



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga
CEP 64.049-550 Teresina - PI Fone/Fax: (86) 32371134
E-mail: mee@ufpi.edu.br

WILKER DE CARVALHO MARQUES

**ETNOCENTRISMO E DIÁLOGO INTERCULTURAL NO PENSAMENTO
FILOSÓFICO DE RICHARD RORTY**

TERESINA
2016

WILKER DE CARVALHO MARQUES

**ETNOCENTRISMO E DIÁLOGO INTERCULTURAL NO PENSAMENTO
FILOSÓFICO DE RICHARD RORTY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí – PPGEE-UFPI, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia na linha de pesquisa 'Ética e Filosofia Política', sob a orientação do Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho.

TERESINA

2016

TERMO DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida em **23 de Maio de 2016**, considerada **APROVADA COM LOUVOR** pela banca examinadora do PPGEE.

Teresina, **23 de Maio de 2016.**

Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho - UFMA (Orientador)

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (examinador - PPGEE)

Prof^a Dra. Susana de Castro Amaral Vieira (examinadora externa - UFRJ)

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

M357e Marques, Wilker de Carvalho.
Etnocentrismo e diálogo intercultural no pensamento
filosófico de Richard Rorty / Wilker de Carvalho Marques.
– 2016.
122 f.

Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) –
Universidade Federal do Piauí, 2016.
Orientação: Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho.

1. Etnocentrismo. 2. Diálogo Intercultural. 3.
Liberalismo. 4. Neopragmatismo. 5. Rorty, Richard. I.
Título.

CDD 306

•

*A **Maria Marques**, minha
mãe, cuja história de vida
traduz profundamente o
sentido da expressão
'phronésis'.*

•

*A **João Wilker**, meu filho,
que me mostra a cada dia o
'maravilhar-se' necessário à
reflexão filosófica.*

•

*A **Ana Carla**, minha ex-
esposa, que dedicou anos de
sua vida à tarefa de
acreditar que eu sou capaz.*

AGRADECIMENTOS

As pessoas a quem devo agradecimentos não são poucas porque muitas se apressaram em me estender a mão. Seguem-se algumas delas:

Professor **Helder Buenos Aires**, por sua competência em conduzir o *PPGEE*,
Professor querido **Gérson Araújo**, pela amizade, sabedoria e generosidade,
Professor **Luizir de Oliveira**, pela sabedoria de vida compartilhada,
Professor **Emerson Valcarenghi**, pela sua perspicácia e tenacidade,
Professora **Edna Nascimento**, pela sua disponibilidade e simplicidade,
Professora **Elnora Gondim**, que me ajudou a acreditar que seria possível.

Muito especialmente, agradeço:

- Ao professor **Aldir Araújo Carvalho Filho**, pela sua simplicidade, paciência, sabedoria e – que orgulho! – amizade.
- À professora **Susana de Castro**, pela sua disponibilidade em compartilhar o conhecimento.
- A um amigo de todas as horas, o historiador **Marcos Fernandes Lima**, que foi o revisor – quase voluntário – do projeto de pesquisa.
- A minha amiga muito amada, **Alexandrina Paiva da Rocha**, que sempre acreditou mais que eu e sempre foi uma referência para mim.
- Aos servidores do **PPGEE**, especialmente **Zélia Guimarães**, sempre pronta a ajudar com esmero e delicadeza.
- A todos os amigos **músicos** que me ajudaram a não pensar em *Rorty* e *etnocentrismo* por alguns momentos.
- Aos colegas do **IFPI – Campus São Raimundo Nonato**.
- Aos colegas do mestrado, que me ajudaram e me inspiraram tanto: **Lenise Moura Fé, Aryane Rayssa, Rafael de Sousa, Nathalia Salazar, Layane e Thiago**.

A todos, meu **MUITO OBRIGADO** e meu **ABRAÇO FORTE**.

RESUMO

O pensamento filosófico de Richard Rorty (1931-2007), extremamente abrangente e controverso, revela-se uma valiosa via de questionamento dos modos como a tradição filosófica tratou, até a sua época, os temas da racionalidade e da verdade. Inicialmente afeito à filosofia analítica, Rorty se tornou, na maturidade de seu trabalho, um neopragmatista, construindo uma concepção política liberal-democrática e uma crítica antifundacionista dos modos de justificação social do conhecimento, em que a verdade prescinde de quaisquer pressupostos e/ou justificações metafísicas. Desse modo, para Rorty, toda verdade é contingente, culturalmente localizada e etnocêntrica. No ambiente reflexivo rortiano, o conceito de etnocentrismo é objeto de redefinição, alcançando, em seu vocabulário, um valor completamente diverso em relação ao que, tradicionalmente, tem-lhe sido atribuído pelas ciências sociais. Neste trabalho, investiga-se o papel que desempenham as noções de etnocentrismo e de diálogo intercultural no pensamento de Rorty, as quais se constituem em um ponto importante de sua reflexão, levando-o a estabelecer conversações com importantes nomes da Antropologia e da Filosofia contemporâneas e à perspectiva de que, por meio do exercício do diálogo intercultural, é possível a realização do progresso moral e a construção de uma sociedade mais democrática e inclusiva.

Palavras-chave: etnocentrismo, diálogo intercultural, liberalismo, neopragmatismo, Richard Rorty.

ABSTRACT

Philosophical Thought of Richard Rorty (1931-2007), extremely comprehensive and controversial, shows to be a valuable way of questioning the ways in which philosophical tradition treated, to his time, the themes of rationality and truth. Initially inclined to analytic philosophy, Rorty became, in his maturity work, one neo-pragmatist, building a liberal-democratic political conception and antifundacionista criticism of social justification modes of knowledge, the truth dispenses with any assumptions and / or evidence metaphysical. Thus, for Rorty, all truth is contingent, culturally located and ethnocentric. In Rorty's reflective environment, the concept of ethnocentrism is redescription object, reaching, in his vocabulary, a completely different value in relation to what traditionally has been assigned by the social sciences. In this paper, we investigate the role played by the notions of ethnocentrism and intercultural dialogue at Rorty's Thought, which constitute an important point of his reflection, leading him to establish conversations with important names of Anthropology and Contemporary Philosophy and the prospect that, through the intercultural dialogue exercise, the realization of moral progress and the construction of a more democratic and inclusive society is possible.

Keywords: ethnocentrism, intercultural dialogue, liberalism, neopragmatism, Richard Rorty.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO I: POR UMA REDESCRIÇÃO AFIRMATIVA DO ETNOCENTRISMO..... | 16 |
| 1.1 O etnocentrismo: uma descrição..... | 16 |
| 1.2 A redescrição de um conceito: um <i>etnocentrismo ironista</i> ... | 29 |
| CAPÍTULO II: FILOSOFIA E VERDADE EM UMA CULTURA LITERÁRIA..... | 48 |
| 2.1 O reconhecimento da contingência e a prioridade da política..... | 49 |
| 2.2 Rorty e Rawls: liberalismo e utopia sem metafísica..... | 54 |
| 2.3 A filosofia redescrita, um instrumento de política cultural.... | 60 |
| CAPÍTULO III: DIÁLOGO INTERCULTURAL E ETNOCENTRISMO: O PROGRESSO MORAL E A SOLIDARIEDADE EM RORTY..... | 76 |
| 3.1 Diálogo intercultural e etnocentrismo..... | 76 |
| 3.2 Solidariedade e progresso moral: o <i>nós</i> rortyano..... | 92 |
| 3.3 Democracia e diálogo <i>em</i> – e <i>entre</i> – Rorty e Habermas..... | 103 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 110 |
| REFERÊNCIAS | 121 |

Todo homem toma os limites do seu próprio campo de visão como os limites do mundo.

Arthur Schopenhauer

O filósofo Kierkegaard me ensinou que cultura é o caminho que homem percorre para se conhecer.

Manoel de Barros

Permaneceremos sendo criaturas finitas, os filhos de tempos e lugares específicos.

Richard Rorty

INTRODUÇÃO

"Permaneceremos sendo criaturas finitas, os filhos de tempos e lugares específicos" (RORTY, 2009, p. 143). Esta assertiva do filósofo estadunidense Richard Rorty (1931-2007) nos reapresenta, de um modo novo, uma questão muito antiga: o medo do ser humano de ser apenas isto, e nada mais, um ser *humano* – finito, perecível, limitado, imperfeito e contingente.

Movidos por esta angústia de ser *apenas homens*, muito daquilo que fizemos, ao longo de toda a nossa existência, deu-se no sentido de escapar às nossas limitações e de ampliar as nossas perspectivas. Para tanto, o homem cercou-se, muitas vezes, de uma infinidade de *confortos metafísicos*, ou de *ganchos celestes*.

Boa parte da tradição filosófica, na verdade, não é mais que isso: "a tentativa de contato com o não-humano" (RORTY, 1997, p. 41), a esperança de escaparmos à nossa *humanidade-limitação*. Evidentemente, por meio do conhecimento, da ciência e da técnica, conseguimos andar muito longe, e criamos um mundo repleto de atavios, de substitutos, um mundo governado por muitas espécies de deuses. E resolvemos satisfatoriamente muitas demandas materiais e espirituais, ao tempo que encontramos – *criamos* – figuras simbólicas a quem agradecer, quando logramos sucesso, e a quem culpar, quando os fracassos nos atingem em cheio.

Em meio a essa histórica *vontade de poder*, algumas pessoas trabalharam no sentido de nos lembrar da condição humana. Rorty, contemporaneamente, foi uma dessas pessoas que – especialmente apontando para outras pessoas, aqueles que foram corajosos o suficiente para construir *novos mundos* a partir de sua condição de apenas homens e mulheres – desenvolveu um pensamento inteiramente *antiessencialista*, denunciando o modo *platônico, metafísico* de ver o mundo, modo que nos tem impregnado há séculos, quase inevitavelmente pela via da *aculturação*.

Em Rorty, *pari passu* com o *antiessencialismo*, verifica-se uma grande e incômoda questão: aquela que se estabelece em relação ao próprio *fazer*

filosófico, ao papel que a Filosofia deve desempenhar na vida social. Ao mesmo tempo em que o autor busca, com muito esmero, desestigmatizar a atividade filosófica, retirando dela a pesada carga de ter que ser a *guardiã da razão e o tribunal da validade de todos os saberes* – o que alguns interpretam, erradamente, como um esvaziamento, ou uma banalização do pensamento filosófico, e o que lhe rendeu a alcunha, inapropriada, de *filósofo anti-filósofos* –, dá vazão à assertiva de Merleau-Ponty segundo a qual "a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 19).

Assim, para Rorty, não há sentido em se falar em uma Filosofia (com toda a carga simbólica da inicial maiúscula), mas sim, em uma filosofia (menos pretensiosamente, com inicial minúscula). Não há mesmo qualquer sentido em se querer um pensamento filosófico que, enfrentando as mesmas questões perenes de toda a tradição do pensamento ocidental, em última análise, apenas apresente novas versões de explicação para as antigas perguntas, uma filosofia apenas contemplativa, uma filosofia desenraizada do mundo real, que não transforma nada, não subverte os costumes, não cria linguagens, não ameaça verdades, nem constrói vocabulários; ou, como Rorty disse, em referência a uma citação de Hegel, "um santuário isolado cujos ministros formam uma ordem isolada de padres, despreocupados com o que sucede com o mundo" (RORTY, 1999a, p. 228).

Exatamente por pensar assim, é absolutamente normal e desejável, sob sua perspectiva, que ela – a filosofia – deva estar tão próxima de outras formas de expressão da cultura humana, como a literatura – especialmente, o romance –, o cinema, o desenho, a música, as artes plásticas e as ciências. Longe de lhes ser senhora, deve compartilhar com estas formas de expressão a capacidade poética de transformar o mundo, realizando profundas reformas, especialmente naquilo que os homens são capazes de sentir.

Isto mesmo: de sentir!

A palavra "educação", em Rorty, tem significado e alcance muito interessantes: educar não é apenas ajudar alguém a encontrar a(s) verdade(s); educar é ajudar alguém a aprender a sentir. Uma *educação edificante* é, pois, aquela que não está preocupada somente em desvelar os porquês dos fenômenos do mundo, mas está também muito preocupada em investigar *como*

inventaremos uma linguagem capaz de modificar este mundo, fazendo surgir um outro inimaginavelmente melhor.

Os intelectuais – em particular os professores, os poetas e os artistas, e, mais especialmente ainda, aqueles que possam ser chamados de *poetas fortes* – têm, portanto, um mister de grande relevância: trabalhar incessantemente na substituição do *desejo por conhecimento* – objetividade – pelo *desejo por esperança* – solidariedade. E, nesse sentido, é possível que o poeta tenha mais proeminência que o cientista.

Por isso mesmo podemos dizer que Rorty tinha muita desconfiança de verbos como *encontrar, descobrir, desvelar*. Em sua retórica, são muito mais recorrentes outros, a saber: *fazer, construir, transformar e redescrever*. A *verdade*, por exemplo, não está sob a condição de ser *encontrada*. Ela não está em um reino mágico, transcendente, esperando que alguns humanos privilegiados a encontrem para que possam transmiti-la a seus semelhantes menos afortunados. As verdades estão aqui mesmo, na comunidade humana, em meio ao que o filósofo chama de *nós*, o lugar onde os homens reais precisarão conjecturar acerca delas, debatê-las, questioná-las, destituí-las, redescrevê-las e substituí-las, para que possam resolver as suas demandas.

Este *nós* rortiano é o reino da aculturação. Somos todos aculturados, ou socializados, a partir de um *locus* – a família, os grupos, a tribo, a classe profissional, o bairro, a cidade, o país, etc. – do qual herdamos a *linguagem*, os *valores*, os *quereres* e a partir do qual construímos nossa identidade, nossa *autoimagem* – aquilo que somos hoje – como também nossas *utopias* – aquilo que desejamos ser amanhã.

Para Rorty, a noção de *nós* é tão importante que ele afirmava não existir um modo de *fugir à nossa pele*. Não há como observar o nosso *nós* – muito menos o dos outros – a partir de um *lugar neutro*, a partir da *perspectiva do olho de Deus*.

Sendo assim, toda verdade proferida será sempre *historicamente localizada*, sempre *contextual*, sempre *contingente*, e sempre *etnocêntrica*.

Tal ideia causou um grande desconforto no meio intelectual contemporâneo, visto que, para as Ciências Sociais, a palavra *etnocentrismo* soa quase como um anátema, e, para alguns estudiosos, chega a ser

impensável que alguém se proponha a utilizar argumentos racionais na defesa do etnocentrismo.

Pois Rorty o fez. E o fez com tranquilidade, sem embaraços, defendendo, veementemente, um etnocentrismo diferente, redescrito: um *etnocentrismo ironista*, um *etnocentrismo da sociedade liberal-democrática*. Na defesa dos valores e das conquistas sociais empreendidas pelas sociedades liberais democráticas, Rorty levanta a bandeira do *etnocentrismo*, advertindo, porém, de forma mais do que enfática, que esta não pode ser equiparada à bandeira da *intolerância*, da *superioridade étnica*, ou do *isolacionismo*, como se costuma proceder pela via do senso comum.

Ao contrário disso, a *democracia* faz por onde ser priorizada, frente às outras formas factíveis – até agora conhecidas – de configurações político-ideológicas, justamente porque está aberta ao diálogo, porque não aceita a ideia de um *povo eleito*, por que não admite o *isolacionismo*, e por que pretende, a todo custo, a substituição contínua da violência pelo diálogo. A democracia comporta a possibilidade de uma utopia como a que foi preconizada por Rorty. A utopia da construção de uma comunidade cosmopolita de contínua conversação, pautada na busca incessante da extinção da crueldade e pela contínua ampliação da liberdade.

A partir destes aspectos apontados, que, pode-se dizer, são pontos basilares na retórica rortyana, apresento neste trabalho as considerações resultantes do impacto por mim absorvido com a leitura deste pensador tão instigante e provocador, especialmente, em torno do seu olhar para os conceitos de cultura, de etnocentrismo e de diálogo cultural.

No primeiro capítulo, esboço o percurso de delineamento do conceito de etnocentrismo, que parte da perspectiva das Ciências Sociais – especialmente a Antropologia e a Sociologia – em direção à *redescrição afirmativa* na perspectiva rortyana, em que se fala em um etnocentrismo ironista da sociedade liberal democrática. Neste percurso, discuto os principais entreveros que se estabeleceram entre alguns importantes nomes da tradição das ciências sociais em reação à redescrição rortyana.

No segundo capítulo, analiso a ideia que o autor desenvolveu sobre o papel da atividade filosófica em uma *cultura literária*, ou em uma *sociedade*

pós-filosófica; o conceito de *contingência*, que se pode tomar como um ponto arquimediano no vocabulário de Rorty; a sua radical negação do essencialismo, do platonismo, do representacionismo e do correspondentismo; e, por fim, a apropriação intelectual que Rorty fez de John Rawls, visando à defesa explícita e irredutível de um liberalismo democrático livre de justificações metafísicas.

O terceiro e último capítulo aglutina conceitos e reflexões fundamentais à compreensão da temática central deste trabalho, a saber, a aproximação do conceito de *etnocentrismo* – redescrito, como visto no capítulo I – e as noções de *diálogo cultural* e de *progresso moral*; o *nós* rortyano; e, por fim, a profícua conversação entre Rorty e Habermas, que, estendendo-se por diversos artigos e ensaios, esclarece muito acerca das posições teóricas ocupadas por cada um dos autores quanto a uma questão do mundo da *práxis*: a das possibilidades de criar, na vida real, uma sociedade cada vez mais justa e democrática.

Concluindo, na seção *Considerações Finais*, analiso, em dez tópicos, os principais atributos do *etnocentrismo* (na visão rortyana) e os principais predicativos que o relacionam a todo o complexo de conceitos esparsos na obra de Rorty, demonstrando que o *etnocentrismo* condiz, coerentemente, com todo o conjunto do pensamento do autor.

