriation of earlier philosophers; prominent readers of the classical American pragmatists have expressed deep reservations about Rorty’s interpretation of Dewey and Peirce, in particular, and the pragmatist movement in general. Consequently, Rorty’s entitlement to the label “pragmatist” has been challenged.”

Como visto antes, ao descrever *seu* pragmatismo, Rorty admite que se apropria idiossincriticamente de temas jamesianos e deweyanos, ao mesmo tempo em que afirma *quase* não mencionar Peirce. Portanto, as controvérsias quanto à interpretação rortyana de Dewey e Peirce devem ser separadas, pois o uso que Rorty faz de ambos é totalmente diverso, sendo o primeiro a sua principal inspiração e o segundo aquele pragmatista clássico que ele percebe como o mais distante de suas posições e que, portanto, quase não menciona:

Para Rorty, a figura chave no movimento pragmatista americano é John Dewey, a quem ele atribui muitas de suas próprias doutrinas centrais. [...] O pragmatista que Rorty prefere menos é Peirce, que ele considera sujeito tanto ao dualismo esquema-conteúdo como a certo grau de cientificismo. (RAMBERG, 2001, p.1, tradução nossa).<sup>7</sup>

Quanto à interpretação rortyana de Dewey, algumas das principais queixas são a respeito da insistência de Rorty em ignorar aspectos daquele que considera *negativos*, como a valorização do método científico, as preocupações epistemológicas e as tentativas de reformulação da metafísica, que muitos intérpretes consideram centrais na obra deweyana: “Entretanto, para ler Dewey desta maneira, Rorty explicitamente começa por separar o Dewey ‘bom’ do ‘mau’.”<sup>8</sup> Além destas controvérsias, também há, como se verá adiante com as críticas de Richard Bernstein e Thomas McCarthy, divergências quanto ao uso que Rorty faz das ideias políticas de Dewey: “A disparidade entre o tipo de ‘pragmatismo esteticizado’ que Rorty defende e as principais preocupações de Dewey está cada vez maior.” (BERNSTEIN, 1987, p. 541, tradução nossa).<sup>9</sup> Para os objetivos deste artigo, que não busca uma sistematização das teorias do próprio Dewey, mas sim relacionar a interpretação que Rorty faz dele, por um lado, e a Filosofia política rortyana, por outro, as controvérsias sobre a impropriedade hermenêutica de isolar partes da obra deweyana podem ser deixadas de lado. Já quanto às divergências interpretativas sobre as posições políticas de Dewey, elas são o pano de fundo do fracasso da polêmica antiteórica de Rorty, ponto que será abordado adiante.

Por sua vez, a discordância dos estudiosos de Peirce em relação à apropriação rortyana do termo “Pragmatismo” é ainda mais dura, devido à grande distância teórica que afasta Peirce e Rorty: “Assim, não é surpreendente que Haack, cujo próprio pragmatismo retira inspiração de Peirce, considere literalmente indigna do nome a reformulação rortyana do pragmatismo.” (RAMBERG, 2001, p. 1, tradução nossa).<sup>10</sup>

7 “For Rorty, the key figure in the American pragmatist movement is John Dewey, to whom he attributes many of his own central doctrines. [...] Rorty’s least favourite pragmatist is Peirce, whom he regards as subject to both scheme-content dualism and to a degree of scientism.”

8 “To read Dewey his way, however, Rorty explicitly sets about separating the “good” from the “bad” Dewey.”

9 “[...] the disparity between the type of ‘aestheticized pragmatism’ that Rorty advocates and Dewey’s primary concerns is becoming greater and greater.”

10 “So it is not surprising that Haack, whose own pragmatism draws inspiration from Peirce, finds Rorty’s recasting of pragmatism literally unworthy of the name.”

Neste caso, ao contrário do que se refere a Dewey, a controvérsia não terá um papel ulterior neste artigo devido àquela distância teórica<sup>11</sup> entre Peirce e Rorty e ao uso reduzido que este último faz dos textos do primeiro. Portanto, nada mais adequado do que a elegante saída do próprio Peirce, cuja tentativa de se diferenciar do sentido que outros davam ao termo “pragmatismo”, por ele criado, deveria ser, *a fortiori*, aplicada ao uso que Rorty faz do termo “Neopragmatismo”, derivado daquele: “Mais do que nunca, se Peirce tivesse uma relação próxima com Rorty, ele retomaria sua proposta para mudar o nome de pragmatismo para pragmaticismo, deixando o primeiro para uma doutrina que não tem nada a ver com sua filosofia.” (IBRI, 2013, p.190, tradução nossa).<sup>12</sup> Deste modo, a controvérsia sobre termos disputados, como “Pragmatismo” e “Neopragmatismo,” poderia ser encerrada a partir de descrições filosoficamente detalhadas e diferenciadoras dos significados de tais termos, como feito pelo próprio Peirce e pelo seu intérprete, bem como se pretende fazer aqui, ao especificar o sentido que Rorty atribuiu ao seu Neopragmatismo.

Seja como for, considerando-a digna ou não do nome, é esta versão supostamente idiossincrática do Pragmatismo que Rorty chama de “Neopragmatismo:”

Eu penso que o ‘Neopragmatismo’ deveria ser visto meramente como um esforço para limpar alguma vegetação que brotou durante um encantamento de trinta anos de clima filosófico chuvoso – o período para o qual nós olhamos para trás como ‘Filosofia analítica positivista’. Esta limpeza restaurará a aparência do terreno que Dewey cultivou, mas não fará mais do que isso. (RORTY, 1999, p. 96, tradução nossa).<sup>13</sup>

Todavia, contrariando a letra desta afirmativa, o Neopragmatismo rortiano foi muito além deste “serviço de limpeza”, isto é, de uma crítica radical à Filosofia analítica positivista, pois ele foi articulado como principal sustentação de sua Filosofia política, em sua dupla dimensão, crítica e utópica. Assim, este artigo tentará mostrar a crítica antimetafísica de Rorty contra a Filosofia política tradicional, sustentando que aquela encontra inspiração e respaldo ao menos em algumas das ideias filosóficas

11 Para uma caracterização desta distância, vale observar o resultado do instrutivo exame das teses neopragmatistas de Rorty realizado por um filósofo peirciano, para quem tais teses não poderiam ser mais distantes de Peirce: “That collection of Rortyan theses would suffice, I guess, for a serious scholar of Peircean works to suggest his exclusion from the roster of those who agree to take part in the group that Rorty calls frequently in his writings, ‘we pragmatists...’.” [Creio que esta coleção de teses rortianas deveria ser suficiente para um estudioso sério da obra peirciana sugerir sua exclusão do rol daqueles que concordam em tomar parte no grupo que Rorty, frequentemente em seus escritos, chama de ‘nós, pragmatistas...’.] (IBRI, 2013, p. 182, tradução nossa).

