



O campo religioso a partir do neopragmatismo de Rorty

The religious field from the perspective of Rorty's neopragmatism

Marcelo Martins Barreira*

Resumo: O artigo objetiva mostrar uma possível contribuição do pensamento de Rorty ao debate acerca da relevância do religioso numa sociedade democrática. Em especial a partir de um artigo na obra “O Futuro da Religião” e de outros dois artigos em “A Filosofia como Política Cultural”, procuramos mostrar como nosso autor retoma a tradição pragmática americana para superar a ênfase epistemológica no tocante ao religioso e focar na capacidade conversacional humana. Nesse nível humano – não em Deus ou na Razão – é que se tematiza o conceito de “existência” e, por sua vez, torna-se relevante uma conversa sobre a “existência de Deus”. Diferenciando-se da distinção kantiana entre o cognitivo e o não cognitivo, Rorty preconiza ser mais útil uma outra distinção para um contexto democrático liberal, em que se situa: a que se dá entre as esferas pública e a privada. Num segundo momento do artigo, como consequência da tematização anterior, é exposta sinteticamente a sua proposta de cinco teses em defesa de uma filosofia pragmática do religioso.

Palavras-chave: Neopragmatismo; Democracia; Religião; Rorty; Política Cultural

Abstract: The article discusses a possible contribution of Rorty's philosophy to the debate on the relevance of religion in a democratic society. Especially referring to the book “The Future of Religion”, and to two chapters of the book “Philosophy as Cultural Politics”, the article demonstrates how Rorty takes up the American pragmatic tradition in order to overcome both the epistemic emphasis on religion and the focus on human conversational ability. At that human level - not God or Reason -, Rorty thematizes the concept of “existence” regarding the relevance or not of a conversation about the “existence of God”. Differentiating himself from the Kantian distinction between cognitive and non-cognitive, Rorty defends another distinction and its utility for the liberal democratic context in which he is living in, that is, the discrimination between the public and the private sphere. Based on the summery of Rorty's respective ideas the second part of the article synthesize five synthesizes in favour of a pragmatic philosophy of religion.

Keywords: Neopragmatism; Democracy, Religion, Rorty; Cultural Politics.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), contato: marcelobarreira@ymail.com

Introdução

O artigo tem o fito de apresentar uma possível contribuição de Richard Rorty acerca da relevância ou não do campo religioso na vida democrática. Tal contribuição da tradição pragmática se vislumbra especialmente nas obras “O Futuro da Religião” lançada em 2006 e “Filosofia como Política Cultural” publicada em 2009.

No capítulo “Anticlericalismo e ateísmo”, inserido na obra “O Futuro da Religião”¹, o pensador americano sugere que professores de filosofia seriam, por antonomásia, historiadores de ideias. Essa historicização exige deles uma postura ativa, seletiva e reinterpretativa da tradição intelectual do Ocidente. Nesse sentido, Rorty se contrapõe às oposições binárias da tradição metafísica grega e também a distinção kantiana entre o cognitivo e o não cognitivo. O questionamento sobre os perigos e benefícios relativos a um sistema de crenças não se deve tanto a seu aspecto epistemológico, mas ao caráter institucional do religioso.

A “verdade” e “necessidade” advindas da esfera religiosa não seriam universalizáveis à humanidade em geral; junto a isso, não é possível uma instância sobre-humana, Deus ou a Razão, que se sobreponha à capacidade conversacional humana. Como consequência desse esvaziamento do poder discursivo da epistemologia, continuar alimentando questões sobre o escopo e os limites do conhecimento humano ou discutir como a linguagem se articula com a realidade dificultam sobremaneira uma visão exclusivamente humana e, portanto, marcada pela historicidade.

Por isso, a compreensão dos elementos-chaves da filosofia da religião neopragmática de nosso autor passa por repensar, a partir da tradição pragmática americana, a maneira usual de abordar a questão acerca do que “existe”. Uma questão aberta a uma ampla gama de possibilidades, diferenciando-se da doutrina kantiana e de sua distinção entre o cognitivo e o não cognitivo. Contra essa distinção, Rorty preconiza ser mais útil para um contexto democrático uma outra distinção: a que se faz entre as esferas pública e a privada.