Em virtude, pois, de discutir temáticas sobremaneira relevantes – incluindo o tema central deste trabalho e o rol de outras questões que o circundam – Rorty é visto hoje como uma leitura muito indicada ao enfrentamento dos problemas mais urgentes na discussão política na contemporaneidade.

CAPÍTULO I

Por uma redescrição afirmativa do etnocentrismo

1.1 Etnocentrismo, uma descrição

O conceito de *Etnocentrismo* é um dos mais recorrentes objetos de reflexão no âmbito das ciências sociais e um ponto importante na obra de muitos filósofos, especialmente, no pensamento neopragmático do norte-americano Richard Rorty. Antes de analisar, entretanto, as implicações da noção de etnocentrismo sobre o pensamento rortyano, e as repercussões da redescrição rortyana do conceito de etnocentrismo, apresenta-se, a seguir, conforme a tradição – antropológica, sociológica e filosófica – tem-no tratado, e na forma com que ele chega à percepção da maioria dos leitores interessados nesta temática.

Embora haja muitas acepções para o termo *etnocentrismo*, ou diversas maneiras de descrevê-lo, Todorov enseja delimitar o seu conteúdo essencial, qualificando-o como “o feito de elevar, indevidamente, à categoria de universais os valores da sociedade a que pertencemos” (TODOROV, 1991, p. 21, tradução nossa). Em tal descrição, o termo “indevidamente” soa como um alerta imediato a quem se propõe a pensar o etnocentrismo e suas consequências. É quase um aviso para que ninguém se atreva a relativizá-lo, ninguém intente, através de qualquer espécie de argumentação que seja, mitigar o alcance de suas potenciais consequências nefastas.

A grande recorrência de discussões acerca do conceito de etnocentrismo provém do fato de que, para muitos estudiosos desta temática, discuti-la seriamente enseja não apenas o dessecamento de um conceito teórico interessante e importante ou a potencial produção de um conhecimento sociológico relevante, cuja apreensão poderia contribuir para melhorias da vida prática. Veem-no, também – e, muitas vezes, veem-no principalmente assim – como o enfrentamento de uma séria ameaça, sempre presente, uma espécie

de fantasma que assombra as relações entre as pessoas, as comunidades e entre os povos. Para tal espectro haveria somente uma esperança de contraposição eficiente, uma única forma possível de *exorcismo*: a sua denúncia firme e intransigente, ou, em termos mais filosóficos, a necessária aceitação do *fato do pluralismo*. Isto implicaria na adoção de uma postura de consciência ante a diversidade e, ainda, a tolerância para com os valores das diversas culturas indistintamente.

A existência da referida *ameaça* – ou o nível real de preocupação que ela deva realmente ensejar –, entretanto, não é, de modo algum, algo consensual, uma vez que há quem interponha poderosos argumentos, de caráter filosófico e/ou sociológico, em defesa do sentimento etnocêntrico, transmutando-o em algo natural e até inofensivo. Ademais, o etnocentrismo seria permeado de aspectos que escapam à dimensão propriamente intelectual ou racional, relacionando-se ao *psicológico* e/ou ao *afetivo* humano. Evidenciando-o, Rocha descreve o etnocentrismo como:

Uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência. *No plano intelectual*, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; *no plano afetivo*, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc. Perguntar sobre o que é etnocentrismo é, pois, indagar sobre um fenômeno onde se misturam tanto elementos intelectuais e racionais quanto elementos emocionais e afetivos. No etnocentrismo, estes dois planos do espírito humano – sentimento e pensamento – vão juntos compondo um fenômeno não apenas fortemente arraigado na história das sociedades como também facilmente encontrável no dia-a-dia das nossas vidas. (ROCHA, 1988, p.5)

Lévi-Strauss, de igual modo, analisa a indelével presença do pensamento-sentimento etnocêntrico entre nós, atribuindo-lhe *sólidos fundamentos psicológicos*:

A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais

afastadas daquelas com que nos identificamos. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 336)

Outro aspecto importante, percebido por Todorov, é que o etnocentrismo é uma espécie de *acomodação*, ou, mais precisamente, uma forma de *comodismo*, uma vez que, partindo do pressuposto de que os valores de sua sociedade são (ou devem ser elevados à categoria de) *valores universais* – valores ideais ou essenciais do Homem –, o indivíduo, em geral, exime-se do trabalho de pensá-los criticamente, prescindindo de quaisquer necessidades de justificações convincentes para tais valores¹.

Por outro lado, se busca escapar a este *conformismo*, na tentativa de empreender uma reflexão aprofundada acerca dos valores sociais que lhe afetam, instituindo uma espécie de *tribunal dos valores*, este indivíduo não disporia absolutamente de meios para fugir a si mesmo. Tais valores seriam julgados sempre a partir de seus próprios parâmetros².

Os intelectuais que se importam muito com esta questão, elevando-a ao *status* de um ponto fulcral da discussão política contemporânea – em geral, antropólogos e sociólogos – costumam considerar que o etnocentrismo tem uma natureza fugidia, camaleônica, manifestando-se, em função das circunstâncias, sob diversas aparências. Deste modo, ele veste, por vezes, a roupa do *racismo* – como no emblemático exemplo do *arianismo* –, mas, em outras ocasiões, as vestes do *altruísmo* – como no caso do *salvacionismo cristão* para com os povos recém-achados na América no século XVI, que fundamentara ideologicamente a empresa colonialista.

Ele pode vestir-se com a roupa do *cientificismo* – apresentando supostas evidências empíricas e fundamentando teorias pseudocientíficas – e, ainda, pode aparecer sob o aspecto de um *interesse* aparentemente amigável, despretenso e sadio para com a identidade, curiosa e exótica, do outro, espelhada em seus gestos, costumes e, particularmente, em sua linguagem.

Para Todorov, um excelente exemplo da complexidade do fenômeno etnocêntrico pode ser ilustrado pela polissemia do termo *bárbaro*, utilizado por diferentes povos, nas mais variadas circunstâncias históricas, para estabelecer,

¹ Cf. Todorov, 1991, p. 25.

² *Ibid.*

tanto quanto possível, uma delimitação precisa entre as noções de *nós* e de *outros*³. Os gregos clássicos costumavam se referir a qualquer estrangeiro por *bárbaro*, em geral, indicando que aquele era um indivíduo a quem faltava o domínio da língua grega⁴.

Mas as acepções do vocábulo são muito variadas. A mesma palavra era usada, ainda na Antiguidade, para qualificar aqueles que transgrediam “as leis fundamentais da vida comunitária” (TODOROV, 2010, p. 25), assemelhando-se a *selvagens* e praticando, com plena naturalidade, gestos atrozes, tais como o *matricídio*, o *parricídio*, o *infanticídio* ou o *incesto*.

Há também, ironicamente, o uso do mesmo termo – *bárbaro* – para se referir àqueles que “não levam em consideração o ponto de vista dos outros” (TODOROV, 2010, p. 25). Neste sentido, o ato de desconsiderar o *olhar do outro*, tomando-o indiferentemente, leva-os a praticar atos de *barbárie*. Isto é, praticar, sem quaisquer pudores ante a presença alheia e sem espécie alguma de embaraços, os seus atos mais privados, e mais íntimos. Lançando mão de um desses usos do termo *bárbaro*, aquele que o associa à *selvageria* – ou à *falta de civilidade* – Todorov observa uma interessante passagem da literatura grega:

A respeito desse tema, uma página de Heródoto é particularmente esclarecedora. Ao ter vencido os persas, o chefe militar espartano, Pausânias, recebe o seguinte conselho de um grego: no desfecho de uma batalha precedente, os persas haviam cortado a cabeça do rei de Esparta e tinham enfiado em um poste; para se vingar, ele deveria praticar o mesmo gesto. Com veemência, Pausânias rejeita a sugestão: “Tal ato convém melhor a bárbaros que a gregos; mas, até mesmo entre os bárbaros, nós o reprovamos”. (TODOROV, 2010, p. 27)

Não seria exagero, portanto, concluir que, sob a perspectiva até aqui analisada, o etnocentrismo é uma visão de mundo atomizada e preconceituosa,

³ Cf. Todorov, 1991, p. 24.

⁴ Na civilização grega antiga havia uma imensa diversidade cultural entre os povos das cidades vizinhas, o que reflete a própria formação dos helênicos. Mas um aspecto importante, fundamental à sua unidade ou à identidade da cultura helênica, era o compartilhar da língua grega. De modo que, para eles, partilhar ou não deste elemento cultural, a língua grega, tornara-se o principal critério para que alguém fosse considerado como “um de nós” ou um “bárbaro”.

que impulsiona os povos a dispensarem um tratamento que vai desde a *indiferença* até o *menosprezo* de uns para com os outros. Seria ele, deste modo, uma espécie de *narcisismo cultural* – e, enfim, conhecemos o perigo que habita o fundo dos espelhos. Esta maneira de ver a si mesmo e ao outro, marcada por uma profunda hierarquização, seria, conseqüentemente, responsável direta por muitas posturas sociais inaceitáveis, como a *xenofobia*, o *racismo* e o *fundamentalismo*, que – é quase uma obviedade – costumam desaguar em intolerância, violentos conflitos sociais e, algumas vezes, até em *etnocídio*. Nesta perspectiva, Laraia argumentou que:

O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como conseqüência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência é responsável, em casos extremos, pela ocorrência de numerosos conflitos sociais. [...] É comum, assim, a crença no povo eleito, predestinado por seres sobrenaturais para ser superior aos demais. Tais crenças contêm o germe do racismo, da intolerância, e, frequentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros. (LARAIA, 1993, p. 75)

Todorov alerta, também, enfaticamente, para este perigo:

Quem acredita em julgamentos absolutos, portanto, transculturais, corre o risco de considerar seus valores habituais como universais, de praticar um etnocentrismo ingênuo e um dogmatismo cego, convencido de deter para sempre o que é verdadeiro e justo. Tal pessoa corre o risco de tornar-se bastante perigosa no dia em que vier a decidir que o mundo inteiro deve beneficiar-se das vantagens próprias de sua sociedade e que, a fim de esclarecer melhor os habitantes de outros países, ele tem o direito de invadir seus territórios. (TODOROV, 2010, p. 23)

A descoberta e o enfrentamento deste risco, a que se referem tais autores, e a denúncia do espírito etnocêntrico – que, aliás, muitas vezes se revela em uma visão eurocêntrica da cultura presente ou passada, isto é, em um *eurocentrismo histórico* – tem sido o mister da Antropologia desde a sua origem⁵. Todavia, não se pode, por óbvio, atribuir aos antropólogos a exclusividade da análise destas questões.

⁵ Segundo Durá, “uma parte significativa da motivação antropológica foi, precisamente, um processo constante de retificação, de crítica interna para denunciar progressivamente as

Há também, ao longo da história da Filosofia e no contexto de grandes religiões, muitas doutrinas que apontam nesta direção, posicionando-se contra a postura etnocêntrica, como, por exemplo, o cristianismo, o budismo, a filosofia estoica, o kantismo e o marxismo⁶. Observe-se, entretanto, que, muitas vezes, uma postura doutrinária, como estas elencadas, pode acabar por ser apenas *aparentemente* anti-etnocêntrica, pois, ao apresentar-se como a legítima, ou mesmo a única, alternativa à reprovável postura etnocêntrica, incorre no mesmo ato que está a denunciar.

Na Antiguidade Clássica já se fazia presente a preocupação com esta questão. Platão levantou tal debate de modo muito interessante, fazendo com que um estrangeiro propusesse a reflexão sobre a ideia, então muito em voga, de que a humanidade devia ser dividida entre dois grupos homogêneos, os *gregos* e os não gregos, chamados *bárbaros*:

ESTRANGEIRO: Porque é o mesmo (erro) de tentar alguém dividir a humanidade em duas partes, como costuma a maioria, isto é, separando-a como se o gênero helênico constituísse uma unidade distinta das demais e dando-se a estas o nome comum de “bárbaros”; supondo que por causa dessa denominação coletiva formem também uma unidade, quando de fato são numerosíssimas, distintas entre si e de linguagens bem diferentes. (PLATÃO, 1972, p. 213)

O que se pode observar, portanto, na fala da personagem *estrangeiro* do diálogo platônico, é que, a despeito de não haver feito propriamente o questionamento da ideia de uma superioridade da cultura grega sobre as demais – ideia muito poderosa à época –, levanta, pelo menos, a questão de que esta estratificação podia ser ingênua ou imprecisa, e que talvez carecesse ser repensada, pois, observando-se os povos a que chamavam *bárbaros*, seria fácil perceber que cada um deles tinha as suas peculiaridades ou as suas idiossincrasias, não devendo, portanto, ser tomados indistintamente.

Desse modo, muito embora instigasse uma reflexão menos profunda do que poderia, se questionasse diretamente a supremacia cultural das comunidades helênicas – ou, mais incisivamente, qualquer possibilidade de

diferentes formas que o etnocentrismo havia adotado ou parecia adotar” (DURÁ, 2007, p. 79, tradução nossa).

⁶ Cf. Lévi-Strauss, 1976, p. 336 e 337.

hierarquização cultural entre as gentes –, Platão, ao menos, apresentou uma certa preocupação com o problema da categorização das culturas entre gregos e bárbaros. A proposição de uma tal reflexão talvez se justifique porque, no ambiente do platonismo, é natural que se busque sempre algo mais abrangente e universal, algo que escape às circunstâncias locais, que seja “essencial ao humano” e não meramente relativo à identidade cultural de uma comunidade particular. Na realidade, por mais especial que esta comunidade aparente ser, existe algo ainda maior e mais especial, que escapa, inclusive, à finitude humana.

Rorty, cuja obra dialoga constantemente com aspectos da cultura grega, especialmente o platonismo, entendia que foi justamente a percepção desta necessidade de observar a enorme diversidade das culturas humanas – um certo receio em relação ao *paroquialismo* – o que levou os gregos a construírem uma filosofia metafísica essencialista, a buscarem, acima de tudo, explicações *objetivistas* da vida e do mundo⁷. No seguinte texto, em que Rorty se referia ao desejo por encontrar uma suposta verdade objetiva, situada além da historicidade das culturas, percebe-se justamente isso:

Talvez a emergência desse ideal tenha sido pelo fato de os gregos estarem cada vez mais despertos para a diversidade total das comunidades humanas. O medo do paroquialismo, de ser confinado no interior dos horizontes dos grupos em que acontece de se ter nascido, a necessidade de ver com os olhos do estrangeiro, ajudou a construir o tom irônico e cético característico de Eurípedes e Sócrates. A disposição de Heródoto de levar os bárbaros suficientemente a sério para descrever seus costumes detalhadamente precisa ter sido um prelúdio necessário à afirmação de Platão de que o modo de transcender o ceticismo é vislumbrar a meta comum da humanidade – uma meta instaurada antes pela natureza humana do que pela cultura grega. (RORTY, 1997, p. 38)

Para Platão, portanto, é possível, e recomendável, desvencilhar-se desta controvérsia menor, sobre as particularidades e os hábitos característicos das comunidades humanas, e, graças à *ascese* do conhecimento, entrar em contato com a *verdadeira natureza das coisas*, e acessar aquilo que *é maior* e que *antecede* toda aculturação e que *é essencial* ao homem. Assim, sob a

⁷ Cf. Rorty, 1997, p. 38.

perspectiva platônica, o homem – mas apenas o homem dedicado ao conhecimento, o *intelectual* – pode romper com o apego vulgar à aparência – *dóxa* – e exercitar a nobre contemplação da realidade – *epistéme*.

No pensamento renascentista, um célebre exemplo de denúncia da postura etnocêntrica é a aguerrida defesa, empreendida pelo filósofo francês Michel de Montaigne, no século XVI, da *humanidade* dos aborígenes americanos. Àquela época, os hábitos e as linguagens dos ameríndios causavam grande estranheza aos europeus, que, muitas vezes, qualificavam-nos como selvagens, confirmando e cristalizando a dualidade *bárbaro/civilizado*.

Quanto a isso, Montaigne, referindo-se às gentes de que davam notícias as expedições ao novo mundo⁸, cujas *usanças* causavam espanto e estranheza aos europeus da época – especialmente os hábitos cerimoniais de canibalismo – argumentou nos seguintes termos:

Ora, eu acho, para retomar meu assunto, que não há nada de bárbaro e selvagem nessa nação, pelo que dela me relataram, senão que cada um chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, a forma de governo perfeita, o uso perfeito e cabal de todas as coisas. (MONTAIGNE, 2002, p. 307)

E foi a uma semelhante constatação – a da *relativização de perspectivas* – que chegou a antropologia de Lévi-Strauss, já no século XX:

A maior parte dos povos a que nós chamamos primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam “os verdadeiros”, “os bons”, “os excelentes”, ou mesmo “os homens” simplesmente; e aplicam adjetivos aos outros que lhes denegam a condição humana, como “macacos de terra” ou “ovos de piolhos”. (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 26)

Deriva da ideia corrente de que há um sem-número de perigos potenciais inerentes ao pensamento-sentimento etnocêntrico que boa parte da

⁸ À época, expedições como a que aportou no *país dos canibais* (a costa atual do Brasil), em 1557, liderada por Villegagnon, levavam à Europa todo um complexo de impressões que os viajantes tinham acerca dos hábitos culturais dos povos encontrados.

produção dos intelectuais voltados às questões culturais, especialmente os sociólogos e os antropólogos, concentra-se na denúncia de pensamentos e/ou atitudes que atentem (ou que ao menos ameacem atentar) contra um dado *direito sagrado de ser diferente* que as pessoas, e os grupos sociais que elas constituem, teriam *por natureza*. A esta militância teórica, que toma para si o objetivo precípuo de opor resistência e buscar a superação do que qualificam como “as formas etnocêntricas de interpretação do mundo”, combatendo o preconceito e a injusta divisão hierárquica dos grupos humanos, Rorty atribuía a alcunha de *anti-etnocentrismo*⁹.