12 “More than ever, had Peirce had a close relationship with Rorty, he would resume his proposal to change the name of pragmatism to pragmaticism, leaving the former to a doctrine that has nothing to do with his philosophy.”

13 “The ‘new’ pragmatism should, I think, be viewed merely as an effort to clear away some alder and sumac, which sprang up during a 30-year spell of wet philosophical weather – the period that we now look back on as ‘positivistic analytic philosophy.’ This clearance will restore the appearance of the terrain that Dewey landscaped, but it will not do more than that.”

pragmatistas de Dewey, especialmente a de antirrepresentacionismo. Todavia, a seguir, será proposta a tese de que a arraigada convicção de Rorty a respeito de uma “superfilosofização” (*Overphilosophication*) da Filosofia política contemporânea acabaria por invalidar qualquer Filosofia política, inclusive a sua, ao degenerar em uma polêmica antiteórica, por conseguinte, antifilosófica, que não encontraria mais respaldo no Pragmatismo. Por último, sustentaremos que a dimensão utópica da Filosofia política rortyana, largamente inspirada pelo que Rorty chama de lado profético de Dewey,<sup>14</sup> mas também por James e Mill, é plenamente compatível com o Neopragmatismo, nos termos professados por Rorty, além de politicamente útil, de acordo com sua noção de política cultural.

## 1 Crítica à filosofia política tradicional

Ao menos desde Platão, com poucas e controversas exceções, a filosofia sempre buscou fundamentar a ação política em uma ordem antecedente às próprias comunidades políticas que deveriam ser reguladas por tal ordem. Assim, as noções do bom e do justo, por exemplo, nunca foram tomadas como resultado contingente da dinâmica sócio-política de cada comunidade, mas como representações, mais ou menos adequadas, de algo exterior, atemporal e inumano. Então, caberia aos filósofos encontrar os meios de prospecção capazes de realizar esta tarefa, desobstruindo o caminho das aparências até chegar a representar adequadamente, isto é, de forma verdadeira, aquela realidade última.

Partindo do antirrepresentacionismo e dos ataques à noção da verdade como correspondência, típicos do Pragmatismo de James e Dewey, Rorty tentou minar esta Filosofia política tradicional. Assim, ele não pretendeu fundamentar filosoficamente as democracias liberais contingentes naquele suposto tipo de ordem metafísica transcendente, pretensão que considerou inútil e até mesmo nociva às pretensões liberais utópicas.<sup>15</sup> Em vez disto, ele articulou antirrepresentacionismo e liberalismo democrático,<sup>16</sup> tentando fortalecer e elogiar este último através da

14 “[...] we have to turn to Dewey the prophet rather than Dewey the pragmatist philosopher.” ([...] temos de voltar-nos para o Dewey profeta em vez de para o Dewey filósofo pragmatista.) (RORTY, 1999, p. 96, tradução nossa).

15 “Dewey thought, as I do, that the vocabular which centres around these traditional distinctions has become an obstacle to our social hopes.” [Dewey pensou, como eu penso, que o vocabulário que se centra nestas distinções tradicionais se tornou um obstáculo para nossas esperanças sociais.] (RORTY, 1999, p. xii, tradução nossa).

16 Rorty percebeu claramente que, enquanto correntes teóricas, Utilitarismo e Pragmatismo não implicam o ideário democrático liberal que alguns dos seus principais representantes professaram. Todavia, isto não o impediu de sustentar que as visões filosóficas pragmatistas facilitam as visões políticas das democracias liberais: “Willingness to accept the liberal goal of maximal room for individual variation, however, is facilitated by a consensus that there is no source of authority other than the free agreement of human beings. This consensus, in turn, is facilitated by the adoption of philosophical views about reason and truth of the sort [...] which I think of as just good old American pragmatism.” [A disposição para aceitar o objetivo liberal de máximo espaço para variação individual, entretanto, é facilitada pela adoção de visões filosóficas sobre razão e verdade do tipo [...] que eu penso como apenas o bom e velho Pragmatismo americano.] (RORTY, 1999, p. 237, tradução nossa).

construção de narrativas de progresso e de comparações com outras formas de organização política:

Os pragmáticos deweyanos nos instam a pensar em nós mesmos como parte de um cortejo de progresso histórico que vai gradualmente cingir todos da raça humana e estão dispostos a instar que o vocabulário que os sociais democratas do século XX usam é o melhor vocabulário que essa comunidade apresentou até agora [...]. (RORTY, 1997, p. 290).

Neste sentido, as críticas pragmatistas às noções metafísicas permitiram que Rorty sustentasse a utilidade, para as comunidades liberais, de se livrarem da ideia de encontrar um fundamento a-histórico para as suas próprias crenças, instituições e práticas históricas.<sup>17</sup> Ele encontrou as armas adequadas para isto no arsenal pragmatista a que recorreu, notadamente na visão de Dewey sobre a tarefa da Filosofia:

[...] sob o disfarce de lidar com a realidade última, a Filosofia tem se ocupado com os valores preciosos incorporados nas tradições sociais [...], a tarefa da Filosofia futura é esclarecer as ideias dos homens como as disputas sociais e morais de sua época. (RORTY, 1999, p. 109, tradução nossa).<sup>18</sup>

Com esta concepção de Filosofia, Rorty voltou as costas à ideia tradicional de fundamentação da ação política na realidade última, tomando-a como apenas uma crença que deveria ser descartada, aceitando a consequência de que não seria possível construir justificativas não circulares para as instituições e práticas políticas de qualquer comunidade, inclusive as democráticas: “Nós deveríamos dizer que precisamos, na prática, privilegiar nosso próprio grupo, ainda que não haja nenhuma justificação não-circular para agir assim.” (RORTY, 1997, p. 47). Assim, ele passou a sustentar a inevitabilidade daquele tipo de etnocentrismo tipicamente ocidental,<sup>19</sup> que leva as comunidades a colocarem seus “valores preciosos” no centro de sua vida comunitária, mesmo com o reconhecimento de que eles são tão contingentes

---

17 “We pragmatists are not arguing that modern Europe has any superior insight into eternal, ahistorical realities. We do not claim any superior rationality. We claim only an experimental success: we have come up with a way of bringing people into some degree of comity, and of increasing human happiness, which looks more promising than any other way which has proposed so far.” [Nós, pragmatistas, não estamos argumentando que a Europa moderna tem qualquer compreensão superior sobre realidades eternas, a-históricas. Nós não alegamos qualquer racionalidade superior. Nós alegamos apenas um sucesso experimental: nós surgimos com uma maneira de trazer as pessoas a algum grau de civildade e de aumentar a felicidade humana que parece mais promissor do que qualquer outra maneira que foi proposta até agora.] (RORTY, 1999, p. 273, tradução nossa).

18 “[...] under disguise of dealing with ultimate reality philosophy has been occupied with the precious values embedded in social traditions [...], the task of future philosophy is to clarify men’s ideas as to the social and moral strifes of their own day.”