Abordagem (neo)pragmática sobre a “existência de Deus”

Para encetarmos a visão de Rorty sobre o religioso, retomemos de início a sua articulação de Wittgenstein e Brandom, respectivamente, a partir, principalmente, das obras “Investigações Filosóficas” e “*Making It Explicit*”. Ambos defendem de que tudo “*tem um sentido se lhe dá um sentido*”². Tal sentido é reconhecido por meio

¹ R.RORTY. *O Futuro da Religião*, pp. 47-62.

² R.RORTY, *Filosofia como política cultural*, p. 50.

da descrição de um específico e apropriado jogo de linguagem³. Nas “Investigações Filosóficas”, Wittgenstein preconiza o uso na linguagem como o que confere o significado de uma palavra⁴. Esse uso acontece em um contexto linguístico como se fossem “lances” num jogo cujas regras são produzidas por práticas sociais, que, por sua vez, reconhecem a validade de tais regras⁵. Tal reconhecimento mostra que as palavras são publicamente compartilhadas. Apenas em um jogo de linguagem é que as palavras adquirem sentido e significado.

Perspectiva que se amplia em múltiplos usos linguísticos, permitindo desdobrar a teoria wittgensteiniana do uso em diferentes perspectivas de aplicabilidade. Num ensaio de 2004 intitulado “*Making It Explicit*”, Brandom partiu das ideias de Wittgenstein para entrelaçá-las com o pragmatismo americano. Nesse sentido, entender que o conteúdo cognitivo das expressões linguísticas adquire significado com o uso de proposições da linguagem torna inviável estabelecer uma relação entre expressões e objetos, que relativiza as noções de referência, objeto e propriedade⁶.

A proposta inferencialista de Brandom é a de que o mundo que concebemos e descrevemos de modo significativo se compõe de um âmbito de possibilidades infinitas de espaços lógicos, marcado pelas contingências da finitude⁷. Assim, a conversação sobre “o que existe” se abre a um conjunto de possibilidades mais amplo do que a estreita concepção kantiana de existência, que se restringiria à existência física⁸. Rorty segue Brandom em sua priorização do social e do linguístico em detrimento do ontológico, permitindo “*que a existência seja atribuída a qualquer coisa que a sociedade considere conveniente*”⁹. A existência de algo, material ou infinito, depende de política cultural; por isso, cabe priorizar a cooperação social na esfera pública.

A sociedade é protagonista quanto à decisão sobre o que existe. Assim, a busca pelo sentido da existência não se alicerça em algo sobre-humano. Na democracia, os seres humanos resolvem seus problemas por si mesmos e não por meio de uma força não humana. Se alguém afirma que Deus lhe falou direta e sobrenaturalmente, torna-se difícil a aceitação de tal argumento. No caso de uma hipotética autoridade não humana falar algo a nós, ou revelar-se, caberia saber

³ Ibid.p. 31.

⁴ L.WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*, §§ 43, p. 432.

⁵ J.S.CARMO, *Robert Brandom: Inferência Material e conteúdo conceitual*, p. 155.

⁶ M.A.S.ALVES, *O inferencialismo de Robert Brandom*, p. 12.

⁷ Ibid., p. 37.

⁸ R.RORTY, *Philosophy and Social Hope*, p. 54.

⁹ R.RORTY, *Filosofia como política cultural*, p. 37.

se essa revelação nos conduz à vida que desejamos, reconhecendo-a, então, como “verdadeira”¹⁰.

No conceito pragmático de verdade, as práticas discursivas se articulam com práticas sociais possíveis, tornando-se impossível um nível transcultural de “*designantes canônicos neutros que delimitem de uma vez por todas a extensão dos existentes*”¹¹. Não há um espaço lógico neutro em que se possa negar ou afirmar a existência de algo¹². Cada observação possível e seu resultado experimental facilitam a realização de previsões que se efetivarão; quanto aos costumes, porém, temos a tentativa de prever as consequências de nossas ações e da tentativa de classificar as necessidades humanas. A “objetividade” se apresenta como o núcleo estruturante da construção social dos conteúdos conceituais e não como uma realidade pré-linguística¹³. A natureza não humana necessita de liberdade para contribuir com uma sociedade em que, segundo Dewey: “*a poesia e o sentimento religioso serão as flores espontâneas da vida.*”¹⁴