Segundo os intelectuais de orientação anti-etnocêntrica, observa-se, pois, que a prerrogativa de ser diferente, acima apresentada, exatamente por ser um *direito natural*, deve ser inalienável, e, por conseguinte, não poderia, sob justificativa alguma, ser objeto de quaisquer espécies de ameaças, relativizações ou supressões. Deste modo – e ironicamente – passa-se a considerar como a mais marcante das *barbáries* o retraimento em si mesmo, a “capacidade de vilipendiar a humanidade dos outros” (TODOROV, 2010, p. 36), ou a incapacidade de reconhecer humanidade salvo em *nós mesmos*. E, por sua vez, o incremento da *civilidade* estaria relacionado à descoberta – ou à capacidade de reconhecimento – do *outro*¹⁰.

Longe de ser um dado natural, um *a priori*, a civilidade seria, pois, uma conquista daqueles que se conscientizam da diversidade, construindo a habilidade de reconhecê-la como algo normal, essencial à vida social humana e, em última análise, inevitável: o ser humano é plural. Segundo Durá, nesta mesma linha de raciocínio, nenhuma das diversas formas possíveis de etnocentrismo é inofensiva. Todas elas são igualmente nocivas e igualmente passíveis de serem evitadas¹¹.

Requisitado pela UNESCO para que se manifestasse acerca de questões pertinentes às raças, Lévi-Strauss¹², em meados do século passado, chamou a atenção para um ponto muito sutil e importante, que entrava em rota

⁹ Cf. Rorty, 2000, p. 214.

¹⁰ Cf. Todorov, 2010, p. 34.

¹¹ Cf. Durá, 2007, p. 79.

¹² Claude Lévi-Strauss tinha uma ligação institucional com a UNESCO, pois fora o primeiro intelectual a exercer o cargo de Secretário Geral do Conselho Internacional de Ciências Sociais, entre os anos de 1952 e 1961.

de colisão com a abordagem anti-etnocêntrica em suas formas mais comuns. Para ele, considerar que a humanidade termina nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico ou da aldeia chega a ser mesmo uma aberração¹³. Entretanto, “a simples proclamação da igualdade natural entre todos os homens e da fraternidade que os deve unir, sem distinção de raças ou de culturas, tem qualquer coisa de enganador ao espírito” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 337).

De certo modo, na perspectiva de Lévi-Strauss, levantar a bandeira de uma igualdade cultural entre os povos compromete a ideia de diversidade ou, dizendo de outra maneira, requer que se diminua a relevância das identidades culturais. É neste sentido que Durá, analisando a abordagem de Lévi-Strauss, afirma que para este, “chegar a um consenso transcultural sobre o bem, o belo e o racional, compromete a diversidade” (DURÁ, 2007, p. 84, tradução nossa). Verifica-se, portanto, o que Lévi-Strauss qualifica como *paradoxo da diversidade*, ao qual muitos pretendem escapar defendendo uma espécie de *falso evolucionismo* e levantando a hipótese de que a humanidade é uma, e que os povos que ainda se encontram em estágios intelectualmente menos evoluídos – os povos “selvagens”, por exemplo – chegarão um dia a um estágio ideal, comum a todos os homens como fim, ou serão extintos antes de tal conquista.

Assim, para Lévi-Strauss¹⁴, as respeitáveis ideias de Darwin, acerca da evolução, em *A origem das espécies*, não devem – na verdade, nem há como fazê-lo cientificamente – ser ampliadas e adaptadas à explicação da dinâmica das culturas, como propuseram Herbert Spencer (1820 – 1903) e Edward Burnett Tylor (1832 – 1917). A doutrina que busca adaptar as conquistas científicas darwinianas à dinâmica das culturas – partindo da ideia de que há culturas em diferentes *estágios evolutivos*, e que as mais evoluídas sobreviverão enquanto aquelas que não evoluírem suficientemente, fatalmente, sucumbirão – recebeu o nome de *darwinismo social* – ou *evolucionismo social* – e teve naqueles dois autores, Spencer e Tylor, sua maior representatividade. Acerca disso, Lévi-Strauss afirmou que “a crença na evolução unilinear das formas vivas surgiu na filosofia social muito antes que na biologia. Mas foi da

¹³ Cf. Lévi-Strauss, 1976, p. 336.

¹⁴ Cf. Lévi-Strauss, 1976, p. 338.

biologia que ela recebeu, no século XIX, um reforço que lhe permitiu reivindicar um estatuto científico, ao mesmo tempo que esperava conciliar assim o fato da diversidade das culturas com a afirmação da sua desigualdade” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 29).

Tal ampliação carece de qualquer cientificidade, e, segundo o antropólogo francês, “quando passamos dos fatos biológicos para os fatos culturais, as coisas complicam-se numa maneira singular” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 337).

Vinte anos após “Raça e História”, na abertura do “Ano internacional de combate ao racismo e à discriminação racial”, evento realizado pela UNESCO em 1971, Lévi-Strauss proferiu a conferência *Raça e Cultura*¹⁵, na qual reviu alguns aspectos de sua antiga publicação, ampliando consideravelmente o nível da discussão. Nessa nova abordagem, Lévi-Strauss apresentava algumas teses que, para o antropólogo estadunidense Clifford Geertz, soavam como incomuns e desconcertantes.

Em comunicação apresentada por ocasião de um congresso na Universidade de Michigan, em 1985, sob o título de *Os usos da diversidade*, Geertz, disposto a discutir “o futuro do etnocentrismo”, saiu de encontro a Lévi-Strauss, especialmente, no que concerne à ideia de que, em virtude do perceptível processo de uniformização, cada vez mais intenso, das identidades culturais (ou “suavização do contraste” entre as culturas), justifica-se que os povos busquem manter uma certa distância intercultural – ou cultivem uma certa “surdez” aos valores dos outros povos – em nome da diversidade. Além desta polêmica ideia – que soava, exagerando-se, como uma justificativa ou até uma recomendação ao *isolacionismo* ou a um *purismo* cultural –, também foi muito incômoda, para Geertz, a assertiva de Lévi-Strauss segundo a qual se faz muita confusão desnecessária entre *etnocentrismo* e *racismo*¹⁶.

Lévi-Strauss estava então se posicionando, claramente, contra a tendência, reducionista, de se associar toda fidelidade consciente de um povo aos valores próprios e todos os possíveis mecanismos de autoproteção da

¹⁵ Esta conferência, muito polêmica, realizada em 1971 na UNESCO sob o título de *Raça e Cultura*, foi publicada em 1983, na coletânea *O olhar distanciado*.

¹⁶ Cf. Geertz, 2001, p. 69.

identidade cultural aos riscos inerentes ao pensamento e à postura social racista:

Contra o abuso de linguagem com que se confunde cada vez mais o racismo, definido no seu sentido mais estrito, com atitudes normais, mesmo legítimas, e, em qualquer caso, inevitáveis. O racismo é uma doutrina que pretende ver nas características intelectuais e morais atribuídas a um conjunto de indivíduos, seja qual for a maneira como o definam, o efeito necessário de um patrimônio genético comum. Não se pode alinhar sob a mesma rubrica, ou imputar automaticamente ao mesmo preconceito, a atitude de indivíduos ou de grupos cuja fidelidade a determinados valores os torna parcial ou totalmente insensíveis a outros valores. (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 15)

Mas para Geertz, muito embora Lévi-Strauss não tenha utilizado nesta conferência, especificamente, o termo *etnocentrismo*, era, sem dúvida, a este fenômeno que se referia, apresentando-o como algo *natural* e, desde que sob controle, *inofensivo*. Combatê-lo, por esta perspectiva, seria favorecer o surgimento de um mundo marcado pela *suavização da diversidade*, um mundo em que os povos seriam, cada vez mais, semelhantes uns aos outros. De certa forma, um *etnocentrismo ténue e moderado* estaria intrinsecamente presente na própria dinâmica das sociedades, e alguma surdez a outros valores seria, sob a perspectiva strausseana, um elemento importante na manutenção da integridade da diversidade e da criatividade. Seria este, portanto, uma espécie de *ônus da identidade*¹⁷.

Geertz concordou com Lévi-Strauss em que houvesse um aparente processo de enfraquecimento da diversidade, uma cristalização de culturas em *monocultura*, o que hoje é muito comum ser associado ao fenômeno designado por *globalização*. Neste sentido, ele afirmou que “parece flagrantemente claro que o mundo em cada um dos seus pontos locais, está começando a se parecer mais com um bazar do Kuwait do que com um clube de cavalheiros ingleses” (GEERTZ, 2001, p. 83). Entretanto, fazendo severa crítica à abordagem strausseana, Geertz localizou-a como intermediária entre o *absolutismo* e o *relativismo*. Segundo ele, escolher tal posição de *comodismo*,

¹⁷ Cf. Geertz, 2001, p. 70 e 71.

ficar “em cima do muro” – o que seria espantoso vindo de um antropólogo –, demonstra a incapacidade de tomar partido por uma dessas opções, conforme o seguinte trecho:

Incapazes de abraçar o absolutismo ou o relativismo – o primeiro por inviabilizar o julgamento, o segundo por retirá-lo da história –, nossos filósofos, historiadores e cientistas sociais voltaram-se para a *impermeabilité* que Lévi-Strauss recomenda, do tipo “nós somos nós, eles são eles”. (GEERTZ, 2001, p. 71)

Para Geertz, que adotava um *relativismo cultural moderado* como o melhor argumento *antietnocêntrico*, a posição relativista-radical, tendência a que associava intelectuais como Lévi-Strauss, contribui, em muito, para a aceitação, cada vez mais em voga, de um etnocentrismo do tipo “relaxe e goze” (GEERTZ, 2001, p. 72), e para a consecução de uma verdadeira *entropia moral*.

A discussão entre Lévi-Strauss e Geertz acerca dessas questões, especialmente acerca dos conceitos de identidade e diversidade culturais, estendendo-se por vários textos desses autores, tornou-se também relevantíssima à reflexão filosófica de Richard Rorty, que estabeleceu profícuo diálogo com ambas as perspectivas e ainda com muitos outros intelectuais de sua época.

1.2 A redescrição de um conceito, um *etnocentrismo ironista*

No âmbito do pensamento político de Richard Rorty, a questão do *etnocentrismo* foi trabalhada de um modo diverso tanto de Lévi-Strauss como de Geertz. Em seu universo conceitual, o vocábulo *etnocentrismo* é objeto de *redescrição*, assumindo um sentido bem singular. Para Rorty, a redescrição das palavras e dos conceitos é parte importante de um método que possibilita justamente isto: o uso completamente novo de expressões antigas, que passa a, gradualmente, compor, de modo coerente, a trama vocabular de um

indivíduo ou de um grupo, modificando, inclusive, a sua maneira de ver o mundo e, em consequência, o seu modo de nele se localizar e de proceder.

Em sua obra mais diretamente direcionada à temática do *etnocentrismo*, o texto mais importante para este trabalho, *Contingência, ironia e solidariedade*¹⁸, de 1989, Rorty explicou que:

O método consiste em redescrever muitas e muitas coisas de novas maneiras, até se criar um padrão de comportamento linguístico, que despertará na geração em formação a tentação de o adoptar, levando-a, dessa forma, a procurar formas novas e apropriadas de comportamento não linguístico. (RORTY, 1994, p. 30)¹⁹

Esta sistemática de *ressignificação* dos conceitos importantes à sua reflexão, transmutando-os de seus usos correntes para outro, por vezes, inesperado, pode estar no cerne do desconforto apontado por alguns de seus críticos, que, inclusive, chegaram a associar isto a uma suposta “falta de precisão conceitual”. Rorty nos alertou, entretanto, para o fato de que *redescrever* foi sempre um instrumento muito útil aos propósitos dos filósofos – não apenas dos pragmatistas – e, na verdade, útil à atividade dos intelectuais em geral:

Penso que a redescritção é uma tarefa importante que procuram cumprir não só os filósofos, mas os intelectuais de modo geral. Eles modificam nosso uso das palavras e, fazendo isso, constroem novos mundos intelectuais. Isso foi feito no tempo de Platão e de Sócrates; isso foi feito também quando Descartes, sistematicamente, tratou de transformar o vocabulário tradicional da escolástica, contribuindo assim para fazer surgir uma nova maneira de praticar a filosofia; é também o que foi feito quando o Iluminismo sistematicamente trabalhou para transformar o discurso moral. (ENGEL; RORTY, 2008, p. 76)

Essa acusação de falta de rigor conceitual, que muitas vezes vai se dissolvendo à medida que o leitor adentra a trama linguística rortyana,

¹⁸ Em virtude da grande relevância dessa obra para os fins deste trabalho, o que justifica a recorrência de sua consulta, as citações de Rorty dela provenientes serão sempre acompanhadas por nota de rodapé com a *transcrição* do texto no idioma original.

¹⁹ No original: “The method is to redescribe lots and lots of things in new ways, until you have created a pattern of linguistic behavior which will tempt the rising generation to adopt it, thereby causing them to look for appropriate new forms of nonlinguistic behavior” (RORTY, 1995, p. 9).

Ghiraldelli Jr., ironicamente, aponta como uma característica importante para que se compreenda não apenas o olhar rortiano, mas o próprio modo de fazer filosofia do pragmatismo:

O pragmatismo, não raro, quer mais ultrapassar (em sentido kuhniano) um problema do que solucioná-lo nos termos em que ele está sendo proposto e, não encontrando palavras – porque elas não foram ainda criadas – para falar sobre os assuntos que quer falar e que, segundo ele, nos levariam a pensar coisas mais interessantes que aquelas que estamos pensando, o pragmatismo termina usando velhas palavras para criar coisas inéditas, passando a sensação de insuficiência lógica e de abandono da razão. (GHIRALDELLI Jr., 1999, p. 8)

O resultado de tal redescrição é que, na literatura rortiana, a expressão *etnocentrismo* se encontra despojada da alta carga de negatividade que se pode perceber na acepção do termo, tal como se encontra, por exemplo, nos textos de Geertz; por outro lado, tem-se a ampliação, em grande medida, da possibilidade, já ventilada por Lévi-Strauss²⁰, de se aceitar o *etnocentrismo* como algo natural e intransponível, mas sem ceder à tentação de adotar um relativismo radical. A aludida ressalva de Geertz de que Lévi-Strauss defendia um etnocentrismo velado – conservando a prudência de não fazer uso corrente do termo “etnocentrismo” para se referir àquilo que defendia – não se verifica, de nenhuma maneira, em Rorty. Este, pelo contrário, fez o uso assumido de tal expressão sem nenhum constrangimento, afirmando que podemos ser *francamente etnocêntricos*²¹.

Rorty assumia, pois, sem ressalvas, um *etnocentrismo moral e político*, que prescindia de quaisquer justificações metafísicas ou universalismos. Mas, ao mesmo tempo, um etnocentrismo *da democracia*, do diálogo inclusivo, marcado não pela intenção de extirpar as relações interculturais com o *outro*, mas de ampliar incessantemente o alcance da fidelidade àquilo a que

²⁰ Segundo Geertz (2001, p. 70), é consequência imediata da abordagem strausseana a ideia de que “não é apenas uma ilusão que a humanidade possa se livrar inteiramente do etnocentrismo, (...) como não seria bom se o fizesse”.

²¹ Observe-se, entretanto, o fato de que as propriedades que ele atribuiu ao sentimento etnocêntrico não são exatamente aquelas que tradicionalmente lhe atribuíram as ciências sociais

chamamos de *nós*, “dando-nos a capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento” (RORTY, 1994, p. 18)²².

Em seu artigo “Sobre o etnocentrismo: uma resposta a Clifford Geertz”²³, Rorty desenvolveu uma interessante argumentação contrária à postura anti-etnocêntrica. Para demarcar, o mais precisamente possível, a sua posição neste diálogo, nomeou-a como “anti-anti-etnocêntrica”. Esta dupla negação, que alguns associam equivocadamente a apenas um jogo de palavras inútil, que poderia ser, primariamente, equiparado à sua equivalente afirmação – *etnocêntrico* –, Rorty utilizou-a no intuito de esclarecer que seu trabalho não se restringia a declarar a importância e inevitabilidade do etnocentrismo, mas que buscava refutar, uma a uma, as críticas ácidas que lhe faziam a literatura das ciências humanas, especialmente a comunicação de Geertz.

Para ele, este *antiantietnocentrismo* não devia ser concebido como um *sistema teórico* ou uma *corrente de pensamento*, fundamentada em sólidos pressupostos filosóficos. Não é importante, pois, a exaustiva e sistemática discussão metafísica acerca da natureza da cultura e das sutilezas deste conceito. Contrariamente, seu *antiantietnocentrismo* deve ser entendido como “um protesto contra a persistência da retórica iluminista numa era em que o nosso conhecimento da diversidade faz com que essa retórica surja como autoenganadora e estéril” (RORTY, 2000, p. 221).

O que Rorty criticava sob a alcunha de *retórica iluminista* é a crença essencialista-fundacionista, herdeira do trinômio Platão-Descartes-Kant, de que exista algo no profundo do ser humano, que, em última análise, nos torna iguais a despeito de toda a diversidade: uma *ideia de homem* ou uma *natureza humana*, que antecede toda a estrutura cultural. Tal retórica, inclusive, é tomada como o principal fundamento para que se possa falar em direitos naturais ou direitos humanos. Segundo Rorty, “O Iluminismo esperava que a filosofia fosse justificar tanto os ideais liberais quanto especificar os limites da tolerância liberal a partir de um apelo a critérios transculturais de racionalidade” (RORTY, 1997, p. 277). Esperança que, ao seu ver, resultou malfadada.

²² No original: “the imaginative ability to see strange people as fellow sufferers” (RORTY, 1995, p. 16).

²³ Rorty publicou essa resposta direcionada a Geertz em 1986, na revista da Universidade de Michigan, a mesma universidade onde o antropólogo fizera a sua comunicação “Os usos da diversidade”, um ano antes.