19 “Esse tipo de etnocentrismo é, nós pragmáticos achamos, inevitável e inobjetoável. [...] Nós não podemos saltar para fora de nossas peles ocidentais quando encontramos uma outra cultura e não devemos tentar.” (RORTY, 1997, p. 283).

como quaisquer outros valores preciosos. Se isto não é algo que tenha ocorrido em qualquer tipo de comunidade, mas apenas nas democracias liberais, é porque foi nelas que surgiu o tipo de pessoa que ele chamou de ironista:

Uso “ironista” para designar o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para abandonar a ideia de que essas convicções e esses desejos centrais remontam a algo fora do alcance do tempo e do acaso. (RORTY, 2007, p. 18).<sup>20</sup>

São aqueles ironistas cujas convicções e desejos centrais continuam vinculados a sua aculturação nas sociedades democráticas que abandonam as premissas metafísicas tradicionalmente usadas para fundamentar suas esperanças de liberdade, igualdade e tolerância, mas sem renunciar a estas. Eles reconhecem a contingência de seus valores últimos, percebem que estes só existem devido à sua aculturação liberal, mas continuam se sentindo vinculados a esta última: “[...] esse reconhecimento

20 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 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.” (RORTY, 2007, p.142) Apesar dessa vinculação explicitamente restrita, Rorty tratou brevemente a questão do seu uso do termo ironia em relação àqueles de Sócrates e de Kierkegaard. Quanto a Sócrates, ele fez questão de marcar a distância que separa o modo como ambos utilizaram a ironia: “[...] quando nenhum chavão formulado no antigo vocabulário é suficiente para enfrentar um questionamento argumentativo, [...] a conversa pode tornar-se socrática. [...] Assim, pode-se exigir uma definição, uma essência. Fazer tais exigências socráticas ainda não equivale, é claro, anos tornarmos ironistas, no sentido em que utilizo o termo. É apenas a tornar-se metafísico, [...] alguém que acolhe por seu valor aparente a pergunta ‘Qual é a natureza intrínseca de (por exemplo, a justiça, a ciência, o saber, o Ser, a fé, a moral, a filosofia)?[...]’” (RORTY, 2007, p. 135). Assim, Rorty toma Sócrates como um metafísico, justamente o oposto do *seu* tipo ironista, ainda que esta visão seja criticável por interpretações que ressaltem o caráter não dogmático, crítico e inquieto da maiêutica socrática, na qual a ironia representa papel fundamental. Já em relação a Kierkegaard, Rorty se mostrou menos incisivo e um tanto ambíguo, ainda que nunca se refira ao filósofo dinamarquês como um ironista, isto é, como “nominalista e historicista”, como uma daquelas pessoas “nunca propriamente capazes de se levarem a sério, por estarem sempre cômicas de que os termos em que se descrevem são passíveis de mudança, e sempre cômicas da contingência e fragilidade de seus vocabulários finais e, portanto, de seu eu.” (RORTY, 2007, p. 134). Todavia, mesmo descrevendo o tipo ironista de um modo que não parece adequado para se enquadrar Kierkegaard nem incluindo este no explícito rol de filósofos daquele tipo, Rorty o apontou como alguém que fez demandas irônicas a Hegel, o suposto iniciador da tradição ironista a que Rorty desejava se filiar: “Disse Kierkegaard que, se Hegel houvesse prefaciado a *Ciência da lógica* com ‘Tudo isto é apenas um experimento imaginário’, teria sido o maior pensador de todos os tempos.” (RORTY, 2007, p. 182).



é a principal virtude dos integrantes de uma sociedade liberal [...]” (RORTY, 2007, p. 92). Isto significa que nem todos os integrantes de uma sociedade liberal compartilham esse reconhecimento e se dispõem a ser liberais,<sup>21</sup> mas apenas os virtuosos, que ele denominou como “ironistas liberais”: “[...] combinariam o compromisso com o sentimento de contingência de seu próprio compromisso.” (RORTY, 2007, p. 117).

Isto tem levado a acusações de etnocentrismo, por um lado, e de relativismo cultural, por outro, dependendo da posição do acusador no espectro político. O que Rorty desejava era escapar de ambos, se tornando capaz de defender certa forma de vida, a democracia liberal, priorizando-a em relação a outras, sem remeter a primeira a nada além do tempo e do acaso, isto é, sem ligá-la à dita natureza humana ou a qualquer outro suposto padrão externo às formas de vida contingentes em questão:

Seguidores de Dewey, como eu mesmo, gostariam de elogiar a democracia parlamentar [...], mas somente sobre a base de comparações individuais com alternativas concretas sugeridas, não sobre a base de afirmações de que essas instituições são mais verdadeiras para a natureza humana, ou mais racionais, ou de que elas estão em melhor acordo com a lei moral universal [...]. (RORTY, 1997, p. 282).

De fato, seu ironismo liberal recusa tanto o etnocentrismo estrito, quando uma comunidade compreende-se como fundada em um padrão além do tempo e do acaso, quanto o relativismo, enquanto um impossível nivelamento valorativo entre todas as culturas.<sup>22</sup> Então, ele buscou uma posição intermediária, o anti-*antietnocentrismo*,<sup>23</sup> que pode ser pensado como um tipo de etnocentrismo ironista ou não metafísico, isto é, consciente da contingência de seu *ethnos*, mas considerando-o, mesmo assim, privilegiado em relação aos demais. Mas este privilégio atribuído à cultura liberal deriva diretamente do abandono das visões metafísicas e da adoção das visões pragmáticas:

Eu argumento que a visão anti-representacionista [...] nos deixa sem o gancho celeste, através do qual poderíamos escapar do etnocentrismo produzido pela aculturação, mas que, de qualquer modo, a cultura liberal dos últimos tempos encontrou uma

---

21 Nem todo ironista continua se sentindo vinculado ao vocabulário contingente das sociedades liberais, graças ao qual pôde vir a ser ironista. Por outro lado, nem todo liberal aceita a contingência de seu próprio vocabulário: “Michel Foucault é um ironista que não se dispõe a ser liberal, ao passo que Jürgen Habermas é um liberal que não se dispõe a ser ironista.” (RORTY, 2007, p. 117).

22 Uma abordagem detalhada desta possível terceira via entre etnocentrismo e relativismo pode ser encontrada em ARAUJO, 2013.

23 “Para resumir, anti-*antietnocentrismo* deve ser visto como um protesto contra a persistência da retórica iluminista, em uma era na qual nosso relacionamento de conhecedores da diversidade fez com que essa retórica parecesse auto-refutadora e estéril.” (RORTY, 1997, p. 278).

estratégia para evitar a desvantagem do etnocentrismo: a abertura para o encontro com outras culturas atuais e possíveis e a ação de tornar essa abertura o ponto central para a sua auto-imagem. Essa cultura é o *ethnos* que se orgulha de si mesmo por sua suspeição frente ao etnocentrismo [...]. (RORTY, 1997, p. 14).