Dewey coloca a democracia como a única “fé moral e social”, sem controle autoritário e externo, que parte da experiência de cada qual. O crivo para a justificação da “autoridade” é sempre a vivência democrática:

Democratic faith is belief in the ability of human experience to generate the aims and methods by which further experience will grow in ordered richness. Every other form of moral and social faith rests upon the idea that experience must be subjected at some point or other to some form of external control; to some “authority” alleged to exist outside the processes of experience.¹⁵

Independentemente da fonte de qual veio uma informação, o importante é o processo de experiência humana da fé em sintonia com as novas necessidades e verdades que surgem no cotidiano em que não deveria dissociar-se da felicidade. Numa abordagem antropológica, algo faz sentido e existe porque seria culturalmente conveniente. Assim, a “discutibilidade” ou o sentido da existência de algo não depende tanto da coerência, como defende a tradição analítica, mas do vínculo com determinada prática social. Ao contrário das oposições binárias da tradição metafísica grega – como a entre real e aparente; necessário e contingente

¹⁰ Ibid., p. 75.

¹¹ Ibid., p. 45.

¹² Ibid., p. 45.

¹³ Ibid., p. 37.

¹⁴ J. DEWEY, *Reconstruction in philosophy*, v. XII, p. 201. apud R. RORTY, *Filosofia como política cultural*, p. 79.

¹⁵ J. DEWEY, *The Later Works*, v. XIV, p. 229.

–, os professores de filosofia deveriam valorizar e incentivar a inesgotabilidade das práticas humanas, que se efetivam histórica e diversamente no mundo¹⁶.

Uma das ferramentas pragmáticas para se medir a “saúde” da vida democrática ocidental, para nosso autor, seria o vínculo de certas manifestações religiosas com as práticas socialmente aceitas¹⁷. O plano moral e a ciência natural estão em interpenetração e interação contínua com o religioso no campo político-cultural. A crença, também ela, não está isenta de uma articulação com projetos políticos e/ou científicos.

Para além de um estreitamento pela fixação em discussões metodológicas – que Rorty chama de “metodolatria”¹⁸ –, o núcleo da política cultural há de ser deflacionado para um nível próprio ao ambiente conversacional humano. Diálogo que se pauta pela conveniência ou não de determinados espaços lógicos, bem como pela possibilidade de uni-los ou articulá-los entre si. Por conseguinte, a democracia se qualifica exatamente pela tolerância ante a elaboração recíproca de jogos de linguagem semiprivados, como os jogados pelas diferentes filosofias, expressões literárias e práticas religiosas.

Essa maneira rortiana de compreensão de “mundo” empenha-se, portanto, em um tipo de atitude “esteticista” da tolerância, reapropriando e “superando” enfraquecidamente a distinção kantiana entre cognitivo e não cognitivo pela distinção entre satisfação de necessidades públicas e a satisfação de necessidades privadas, ou seja: literárias; estéticas, religiosas e emocionais¹⁹.

A pergunta chave da perspectiva pragmática condiz à utilidade de certas afirmações filosóficas. Utilidade que se traduz no valor da distinção sobre espaços lógicos, distinção que acontece entre “*espaços lógicos construídos para determinados propósitos e outros espaços lógicos construídos para outros propósitos*”²⁰. A distinção entre espaços lógicos conforme seus propósitos específicos facilitam para se diferenciar a busca por satisfação de necessidades públicas – por meio de uma concordância intersubjetiva – da busca por autoaperfeiçoamento individual – de caráter privado e marcado pela imaginação²¹. Especialmente esta última, o exercício da imaginação na esfera privada, é o que permite redescrever novas práticas sociais e culturais²². A elaboração imaginativa de jogos de linguagem semiprivados

¹⁶ R.RORTY, *O Futuro da Religião*, p. 47.

¹⁷ R.RORTY. *Filosofia como política cultural*, p. 22.

¹⁸ R.RORTY. *Philosophy and Social Hope*, p., xxi.

¹⁹ R.RORTY. *O Futuro da Religião*, p. 55.

²⁰ Ibid, p. 45.

²¹ Ibid., p. 55.

²² Ibid., p. 41.