Sair em defesa do antiantietnocentrismo, entretanto, não é postular a ideia de um *relativismo pleno*, ou radical, das culturas ou querer atestar que todas as culturas – todas as crenças, comportamentos e modos de vida – sejam igualmente boas e valorosas. Se assim o fora, a implicação necessária seria de que não se pode fazer nenhuma espécie de *juízo de valor* acerca dos hábitos culturais das diferentes comunidades. Acerca deste choque entre o valor intrínseco das identidades culturais e a necessidade de se combater práticas sociais a elas correlatas, Rorty afirmou que:

Há uma tensão entre a teoria de que qualquer coisa que leva tanto tempo para se desenvolver e se solidificar merece ser mantida, como o caso de uma cultura ou de uma espécie de coisa viva, e a necessidade prática de colocar sob perigo ou mesmo exterminar certas culturas (por exemplo, a Máfia, criminosos, nazistas) ou certas espécies (por exemplo, bacilo da varíola, mosquito anófele, qualquer tipo de formiga, cobras venenosas). (RORTY, 2005d, p. 81)

Desconsiderar esta tensão – adotar um relativismo pleno das culturas – equivaleria a dizer que quaisquer espécies de crueldades contra o homem devem ser, obrigatoriamente, consideradas aceitáveis, normais. Seria o mesmo que **justificar** toda atitude cruel e humilhante do homem para com o outro por meio da alegação de ela está sob o véu dos costumes, da idiossincrasia, protegida, portanto, pelo inviolável manto da *identidade cultural*. Estaríamos, assim, sempre condenados a silenciar diante de todas as espécies de crueldades e humilhações realizadas pelo homem em suas circunstâncias sociais. E, a bem da verdade, “a vida daqueles que morreram combatendo a injustiça se tornaria inútil” (RORTY, 1999c, p. 29).

A principal via de argumentação rortyana acerca deste problema é também um dos aspectos mais desconcertantes de sua produção intelectual, pois lança mão não de uma *razão universal*, mas da *sensibilização* das pessoas – o apelo ao simples *sentimento* –, o que, aliás, não é, de modo algum, dissonante para com a perspectiva neopragmatista. Exemplificando essa prática, muito comum entre professores liberais americanos, Rorty afirmou:

Nós passamos aos estudantes homofóbicos a tarefa de redigir relatos do que é crescer sendo um homossexual, pelas mesmas razões que professores alemães, no pós-guerra, passavam aos seus estudantes a tarefa de ler *O diário de Anne Frank*. (RORTY, 2005h, p. 181)

A educação do sentimento seria, para ele, uma ferramenta muito útil na disseminação dos valores típicos da democracia e contrários à opressão. Por conseguinte, para Rorty, não se faz necessário – sendo dispensável e mesmo inútil – um tratado de Filosofia ou uma *teoria filosófica perene*²⁴ com o fito de defender a ideia de que determinadas crenças, e as ações humanas a elas correlatas, jamais poderiam ser aceitas e concebidas como as *melhores* opções para a vida do homem. Muito menos seria necessário um poderoso monumento argumentativo fundacionista – ao modelo do *platonismo* – segundo o qual estas crenças e ações seriam essencialmente, e inquestionavelmente, más. É neste sentido que Rorty argumentou:

A justificação dos pragmatistas para a tolerância (...) só pode tomar a forma de uma comparação entre sociedades que exemplificam esses hábitos e aquelas que não o fazem, levando à sugestão de que ninguém que tenha experimentado ambas preferiria a última. Isto é exemplificado pela defesa de Winston Churchill da democracia como a pior forma de governo imaginável, com exceção de todas as outras que até aqui foram tentadas. (RORTY, 1993, p. 117)

Deste modo, não é importante, ou produtora, destinar tempo e energia ao intento de *provar*, ao modo da pretensão da ciência – o que, conforme Kuhn, não pode mesmo passar de uma *pretensão* – que hábitos de intolerância e violência – a exemplo do infanticídio, da perseguição às minorias, e da tortura, dentre outros – sejam *essencialmente* reprováveis, por não estarem de acordo com um dado referencial de *humano* anistórico, *a priori*, ideal e universal. Assim, o progresso moral e a conquista de uma cada vez maior solidariedade humana são realizados por meio de uma transformação dos

²⁴ Segundo Reale e Antiseri (2006, p. 201), a pretensão de fundo da filosofia tradicional – ou dos sistemas de pensamento ao longo da história da Filosofia – segundo a crítica rortyana, pode ser descrita como a *busca de soluções para problemas eternos por meio de teorias perenes*.

sentimentos das pessoas, mais do que de suas concepções filosóficas, preferências estéticas ou concepções de bem.

Isso se dá, para Rorty, porque, ao longo dos séculos, a Filosofia e a Religião não se mostraram capazes de promover tal *progresso moral*, motivo pelo qual a sociedade americana, no século XX, cada vez mais marcada pelo secularismo e pela desconfiança das grandes teorias abrangentes, desistira tacitamente de apelar para elas como respostas aceitáveis a essa demanda.

Tal ideia se pode perceber na argumentação rortyana seguinte, em defesa de uma postura filosófica *liberal-ironista* face às orientações políticas de caráter totalitário e/ou antidemocrático:

O filósofo político liberal está livre para argumentar pelo liberalismo sem pagar o preço de ter de encontrar fundamentações filosóficas que garantam que ele está certo, e Hitler e Stalin estão errados. Ele pode simplesmente, começar a contar histórias capazes de mostrar o quanto nós mesmos nos prejudicamos quando optamos por seguir gente como Hitler ou Stalin. (RORTY, 2001, p. 34)

Trata-se, portanto, na avaliação entre estas opções (*Liberalismo versus Totalitarismo*), de um simples exercício de comparação das condições reais de vida das pessoas em cada um dos contextos, prescindindo-se de grandes fundamentações teóricas.

Contudo, para muitos intelectuais da segunda metade do século passado, os totalitarismos que eclodiram à época da Segunda Guerra Mundial, e as inumeráveis mazelas dela provenientes, clamavam por uma *explicação racional*. Houve, neste sentido, um apressar-se em construir teorias filosófico-sociológicas com o intento último de denunciar estas tais monstruosidades e excrescências e de *provar* – de uma vez por todas – a sua hediondez e inumanidade incontestáveis.

A construção e a defesa, o quanto antes, dessas teorias talvez fosse capaz de resgatar a esperança no ser humano, e a crença na sua racionalidade e razoabilidade. Buscava-se, em última análise, a defesa daquela *razão iluminista*, uma vez que Auschwitz parecia um argumento incontestável da supremacia da barbárie e uma vez que Hitler era uma personificação real do "espírito de negação das luzes" (GHIRALDELLI Jr., 1999b, p. 26).

Não há nenhuma circunstância histórica precedente em que se tenha exigido, de forma tão intensa, uma justificação intelectual para *valores políticos universais* e para o reconhecimento e a proteção da *dignidade da pessoa humana*. Exatamente por isso, o conceito de *direitos humanos* passou a ter, a partir desta época, uma atenção muito especial, tornando-se objeto de regulamentação jurídica internacional, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, pela Organização das Nações Unidas²⁵.

Naquele ambiente, em que grassava a necessidade de reconstrução, tanto dos espaços físicos arrasados pelo violento embate entre as potências nacionais, quanto das consciências, atônitas diante da barbárie e da banalização da vida humana, muitos intelectuais afirmaram que se fazia necessário, e mesmo urgente, encontrar algum parâmetro universal – não relativo às culturas ou às concepções de bem individuais – por meio do qual pudéssemos *provar* que Hitler, Mussolini e Stalin estavam, absoluta e incontestavelmente, errados.

Referindo-se ao espírito intelectual que impregnava a faculdade de filosofia de Chicago em 1946 – onde cursou sua graduação e quando, segundo relato pessoal, era ainda um entusiasta da “filosofia absolutista” em detrimento do historicismo pragmatista de Dewey²⁶ – Rorty o descreveu do seguinte modo:

Somente um apelo a algo eterno, absoluto e bom – como o Deus de Santo Tomás, ou a “natureza dos seres humanos” descrita por Aristóteles – permitiria refutar os nazistas, justificar

²⁵ Após a Segunda Guerra Mundial, a Organização das Nações Unidas formalizou, promulgando em 10 de dezembro de 1948, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Segundo Piovesan, “a Declaração Universal de 1948 objetiva delinear uma ordem pública mundial fundada no respeito à dignidade humana, ao consagrar valores básicos universais. Desde seu preâmbulo, é afirmada a dignidade inerente à toda pessoa humana, titular de direitos iguais e inalienáveis. (...) A *universalidade* dos direitos humanos traduz a absoluta ruptura com o legado nazista, que condicionava a titularidade de direitos à pertinência a determinada raça – a raça pura ariana” (PIOVESAN, 2013, p. 211).

²⁶ É importante lembrar que, posteriormente à época referida, o pensamento deweyano teve uma influência decisiva sobre a obra de Rorty, sobretudo no que diz respeito ao abandono da filosofia essencialista, ou fundacionista, e ao intento de realizar uma *filosofia edificante*. Segundo Nascimento (2014, p. 105), “Para se dedicar a esta nova filosofia que deixe de lado a pretensão de legitimadora da verdade, Rorty precisa se cercar de autores que lhe permitam aprofundar a crítica à filosofia tradicional, como Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Esses são os autores que evitam a tradição disciplinar da filosofia e oferecem novos caminhos capazes de libertar a filosofia de uma interpretação técnica”. Desse modo, Rorty elegia Dewey como um de seus heróis intelectuais, um dos *pioneiros* do pragmatismo e o escritor que, ladeado apenas por James, apresentou a mais radical sugestão para tornar o futuro do povo americano diferente de seu passado.

a escolha da socialdemocracia e não do fascismo. (...) Todos pareciam concordar que era preciso algo mais profundo e consistente que Dewey para explicar por que seria melhor morrer do que ser nazista. (RORTY, 2005f, p. 36)

Como resultado deste desejo de reprovação categórica dos *atos de barbárie* cometidos durante o conflito, especialmente os do Estado Nazista – uma vez que há uma perceptível tendência a se demonizar apenas uma das partes do embate, relativizando ou diminuindo a importância dos atos de guerra cometidos pela outra parte – muitos intelectuais foram levados a categorizá-los como atos de *desumanidade*, posto que há uma total desconsideração do valor da vida humana, ou, mais kantianamente, da *dignidade da pessoa humana*.

Em contraposição radical a esta ânsia de universalidade e afirmação do *essencialmente humano* – e, em consequência, de delimitação do *essencialmente desumano* ou *inumano* – provocada pela comoção ante o *Holocausto* e, apenas em segundo plano, as demais mazelas da guerra, a abordagem rortyana, marcadamente historicista e contextualista, não endossava tal categorização. Segundo Carvalho Filho,

O tipo de pragmatismo praticado por Rorty faz uma oposição decidida a ideias como essência, natureza e fundamento, e impede que se possa considerar a sério a noção de que “*some actions and attitudes are naturally ‘inhuman’*” (CIS, p. 189). Tal pensamento, que Rorty descreve como insistência na contingência, pode ser apresentado como historicista e perspectivista, o que já foi apontado em função da crítica de Habermas, e contextualista, no sentido de que aquilo que conta para identificar um indivíduo capaz de humanidade ou desumanidade é relativo a circunstâncias e contextos históricos. (CARVALHO FILHO, 2006, p. 166)

Assim, para Rorty, não existe espécie alguma de realidades anistóricas, extra ou supraculturais, e não há nenhum sentido em buscar estabelecer referenciais morais neutros de comparação e julgamento de atos e pessoas – uma perspectiva moral do *olho de Deus* – de caráter metafísico, arquetípico²⁷.

²⁷ Vê-se, em relação a isto, grande influência da filosofia nietzschiana na construção da trama conceitual de Rorty, uma vez que Nietzsche (2006, p. 29) denunciava veementemente a apreensão do mundo nos termos platônicos de *essência* e *aparência*. Para Nietzsche, todo essencialismo, de Platão a Kant, incluindo o cristianismo, é sintoma de decadência, é “sintoma da vida que declina”. A partir desta mesma ideia, constrói-se toda uma linha de pensamento

Segundo Carvalho Filho (2006, 166), Rorty “insiste corajosamente que devemos rejeitar qualquer tentação de querer encontrar algo que esteja para lá da história e das instituições”. Não há, conseguintemente, para Rorty, um tribunal intemporal ou quaisquer formas de “universais”, que nos sirvam de fins ou modelos aos quais devamos nos assemelhar ou de parâmetros universais de julgamento.

Enfim, não podemos confiar em algo *para além do humano*, ao qual possamos atribuir parte – ou mesmo a integralidade – de nosso sucesso ou de nosso fracasso em construir uma sociedade melhor. A verdade do homem é a verdade que ele mesmo constrói. E, no fim das contas, não contamos com Deus: só temos uns aos outros. Foi neste sentido que Rorty citou um belíssimo trecho de Sartre:

Amanhã, depois da minha morte, certas pessoas podem decidir estabelecer o fascismo, e as outras podem ser suficientemente cobardes ou miseráveis para as deixar triunfar. Nesse momento, o fascismo será a verdade do homem, e tanto pior para nós. Na realidade, as coisas serão exatamente como o homem tiver decidido que elas sejam. (SARTRE, 1946, p. 53 - 54 *apud* RORTY, 1982, p. 45)

Desse modo, uma questão importantíssima, talvez a mais importante questão decorrente da exigência de antirrepresentacionismo e antiessencialismo, característicos da abordagem rortyana, é justamente: “que tipo de seres humanos nós desejamos nos tornar?” (RORTY, 1997, p. 26). E esta pergunta, no que diz respeito a seu aspecto *público*, pode ser formulada de outro modo: “com que comunidades nós nos identificamos?” (RORTY, 1997, p. 27). Assim, se a questão é decidir a quem destinaremos a nossa *lealdade* – que sociedade elegeremos como digna de nossa defesa – o único “critério” do qual podemos dispor é o da *comparação* desta sociedade com as demais, com o fito de observar em qual delas se tem um maior alcance da liberdade, da justiça processual e da solidariedade, enfim, em qual delas se vive melhor.

Desse modo, a busca por uma explicação fundacionista, que pudesse apresentar argumentos suficientes, apelando tão somente para *a força da*

antimetafísico, a que Rorty, em diversas oportunidades, chamou *os teóricos ironistas*, em que inclui, além do próprio Nietzsche, autores como Heidegger, Derrida e Foucault.

razão, para garantir que o flagelo decorrente de uma guerra mundial jamais viesse a ocorrer novamente é, sob a perspectiva rortyana, no mínimo, improdutora. Ademais, a abordagem de que os direitos humanos decorrem inerentemente da própria “natureza humana”, e a suposta inviolabilidade do indivíduo, resultante de seus direitos naturais inalienáveis, não fazem sentido algum sob sua óptica. Estas abordagens não passam de *confortos metafísicos*, cuja postura pragmática tende a eliminar inteiramente²⁸.

Carvalho Filho (2008, p. 136), analisando a abordagem rortyana acerca da noção de *self*, afirmou que “Rorty sabia melhor do que ninguém que o indivíduo politicamente relevante, em sua condição de suporte de *direitos naturais inalienáveis*, é uma invenção filosófica ocidental da Era Moderna”. Assim, pode-se inferir que, para Rorty, os nazistas, não estavam errados por serem *menos humanos*, ou por serem *menos racionais*, ou por desconhecerem a *ideia de bem* ou ainda por desprezarem os *princípios morais* essenciais à vida social. Eles estavam errados, simplesmente, por serem cruéis e infligirem inegável sofrimento a pessoas inocentes²⁹.

O pensamento de Rorty vislumbra a *utopia*³⁰ de criar um mundo em que a *crudeldade*, a *humilhação* e o *sofrimento* infligidos por um homem a outro homem não sejam vistos, independentemente das circunstâncias culturais, como algo normal ou natural. Este sonho se refere a uma sociedade cada vez mais democrática e incluyente, que possibilite aos seres humanos a maximização da liberdade e da tolerância, a ampliação constante da lealdade, e a minimização das situações de crudeldade e humilhação de uns para com os outros.

A narração de um fato, levantada por Geertz, será muito útil à discussão destes aspectos de uma sociedade liberal-democrática. Trata-se da história do

²⁸ Cf. Rorty, 1993, p. 119.

²⁹ Cf. Rorty, 2005f, p. 43.

³⁰ Ghiraldelli Jr. (1999, p. 36, 37) chama a atenção de que, no âmbito do pensamento rortyano, é necessário que se faça a nítida separação entre *teoria*, *utopia* e *sonho*. Segundo ele, o que Rorty admite em seu pensamento é alimentar um sonho, algo que pode ser realmente construído dia após dia. Entretanto, o próprio Rorty utilizava recorrentemente o termo “utopia”, referindo-se a uma construção política comum, um projeto de solidariedade que deve ser alimentado a cada dia, com vistas à efetivação de uma sociedade cada vez mais democrática e incluyente. Tal aspecto será desenvolvido com maior detalhamento no capítulo III deste trabalho.

*índio bêbado e a máquina de hemodiálise*³¹. Geertz contou³² que, no sudoeste dos Estados Unidos, o sistema público de triagem dos pacientes necessitados de hemodiálise, que utilizava critérios de urgência e antecedência dos pedidos, concedeu assistência a um índio. Ocorre que, após a concessão do benefício, com o tratamento já em curso, descobriu-se que o índio era um contumaz consumidor de bebidas alcoólicas e que, pior ainda, recusava-se a parar de beber, por mais que os médicos o alertassem do perigo de tal atitude. Aquele índio partia da ideia – talvez até inconscientemente, mas muito decidido – de que ninguém tinha o direito de dizer como ele deveria viver ou como deveria morrer.

A situação gerou um desconforto muito grande entre os agentes de saúde, que se viam diante de um dilema moral: há pessoas que valorizariam muito mais o tratamento, se tivessem a oportunidade que fora dada ao índio bêbado. Seria justo continuar assistindo o índio, ou o correto era retirá-lo do programa – o que resultaria em sua morte senão imediata, mas certa – e prestar assistência a alguém que de fato *merecesse* tais cuidados?

Segundo consta, o índio permaneceu no tratamento até morrer e alguns médicos estiveram por demais incomodados até essa data.