O antirrepresentacionismo, ao mesmo tempo em que impede as tentativas de fuga do tempo e do acaso típicas do fundacionismo metafísico, remete Rorty aos contingentes “valores preciosos incorporados nas tradições sociais” das comunidades liberais, entre os quais ele encontra tudo que precisa para construir narrativas de progresso, que mostram como aquelas comunidades têm conseguido diminuir o sofrimento humano, e para propor reformas, capazes de impedir retrocessos e proporcionar avanços nesta direção progressiva. Assim, ao se basear explicitamente no antirrepresentacionismo, cuja vinculação essencial à Filosofia pragmática deweyana dificilmente pode ser negada com êxito, a Filosofia política de Rorty, em sua dimensão crítica à metafísica, mostra-se claramente compatível com o Pragmatismo de Dewey, fazendo jus ao nome “Neopragmatismo”.

## 2 Os excessos da polêmica antiteórica de Rorty

Quando se trata da Filosofia política contemporânea, especialmente daquela que se pode considerar ironista e antiliberal, Rorty modificou e radicalizou sua polêmica, investindo contra o que chamou de uma superfilosofização daquele tipo de Filosofia: “Eu lamento que um tipo de pseudosofisticação que os estudantes ainda estão pegando de Horkheimer e Adorno, por um lado, e de Foucault, por outro, torne difícil para estes estudantes compartilhar as esperanças utópicas de Habermas.” (RORTY, 2000, p. 131, tradução nossa).<sup>24</sup> Rorty percebeu, com boas razões, que esta pseudosofisticação tem vindo sempre acompanhada do que chamou de antiutopismo e de uma recusa a qualquer tentativa de contribuir para reformar e aperfeiçoar as instituições e práticas democráticas. A recusa deriva da ideia ironista de que estas estariam irremediavelmente comprometidas com a linguagem metafísica e com tudo aquilo supostamente ligado a ela, nos termos paradigmaticamente enunciados por Adorno e Horkheimer em sua “Dialética do Esclarecimento”: “[...] não há mais qualquer forma disponível de expressão linguística que não tenha tendido em direção à acomodação às correntes dominantes de pensamento (xi).” (RORTY, 2000, p. 128, tradução nossa).<sup>25</sup> Este desânimo com as formas disponíveis de expressão linguística foi levado às últimas consequências na exortação antirreformista e, para Rorty, paralisante feita por Foucault: “Foucault disse numa entrevista, certa vez: ‘Creio que imaginar outro sistema é ampliar nossa participação no sistema atual.’” (RORTY, 2007, p. 121). Em contraste com este tipo de abordagem, Rorty adotou uma

---

24 “I regret that a kind of pseudo-sophistication which students are still picking up from Horkheimer and Adorno on the one hand, and from Foucault on the other, makes it difficult for these students to share Habermas’ utopian hopes.”

25 “[...] there is no longer any available form of linguistic expression which has not tended toward accommodation to dominant currents of thought (xi).”

perspectiva reformista das democracias liberais, oposta aos anseios revolucionários daqueles que se recusam até mesmo a imaginar alternativas: “Quando elogiamos esse desenvolvimento, nós, pragmáticos, abdicamos da retórica revolucionária da emancipação e nos desmascaramos em favor de uma retórica reformista [...]” (RORTY, 1997, p. 284).

Entretanto, neste aspecto de sua crítica, embora tenha continuado a evocar as armas pragmatistas que usou para combater as tentativas de fundamentação da Filosofia política tradicional, Rorty foi acusado de exagerar em sua polêmica contra aquelas posturas que considerou intelectualistas e antiutopistas. Segundo seus críticos, algumas vezes, ele incorreu em uma cruzada antiteórica que o teria deixado teoricamente desarmado para realizar aquela tarefa deweyana de “[...] esclarecer as ideias dos homens como as disputas sociais e morais de sua época [...]” (RORTY, 1999, p. 109) e, como consequência, permitir uma atuação reformista teoricamente informada. Não por acaso, alguns dos principais críticos de Rorty neste aspecto, entre eles, Richard Bernstein e Thomas McCarthy, autores a cujas críticas recorreremos aqui, são tão liberais quanto ele, também se remetem ao Pragmatismo e têm o mesmo tipo de interesse reformista, criando uma espécie de “fogo amigo” a que Rorty não escapa ileso. É pela eficácia e pelo poder esclarecedor deste tipo de crítica, oriunda da vizinhança política e teórica de Rorty, que não consideramos interessante lançar mão aqui das muitas críticas que são feitas a ele, em resposta às suas, por teóricos avessos ao liberalismo e ao Pragmatismo.

Como visto acima, Rorty associou a (pseudo)sofisticação teórica de alguns filósofos a uma espécie de alienação ironista, que os afastaria das discussões políticas de caráter reformista que ele defendia. Todavia, ele foi ainda mais longe, associando este afastamento não apenas àquele estilo filosófico específico, mas à Filosofia como tal: “A busca por teorias capacitantes e edificantes [...] tem nos levado ao caminho em que Horkheimer e Adorno foram pioneiros – o caminho que leva os críticos sociais para longe da História e da Economia política e em direção à Filosofia.” (RORTY, 2000, p. 131).<sup>26</sup> Surpreendentemente, Rorty pareceu considerar que os críticos sociais que se aproximam da Filosofia, por isto mesmo, abandonam teorias supostamente mais apropriadas ao seu mister, como a história e a economia política. Mas esta tentativa de isolar filosofia e política tem formulações ainda mais enfáticas: “A Filosofia é uma escada pela qual subiu o pensamento político do Ocidente e depois deixou de lado.” (RORTY, 2013, p. 86). Assim, fica claro que Rorty não pretende utilizar outra filosofia, pragmatista ou utilitarista, como suporte para uma crítica social reformista, isto é, para fazer aquilo que Dewey recomendou e que ele considerou a Filosofia política contemporânea incapaz de fazer.

Bernstein percebe claramente a preocupação de Rorty, que ele compartilha, com o fundacionismo da Filosofia política metafísica, mas não deixa dúvidas quanto à utilidade ulterior da Filosofia política, que não se pode impunemente “deixar de lado”: “O lugar de teorias ou ‘imagens’ reflexivas controversas não é fundar convicções políticas sobre fundações firmes, mas *especificar e descrever* o que exatamente nós queremos dizer com liberalismo e democracia liberal.” (BERNSTEIN,

---

26 “The search for empowering and edifying theory [...] has led us down the path which Horkheimer and Adorno pioneered – the path which leads social critics away from history and political economy and towards philosophy.”