– visto que a contingência parte das descrições feitas pelo narrador numa dada situação – participa da defesa rortiana de uma sociedade democrática e pluralista de indivíduos.

A discussão sobre quais jogos de linguagem jogar é regulada tão só por um ajuste de equilíbrio entre os membros de sociedades democráticas. Como contraponto, apesar de as decisões sobre quais os jogos de linguagem a serem jogados dependerem de uma política cultural, tal processo político-cultural é passível de transformação num processo de autotranscendência. Seja como for, o equilíbrio entre os âmbitos privado e público se manifesta; pois, para essa autotranscendência acontecer, será mister mostrar para a sociedade que uma nova prática, que substituirá a anterior, será mais útil e interessante do que a anterior perante novos contextos históricos.

Desse modo, espaços lógicos que tragam propósitos particulares e não universais permitem uma valorização democrática de crenças ou práticas²³. Rorty acompanha Dewey em sua leitura da obra “*On Liberty*”, de Mill. Dewey teria vislumbrado na obra de Mill um eficaz critério não epistemológico para que, em específico, uma expressão religiosa seja salutar para a democracia, bastando para tanto a aplicação do critério pragmático da “restrição utilitarista”²⁴. Essa restrição consiste em checar se determinada prática religiosa interfere com a felicidade dos concidadãos. Dewey mostra que, com a aplicação dessa restrição pragmática, o Cristianismo funcionou. Ora, foi principalmente devido ao Cristianismo que a fraternidade e a igualdade tornaram-se emblemáticas para a história da organização social no Ocidente. Rorty, sobre isso, segue Dewey, ao preconizar que a democracia está diretamente ligada ao ideal de fraternidade por conta de sua herança cristã²⁵.

Do mesmo modo que a “restrição utilitarista” não apela à experiência ou à razão como instâncias absolutas de acesso objetivo ao real – como auxílio para o estabelecimento de novas práticas sociais –, a política cultural, sobretudo na vida privada, não se ancora numa disponibilidade de normas universais, contrapondo-se neste ponto à ênfase habermasiana da necessidade de se subentender normas jurídicas universais para a vida social²⁶.

A distinção público/privado implica priorizar a cooperação social no estabelecimento de “verdades” e “necessidades”. A “verdade” e “necessidade” advindas da esfera religiosa não seriam, contudo, universalizáveis como se fossem naturais e extensíveis a toda humanidade. Logo, uma conversa sobre Deus faria sentido

²³ R.RORTY. *O Futuro da Religião*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, p. 77.

²⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁶ R.RORTY. *O Futuro da Religião*, p. 47.

apenas no caso de ela manter um espaço lógico aberto a outros espaços lógicos; sem acesso exclusivista a uma única Verdade.

Rorty entende que a dissociação público/privado foi o que ajudou James a aceitar que alguém tenha o direito de ser religioso sem que isso implique que todos, na esfera pública, tivessem de acreditar em tais crenças, como a de que Deus existe. Afinal, ele lembra que o termo “Deus” se relaciona ao universo cultural apenas através das idiossincrasias dos que nele acreditam em sua solidão. Sobre a separação entre as esferas do público e do privado, afirma Nancy Fraser:

Esta é, então, a estratégia da posição de “divisão” de Rorty: dividir o mapa da cultura ao meio. De um lado estará a vida pública, o setor do pragmatismo, a esfera onde predominam a utilidade e a solidariedade. Do outro lado estará a vida privada, o setor do Romantismo, a esfera da autodescoberta, sublimidade e ironia. Na esfera pública, o dever do indivíduo com a sua comunidade tem precedência: esperança social, decência e a maior felicidade para o maior número de pessoas pertencem à ordem do dia. Na esfera privada, em contraste, a causa reinante é o dever do indivíduo consigo mesmo; aqui, o indivíduo pode desassociar-se de sua comunidade, ocupar-se com a criação do próprio *self*e, assim, cuidar da sua “solidão”.²⁷