Geertz e Rorty interpretaram esta história de modo completamente diverso. O antropólogo, partindo da concepção de que “devemos aprender a apreender o que não podemos abraçar” (GEERTZ, 2001, p. 84), concluía que nenhuma das partes havia sido suficientemente receptiva a ponto de tentar se imaginar na posição do outro. Nenhuma das partes teria tido a *largueza de visão* necessária para aprender, com o ocorrido, sobre o modo de pensar que fundamentava as escolhas e as ações do outro. Isto, para Geertz, teria acontecido porque cada uma das partes estava *presa à sua concepção de bem* e a seu *éthos*, e “no escuro” em relação aos valores da outra.

Rorty, por sua vez, enxergou na história do índio e da máquina de hemodiálise a oportunidade de fazermos o necessário exercício de comparação de como funciona uma sociedade liberal-democrática e se, nela,

³¹ Cf. Geertz, 2001, p. 78.

³² Segundo Geertz, este interessante caso foi-lhe contado por um colega antropólogo, como sendo um fato e não uma história ficcional.

questões como estas são tratadas de melhor modo que em outras sociedades alternativas.

Para ele, afinal, deve-se perceber que, pelos fatos narrados, as *instituições americanas*, preocupadas, antes de tudo, com o ideal de justiça processual, viabilizaram ao índio o tratamento de que necessitava, incluindo-o entre aqueles com os quais o Estado deve se importar, e garantindo que a ele fosse aplicada a mesma regra a que seria submetido um cidadão de New York que fizesse o mesmo pedido.

É um motivo de grande orgulho o fato de que as instituições liberais garantam que, no caso em questão, o critério de acesso ao tratamento, e, portanto, as decisões acerca da vida e da morte das pessoas, não tenha levado em consideração a posição política ou financeira do candidato, a pertença a uma família importante, a beleza ou a simpatia, a cor da pele nem a origem étnica, mas o ideal de isonômica justiça processual. Em uma sociedade guiada por este ideal, portanto, um professor jamais se interessaria em saber, de antemão, se isto fosse possível, se os seus alunos farão um excelente uso da educação que ele transmite, ou se um determinado indivíduo fará um péssimo uso dela. A todos eles, indistintamente, serão dadas as mesmas condições de fazer bom uso, muito embora saibamos que, às vezes, nem todos o conseguirão.

Em síntese, para Rorty, o dilema narrado se estabeleceu unicamente porque o caso ocorrera no seio de uma sociedade liberal, em que profissionais como os antropólogos, *guardiões da diversidade*, – e Rorty citou o próprio Geertz como um excelente exemplo – trabalharam e continuam trabalhando diuturnamente no sentido de *alargar os níveis de imaginação e tolerância*, de ampliar o sentimento de lealdade, fazendo com que um número cada vez maior de pessoas sejam incluídas entre os que consideramos partes de nossa sociedade.

Assim, em seu viés neopragmático de argumentação, algumas culturas³³, contribuem mais para a inclusão, a isonomia, a solidariedade e a

³³ Quando Rorty se referia a *cultura*, não estava necessariamente considerando a cultura de todo um povo, ou de uma determinada civilização. Cada comunidade de diálogo, ou cada grupo que se forma no interior de uma mesma sociedade desenvolve também um complexo de

liberdade, enquanto outras nos mantêm cada vez mais distantes de tal desiderato:

Os seres humanos não têm uma natureza, não existe nenhuma estrutura da existência humana. Existem simplesmente os vários modos como os seres humanos se reuniram, formando uma sociedade, e estabeleceram as próprias tradições. Algumas dessas tradições tornaram os seres humanos muito mais felizes, outras os tornaram muito mais infelizes. (RORTY, 2010, p. 40)

Não se trata, portanto, de empreender uma argumentação poderosa no sentido de provar que esta ou aquela cultura está mais próxima do desenvolvimento a que todas as culturas estariam destinadas. Trata-se, tão somente, de fazer um exercício de comparação dos resultados práticos sobre a vida das pessoas que têm os diversos modos de viver: se eles possibilitam uma vida mais feliz ou se contribuem para a crueldade, a humilhação e, enfim, a infelicidade dos indivíduos. Em um célebre texto denominado “Trotsky e as orquídeas selvagens”, de forte caráter autobiográfico, argumentando sobre a solidariedade e a condição moral de *empatia*, a condição de o homem se sentir afetado³⁴ ou importar-se com o sofrimento e a dor do outro, Rorty afirmou:

O que se compartilha com outros, quando se está consciente de tal obrigação moral, não é “racionalidade” ou “natureza humana” ou “a paternidade divina” ou “o conhecimento da Lei Moral”, ou qualquer outra coisa além da capacidade de sentir compaixão em relação à dor de outros. (RORTY, 2005f, p. 43)

É exatamente neste aspecto que Rorty se declarava *ethnocêntrico*. Ultrapassando o uso corrente de tal vocábulo, para ele, uma sociedade liberal pode, e deve orgulhar-se de ter muito o que recomendar às outras, uma vez que o ideal de justiça processual faz com que as suas instituições

idiosincrasias, um vocabulário próprio, um significado só seu para a palavra “nós”. Para se referir a isto Rorty empregava também o termo *cultura*.

³⁴ Rorty considera esta condição como um elemento da *solidariedade*. Isso não significa, entretanto, que, em sua perspectiva, as pessoas devessem – tivessem a *obrigação moral de* – desenvolver, por exemplo, um altruísmo por meio do exercício da caridade. Para ele, “temos que renunciar à ideia de que há obrigações morais incondicionais e transculturais, enraizadas na natureza humana inalterável e anistórica” (RORTY, 1999c, p. 16). Significa apenas que o *liberal-ironista* amplia, cada vez mais, o círculo de pessoas com as quais se importa, com as quais estabelece um sentimento de lealdade, e às quais pode chamar de “nós”, conforme veremos melhor no capítulo III deste trabalho.

proporcionem às pessoas, mais que em qualquer outra circunstância, a possibilidade de os indivíduos exercerem a solidariedade e a liberdade, eximindo-se, ao máximo, de se imiscuírem na liberdade alheia para mitigá-la ou suprimi-la. Neste sentido, Rorty afirmou que:

[...] a vantagem do liberalismo pós-modernista é que reconhece que ao recomendar este ideal não está a recomendar uma visão filosófica, uma concepção da natureza humana, a representantes de outras culturas. Tudo o que temos que fazer é apontar as vantagens práticas das instituições liberais ao permitirem aos indivíduos e às culturas conviverem sem se imiscuírem na privacidade de cada um, sem se imiscuírem nas concepções dos outros acerca do bem. (RORTY, 2000, p. 222)

Sob este prisma, uma ação ou um hábito que equivale, em última análise, à humilhação e à degradação de umas pessoas pelas outras – por quaisquer motivos que sejam – não podem ser vistos indiferentemente, como algo *igualmente bom* e saudável, se comparado a uma situação em que a humilhação e o sofrimento das pessoas envolvidas sejam minimizados. Desse modo, seria apropriada a caracterização do pensamento rortyano, enfaticamente levantada por alguns de seus críticos – especialmente o antropólogo Clifford Geertz e o filósofo Hilary Putnam – como um libelo ao *relativismo cultural*, uma *queda no relativismo*, com a valoração apenas subjetiva das culturas?

Afirmar, como Rorty o fazia veementemente, que todas as verdades são históricas, contextuais e contingentes, e que, em última análise, *todas as verdades são etnocêntricas*³⁵, e que é inútil e absurda a tentativa de “sair da própria pele”³⁶, é o mesmo que afirmar que todas elas são igualmente boas e que cada pessoa, ou cada povo, simplesmente “escolhe” para si o que é melhor aos seus próprios olhos, e os outros não têm nada a ver com isso?

Tal concepção, deve-se lembrar, nos obrigaria a permanecer em silêncio diante de todas as espécies de maus tratos e humilhações com as quais nos depararmos. Não teríamos nenhuma maneira legítima de defender a

³⁵ Segundo Rorty, “todas as descrições que damos das coisas são descrições adequadas a nossos objetivos” (RORTY, 1999d, p. 26). Esta questão, acerca da objetividade ou da subjetividade da verdade, será tratada com mais detalhamento no capítulo II deste trabalho.

³⁶ Cf. Rorty, 1982, p. 19.

democracia frente ao totalitarismo, e nos obrigáramos a reconhecer que, em quaisquer circunstâncias, “eles são eles e nós somos nós”, igualmente respeitáveis em escolhas e ações, sejam quais elas forem. Rorty não aceitava tal acusação e a rebatia energicamente, tanto a de Geertz, cujas concepções acerca de cultura estão muito distantes da sua – o que rendeu uma série de artigos de uma parte e da outra –, quanto a de Putnam, o que considerou como uma espécie de *fogo amigo*, uma vez que compartilhava muitas ideias, acerca desta temática, com este autor.

Assim, para Rorty, sua concepção, no que concerne a essa questão, nunca poderia ser qualificada como *relativismo cultural*, mas ele aceitava, e de muito bom grado, que a ela se desse a nomeação de *etnocentrismo*. Esclarecendo a inconveniência de se afirmar que seu pensamento era *relativista*³⁷, Rorty elencou três acepções, três usos correntes³⁸, diretamente relacionadas ao termo *relativismo*:

Três visões diferentes são comumente referidas por este nome. A primeira é a visão de que toda crença é tão boa como qualquer outra. A segunda é a visão de que “verdadeiro” é um termo ambíguo que tem tantos significados quantos são os procedimentos de justificação. A terceira é a visão de que nada há para dizer sobre verdade ou racionalidade além das descrições de procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – *nossa* – usa em uma ou outra área de investigação. (RORTY, 1993, p. 212)

Talvez, boa parte da confusão gerada em torno da posição rortyana tenha origem no fato de que “o pragmatismo mantém a etnocêntrica terceira visão” (RORTY, 1993, p. 112), das três elencadas, enquanto repudia as outras duas. Mas apenas nisto é que há uma sutil contiguidade entre *relativismo* e *etnocentrismo* no sentido rortyano. A ideia, pois, de que as culturas devam ser todas elas consideradas igualmente boas – o que Rorty não só rejeitava como também considerava um absurdo que alguém pudesse acolher –, e que não há

³⁷ Para Rorty, *relativismo* é um termo genérico e polissêmico, muitas vezes, “o epíteto tradicional aplicado ao pragmatismo pelos realistas” (RORTY, 1997, p. 39).

³⁸ É método muito usado nos textos de Rorty, filósofo na tradição da análise ordinária da linguagem, investigar os sentidos das palavras a partir dos usos reais, cotidianos, das pessoas comuns de uma sociedade e dos autores que as utilizam em suas obras literárias. Este procedimento, leva-o a perceber as margens de imprecisões dos significados e as possibilidades de que as palavras integrem novas metáforas dando vazão a um uso revolucionário de termos e expressões antigos.

nenhuma maneira de fazer comparações entre os valores que devem ser cultivados e os que devem ser rejeitados – o que se traduz na máxima do “viver e deixar viver”, dos multiculturalistas – será confrontada por um etnocentrismo consciente.

Para Rorty, o pragmatismo é consonante com a ideia de que “nós deveríamos dizer que precisamos, na prática, privilegiar o nosso próprio grupo, ainda que não haja nenhuma justificação não-circular para agir assim” (RORTY, 1997, p. 47). Ao adotar tal postura, anunciamos às nossas audiências efetivas e possíveis *de onde estamos vindo*³⁹. O etnocentrismo rortiano, todavia, parte de uma ideia diametralmente oposta àquela a qual se referem, tradicionalmente, os intelectuais anti-etnocêntricos: longe de uma ameaça, cujo resultado – se não evitado a todo custo – seria o embate entre as culturas, uma vez que cada uma delas deseja impor – inclusive ao preço da violência – a sua identidade como a legítima forma humana de viver, o etnocentrismo na perspectiva rortiana deve ser visto como um elemento-chave para o processo de encontro e de conversação entre essas culturas.

Em Rorty, o que temos, pois, é a ideia de um *etnocentrismo ironista*, afinado, simultaneamente, com o *pragmatismo* e o *historicismo*. Deste modo, trata-se de um etnocentrismo desvencilhado de fundamentações metafísicas, que se constitui em importante aliado do desejo de se atingir formas cada vez mais interessantes de viver, marcadas pela tolerância e a ampliação do diálogo. Trata-se do “etnocentrismo de um “nós” (“nós, liberais”) que se dedica a alargar-se, a criar um *étnos* cada vez maior e mais variado” (RORTY, 1994, p. 246)⁴⁰. Tem-se, portanto, aí, a clara e contundente defesa dos valores – contingentes – democráticos e liberais, em busca da criação de uma sociedade cada vez mais historicista e nominalista, cujo olhar se volta sempre para o futuro.

Tal sociedade, permite-se a esperança de olhar sempre para o futuro porque, não sendo monolítica, admite a existência das *cesuras* ou *fulcros* em sua própria *estrutura*, necessários a que as pessoas transcendam a sua

³⁹ Cf. Rorty, 1997, p. 278.

⁴⁰ No original: “[...] ethnocentrism of a “we” (“we liberals”) which is dedicated to enlarging itself, to creating an ever larger and more variegated ethnos” (RORTY, 1995, p. 198).

aculturação e sejam capazes de novas iniciativas⁴¹. É o que Rorty explicou no seguinte trecho:

A nossa melhor chance de transcender nossa aculturação é sermos criados em uma cultura que se orgulhe de si mesma por não ser monolítica – por sua tolerância diante de uma pluralidade de subculturas, bem como por sua disposição em escutar as culturas vizinhas. (RORTY, 1997, p. 27)

O que Rorty imaginou foi, portanto, uma sociedade capaz de realizar utopias e conceber novas utopias, em um processo permanente – uma reformulação contínua da trama de crenças e desejos – que efetiva, cada vez em um nível maior, a liberdade humana⁴². E esse, *progresso moral*, pressupõe a ampliação da lealdade entre os cidadãos e do diálogo incluyente entre os grupos, estendendo, ampliando sempre mais o alcance da referência do pronome “nós”.

Assim, afirmar que existem opções *mais interessante e melhores* para o homem (aquelas em que se busca minimizar o sofrimento e construir o diálogo, a solidariedade e a liberdade) não é o mesmo que defender a ideia de que um povo – ou um determinado grupo –, que aguerridamente persegue este ideal, seja ontologicamente superior aos outros, e que, por isso, deva manter-se o mais originalmente puro quanto possível e o mais distante de quaisquer possibilidades de diálogos e trocas com os demais, dificultando que se abram janelas para as possíveis comunicações interculturais.

A questão do *etnocentrismo* em Rorty, como ocorre com boa parte dos temas principais no âmbito de sua reflexão, encontra-se esparsa por uma grande variedade de textos, incluindo seus livros, artigos e ensaios. Estudar esta temática somente se justifica, localizando-a em conjunto com toda uma série de outras reflexões do autor, igualmente importantes, algumas às quais este capítulo se refere, e outras que serão ainda analisadas pormenorizadamente mais adiante neste trabalho.

Partindo-se da visão sociológico-antropológica do fenômeno etnocêntrico, especialmente com base nos textos de Geertz e Lévi-Strauss, é

⁴¹ Cf. Rorty, 1997, p. 27.

⁴² Cf. Rorty, 1994, p. 19.

muito importante apreender que, em Rorty, o etnocentrismo é redescrito, assumindo valor diferenciado e importância inescapável, o que o leva a argumentar pelo viés do *antiantietnocentrismo*.

Tal postura é associada, por muitos de seus críticos, a um relativismo cultural radical, do tipo “vale qualquer coisa, por que tudo é cultura”, ao que Rorty rechaçava veementemente, reconhecendo-se etnocêntrico, mas nunca relativista. É também fulcral perceber que para Rorty o etnocentrismo está relacionado à identificação do indivíduo à sua comunidade – pelos sentimentos de *pertença* e *lealdade* – e não à ideia de que esta comunidade possa ser privilegiada e superior às demais em razão de algum referencial anistórico ou supracultural.

Nesta comparação possível entre as culturas, para ele, o que realmente interessa é o critério de se observar (na vida prática das pessoas ali inseridas) em quais delas há a possibilidade maior de incremento da liberdade e da tolerância, e de gradual extirpação da humilhação e crueldade.

CAPÍTULO II

Filosofia e verdade em uma cultura literária

O caráter antifundacionista e antiessencialista do pensamento rortyano, e seu conseqüente reconhecimento do falibilismo, levou-o a sobrepor a política à filosofia. Tal sobreposição, aliás, vai ao encontro do desejo pragmatista de opor-se à visão husserliana – científica – do que seja fazer filosofia: a tentativa de construir conhecimentos teóricos que sejam objetivos, de natureza semelhante aos da ciência⁴³. De fato, os pragmatistas têm uma concepção diferenciada da tradição, daquela que se tornou senso comum, acerca do fazer filosófico: pode-se observar na literatura pragmatista, a exemplo de Dewey, a tendência a que se busque uma aproximação maior, uma analogia mais forte, entre o que eles realizam em sua escrita e a prática de profissionais como engenheiros e assistentes sociais, se comparado com o trabalho dos cientistas teóricos.

Isso está, sem dúvida, relacionado ao fato de que a busca por verdades universais, a construção – ou, melhor, a *descoberta* – de certezas que sejam perenes, imutáveis e atemporais, faz cada vez menos sentido, principalmente porque aquilo que lhe poderia servir de maior garantia, uma *racionalidade transcendente*, essencial à natureza humana, vem a ser também objeto de sérias controvérsias no pensamento contemporâneo.

Deste modo, um importante tópico na abordagem rortyana, que faz com que Rorty estabeleça profícuo diálogo com vários intelectuais – não apenas filósofos – de sua época, o *reconhecimento da contingência*, será de extrema utilidade para o acesso à teia conceitual que Rorty foi tecendo, ao longo de seus escritos, acerca das ideias de *filosofia* e de *verdade*. Com o reconhecimento da contingência, e com a redescrição de filosofia e verdade, Rorty concluiu que a política deve ter prioridade em relação à filosofia.

⁴³ Cf. Rorty, 1991, p. 26.