1987, p. 557, tradução nossa).<sup>27</sup> Isto remete diretamente àquela tarefa que Dewey propôs para uma filosofia futura, afastada de quaisquer fundacionismos, a saber, esclarecer as ideias, tais como liberalismo e democracia liberal, enquanto disputas sociais e morais, por conseguinte, políticas, de uma época. É por isto que Bernstein, acertadamente, não reconhece um caráter pragmatista na estratégia *antifilosófica* e politicamente desviante de Rorty:

O que eu acho mais objetável na estratégia de Rorty é que ela nos desvia de questões pragmaticamente importantes que precisam ser enfrentadas. [...] ‘Liberalismo’ mesmo é um termo vago que envolve muitas posições diversas e até incompatíveis. Nós não podemos dar sentido à forte crítica de Dewey às formas mais antigas de liberalismo a menos que reconheçamos isto. (BERNSTEIN, 1987, p. 546, tradução nossa).<sup>28</sup>

Assim como Bernstein,<sup>29</sup> McCarthy reconheceu os méritos de Rorty no sentido de trazer o Pragmatismo para o centro do debate filosófico contemporâneo: “[...] ele tem empregado esta vasta competência em um esforço contínuo para forjar um novo Pragmatismo que visa ser tão amplamente relevante quanto o original.” (McCARTHY, 1990b, p. 358, tradução nossa).<sup>30</sup> Mas ele, assim como Bernstein, também discorda da estratégia de Rorty de afastar os críticos sociais da Filosofia, especialmente porque tal estratégia baseia-se na crença rortyana de que as ideias e instituições liberais, em grande parte, não precisariam mais de nenhum aperfeiçoamento filosófico: “Isto é, ele pensa que nós já temos as ideias e as instituições corretas no lugar. Então, a crítica teoricamente informada de práticas culturais ou estruturas institucionais básicas é inoportuna.” (McCARTHY, 1990a, p. 652, tradução nossa).<sup>31</sup> McCarthy também rejeita a divisão rortyana entre filosofia e teoria política atacando outro aspecto dela, a saber, a polemicamente famosa proposta de cindir os âmbitos público e privado, de modo a tomar a filosofia como relevante unicamente para o segundo, isto é, para a edificação privada de intelectuais ironistas com gosto filosófico: “[...]”

27 “The locus of controversial reflective theories or ‘pictures’ is not in grounding political convictions on firm foundations, but in specifying and describing what precisely we mean by liberalism and liberal democracy.”

28 “What I find most objectionable in Rorty’s strategy is that it diverts us from the pragmatically important issues that need be confronted. [...] ‘Liberalism’ itself is a vague term that embraces many diverse and even incompatible positions. We could not make sense of Dewey’s strong critique of older forms of liberalism unless we recognized this.”

29 “Rorty, who has done so much to get philosophers to take pragmatism ‘seriously’ (at least by constantly invoking the names of the pragmatic thinkers) [...] [Rorty, que tem feito tanto para levar os filósofos a tomarem o Pragmatismo a sério (ao menos por invocar constantemente os nomes dos pensadores pragmatistas)] (BERNSTEIN, 1987, p. 543, tradução nossa).

30 “[...] he has deployed this vast competence in a sustained effort to forge a new pragmatism that aims to be as broadly relevant as the original.”

31 “That is, he thinks we have the right ideas and the right institutions already in place [...]. Theoretically informed criticism of basic cultural practices or basic institutional structures is, then, out of place...”

em nossa cultura cada vez mais ironista, a filosofia tornou-se mais importante para a busca da perfeição privada que para qualquer tarefa social.” (RORTY, 2007, p. 167). Nestes termos, ficam mais claras as razões de Rorty para considerar a filosofia dispensável para o pensamento político. Elas tornam frágeis objeções, do tipo que o próprio McCarthy também levantou, que tentam mostrar como Rorty cairia em uma contradição performativa ao propor, filosoficamente, o abandono da filosofia. O caso é que ele não propõe tal abandono, mas uma restrição à utilização da filosofia no âmbito público, reservando-a para uso privado. Assim, a inutilidade pública ou política da filosofia teria como contrapartida sua máxima utilidade privada. Todavia, esta proposta não protege Rorty da crítica que o considera traindo seu professado Pragmatismo: “Não é pequena ironia que esta divisão absoluta entre uma teoria despolitizada e uma política desteorizada deveria ser o resultado final de um projeto que se compreende como uma tentativa pragmática de superar a dicotomia entre teoria e prática.” (McCARTHY, 1990b, p. 366, tradução nossa).<sup>32</sup>

Segundo McCarthy, além das consequências política e teoricamente nocivas advindas da esterilização teórica da política e da despolitização da teoria, ambas contrárias aos ideais pragmáticos, aquela crença rortyana, de que quando se trata das democracias liberais “já temos as ideias e as instituições corretas no lugar”, não está apenas distante das ideias de Dewey, como alertou Bernstein, mas parece frontalmente em oposição a elas, salvo se isto for, *pace* Rorty, filosófica e detalhadamente esclarecido, de modo a mostrar a distância e a oposição como contornáveis. Neste sentido, não por acaso, McCarthy e Bernstein<sup>33</sup> citam o mesmo texto de Dewey, o herói de Rorty:

O liberalismo deve agora se tornar radical, significando com “radical” a percepção da necessidade de mudança completa na constituição das instituições e na atividade correspondente de fazer as mudanças. [...] Se o radicalismo for definido como a percepção da necessidade de mudança radical, hoje, qualquer liberalismo que não seja também radicalismo é irrelevante e condenado.) (BERNSTEIN, 1987, p. 540, tradução nossa).<sup>34</sup>

Ora, neste texto, não está totalmente claro o significado de “radical”, pois se este termo, por um lado, designa uma “mudança completa”, por outro, ele também se aplica ao liberalismo, qualificando-o como “também radicalismo” ou como “irrelevante e condenado”. Mas se o liberalismo relevante deve ser “também radicalismo”, como conciliar isto com a visão rortyana de seu herói Dewey enquanto um reformista exemplar, em vez de um revolucionário radical? De fato, o reformismo inspirado em Dewey é recorrentemente evocado por Rorty:

---

32 “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.”

33 Cf. McCARTHY, 1990a, p. 655, e BERNSTEIN, 1987, p. 540.

34 “Liberalism must now become radical, meaning by “radical” perception of the necessity of thorough-going changes in the set-up of institutions and corresponding activity to bring the changes to pass. [...] If radicalism be defined as perception of need for radical change, then today any liberalism which is not also radicalism is irrelevant and doomed.”

Dewey gasta a metade do tempo desbancando a ideia efetiva de “natureza humana” e de “fundamentação filosófica” para o pensamento social. Mas ele gasta a outra metade tecendo uma estória de progresso de acordo com a qual os movimentos contemporâneos de reforma social no interior das democracias liberais são partes do mesmo movimento global que a destruição do feudalismo e a abolição da escravidão. (RORTY, 1997, p. 281).