A religião não apresenta critérios públicos de consenso; por isso, o discurso de uma revelação sobrenatural há de ser alijado da arena epistêmica e na reclusão da vida privada. Como consequência, um indivíduo é religioso sem que precise justificar epistemologicamente suas crenças. Não se trata, aqui, de criticar uma pretensa irracionalidade da “*crença no divino como hipótese empírica*”²⁸ – como Kant e Hume teriam feito, segundo Rorty, na batalha epistemológica entre teologia natural e ciência nos séculos XVIII e XIX – luta que, esclarece Feyerabend²⁹, foi mais propriamente travada entre as instituições que representavam cada uma dessas esferas culturais. A arena epistêmica implica participar “*in the game of giving and asking for reasons*”³⁰, numa rede de inferências que permitam tecer justificativas e legitimações, tirando consequências delas³¹. Afinal, a ciência natural e seu projeto de aperfeiçoar a condição da humanidade participam de uma política cultural que conjuga a ciência e o senso comum.

²⁷ N.FRASER, *Solidariedade ou singularidade?*, p. 61.

²⁸ R.RORTY, *O Futuro da Religião*, p. 51.

²⁹ P.FEYERABEND, *Contra o Método*, p. 70.

³⁰ R.BRANDOM, *Making It Explicit*, p. 158.

³¹ R.RORTY, *O Futuro da Religião*, p. 58.

Quando Rorty defende que crentes e não crentes deveriam ter uma política de viver e deixar viver, ele parte de Dewey para esvaziar o poder das instituições. Eis o ponto. A vida democrática consiste em uma capacidade de o conteúdo de nossas crenças ou descrenças ser respeitado pelos outros indivíduos e pela sociedade, contribuindo com uma política de viver e deixar viver. As instituições, especialmente as religiosas, não deveriam ser um fim em si, mas careceriam de maior estímulo à liberação dos indivíduos para a plenitude de suas possibilidades³².

A despeito do conforto dado pelo campo religioso ante o desespero, as instituições religiosas seriam intrinsecamente perigosas do ponto de vista político. Elas têm sido frequentemente uma fonte de tensão social e política, especialmente quando as pregações religiosas se colocam como a Verdade. Por isso, o princípio liberal de emancipação, sob a égide da ironia, faz ver que a saída do religioso da esfera pública é a melhor alternativa às suas formas violentas, que se desdobram em fundamentalismo, fanatismo e terrorismo – todos eles marcados pela pretensão de se possuir a Verdade sobre Deus e, por extensão, sobre o mundo em geral. Contra tal pretensão, a reclusão do religioso ao privado se configura, em princípio, no principal elemento da sociedade democrática e laica para que sejam atenuadas as suas estratégias de conquista do poder e de seus dispositivos potencialmente violentos. Eis, portanto, um modo eficaz de se evitar os danos sociais e as ameaças políticas e culturais da institucionalidade religiosa.

Ora, o principal compromisso da democracia liberal são os direitos dos indivíduos e o principal desses direitos é o da felicidade, segundo a sua posituação na Constituição americana. Por isso, a objeção neopragmática de Rorty ao fundamentalismo é quanto à sua imoralidade e irresponsabilidade; não a um seu pretense erro teórico. Objeção que se pauta em Mill, ou seja: num interesse pela construção de um consenso democrático que maximize a felicidade³³. Por isso, Rorty enfoca o caráter institucional do religioso para se autoproclamar politicamente “anticlerical” ao invés de “ateu”, graças ao peso metafísico presente, implícita ou explicitamente, no positivismo militante presente no discurso ateuista, que se nutriu e continua se nutrindo de uma batalha epistemológica³⁴. Essa posição denuncia como inócuo o debate acerca da sistemática oposição entre teísmo e ateísmo.

³² R.RORTY. *Filosofia como política cultural*, p. 77.

³³ *Ibid.*, p. 70.

³⁴ R.RORTY. *O Futuro da Religião*, p. 55.

Cinco teses para uma filosofia pragmática da religião

O desafio de Rorty consiste em matizar pensamentos rotulados como “pós-kantianos”, mas que não chegam a romper com a estanque tricotomia kantiana entre as esferas culturais: as esferas do cognitivo; da moral; e do estético. De acordo com o filósofo norte americano, quanto ao tema do religioso, a perspectiva teológica tillichiana exemplificaria essa frustrante postura pós-kantiana.