2.1 O reconhecimento da contingência e a prioridade da política

Segundo Brandom, Rorty empreende uma mudança simples, mas muito relevante, na estrutura lógica da argumentação filosófica tradicional, escolhendo trabalhar com o *modus tollens* em vez do *modus ponens*⁴⁴. Em consequência desta *revolução* metodológica, a literatura filosófica rortyana, pela percepção de Grasset, obriga o leitor a:

[...] deparar-se com uma listagem extensa de determinações insistentemente negativas, tais como o *antiplatonismo*, o *antirepresentacionismo*, o *anticorrespondentismo*, o *antifundacionalismo*, o *antiteleologismo*, o *antipositivismo*, *et passim*. (GRASSET, 2013. p. 31)

Esta *inclinação por teses negativas*, para Rondel, está associada à prática, típica na literatura rortyana, de fazer uma insistente denúncia: referindo-se a muitas das questões a que os filósofos têm dedicado grande atenção durante séculos, Rorty afirmava que *poderíamos viver perfeitamente sem isso*⁴⁵. Tal desconcertante conclusão é consequência de dois aspectos importantíssimos de sua abordagem filosófica: o *reconhecimento da contingência* e o *abandono de quaisquer apelos à transcendência* em relação ao humano.

Para Grasset, deve-se observar o fato de que Modernidade – o Iluminismo – viu ocorrerem duas espécies de revoluções. A primeira, associada à abrangência e à competência do discurso científico, muito influenciada pelas conquistas do vocabulário físico-matemático de Galileu, Kepler e Newton. A segunda, associada às realizações políticas e à ascensão de democracias em vários Estados nacionais⁴⁶. Ocorre, contudo, que, enquanto a primeira espécie – aquela relacionada à *práxis* científica – demonstrou um certo sucesso em livrar-se de pressupostos metafísicos, instituindo uma metodologia própria para

⁴⁴ Cf. Brandom, 2015, p. 82.

⁴⁵ Cf. Rondel, 2015, p. 5.

⁴⁶ Cf. Grasset, 2013, p. 32.

a ciência que busca a quantificação e a objetividade na descrição do mundo, no âmbito da segunda espécie, não se pode constatar o mesmo sucesso.

Assim, as revoluções políticas não tiveram uma fundamentação filosófica que as desvencilhasse das concepções da metafísica humanista. A democracia e, em geral, a *cultura liberal* pareciam não bastar a si mesmas, mas seguiam buscando encontrar justificações, ou fundamentações, em pressupostos filosóficos essencialistas e universalistas, como *natureza humana*, *razão universal*, e outras dessa estirpe.

De certo modo, o Iluminismo nos livrava da necessidade da ideia escolástica de Deus, mas, retornava a ela por outra via, encontrando-lhe substitutos, deificando conceitos como, no campo epistemológico, o de *verdade objetiva*; e, na seara política, os de razão universal, natureza humana, dignidade da pessoa humana, etc.

Sobre esta constatação, Margutti esclarece, referindo-se à abordagem rortyana, que “a filosofia moderna acerta ao abandonar a visão de mundo religiosa, mas erra ao substituir a noção de Deus pela de verdade objetiva. Isso leva os modernos a manter equivocadamente a noção de fundamento último” (MARGUTTI, 2007, p. 529). Rorty, seguindo a tendência pragmatista e ampliando a posição de Dewey, não se dedicou a criar, no campo epistemológico, uma *teoria da verdade* ou, no campo político, a encontrar a fundamentação definitiva para a prática democrática, que os filósofos anteriores tivessem deixado de perceber.

Não se deve garimpar, portanto, na literatura rortyana, o desejo de construção de uma teoria nova – mais abrangente ou sistematizada de modo mais eficiente – sobre a natureza da verdade ou sobre a justificação incontestável da democracia.

O que Rorty desejava, não era, em absoluto, dar uma resposta definitiva para os problemas antigos. Em vez disso, o que propunha era *mudar de assunto*, abandonando definitivamente a busca desses pressupostos metafísicos para a política. Quanto a isso, Grasset, enumera quatro premissas pragmáticas de tal proposta rortyana:

1. o *pluralismo* inerente à livre confrontação de opiniões particulares, diversas ou até contraditórias, 2. o *nominalismo*

inerente ao cuidado que se deve às particularidades de cada situação e de cada forma de vida humana, 3. o *immanentismo* inerente à particularidade das opiniões e vocabulários que animam a conversação política de tal ou tal comunidade humana, enfim, 4. o *historicismo* inerente à particularidade de dada comunidade como tal, por mais que ela seja progressista, aberta, democrática e liberal. (GRASSET, 2013, p. 34)

Em suma, as premissas pragmáticas acima elencadas apontam em uma direção: a contingência do discurso filosófico. E, evidentemente, tal direção leva a inúmeros lugares possíveis, mas todos eles muito distantes do platonismo:

Com efeito, enquanto o platonismo submete a solidariedade da comunidade política à objetividade de verdades transcendentais e eternas, o pragmatismo submete a objetividade de verdades finitas e contingentes à utilidade social concreta das mesmas para tal ou tal comunidade solidária. (GRASSET, 2013, p. 34)

Assim, não seria nenhum exagero afirmar que, para Rorty, embrenhar-se pelo emaranhado das complexas discussões teóricas da tradição filosófica – as *teorias perenes* da Filosofia – acerca da Verdade, do Bem, ou da natureza e dos mecanismos do conhecimento humano, esta última, acirrada mais ainda no âmbito da Filosofia Analítica, não passa, no fim das contas, de um projeto estéril e inútil. A recomendação a que, simplesmente, se deixe de lado algumas discussões típicas da tradição filosófica, para os pragmatistas, faz completo sentido, uma vez que, considerando-se sua perspectiva, o que interessa é aquilo que faz diferença na vida real. Rorty ilustrou essa ideia ao afirmar que:

[...] a questão que nos importa, a nós, pragmatistas, não é saber se um debate faz ou não sentido, se ele remete a problemas reais ou não-reais, mas determinar se a resolução desse debate terá um efeito na prática, se ele será útil. (ENGEL; RORTY, 2008, p. 87)

Muito mais importante do que grande parte desses debates tradicionais, seria, pois, levar muito a sério as questões práticas da vida social, marcada pela contingência e pelo acaso. É neste sentido, que, entusiasta de Protágoras

em detrimento de Platão⁴⁷, Rorty enxergava um forte caráter pragmático no *anthrôpos metron*, a máxima protagoriana⁴⁸ segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são o que são, e das coisas que não são o que não são” (PROTÁGORAS *apud* GUTHRIE, 1991, p. 173).

A aproximação do pensamento neopragmático de Rorty com a retórica dos mestres sofistas gregos⁴⁹, especialmente com Protágoras de Abdera, baseada, principalmente, na desconfiança em relação aos universalismos⁵⁰ e na priorização da política, levou Domingues a caracterizar o pensamento rortiano como uma eclosão de uma *sofística contemporânea*, atribuindo-lhe o predicativo de *neosofista*, conforme se vê no seguinte trecho:

Ele é um *neo-sofista*? (*sic*) Sim, sem dúvida, pois compartilha com a antiga sofística o mesmo gosto do particular, a mesma ênfase nos aspectos pragmáticos do discurso e (não se sabe exatamente se a favor ou contra) nos poderes "encantatórios" da linguagem, a mesma tentativa de reconciliação da filosofia com a vida da cidade e com o homem comum. (DOMINGUES, 2007, p. 1)

Para Rorty, confirmando seu apreço pelo mestre de Abdera, uma consequência imediata desta famosa assertiva protagoriana é que:

[...] em vez de procurar a influência do eterno sobre o temporal, ou do incondicionado sobre o contingente, deveríamos simplesmente esquecer a relação entre a eternidade e o tempo. Deveríamos nos concentrar na relação entre o presente e o futuro humanos. (...) Não há nada fora dos seres humanos que lhes ofereça orientação. Considero que Protágoras sugeriu que os seres humanos só contam consigo mesmos. (RORTY, 2005b, p. 87)

Se é assim, se não há nenhuma autoridade fora do mundo dos homens, se não há absolutos, e se o homem *conta apenas consigo mesmo*⁵¹, não

⁴⁷ Cf. Rorty, 2005c, p. 24.

⁴⁸ Segundo Rorty (2005c, p. 86), a referida máxima protagoriana é reafirmada na produção intelectual de alguns autores românticos britânicos, especialmente na teoria literária de Shelley.

⁴⁹ Este paralelo vem sendo estabelecido por muitos autores desde que Ferdinand C. S. Schiller o inaugurou em estudos como *Humanism: philosophical essays* e *Plato or Protagoras?*, no início do século XX.

⁵⁰ Os sofistas costumavam humanizar conceitos como o de justiça, moralidade e verdade, tratando-os como algo inventado pelo ser humano, nascido da convivência entre as pessoas.

⁵¹ Para Rorty, o pragmatista pensa que “a solidariedade seja o nosso único conforto” (RORTY, 1993, p. 120).

restam razões para que ele se prenda, como tem feito desde os gregos, a divagações metafísicas. É mais produtivo que direcione o seu olhar para o mundo da *práxis*, para as questões éticas e políticas, típicas da vivência comunitária. É neste sentido que, segundo Margutti, Rorty sugeria que:

[...] a política tenha prioridade sobre a filosofia. Isso é assim porque, ao deixar de lado os problemas teóricos tradicionais da filosofia, seria recomendável que voltássemos a nossa atenção para as coisas práticas, como a política. Mas o que Rorty propõe é que adotemos uma abordagem política da própria política. (MARGUTTI, 2009, p. 363)

E, nas palavras do próprio Rorty, "o abandono da ideia logocêntrica de que o conhecimento é a capacidade distintivamente humana deixaria espaço para a ideia de que a cidadania democrática é mais adequada a tal papel" (RORTY, 2005h, p. 108). Esta constatação da *prioridade da política democrática em relação à filosofia* seria, portanto, um ponto fulcral na crítica rortyana aos epistemólogos e filósofos analíticos. Ironicamente, trata-se de uma herança da marcante influência do pensamento de Quine e Sellars sobre Rorty.

Este princípio que prioriza a política em relação à *theoria* tornou-se muito relevante, também, à produção intelectual de um importante contemporâneo de Rorty, o filósofo americano John Rawls, a quem Rorty dispensava sempre um tratamento de admiração e respeito, e com quem manteve um interessante diálogo, livre de grandes rugas.

Analisam-se, a seguir, alguns elementos comuns ao pensamento político destes dois autores, o que revela alguma influência da literatura rawlsiana sobre Rorty, e, também, aspectos em que cada um deles trilha um caminho próprio.

2.2 Rorty e Rawls: *liberalismo e utopias sem metafísica*

Meu sentido do sagrado está atado à esperança de que algum dia meus remotos descendentes vivam em uma civilização global em que o amor será a única lei. (Hegel)

Embora a produção intelectual de Rorty seja bem independente da proposta a que chega a *experiência de pensamento* empreendida por Rawls⁵², não são poucas as vezes em que os textos rortyanos apontam explicitamente para aspectos em que há uma aproximação entre os dois filósofos. Esta aproximação ocorre, especialmente, no tocante à hipótese de uma sociedade liberal democrática. Em Rawls, essa sociedade deve se fundar em princípios de *equidade* – garantidores de *liberdade e igualdade* –, que têm caráter eminentemente liberais. Desse modo, a defesa do Liberalismo é, guardando as dessemelhanças entre os dois autores no que se refere à sua fundamentação, um ponto de intersecção entre eles.

A ideia de *liberalismo* requer o reconhecimento de que os indivíduos possam pensar diferente, de que eles possam ter variadas *concepções de bem* que constantemente dialogam, e encontram os meios de compor as suas controvérsias na própria dinâmica social. A respeito desta exigência de *neutralidade*, Larmore afirmou que:

A noção natural para descrever o caráter essencial do liberalismo é a de neutralidade. Os princípios de uma ordem política liberal pretendem ser “neutros” em relação às ideias controvertidas do bem (da boa vida). (LARMORE, 1996, p. 125 *apud* BRAGA, 2011, p. 256)

Tal neutralidade em relação às concepções de bem, evidentemente, não se configurou uma condição *sine qua non* para todas as utopias na história do pensamento, mas somente para aquelas que se importaram em priorizar o justo em relação ao bem. Não era essa, por exemplo, a ideia de Platão ao

⁵² Em *Uma teoria da justiça*, obra considerada por muitos estudiosos da filosofia contemporânea como um marco no pensamento político recente, Rawls, revisitando o contratualismo nos modelos de Rousseau, Locke e Kant, apresentou a tese da *justiça como equidade*, que compreende a situação hipotética de uma “posição original” (equivalente inovativa ao *status naturalis* dos referidos contratualismos tradicionais) na qual os cidadãos, em inteira ignorância do papel, ou do *status*, que lhes será destinado *a posteriori* na sociedade em construção, ou sob o que Rawls chamou de *véu da ignorância*, decidiriam os *princípios de justiça* que seriam o fundamento jurídico desta sociedade que se está a construir. Segundo Rawls, nessa situação hipotética, cidadãos *racionais e razoáveis* escolheriam, sem dúvida, os princípios que fossem garantidores da maior possível liberdade e da igualdade de oportunidades.

conceber a sua *Calípolis*⁵³. Toda a sua construção política tinha um fundamento metafísico muito bem definido: Platão partia da ideia de que há um *Sumo Bem*, comum a todos os homens, e que alguns indivíduos estão mais próximos de contemplá-lo, por que se tornaram especiais, mais sábios. Desta maneira, deveria caber a estas pessoas especiais a tarefa e a honra de administrar a justiça. Em seu pensamento, Metafísica e Política estão, pois, intrinsecamente ligados, de modo tal que não se poderia conceber a ocorrência de uma sem a presença da outra.

Filósofos contemporâneos, como John Rawls e Richard Rorty, dentre outros, também vislumbraram a possibilidade de construção de uma sociedade melhor, mais justa ou igualitária. Mas, em sua concepção, perceberam ser inescapável partir da consciência do pluralismo característico das sociedades em geral – e das de sua época, em particular. Em termos mais rawlsianos, eles perceberam que não há forma de contornar o enfrentamento do *fato do pluralismo*:

Nós vivemos em um mundo caracterizado por um profundo pluralismo de valores. Não há essa substância ou entidade única (...) a qual todos os valores possam ser reduzidos, e que seja suficientemente homogênea para servir de base a uma medição objetiva e a comparação interpessoais. (RAWLS, 2008, p. 17)

Por isto, a experiência rawlsiana considera que as diferentes concepções de bem, as crenças compartilhadas por grupos no interior da sociedade, não podem vir a ser um fator tão relevante a ponto de implicar diretamente sobre a ação política dos cidadãos ou dos grupos sociais. E, exatamente em função desta ideia, o esforço rawlsiano de construção teórica dos pressupostos de uma sociedade fundada em excelentes princípios de justiça costuma ser qualificado como um *liberalismo deontológico*. Assim, a *tolerância* é, necessariamente, elevada à condição de um valor inestimável. Segundo Rorty, Rawls trabalha essa questão de modo exemplar:

⁵³ A expressão *calípolis* pode ser traduzida, aproximadamente, como “cidade das virtudes”. Deste modo, para Platão, a cidade deveria possibilitar aos seus cidadãos o exercício e aprofundamento contínuo de suas virtudes individuais e públicas, o que resultaria naturalmente na virtude da própria cidade.

John Rawls observou que “as circunstâncias históricas da emergência da noção liberal de justiça do ocidente” inclui “o desenvolvimento do princípio de tolerância (religiosa)” e “as instituições de amplas economias de mercado”. Ambas as fontes, ele diz, “surgem a partir de e encorajam a diversidade de doutrinas e a pluralidade de concepções conflitantes e de fato incomensuráveis do bem afirmada pelos membros das sociedades democráticas existentes”. (RORTY, 1997, p. 278)

Para Rorty tal concepção tem raízes que remontam ao pensamento liberal-democrático, e ao ideal de tolerância religiosa, característicos do pensamento de Thomas Jefferson:

Os cidadãos de uma democracia jeffersoniana podem ser tão religiosos ou irreligiosos quanto quiserem, por tanto tempo quanto puderem permanecer sem se tornar “fanáticos”. Isto é, eles precisam abandonar ou modificar opiniões sobre questões de importância derradeira, opiniões que podem ter dado até aqui sentido e sustentação às suas vidas, se essas opiniões encerram ações públicas que não podem ser justificadas para a maior parte de seus companheiros cidadãos. (RORTY, 1997, p. 235)

Em outra passagem, caracterizando a política democrática, Rorty afirmou que:

Sociedades democráticas contemporâneas são construídas em torno da suposição de que nós temos de desenvolver instituições que sejam apropriadas para pessoas que possuem ideias radicalmente diferentes sobre tais tópicos: por exemplo, adoradores de Deus, da ciência, da literatura e de nada em particular. (RORTY, 1999a, p. 182)

Assim, do mesmo modo que para Jefferson as crenças religiosas – ou as *descrenças* – dos indivíduos ou dos grupos não deveriam ter um impacto relevante sobre a sua prática política – embora sejam importantes para sua formação individual, para as suas vidas privadas – para Rawls, nenhuma concepção particular de bem o deveria. Rorty via isto como algo de grande valor. De acordo com sua leitura, Rawls estava a nos ensinar “como a democracia liberal pode caminhar sozinha sem pressuposições filosóficas” (RORTY, 1997, p. 239).

Rorty ainda observou que a tolerância religiosa jeffersoniana – que assegura que as crenças religiosas não sejam suficientes para impedir que

peças que creem diferentemente compõem a mesma comunidade política – é ampliada, no pensamento de Rawls, a outras formas de tolerância, relacionadas às diversas concepções de bem, que também não poderão ser consideradas como empecilhos à convivência social democrática:

Em vistas de propósito da teoria social, nós podemos colocar de lado tópicos tais como a natureza a-histórica (*sic*) do homem, a natureza da determinação do si próprio, a motivação do comportamento moral e o significado da vida humana. (RORTY, 1997, p. 240)

Para Rorty, em total consonância com Rawls quanto a isto, tais tópicos – problemas *perenes* da Filosofia tradicional – são “tão irrelevantes para a política quanto Jefferson pensava as questões sobre a Trindade e sobre a transubstanciação” (RORTY, 1997, p. 240). Insistir em semelhantes questões seria como empreender “modernas tentativas de insuflar vida em questões mortas” (RORTY, 1982, p. 242). Em consequência, alerta Rorty, “não buscaremos uma sociedade que aquiesce em tornar crenças sobre o significado da vida humana ou certos ideais morais uma exigência para a cidadania” (RORTY, 1997, p. 280).