Esta oposição, que pode ser esclarecida e desfeita teoricamente, entre um liberalismo radical e um liberalismo reformista e progressista nas visões de Dewey, deveria ser suficiente para mostrar ao próprio Rorty a necessidade de se pensar filosoficamente, assim como fazem seus críticos Bernstein e McCarthy, sobre temas como as ideias e instituições liberais, esclarecendo seus significados disputados a fim de que estes façam diferença na prática, o que só pode ser possível a partir de uma Filosofia política teoricamente sofisticada do tipo que Rorty rejeita equivocadamente, pois nem toda Filosofia política teoricamente sofisticada precisa ser antiutópica e antirreformista.

Para os propósitos deste artigo, este breve exame do “fogo amigo” de Bernstein e McCarthy é suficiente para sustentar a afirmativa de que, seja por considerar a Filosofia política inadequada, obsoleta e/ou irrelevante para realizar uma crítica social reformista e/ou para propor utopias, as únicas funções que Rorty considera pragmaticamente relevantes, sua polêmica contra a Filosofia política contemporânea, ao pretender deflacioná-la excessivamente, não encontra mais suporte no Pragmatismo a que ele se remete, ao contrário do que ocorreu em relação à sua crítica à Filosofia política tradicional.

### **3 A utopia liberal rortyana**

Na época em que começou a elaborar sua Filosofia política e, ao mesmo tempo, tratar do tema de uma utopia, em meados da década de oitenta do século passado, aquele tipo de Filosofia que Rorty considerou antiutópica estava em seu auge. De fato, poucos anos antes, em 1979, ocorreu o lançamento da obra “A condição pós-moderna”, de Jean François Lyotard, que descreveu sua época como aquela em que as metanarrativas, ou seja, as grandes utopias políticas da Modernidade, entre elas o Iluminismo, perderam credibilidade, daí nossa suposta entrada em uma condição pós-moderna. Naqueles anos, de intermináveis polêmicas em torno desta ideia de pós-modernidade, rapidamente incorporada por aqueles filósofos críticos da Metafísica e das instituições liberais, a proposição de utopias era pouco usual. Todavia, embora menos influentes, naquele tempo de “euforia crítica” e de domínio de retóricas revolucionárias e distópicas, havia ao menos duas propostas utópicas em cena, a de Jürgen Habermas e a de Rorty, ambas retomando temas e valores do alegadamente desacreditado Iluminismo.

Habermas propunha uma retomada do projeto iluminista de emancipação, mostrando que este, parte por causa dos desvios antiutópicos da Filosofia contemporânea, estava inacabado, mas ainda contido virtualmente e à espera de

realização nas sociedades democráticas contemporâneas.<sup>35</sup> Todavia, a fim de realizar seu projeto utópico, Habermas recorreu a ideias filosóficas que Rorty, baseado nas críticas antimetafísicas pragmatistas, rejeitava, estabelecendo assim a principal divergência entre ambos: “Habermas considera essencial para as sociedades democráticas que sua autoimagem encarne o universalismo e alguma forma do racionalismo iluministas.” (RORTY, 2007, p. 126). Por outro lado, para Rorty:

O valor dos ideais do Iluminismo, para nós, pragmáticos, é justamente o valor de algumas instituições e práticas que eles criaram. Nesse sentido, eu procurei distinguir essas instituições e práticas das justificações filosóficas estipuladas para elas pelos partidários da objetividade, sugerindo, também, uma justificação alternativa. (RORTY, 1997, p. 51).

Esta justificação alternativa, baseada em narrativas de progresso e em comparações com outras formas de organização política, buscava levar adiante, no sentido de apresentá-la persuasivamente como melhor do que as alternativas, a herança comum das instituições e práticas liberais democráticas, de um modo não fundacionista e independente de metanarrativas teleológicas universais que não se sustentam mais: “[...] tentarei reformular as esperanças da sociedade liberal de um modo não racionalista e não universalista – um modo que favorece mais a concretização delas do que faziam as descrições mais antigas.” (RORTY, 2007, p. 90).

Porém, é preciso rejeitar imagens simplistas de um Habermas obsoletamente fundacionista e de um Rorty irracionalmente pós-moderno, para uma apreciação mais justa do constante e profícuo diálogo Habermas-Rorty que, para além dos elementos de tensão, possui um pano de fundo repleto de valores democráticos compartilhados e de esperanças utópicas baseadas naqueles, a ponto de Rorty afirmar que suas diferenças seriam meramente filosóficas, mas não políticas.<sup>36</sup> Também é importante perceber que Rorty, assim como Habermas, quer elogiar e aperfeiçoar instituições e práticas criadas a partir dos ideais iluministas: “A concordância maior de Rorty com Habermas se dá, como já disse, em torno dos ideais políticos e sociais, de corte humanitário, que ambos compartilham – e que incluem a utopia de uma comunidade humana universal.” (SOUZA, 2005, p. 23). Isto significa que não se trata aqui de um americanismo etnocêntrico rortiano, pois ele invoca justamente a herança *comum* do Iluminismo, algo que antecede suas concretizações em países particulares, com suas diferentes, mas democráticas, tradições políticas, cujas especificidades podem ser deixadas de lado na formulação de uma utopia liberal de

---

35 “Acho que em vez de renunciar à modernidade e a seu projeto como uma causa perdida, deveríamos aprender a lição dos enganos daqueles programas extravagantes que tentaram negá-la.” (HABERMAS, 1983, p. 89).

36 “Não discordamos quanto ao valor das instituições democráticas tradicionais, nem quanto aos tipos de aperfeiçoamentos de que essas instituições necessitam [...]. Nossas diferenças concernem *apenas* à autoimagem 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 relação a Habermas são o que se costuma chamar de diferenças ‘meramente filosóficas’.” (RORTY, 2007, p. 125).

cunho universalista, como é a de Rorty. Neste sentido, a democracia americana não é, mais do que a alemã ou francesa, por exemplo, o modelo sobre o qual construir a utopia liberal: “Meu país tem importância histórico-mundial somente porque se colocou no papel de vanguarda de uma utopia igualitária global. Ele não se coloca mais neste papel e, portanto, está em risco de perder sua alma.” (RORTY, 1999, p. 234, tradução nossa).<sup>37</sup>

Superadas estas questões prévias, é preciso mostrar em que consiste a utopia de Rorty e sua utilidade para as sociedades liberais, bem como sua compatibilidade com o tipo de pragmatismo que ele invoca, isto é, com seu Neopragmatismo, e com os ideais políticos deweyanos. Rorty criou muitas formulações e deu muitos nomes à sua utopia. Mas os termos “ironismo” e “liberal” aparecem em quase todas elas: “[...] utopia liberal: uma utopia em que o ironismo, no sentido relevante, seja universal.” (RORTY, 2007, p. 19). Assim, se recordarmos sua definição de ironista liberal, aquele que encarna a principal virtude dos integrantes de uma sociedade liberal, combinando compromisso e sentimento de contingência deste compromisso, utopia significa a comunidade dos virtuosos. Para Rorty, esta comunidade virtuosa, reunida por compartilhar vocabulários e esperanças contingentes, se reuniria em torno da crença, indemonstrável e consensual, de que “[...] o objetivo da organização social é permitir que todos tenham a oportunidade de criar a si mesmos, segundo o melhor de sua capacidade, e de que essa meta requer, além de paz e riqueza, as ‘liberdades burguesas’ de praxe.”(RORTY, 2007, p. 151).