Ainda que Tillich enfatize a última esfera, a estética, ele a compreende no quadrante teórico da tripla separação cultural kantiana. Tillich vê Deus, então, como símbolo da “*Ultimate Concern*”³⁵, que deve ser amado com todo coração, alma e mente, inspirando-se nos textos paulinos. Isso mantém uma dualidade entre o simbólico e o real, realçando o primeiro aspecto. Sua posição o faz cometer, porém, o mesmo erro de Platão ao “*identificar o derradeiro objeto de Eros com algo único, atemporal e não humano – monoteísmo*”³⁶. Logo após a esta citação, nessa mesma página, nosso autor acompanha Nietzsche, que cita, ao apontar que essa posição talvez seja o maior perigo para a humanidade³⁷. Como consequência, Rorty considerará interessante para a política cultural em contexto democrático o politeísmo romântico e seu panteão transitório, como veremos a seguir.

Nos termos de Nancy Frankenberry³⁸, a proposta tillichiana do que chama “teologia das formas simbólicas”, de origem scheleiermacheriana, faz de Deus o inteiramente outro³⁹, marcando a tradição que influencia Kierkegaard, Barth e Lévinas. Façamos um pequeno parêntese para lembrar, em sintonia com o pensamento de Vattimo, que também uma abordagem de cunho apofático, a defesa de um teísmo de tipo simbólico e “existencialista” – “*a tentativa de tornar o religioso uma questão de ser salvo do pecado pela inexplicável graça de uma divindade que é o inteiramente outro do homem*”⁴⁰ – exige uma impositação fortemente metafísica. A reelaboração simbólica do religioso e a tentativa de entender Deus para além da evidência e da argumentação – num tipo de verdade “simbólica”, “emocional”, “metafísica” e “moral”⁴¹ – ainda são refêns da distinção kantiana entre cognitivo e não cognitivo⁴².

Diferenciando-se de Kant e Tillich e reconhecendo a precisão da crítica de Frankenberry, Rorty redescreve “esteticamente” os fenômenos culturais, e a religião

³⁵ P.TILLICH, *Systematic Theology*, v. 1, p. 50.

³⁶ R.RORTY, *Filosofia como política cultural*, p. 76.

³⁷ F.NIETZSCHE, *A gaia ciência*, seção 143.

³⁸ R.RORTY, *O Futuro da Religião*, p. 53.

³⁹ R.RORTY, *Filosofia como política cultural*, p. 78.

⁴⁰ R.RORTY. *O Futuro da Religião*, p. 54.

⁴¹ Ibid., p. 54.

⁴² Ibid., p. 53.

em particular, no que poderíamos entender como uma segunda e final parte do artigo “O pragmatismo como um politeísmo romântico”, onde são elencadas cinco teses para uma filosofia pragmática da religião. Apresentemos as grandes linhas dessas teses.

A primeira tese é a de que crenças são hábitos de ação. Baseada numa tradição que vem da obra “*Varieties of religious experience*”, de James – obra que Rorty considera uma retomada das grandes linhas de pensamento de Bain e Peirce. Em “O pragmatismo como um politeísmo romântico”, Rorty, a nosso ver, concebe a “crença” de maneira diferente de seu artigo em “O Futuro da Religião”. Nesta obra, ele critica o uso do termo “crença” por sua associação com a Verdade, mostrando a pretensão de universalidade da crença; pois, todos deveriam aceitar a Verdade do que creio. No artigo sobre o politeísmo romântico, ele a compreende de modo pragmático e não-representacionista, pois os propósitos por traz da ação de crer são variáveis e norteiam os futuros hábitos⁴³.

A segunda tese participa, de acordo com nosso autor, da herança de Nietzsche; Mill e Tillich, além do livro de Arnold intitulado “*Literature And Dogma*”. Ora, em todos esses autores a vontade de verdade se identifica com a de felicidade. Acompanhando essa tradição de pensamento, Rorty se contrapõe à distinção entre cognitivo e não cognitivo, já abordada acima. Não é interessante destacar certas esferas culturais por certa capacidade de satisfazer a necessidade do conhecimento (e da verdade) de outras, que teriam objetivos menores.

A terceira tese⁴⁴ parte da nova distinção proposta por Rorty: a que se dá entre projetos éticos – cuja decisão passa por uma cooperação social e um acordo intersubjetivo – e projetos estéticos – cuja decisão é pessoal com o fito de autodesenvolvimento individual⁴⁵. Para tanto, há necessidade de coerência entre os hábitos de ação para que a nossa autoimagem seja estável perante diferentes necessidades.