Tanto em Rawls como em Rorty, abrir mão da exigência de uma uniformidade de *bem*, partir do reconhecimento do fato do pluralismo – religioso, ideológico, etc. – é erigir a condição de que não se tenha mais nenhuma desculpa para a prática da intolerância e do fanatismo. É a consciência da falibilidade, ou da contingência, de nossas crenças e valores, e a abdicção do desejo de vê-los como a Verdade – objetiva e supracultural – que nos tornam, a cada dia, mais tolerantes, solidários e justos uns para com os outros.

Neste paralelo, estabelecido aqui entre as abordagens de Rorty e Rawls, ambas defesas irredutíveis do liberalismo, nem tudo, entretanto, encontra correspondência. Quanto a isso, o próprio Rorty descreveu alguns pontos em que o pensamento rawlsiano se distancia do seu. Um desses pontos está relacionado ao fato de que a filosofia rawlsiana é, assumidamente, a proposta de uma contraposição à moral utilitarista. Este foi, por assim dizer, um dos grandes esforços de Rawls, em sua teoria da *justiça como equidade*: construir

uma teoria política cuja moralidade a ela concernente fosse uma opção ao utilitarismo, que ele julgava ser uma tendência avassaladora em sua época. A respeito disso, afirmou: “meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral, e, portanto, a todas as suas versões” (RAWLS, 2008, p. 26).

Rorty, por sua vez, não elegeu o utilitarismo como um de seus muitos alvos de negação. Não há em sua literatura um *antiutilitarismo*, sequer subjacente. Ao contrário disto, há em Rorty – às vezes de modo enfaticamente literal – a presença da *utilidade* como um importante elemento a ser considerado. O pragmatismo em geral – e o neopragmatismo rortiano, em particular – pressupõem, de certo modo, a aceitação do critério da utilidade. Em relação a isso, Carvalho filho asseverou que:

Naturalmente, por uma razoável diferença de pressupostos e de abordagem, não é exatamente o utilitarismo ético conforme suas versões clássicas o que Rorty propõe. Todavia, a inspiração utilitarista é patente em vários aspectos de sua obra, desde a aproximação com as ideias darwinistas, passando pela psicologia utilitarista (W. James) até o espírito de reformadas instituições públicas (Bentham, S. Mill, Dewey). (CARVALHO FILHO, 2006, p. 208)

Outro aspecto em que Rorty apontava uma dissonância entre a sua perspectiva e a rawlsiana diz respeito à postura maximamente historicista de seu pragmatismo, que não encontra, exatamente, um paralelo na abordagem de Rawls, conforme se pode inferir do trecho seguinte:

Esse provincianismo isolado, essa admissão de que nós somos apenas o momento histórico que somos, não os representantes de algo a-histórico (*sic*), é o que faz com que liberais kantianos tradicionais como Rawls se retraiam frente ao pragmatismo. (RORTY, 1997, p. 47)

De certo modo, Rorty estava questionando um aspecto bastante delicado do pensamento rawlsiano: sendo um *neokantiano* até o fim (pelo menos segundo a maioria das interpretações), Rawls parece conservar uma contradição interna a seu pensamento, um choque entre a noção de *moral construtivista* e, em alguma medida, um resquício de *essencialismo*, advindo da

influência kantiana, que o leva a rejeitar o historicismo. É o que Rorty observou⁵⁴, ao afirmar que Rawls em seu *O direito dos povos*, objetivando ampliar as considerações fundamentais de sua *teoria da justiça como equidade* a um nível mais elevado, alcançando povos não liberais, entra em rota de colisão consigo mesmo, ao exigir que estas sociedades estejam regidas, pelo menos, pelo *princípio da razoabilidade*, em proteção aos direitos humanos fundamentais. Para Rorty, esta colisão se dá justamente porque:

Quando Rawls explicita o que quer dizer ao afirmar que as sociedades não liberais admissíveis não devem ter doutrinas filosóficas e religiosas irrazoáveis, ele ressalta 'irrazoável', dizendo que essas sociedades devem 'admitir uma medida de liberdade de consciência e de liberdade de pensamento, mesmo se essas liberdades não forem em geral iguais para todos os membros da sociedade'. A noção de Rawls do que seja razoável, em resumo, delimita os membros das sociedades de povos àquelas sociedades cujas instituições endossam a maioria das conquistas duramente alcançadas pelo Ocidente nos dois séculos desde o Iluminismo. (...) A meu ver, Rawls não pode rejeitar o historicismo e evocar sua noção de razoabilidade. (RORTY, 2005b, p. 111)

Como se pode perceber facilmente na leitura dos textos de Rorty, é Hegel – e, não, Kant – que está presente ali, sempre, como uma referência, por seu pensamento historicista e a identificação do indivíduo com a sua própria comunidade, compreendida como um produto histórico⁵⁵. Segundo Souza, esta é uma referência não apenas de Rorty, mas do próprio pragmatismo:

[...] O pragmatismo tomaria, de Hegel, "o sentido de história", que implica que "nada, incluindo conceitos *a priori*, está imune ao desenvolvimento cultural". Em contraste com outras posições filosóficas, ele se aproxima do hegelianismo pela consideração central que dá a elementos como história, comunidade, cultura e moralidade. (SOUZA, 2005, p. 41)

Segundo Fontenele⁵⁶, existe tal estreiteza entre Rorty e Hegel que nenhuma citação é tão recorrente nos textos daquele como uma emblemática assertiva deste: "a filosofia é o nosso tempo apreendido em pensamento".

⁵⁴ Cf. Rorty, 2005b, p. 110-111.

⁵⁵ Cf. Rorty, 1997, p. 237.

⁵⁶ Cf. Fontenele, 2010, p. 21.

Ocorre, portanto, que, muito embora Rorty admita, sem embaraços, ter Rawls lhe oferecido uma boa e útil influência, o que resultou em paralelos importantes entre o pensamento filosófico dos dois autores, a relação entre eles não se estende indefinidamente. E o que há de mais relevante em tal paralelo, é a argumentação, comum aos dois, em defesa de uma política democrática o mais antiuniversalista quanto possível, a defesa da ideia possível de liberalismos – no plural porque, enfim, diferenciam-se – deflacionados de metafísica.

2.3 A filosofia redescrita, um instrumento de política cultural

Forjar na forja de minha alma a consciência não-criada de minha raça. (Stephen Dedalus)

O *antiuniversalismo* que temos apontado como uma intersecção nas abordagens de Rawls e Rorty levou-os a perceberem que aquilo que podiam oferecer de útil ao pensamento político contemporâneo não era a formulação de novas teorias abrangentes, que fossem mais bem fundamentadas ou expressadas por meio de um sistema filosófico mais sofisticado e de alcance muito maior, sobre as questões perenes, já exaustivamente enfrentadas por outros pensadores desde a Grécia Clássica. O que esses autores perceberam é que precisavam olhar para a realidade social de outro modo, ou a partir de outra perspectiva. Assim, foi-lhes comum, segundo Rorty, essa percepção de que “o remédio não pode ser formular visões filosóficas melhores sobre os mesmos tópicos, mas (em vista de propósitos de teoria política) benevolmente negligenciar esses tópicos” (RORTY, 1997, p. 240).

Segundo Voparil, tal ideia foi sendo gestada ao longo de toda a produção intelectual de Rorty, mas, em seus primeiros ensaios, por volta da década de 60, quando ainda se dedicava, prioritariamente, à escrita de textos de caráter *metafilosófico*, Rorty, objetivando delimitar um método de trabalho capaz de evitar a circularidade em suas argumentações sobre quaisquer

questões relevantes no âmbito da reflexão filosófica, logrou chegar a três importantes percepções:

Não dispomos de pontos de partida sem pressupostos; critérios mutuamente aceitos e neutros para resolver desentendimentos não podem ser garantidos; qualquer postura está aberta para o que ele (Rorty) chamada de “redefinição”. (VOPARIL, 2015, p. 80)

Desse modo, considerando-se as três assertivas acima, cumulativamente, Rorty percebia que é extremamente difícil – ou mesmo impossível – sustentar a crença de que exista uma *razão objetiva* ou que possa existir uma *neutralidade* plena, inerentes à prática intelectual dos filósofos. Tal percepção exigia, portanto, uma maneira muito mais pragmática de se pensar o próprio fazer filosófico e Rorty a encontrou na leitura de autores como James, Dewey e Peirce, que:

[...] abandonaram o esforço de manter a filosofia pura e reconheceram que escolher entre perspectivas que competem entre si não pode ser divorciado de posturas morais ou políticas, como se pudessem ser decididas em terreno neutro”. (VOPARIL, 2015, p. 81)

Decorre diretamente desta percepção, uma imperiosa alteração nas respostas que se pode dar à seguinte pergunta: *qual é, afinal, o papel que a filosofia deve desempenhar na vida da sociedade?* Em *A filosofia e o espelho da natureza*, uma das obras mais representativas e polêmicas da literatura rortyana, publicada pela primeira vez em 1979, Rorty respondeu a esta questão. E como se tornou um autor muito profícuo, tendo, inclusive, a oportunidade de responder textualmente a muitas das críticas que a ele foram direcionadas por seus contemporâneos, defendeu-a também em muitas outras oportunidades, até os seus últimos escritos.

Para ele, o trabalho que a filosofia havia desenvolvido, desde os tempos clássicos até a contemporaneidade, estava predominantemente comprometido com uma ideia básica, ou, ao menos, pressupunha esta ideia: explicar que a mente humana funciona como um *espelho* do mundo. A essa ideia, podemos chamar *representacionismo*. De fato, partindo-se de tal pressuposto, o que de

mais nobre se poderia esperar da razão humana era, justamente, que conseguíssemos representar a realidade inefável com o máximo de fidelidade que fosse possível às nossas limitações. Isto é, que fôssemos maximamente competentes no trabalho de *polir* os espelhos de nossas mentes, para que nos aproximássemos, tanto quanto possível, da realidade.

E, dentre todas as realidades existentes, uma se tornou muito especial para um determinado tipo de filósofos: a representação correta – acurada – de como ocorrem, no interior de nossas mentes, todos os processos de representação do real. Algo como um espelho para todos os espelhos. Desse modo, a *epistemologia* se tornou uma espécie de *filosofia primeira*, um saber de ordem elevada sobre como são possíveis os saberes. É o que Rorty ilustrou, na passagem seguinte, a respeito desta tendência representacionista dos filósofos, especialmente, por conseguinte, dos epistemólogos, que os levou a pensar que:

[...] conhecer é representar cuidadosamente o que é exterior à mente; portanto compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente se torna apta a construir tais representações”. (RORTY, 1988, p. 15)

Ora! Se a filosofia – pelo menos é o que muitos acreditavam – pode possibilitar isso ao homem, o *esclarecimento* e a aproximação com as coisas *conforme elas são em si mesmas*, então é muito justo que venha a reivindicar para si um papel fundamental e imprescindível à vida cultural da sociedade. Esta autoimagem da filosofia se manteve firme e assistiu ao desenvolvimento da filosofia analítica no século XX.

Entretanto, para Rorty, o mero redirecionamento dos problemas tradicionais da filosofia para o âmbito da *linguagem*, o que, em sua perspectiva, teria sido empreendido pela filosofia analítica, não representava sucesso algum em resolver tais problemas. Pelo contrário, tal redirecionamento apenas os submete a uma metamorfose que, ao final, resulta mais em novos problemas que em boas respostas. Tecendo uma crítica à forma de fazer filosofia própria dos filósofos analíticos, que ele julga ser ainda uma espécie de cartesianismo-kantismo e que, sob sua perspectiva, não contribui expressivamente para com

a recomendável *renovação* da filosofia – ao direcionar o foco da reflexão filosófica para a linguagem –, Rorty afirmou que:

A filosofia analítica é mais uma variante da filosofia kantiana, (...) que não altera a essência da problemática cartesiana-kantiana, e não confere verdadeiramente uma nova imagem de si mesma à filosofia. Porque a filosofia analítica ainda está empenhada na construção de um quadro permanente e neutro para o inquirido e, por conseguinte, para o resto da cultura. (RORTY, 1988, p.18-19)

Para Reale e Antiseri, Rorty considerava que o pensamento analítico teve um impacto profundo na maneira de se fazer filosofia:

Este pensamento profissionalizou a filosofia, reduziu-a a uma disciplina acadêmica que se resolve na pesquisa obsessiva dos fundamentos do conhecimento objetivo, tirou da filosofia toda dimensão histórica, arrancou-a dos problemas da vida. (REALE; ANTISERI, 2006, p. 200)

Este *locus* em que a filosofia passou a se situar, distante dos problemas da vida, e esta profissionalização da prática filosófica preocupavam a Rorty por demais, conforme se pode perceber na seguinte passagem:

Desde o tempo de Kant, tornou-se cada vez mais aparente para os não-filósofos que um filósofo realmente profissional pode fornecer uma fundamentação para quase tudo. Esta é uma das razões pelas quais os filósofos têm, no decurso do nosso século, ficado cada vez mais isolados do resto da cultura. (RORTY, 1982, p. 240)

Quando Rorty se refere a *distante da vida e da cultura*, significa, inclusive, distante do resto da academia, pois esta tendência à profissionalização e essa autoimagem de um *saber especial* – que dá acesso a conhecimentos que outros saberes jamais poderão acessar – provoca uma pretensão de absoluta *autonomia* da filosofia em relação a todas as outras formas de produção intelectual⁵⁷.

Em oposição à essa postura hermética, sectária, fundacionista e profissionalizada da filosofia, Rorty trabalhou no sentido de uma *reforma* de sua

⁵⁷ Cf. Rorty, 1982, p. 121.

autoimagem. Pois, como descrita acima, isolada e anti-dialógica, ela não poderia mesmo jamais passar de uma repetição contemporânea de problemas antigos, uma releitura, por exemplo, de Platão ou Kant: “[...] nem mesmo o filósofo mais profissionalizado pode deixar de se ver a si mesmo, senão como o duplicado contemporâneo de Platão e Kant, ao menos como comentador autorizado deles” (RORTY, 1982, p. 125). Para que possa propor uma tal reforma, Rorty defendeu o completo abandono da ideia de *verdade como representação acurada do real*, advogando que não há a necessidade de se buscar uma Verdade anistórica e universal em nenhuma das áreas da investigação filosófica. Toda verdade seria, para ele, contingente e cultural, uma perspectiva escolhida dentre as possibilidades existentes. Assim, na abordagem proposta por Rorty,

[...] não há interesse em levantar questões de verdade, bem, ou beleza, porque entre nós e a coisa julgada intervém sempre a mente, a linguagem, uma perspectiva escolhida entre dúzias, uma descrição escolhida de entre milhares. (RORTY, 1982, p. 126)

A verdade é, deste modo, sempre uma *descrição*, podendo, por isso mesmo, ser, a qualquer instante, redescrita, rediscutida, reelaborada. Neste sentido, não existem verdades perenes. Assim, em Rorty (2005b, p. 95) o próprio termo “verdadeiro” é redescrito. Sendo que, em sua acepção recomendável, o mais apropriado é que busquemos fazer sempre um “uso *acautelatório* do verdadeiro”⁵⁸, o que aproxima *verdade* de *justificação* e *verdadeiro* de *justificado*, possibilitando uma prática dialógica e inclusiva do discurso, conforme o texto seguinte:

Minha tentativa significa pensar o contraste entre o meramente justificado e o verdadeiro não como o contraste entre o real e o ideal, mas simplesmente como o contraste entre justificação para nós, como somos aqui e agora, e justificação para uma versão superior de nós mesmos, a versão da qual esperamos que nossos descendentes sejam exemplos. (RORTY, 2005b, p. 95)

⁵⁸ Para Rorty, fazer um uso *acautelatório* da palavra “verdadeiro” é “se prevenir contra o perigo, apontando para situações imprevisíveis (audiências futuras, dilemas morais futuros, etc.)” (RORTY, 2005h, p. 130).

Esta acepção de *verdade como justificação*, típica dos pragmatistas, em detrimento da noção de *verdade como correspondência* ou *representação do real*, defendida pelos realistas, é fundamental para que, em Rorty, os termos *verdade* e *cultura* sejam indelevelmente correlatos. Em consonância com William James, Rorty rejeita a ideia de verdade “como algo que persuade por sua própria causa, não por ser boa para nós, ou para uma comunidade real ou imaginária” (RORTY, 1997, p. 37), adotando uma noção pragmatista de racionalidade e de verdade que não apela para *ganchos celestes*, justificações metafísicas ou epistemológicas, mas considera como verdadeiro “aquilo em que, para nós, é bom acreditar” (RORTY, 1993, p. 111).

Como já visto, a ideia de que as crenças individuais ou comunitárias possam ser analisadas a partir de um referencial transcendental, supracultural e anistórico, chamado *racionalidade* é incompatível com esta visão pragmatista. Desse modo, para Rorty, a racionalidade até pode ser dita *transcendente*. Mas nunca transcendente no sentido em que este termo é utilizado pela tradição metafísica, ou como é encontrado, por exemplo, em Putnam, que lhe atribui os caracteres de universalidade e transculturalidade⁵⁹.