Mas a utopia liberal não deve ser compreendida como uma extensão colonizadora da esfera estética, em que questões de gosto responderiam à pergunta pelo “valor” da verdade e da justiça, pois tais valores não seriam aleatórios e subjetivos, mas compartilhados como a apropriação de uma herança histórica contingente, expressa pelo vocabulário e pela esperança partilhados.<sup>38</sup> Assim, o espaço público utópico seria o local de convívio de uma comunidade maximamente tolerante, com discussões pragmáticas voltadas para a contínua reconstrução da ordem política, articulada a partir da tolerância com as idiossincrasias e da separação entre autocriação privada, onde questões de gosto teriam primazia, e atuação pública, onde reinaria o vocabulário liberal compartilhado.

Esta problemática proposta de divisão de Rorty foi muitas vezes considerada como atribuível a um paroquialismo americano ultrapassado e etnocêntrico, que o teria levado a tomar como modelo universal o chamado “compromisso jeffersoniano”, isto é, a manutenção das crenças e práticas religiosas exclusivamente na esfera privada: “Ele [Thomas Jefferson] pensava como suficiente privatizar a religião, vê-la como irrelevante para a ordem social, mas relevante para, e possivelmente essencial para, a perfeição individual.” (RORTY, 1997, p. 235). Tanto Bernstein como McCarthy e Habermas, entre muitos outros, consideraram tal divisão impossível, mostrando que as ações supostamente privadas têm reflexos públicos e vice-versa. Certamente, estes críticos têm toda razão quando mostram a influência recíproca

---

37 “My native country has world-historical importance only because it cast itself in the role of vanguard of a global egalitarian utopia. It no longer casts itself in that role, and is therefore in danger of losing its soul.”

38 A hipótese de que o esteticismo de Rorty é estreitamente vinculado à proposição de sua utopia pode ser encontrada em ARAUJO, 2013.



das crenças e práticas públicas e privadas, que formam o todo indivisível das vidas individuais. Todavia, é possível redescrever aquela proposta de divisão de outro modo, atualizando o compromisso jeffersoniano e mostrando que ela pode ser útil na construção da utopia democrática, ao permitir que o vocabulário e as esperanças democráticas não entrem em conflito com doutrinas últimas, religiosas ou não, professadas pelos cidadãos. De fato, é isto que Rorty pretende retirar das lições de John Rawls:

[...] tentamos, tanto quanto possível, evitar questões filosóficas, bem como morais, religiosas e polêmicas. Não o fazemos porque sejam questões sem importância, ou porque as consideramos com indiferença, mas porque as consideramos como muito importantes, e reconhecemos a impossibilidade de resolvê-las politicamente. (RAWLS, 1992, p. 33).

Portanto, na utopia, os cidadãos não seriam cindidos em duas dimensões irreconciliáveis, apenas deixariam de lado, para propósitos de teoria social e de deliberação pública, doutrinas e vocabulários não compartilhados com os demais: “Em vista de propósitos da teoria social, nós podemos colocar de lado tópicos tais como uma natureza a-histórica do homem, a natureza da determinação do si próprio, a motivação do comportamento moral e o significado da vida humana.” (RORTY, 1997, p. 240).

Rorty buscou inspiração para propor esta utopia nos ideais políticos professados por Mill, James e Dewey.<sup>39</sup> Ao contrário de vocabulários de ironistas não liberais como Adorno e Foucault, considerados por ele como politicamente nocivos, aqueles ideais podem ser vistos como instrumentos úteis para o aperfeiçoamento das comunidades em que foram gerados, as democracias liberais. Para ele, na medida em que tais instrumentos podem ser formulados teoricamente, sua utilidade atingiu seu ponto máximo na formulação de Mill: “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.” (RORTY, 2007, p. 120). Como vimos, esta crença é a principal razão daquela mal sucedida polêmica antiteórica de Rorty. Porém, isto não significa que Dewey não tenha, como Mill, formulado ideais que Rorty considere politicamente úteis, pois se tratando de criar uma utopia, a utilidade de uma visão não deve ser restrita à sua possibilidade de formalização teórica: “[...] Pragmatismo representa mais do que apenas um conjunto de argumentos filosóficos controversos sobre verdade, conhecimento e teoria. Ele também representa uma tradição visionária [...]” (RORTY, 1999, p. 99).

Rorty não alega que esta tradição visionária seria derivada diretamente daqueles

---

39 É importante deixar claro que não se pretende unificar Utilitarismo e Pragmatismo. Todavia, ao menos em relação à perspectiva política, Rorty viu uma clara continuidade entre ambos: “Então, para Mill e outros utilitaristas românticos tornou-se possível pensar que a única resposta plausível à questão ‘O que é intrinsecamente bom?’ é ‘felicidade humana’ e também admitir que esta resposta não fornece guia para escolhas entre vidas humanas alternativas. [...] O momento culminante deste linha de pensamento veio com a renúncia do Pragmatismo à ideia de que a verdade consiste na correspondência com a realidade.” (RORTY, 1999, p. 267, tradução nossa).

argumentos filosóficos pragmatistas: “Nenhum argumento leva de uma [...] visão antirrepresentacionista do conhecimento [...] até as profecias sociais esquerdistas de Dewey.” (RORTY, 1999, p. 97, tradução nossa).<sup>40</sup> Todavia, ele percebeu que, embora enquanto correntes teóricas, Utilitarismo e Pragmatismo não impliquem o ideário democrático liberal que alguns dos seus principais representantes professaram, há um vínculo entre o liberalismo e as filosofias utilitarista e pragmática, de modo que aqueles comprometidos politicamente com o primeiro quase seriam levados a adotar teoricamente as duas últimas: “Ainda que esta relação de parceria seja real e importante, deveria ficar claro que nem Utilitarismo nem Pragmatismo *implicam* um compromisso com o liberalismo.[...] Por outro lado, o liberalismo chega perto de implicá-los.” (RORTY, 1999, p. 271). Esta relação de quase-implicação, que levaria os adeptos do liberalismo a tenderem a adotar posições teóricas típicas do Utilitarismo e do Pragmatismo, se deve ao fato de que os liberais, por definição, devem rejeitar as posições metafísicas autoritárias e antiliberais:

[...] qualquer definição não-utilitarista de ‘justo’ e qualquer definição não-pragmatista de ‘verdadeiro’ darão ajuda e conforto à ideia de que há uma autoridade – por exemplo, a lei moral eternal ou a estrutura intrínseca da realidade – que tem precedência sobre a concordância entre seres humanos livres sobre o que fazer ou em que acreditar. (RORTY, 1999, p. 271, tradução nossa).<sup>41</sup>

Então, em conformidade com aquela relação, é possível compreender que se a utopia liberal imaginada por Rorty não pode ser deduzida dos “argumentos filosóficos controversos” do Pragmatismo, ela “chega perto de implicá-los”, revelando assim sua compatibilidade com eles, a ponto dele também chamá-la de “utopia pragmática”, justamente ao caracterizá-la como idealmente liberal: “A utopia pragmática não é então, aquela em que a natureza humana tenha sido liberta, mas aquela em que [...] nós pudéssemos reunir [...] uma sociedade mundial [...] em encontros livres e abertos.” (RORTY, 1997, p. 283) Rorty pensava nesta sua proposta utópica, delineada em sua Filosofia política tardia, como simultaneamente compatível com as instituições e práticas derivadas dos ideais iluministas, com as críticas antimetafísicas pragmatistas e com as visões utópicas de Dewey:

A maior parte do que tenho escrito na última década consiste em tentativas de combinar minhas esperanças sociais – esperanças por uma sociedade global, cosmopolita, democrática, igualitária, sem classes, sem castas – com meu antagonismo em relação ao platonismo. Estas tentativas têm sido encorajadas pelo pensamento de que as mesmas esperanças e o mesmo

---

40 “No argument leads from [...] an antirepresentationalist view of knowledge [...] to Dewey’s left-looking social prophecies.”

41 “[...] any non-utilitarian definition of ‘right’ and any non-pragmatist definition of ‘true’ will lend aid and comfort to the idea that there is an authority – for example, the eternal moral law, or the intrinsic structure of reality – which takes precedence over agreement between free human beings about what to do or what to believe.”

antagonismo repousavam por trás de muitos escritos do meu principal herói filosófico, John Dewey. (RORTY, 1999, p. xii, tradução nossa).<sup>42</sup>

Como mostrado na primeira parte deste artigo, é adequado sustentar que a crítica de Rorty à Filosofia política, no que se refere à antiga pretensão desta de fundar as instituições e crenças das comunidades democráticas em uma ordem externa a estas, pode ser compreendida como um antagonismo ao platonismo que é comum a ele e a Dewey, devido ao antirrepresentacionismo de ambos. Porém, só uma teoria política filosoficamente informada, do tipo que Rorty equivocadamente rejeitou, como vimos na segunda parte deste artigo, seria capaz de definir, tornando assim imaginável e, portanto, exequível, o que seria *uma sociedade global, cosmopolita, democrática, igualitária, sem classes, sem castas*.

### Referências bibliográficas

ARAUJO, Ricardo C. de. O ironismo de Richard Rorty: Uma terceira via entre etnocentrismo e relativismo. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, v. 04, n. 2, p. 80-109, 2013.

\_\_\_\_\_. O entrelaçamento de esteticismo e utopia na obra de Richard Rorty. *Revista Dissertatio*, n. 31, p. 157-177, 2010.

BERNSTEIN, Richard J. Richard Rorty's deep humanism. *New Literary History*, v. 39, n. 1, p. 13-27, 2008.

\_\_\_\_\_. One step forward, two steps backward – Richard Rorty on liberal democracy and philosophy. *Political Theory*, v. 15, n. 4, p. 538-563, 1987.

GHIRALDELLI JR., P. & RORTY, R. *Ensaaios pragmatistas: Sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

GONÇALVES, Daniel L.C. O pragmatismo de Richard Rorty e suas consequências políticas. *Cognitio-Estudios: revista eletrônica de filosofia*, v. 11, n. 2, p. 177-189, 2014.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade versus Pós-modernidade. *Arte em revista*, n. 7, p. 86-91, 1983.

HIRSCH Jr., E. D. Richard Rorty and the priority of democracy to philosophy. *New Literary History*, v. 39, n. 1, p. 35-52, 2008.

IBRI, Ivo A. Neopragmatism viewed by pragmatism. A redescription. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, v. 1, p. 181-192, 2013.

MCCARTHY, Thomas. Ironist theory as a vocation: A response to Rorty's reply. *Critical Inquiry*, v. 16, n. 3, p. 644-655, 1990a.

---

42 "Most of what I have written in the last decade consists of attempts to tie in my social hopes – hopes for a global, cosmopolitan, democratic, egalitarian, classless, casteless society – with my antagonism towards Platonism. These attempts have been encouraged by the thought that the same hopes, and the same antagonism lay behind many of the writings of my principal philosophical hero, John Dewey."

\_\_\_\_\_. Private irony and public decency: Richard Rorty's new pragmatism. *Critical Inquiry*, v. 16, n. 2, p. 355-370, 1990b.

RAMBERG, Bjorn. Richard Rorty. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Sat Feb 3, 2001; substantive revision Sat Jun 16, 2007. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>.

RAWLS, John. Justiça como equidade: Uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, n. 25, p. 25-59, 1992.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Filosofia como política cultural*. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. Democracia e filosofia. *Revista Redescobertas*, ano 4, n. 3, p. 86-97, 2013.

\_\_\_\_\_. First projects, then principles. *The Nation*, v. 22, p. 18-21, 1997.

\_\_\_\_\_. How relevant is philosophy to politics? *Richard Rorty born digital files*, 1988-2003. UCISpace @ the Libraries. Acesso em 15/04/2015.

\_\_\_\_\_. Intellectual historians and pragmatist philosophy. *Richard Rorty born digital files*, 1988-2003. UCISpace @ theLibraries. Acesso em 15/04/2015

\_\_\_\_\_. *Objetivismo, relativismo e verdade*. 1.ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and social hope*. London: Penguin Books, 1999.

\_\_\_\_\_. The intellectuals at the end of socialism. *The Yale Review*, v. 80, n. 1/2, 1992.

\_\_\_\_\_. The overphilosophication of politics. *Constellations*, v. 7, n. 1, 2000.

\_\_\_\_\_. Thugs and theorists – a reply to Bernstein. *Political Theory*, v. 15, n. 4, p. 564-580, 1987.

\_\_\_\_\_. Truth and freedom – a reply to Thomas McCarthy. *Critical Inquiry*, v. 16, n. 3, p. 633-643, 1990.

SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo, UNESP, 2005.

## Endereço/ Address

Ricardo Corrêa de Araujo  
Rua José Teixeira, nº 160, apto. 1103  
Praia do Canto, Vitória, Espírito Santo

Data de envio: 27-04-15

Data de aprovação: 15-06-15