A quarta tese afirma que não há o “amor à Verdade”. Tal expressão significa efetivamente três coisas: estabelecer um acordo intersubjetivo; vencer discussões; além de sintetizar pequenas teorias em grandes teorias. Sob a rubrica de “amor à Verdade”, tem-se a visão de que a crença é intelectualmente sem compromisso social. Todas as teorias, contudo, são ferramentas opcionais para favorecer projetos individuais e sociais. Portanto, não é a “ausência de prova” que permite uma objeção à crença e, sim, a intromissão de um projeto individual, o do crente, num

⁴³ R.RORTY, *Filosofia como política cultural*, p. 68.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 73.

projeto cooperativo. Tal confusão de projetos tem como grave consequência um desinteresse em se responsabilizar pelo projeto cooperativo⁴⁶.

No tocante à quinta e última tese, temos o amor à Verdade como uma tradução secular da esperança, aliviando as necessidades humanas. Assim, fica sem sentido a lealdade a algo considerado onipotente e infinito; em outras palavras, a uma realidade não humana. Realidade que tomaria partido de seus “fiéis” contra os “infiéis”, o que contradiria a fraternidade que herdamos da herança judaico-cristã. O que seria importante é, ao contrário, uma reconciliação de nossas crenças, isto é, uma reconciliação pelo estabelecimento de relações entre os diferentes hábitos de ação numa dada sociedade. Isso é o que acontece na democracia.

Mesmo que sejam colocados no âmbito privado, os sistemas privados de crenças têm como limite as práticas sociais⁴⁷. Daí a proposta de uma nova interpretação dos discursos religiosos como narrativas míticas. Tratá-los como mitologias, no entanto, não exclui uma verdade ou falsidade sobre alegações de existência. A perspectiva pragmática de “verdade”, como já foi dito antes, diferente da perspectiva cognitiva tradicional, dar-se-ia pela valorização da eficácia da devoção e da oração sobre a vida de quem crê numa revelação – eficácia que não se alicerça no que se entende como milagres.

No artigo “O pragmatismo como um politeísmo romântico”, Rorty retoma a palestra endereçada por Dewey, em 1892, para a Associação de Estudantes Cristãos da Universidade de Michigan. Essa palestra foi publicado com o título “*Christianity and Democracy*”⁴⁸. Nela Dewey afirma, talvez com a surpresa dos ouvintes, que a verdade “*não é revelada para ele (homem), mas nele; ele é a sua encarnação.*”⁴⁹. Logo, apenas na esfera humana é que se completaria o sentido da revelação.⁵⁰ Logo a seguir, Rorty faz outra esclarecedora citação desse texto de Dewey:

Se Jesus Cristo tivesse feito uma declaração absoluta, detalhada e explícita sobre todos os fatos da vida, essa declaração não teria tido significado e não teria sido uma revelação – até que os homens começassem a dar-se conta em suas próprias ações da verdade que ele havia declarado – até que eles próprios começassem a vivê-la.

Poder-se-ia, então, perguntar se haveria no pensamento de Rorty sobre o religioso – quando defende que “*o Cristianismo é meramente um evangelho*

⁴⁶ Ibid., p.69.

⁴⁷ Ibid., p. 52.

⁴⁸ J.DEWEY, *Early works*, v. IV, pp. 3-10.

⁴⁹ J.DEWEY apud R.RORTY, *Filosofia como política cultural*, p. 78.

⁵⁰ Ibid. , p.74.

social”⁵¹, reduzindo o Cristianismo à sua “eticidade” – traços sutis do pensamento de seu avô, o teólogo Walter Rauschenbusch, que escreveu o livro *“A Theology for the Social Gospel”*. Esse livro gerou um movimento nos EUA, a ponto de inspirar alguns protestantes latino americanos que se tornaram precursores da Teologia da Libertação, como Rubem Alves.

Nesse sentido, vemos o final do artigo de nosso autor em “O Futuro da Religião”⁵², em que ele declara uma esperança pessoal: a de uma civilização global marcada pelo amor, que seria a única lei para São Paulo. Amor que adquire contornos de uma democracia liberal: uma comunicação livre de domínios e um poder que se estabelece contingencialmente por meio de um acordo sem hierarquia entre concidadãos alfabetizados. O que nos permitira redescrever o sagrado como essa “*injustificável esperança*”⁵³.

Considerações finais

Nossa aposta foi a de que o neopragmatismo de Rorty, como nas perspectivas filosóficas de outros autores, incide sobre a temática do religioso. Ao longo dos textos selecionados de Rorty, construiu-se uma estratégia de apresentação do pensamento “religioso” de Rorty que partiu do esvaziamento do poder epistemológico moderno e da Razão que o sustenta – sucessora sobre-humana do divino, ainda que sob um discurso que se coloca como uma produção “metodologicamente rigorosa” de se descobrir “verdades” e “necessidades”. O esvaziamento da epistemologia valoriza um horizonte exclusivamente humano da política por meio de uma interdependência de esferas culturais. A abordagem historicizante do conceito de “existência” se ampliou neste artigo na questão de Deus e da religião nas cinco teses em defesa de uma filosofia (neo)pragmática do religioso.

A perspectiva pós-metafísica e neopragmática de nosso autor, enfim, atenua as tensões sociais advindas do mundo religioso. O filósofo americano se apropria de James, Dewey e Brandom para abordar, direta ou indiretamente, as metáforas religiosas. Tal “continuidade” na tradição pragmática foi um recorte dessa tradição em vista de uma salutar presença do religioso na democracia – democracia entendida desde a tradição liberal americana, em que se situa nosso autor. Ousamos dizer que, mesmo sem desenvolver sistemática e continuamente uma filosofia da religião, há, em Rorty, uma leitura original que, a nosso ver, tem uma enorme chance de contribuir com o desafiante colóquio atual sobre secularização, laicidade e pluralismo religioso.

⁵¹ R.RORTY, *Filosofia como política cultural*, p. 77.

⁵² R.RORTY, *O Futuro da Religião*, p. 58.

⁵³ *Ibid.*, p.60.

Referências bibliográficas

- ALVES M. A. S. *O inferencialismo de Robert Brandom e a rejeição da análise da significação em termos de referência*. In: PERI: Publicação eletrônica dos alunos da Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, 2, 2 (2010): 1 - 14.
- ARNOLD M. *Literature And Dogma: An Essay*. London: The Macmillan Company, 1924.
- BRANDOM R. *Making It Explicit*. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- CARMO J. S. do. *Robert Brandom: Inferência Material e conteúdo conceitual*. In: *Intuitio*, 3, 2 (2010): 147-160.
- DEWEY J. *Christianity and Democracy*. In: *Religious Thought at the University of Michigan*. Ann Arbor: Inland Press, 1883, 60-69.
- _____. *A Common Faith*. New Haven and London: Yale University Press, 1991.
- _____. *The Early Works, 1882-1898*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1971, v. IV.
- _____. *Reconstruction in philosophy*. In: *The Middle Works, 1899-1924*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1978, v. XII.
- _____. *Creative Democracy: The Task Before Us* In: *The Later Works, 1925-1953*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1985, v. XIV.
- FEYERABEND P. *Contra o Método: Esboço de uma teoria anárquica do conhecimento*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- FRASER N. *Solidariedade ou singularidade? Richard Rorty entre Romantismo e Tecnocracia*. In: *Revista Redescrições*, II, 1 (2010): 52-71.
- JAMES W. *Varieties of religious experience*. Cambridge: Harvard University Press. 1985.
- MILL J. S. *On Liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- NASCIMENTO E. M. M., *Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura*. In: *Cognitio-Estudos: revista eletrônica de filosofia*, 7, 1 (2010): 52-70.
- NIETZSCHE F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- RAUSCHENBUSCH W. *A Theology for the Social Gospel*. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- RORTY R., *Filosofia como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- RORTY R. & VATTIMO G., *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- RORTY R. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin, 1999.

POGREBINSCHI T. *Será o neopragmatismo pragmática?* Interpelando Richard Rorty. In: *Novos Estudos – CEBRAP*, março, 74 (2006): 125-138.

TILLICH P. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, v. 1, 1951.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

Recebido: 29/1/2013

Aprovado: 15/3/2013