Segundo Sedor, a expressão *transcendente* em Putnam e Rorty tem sentidos bem diferenciados:

Se Putnam julga necessário conservar o caráter transcendente, ahistórico (*sic*), da razão em conjunção com seu caráter imanente, contextualizado, historicizado, para garantir que tenhamos acesso a padrões ou critérios de correção que não apresentem apenas valor local, interno a uma comunidade, para que possamos comparar e julgar descrições, paradigmas ou teorias, classificando-os (segundo ele, o relativista não pode fazê-lo, já que os toma como igualmente bons), e para que possamos identificar a diferença entre *estar certo* e *pensar que se está certo* (entre conhecimento e opinião), e até mesmo para podermos tomar uns aos outros como seres pensantes, distintos dos animais, Rorty, por sua vez, tem uma visão historicizada e naturalista de razão, não significando para ele que essa posição implique a derrocada intelectual da humanidade, a aceitação de um relativismo radical auto-refutante ou de um cientificismo cego. (SEDOR, 2006, p. 1)

⁵⁹ Cf. Rorty, 1997, p. 44.

Se podemos chamar a razão de *transcendente*, pela óptica rortyana, é tão somente pelo fato de que devemos considerar a possibilidade de ela “ir além das nossas práticas presentes, em direção às nossas práticas futuras, possivelmente diferentes” (SEDOR, 2006, p. 9). Assim, a razão é transcendente porque possibilita o surgimento de crenças – ou de verdades – melhores que as nossas, *criadas*, e, não, *descobertas* – por uma versão melhor de nós mesmos que, possivelmente, serão os nossos descendentes, desde que aprendam conosco a cultura do diálogo inclusivo.

Para um pragmatista, em decorrência, se não existe um tipo natural e transcultural de racionalidade, nada pode servir de parâmetro imparcial que fundamente a crítica a certas culturas ou o elogio a outras⁶⁰. E um indivíduo jamais poderia realizar esta valoração imparcial, esvaziando-se, mesmo que por um ínfimo lapso temporal que seja, da carga de valores e do vocabulário advindos de sua própria aculturação⁶¹.

Desse modo, *racionalidade* e *verdade* estão, indelevelmente inscritos à historicidade e ao *étnos* em que se localizam os sujeitos do discurso. Assim entendidas, elas são elementos que contribuem sobremaneira para a possibilidade de uma conversação mais aberta, uma vez que se parte da consciência da *falibilidade* e da *contingência*, abandonando a ideia de *realidade imutável* ou de “as coisas como elas são”. Rorty explicou-o, nos seguintes termos:

De um ponto de vista pragmatista, dizer que aquilo em que é racional acreditarmos agora pode não ser *verdade* é simplesmente dizer que alguém pode aparecer com uma ideia melhor. É dizer que há espaço para uma crença melhorada, desde que nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário pode surgir. (RORTY, 1993, p. 111)

É neste sentido que Bodei afirma: “a *verdade* é o que encontraria menos resistência para ser aceito por aqueles que seguem determinadas regras históricas de verificação” (BODEI, 2000, p. 269). Tal como Rorty: “para os pragmatistas, desejar a verdade é desejar alcançar o maior acordo intersubjetivo possível” (RORTY, 1993, p. 111). Há, portanto, um deslocamento

⁶⁰ Cf. Rorty, 1997, p. 39.

⁶¹ Cf. Rondel, 2015, p. 7.

do conceito de verdade anistórica, *objetiva*, para a concepção de *verdade como justificação*, ou de *verdadeiro* como *crença justificada*. Segundo De Waal, o valor da justificação das crenças contingentes, na perspectiva rortyana, é crucial – verdade é justificação –, como evidencia na seguinte passagem:

Para Rorty, a questão crucial não é se uma crença é verdadeira, mas se somos justificados em acreditar em algo, que para ele se reduz à questão de saber se podemos defender a crença contra as objeções alheias. (...) Nada há de substancial a dizer sobre a verdade, porque não temos outros meios de falar sobre a verdade a não ser em termos da justificação da nossa crença. (DE WAAL, 2007, p. 215)

É coerente considerar este ponto da reflexão rortyana como fulcral, uma vez que a sua concepção de verdade – que não se pretende uma “teoria da verdade” – terá implicações muito sérias acerca da importância da filosofia numa circunstância em que a sua autoimagem tenha sido redescrita como Rorty propunha, numa *cultura pós-filosófica*. Tal expressão – *pós-filosófica* –, uma clara herança da perspectiva nietzschiana sobre o pensamento de Rorty, pode ocasionar grande estranheza aos leitores habituados aos cânones da filosofia tradicional, fundacionista. De fato, segundo Meurer:

A expressão “pós-filosófico” é adotada pelos críticos de Rorty para mostrar a crescente insatisfação que seus escritos geram no ambiente profissional americano e, posteriormente, em outros continentes. (MEURER, 2009, p. 175)

Rorty, entretanto, utilizava-a sem reservas e frequentemente, e esclareceu o seu significado nos seguintes termos:

Por cultura pós-filosófica quero dizer uma cultura que não tem um substituto para Deus. Pensemos em uma cultura filosófica secular sucessora de uma cultura religiosa, tal como a Ilustração concebeu a si mesma. Esta cultura filosófica, todavia, tinha noções como Natureza, Razão, Natureza Humana e outras, que eram pontos de referência fora da história, e em referência aos quais a história iria ser julgada. (RORTY, 2005a, p. 44-45)

Assim, devemos reformular a questão acima posta, sobre o papel da filosofia na sociedade, dando-lhe o seguinte aspecto: o que poderia restar à

filosofia, prescindindo-se da tradicional, e incansável, busca pela “verdade objetiva e universal”, apenas possível de ser alcançada gloriosamente após um doloroso processo de ascese, em que se sai da escuridão da ignorância da opinião – *dóxa* – em direção à luminosidade do conhecimento verdadeiro – ou *epistéme*? Ou, muito simplificadamente, o que esperar da filosofia em uma cultura pós-metafísica?

Para Rorty, cabe à filosofia pós-metafísica – a que ele resolveu chamar de *filosofia edificante* – o constante exercício de comparação e contraposição⁶² entre as diversas tradições culturais, permitindo que se mantenham constantemente abertas as possibilidades de *conversação*. Assim, o filósofo não seria descartado, não seria posto de lado, como alguém desimportante que já deu o melhor de si no passado, mas que, agora, precisa dar lugar a outros que têm, de fato, alguma chance de sucesso em explicar o mundo presente. Pelo contrário, o filósofo tornar-se-ia um intelectual de grande valor. Mas seu papel estaria deflacionado de metafísica, sua atividade não estaria relacionada a encontrar qualquer essência primeira (do que quer que seja), e sim a propor e levar a efeito o exercício da *política cultural*.

Para Ghiraldelli Jr., deve-se ter cuidado com a expressão “política cultural”, porque, no âmbito da literatura rortyana, o seu sentido não é o mesmo que lhe costuma atribuir o senso comum. Não se trata, portanto, de programas ou políticas de Estado que busquem a realização ou a difusão de bens culturais. Em Rorty, assevera Ghiraldelli Jr., o caminho da *política cultural* é a maneira como ele acreditava que a filosofia pudesse sobreviver, como um espaço de diálogo sempre aberto, conforme o trecho seguinte:

A filosofia como “*cultural politics*” é a narrativa pautada antes pela imaginação que pelo cálculo, antes pela criatividade que pela descoberta, de modo a não deixar que o trabalho de redescritção se encerre caso existam chances (e sempre há, não?) de trazer à vida algo mais rico que aquilo que já foi feito. (GHIRALDELLI Jr., 2009c, p. 1)

⁶² Ironicamente, esta prática de contraposição e diálogo cultural pode ser identificada a uma atitude *socrática*. Rorty é, por assim dizer, muito socrático, mas, concomitantemente, muito antiplatônico.

Neste sentido, De Waal (2007, p. 218) afirma que para o mister da filosofia, na perspectiva rortyana, “o melhor que se pode almejar é comparar e pôr em contraste tradições culturais alternativas, da perspectiva da tradição dentro da qual se cresceu”. Borradori vê nesta questão um ponto fundamental do pensamento rortyano: a *des-disciplinarização* da filosofia – que passaria a não ser mais vista como uma *guardiã da razão* – e sua democratização, como política cultural, conforme o texto que se segue:

À filosofia, envolvida num processo de des-disciplinarização “humanística”, não cabe mais o papel de mãe e rainha das ciências, sempre à procura de um vocabulário definitivo e imortal com base no qual sintetizar ou descartar os resultados de outras esferas de atividade. Ao invés disso, ela se democratiza na forma de uma “crítica da cultura” que a vê transformada numa disciplina entre outras, fundada sobre critérios histórica e socialmente contextuais e proposta ao estudo comparado das vantagens e desvantagens das diversas visões do mundo. (BORRADORI, 2003, p. 147)

A filosofia, na perspectiva rortyana, já não seria referida com inicial maiúscula, “F”, teria uma menor pretensão, devendo ser grafada com inicial minúscula, “f”. Esta “pequena” mudança simbólica, entretanto, não pode ser vista como uma diminuição da relevância do saber filosófico, mas como uma reforma providencial e salvadora de sua autoimagem. Exatamente neste sentido, Rorty afirmou que “a maior esperança para a filosofia é não fazer Filosofia” (RORTY, 1982, p. 15).

Chamando a atenção para a natureza eminentemente dialógica do fazer filosófico, Ghiraldelli Jr. qualifica este *novo filósofo*, comprometido sempre com a consciência do falibilismo e da contingência:

O filósofo que toma a filosofia como “*cultural politics*” é aquele que diante de um argumento que parece encerrar a discussão, tem a importuna ideia de perguntar se não está para surgir outros argumentos contrários ou outras questões que tornam aquela discussão toda apenas uma ante-sala (*sic*) para uma nova discussão. (GHIRALDELLI Jr., 2009c, p. 2)

Em sua autoimagem reformada, a filosofia deveria ser vista como um *instrumento*, uma *ferramenta* importante, mas não a única, por meio da qual se criam, por sua vez, as condições de alteração das autoimagens individuais e

coletivas. Uma maneira – dentre outras – de os intelectuais se comprometerem com a defesa e o alargamento da liberdade humana e com o fim da crueldade⁶³ e com a política democrática. Neste sentido, criticando a ânsia de fundamentar a democracia em princípios universais, Rorty afirmava:

Tendo a (...) me perguntar o que os filósofos poderiam fazer pela política democrática, além de tentar fundamentar essa política sobre princípios. Minha resposta é: eles podem começar a trabalhar substituindo conhecimento por esperança, propondo a ideia de que a capacidade de sermos cidadãos de uma democracia plena, que ainda se deve alcançar, em vez da capacidade de apreender a verdade, é o que importa para o ser humano. (RORTY, 2005h, p. 110)

Acerca desta acepção *pragmatista e historicista* da filosofia, vista como um *instrumento*, uma *técnica* – dentre outras – de ampliação do diálogo entre as pessoas e os grupos sociais, Rorty afirmou:

Assim entendida, a filosofia é uma das técnicas de tecer novamente o nosso vocabulário da deliberação moral de modo a acomodar novas crenças (por exemplo, que as mulheres e os negros são capazes de mais do que os brancos do sexo masculino tinham pensado, que a propriedade não é sagrada, e que as questões sexuais são de foro necessariamente privado). (RORTY, 1994, p. 244)⁶⁴

Sob essa perspectiva pragmatista, que Rorty compartilha com Dewey, cabe, portanto, à filosofia um papel muito mais prático, aproximado de uma abordagem sociológico-antropológica: “[...] ver-se-á a missão da filosofia futura é a de clarificar as ideias dos homens quanto aos desafios sociais e morais de sua época” (DEWEY *apud* RORTY, 1994, p. 87)⁶⁵. Exatamente por isto, não se pode encontrar na literatura rortyana espécie alguma de pedestal ou qualquer tipo de altar à Filosofia, que a apresente como a forma exclusiva ou, sequer, como uma maneira privilegiada de explicar o mundo, o homem ou a relação entre eles.

⁶³ Cf. Voparil, 2011, p. 115.

⁶⁴ No original: “So understood, philosophy is one of the techniques for reweaving our vocabulary of moral deliberation in order to accommodate new beliefs (e.g., that women and blacks are capable of more than white males had thought, that property is not sacred, that sexual matters are of merely private concern)” (RORTY, 1995, p. 196).

⁶⁵ No original: “it will be seen that the task of future philosophy is to clarify men's ideas as to the social and moral strifes of their own day” (DEWEY, 1948, 26 *apud* RORTY, 1995, p. 58).

Em vez de deificar a Filosofia, tratando-a como um *super-saber*, uma disciplina independente e autojustificável, Rorty preferiu trabalhar a noção transdisciplinar de uma *cultura literária*. Desse modo, a *transdisciplinaridade*, a *conversação*, é a saída para a filosofia, libertada de sua demasiada – ou mesmo inalcançável – pretensão de cientificidade, pureza e rigor metodológico.

Tal perspectiva gerou uma série de contundentes contestações por autores reacionários, defensores aguerridos da tradição filosófica fundacionista e logocêntrica. Em relação a esta postura, Rorty (2009, p. 154) afirmou que “os intelectuais do tipo literário têm de ouvir com frequência que não amam a verdade suficientemente”. Susan Haack, um desses intelectuais a empreender uma severa crítica ao pensamento rortiano – que ela associa a uma *moda irracionalista* – constrói sua argumentação exatamente nesta direção. Citando C. S. Peirce, Haack assevera que a maior virtude de um pensador é a *honestidade intelectual*, o genuíno *amor pela verdade* ou, simplesmente, a sinceridade⁶⁶. Haack estaria repudiando uma suposta prática de *má fé* na obra de intelectuais como Rorty.

Segundo ela, em nossos dias, é bastante recorrente o desapego a tais virtudes – honestidade intelectual, amor pela verdade –, sendo que o trabalho de as cultivar, com o respeito e o esmero que merecem, é, muitas vezes, considerado uma ingenuidade, uma prática confusa ou fora de moda⁶⁷, ou associada à busca pelo inatingível. Assim, os *intelectuais verdadeiros*, aqueles que, não se dando por satisfeitos em construir “raciocínios *fingidos* ou *fajutos*”⁶⁸, teriam a missão salvadora de “resgatar o bom navio da filosofia para o serviço da Ciência das mãos dos piratas sem lei do mar da literatura” (Peirce *apud* Haack, 2011, p. 107).

De fato, seria aceitável afirmar que, em Rorty, não se pode encontrar a ideia de *Verdade*, como um *absoluto* de brilho fulgurante capaz de ofuscar aqueles que, por meio de um esforço sobre-humano, conseguirem se elevar à possibilidade de sua contemplação. No pensamento rortiano, não há mesmo este amor genuíno pela “Verdade”. Visto que se parte da aceitação do fato da

⁶⁶ Cf. Haack, 2011, p. 57.

⁶⁷ *Ibid.*, 58.

⁶⁸ *Ibid.*, 59.

contingência da verdade. Mas, sem sombra de dúvidas, há um apego corajoso e um apreço genuíno pela *solidariedade*.

Entre *objetividade* e *solidariedade*, Rorty escolheu esta última. E, além disso: é desta *solidariedade* – do debate imaginativo de ideias, do diálogo includente, da democracia ironista – que nasce a *verdade*, uma verdade, repita-se, sempre contingente, como todo o humano. Segundo Ghiraldelli Jr.⁶⁹, para Rorty, literatos, antropólogos, cientistas sociais, historiadores e produtores de cinema podem desempenhar um papel de extrema relevância, construindo narrativas e metáforas capazes de modificar a maneira como as pessoas veem a si mesmas e à sua história, provocando uma redescrição de si, do outro e do mundo.

Voparil, no mesmo sentido, assevera que Rorty propunha um redirecionamento da *teoria* para a *narrativa* como atividade mais produtora, e mais impactante, para ser desenvolvida pelos intelectuais⁷⁰. Tais intelectuais usariam o seu discurso (artístico, literário, filosófico ou científico) para contribuir, cada um a seu modo, com a ideia de “colocar a esperança social no lugar que o conhecimento tem tradicionalmente ocupado” (RORTY, 2005b, p. 88). É este mister que os faz merecerem ser chamados *poetas fortes*⁷¹. Tais contribuições⁷² devem, para ele, somar-se na construção de um *nacionalismo democrático* e de um *etnocentrismo ironista*.

Não se trata, pois, de um etnocentrismo xenófobo, como a expressão costuma significar nos textos tradicionais das ciências sociais – um *etnocentrismo metafísico* –, mas de um *etnocentrismo ironista*, marcado pelo reconhecimento do historicismo, da falibilidade e, por fim, da contingência da

⁶⁹ Cf. Ghiraldelli Jr., 1999b, p. 64.

⁷⁰ Cf. Voparil, 2011, p. 117.

⁷¹ Rorty referenciou (1994, p. 43) ao crítico literário norte-americano Harold Bloom o termo *poeta forte*, utilizando-o frequentemente e atribuindo-lhe relevante papel em sua obra. Perceba-se que, ao referir-se a *poeta forte*, muitas vezes, nem sequer está tratando de *poesia*, no sentido que a literatura costuma dar à expressão. Um físico, portanto, pode ser, para ele, um poeta forte, se a sua física o merecer.

⁷² Para Rorty não é toda produção intelectual que se constitui uma contribuição para a elevação da autoestima individual e do orgulho nacional. Nem toda literatura é aliada da esperança. Em análise de tal fato, apontou dois casos que, em sua óptica, constituem-se em “*pesarosa condescendência com o fim das esperanças americanas*”: “*considere dois romances recentes: Snow Crash, de Neal Stephenson, um best-seller, e Almanac of the Dead, de Leslie Marmon Silko, um sucesso de crítica que não foi tão popular quanto Snow Crash. Ambos são romances poderosos. Os leitores de qualquer um deles podem muito bem pensar que é um absurdo os americanos continuarem a ter orgulho de seu país*” (RORTY, 1999b, p. 40-41).

própria posição. Os filósofos podem – e essa é a sua única saída – contribuir na construção desta perspectiva literária de conhecimento. Aceitando o fato de que o etnocentrismo é, por assim dizer, irmão de uma autodescrição afirmativa do sentimento de *lealdade ampliada*.

Desse modo, a perspectiva rortyana acerca do etnocentrismo, abstendo-se completamente de frisar a referida potencialidade de dar vazão a conflitos sociais – como costumam fazer os cientistas sociais –, evidencia o mecanismo de *autodescrição* e o sentimento de *lealdade* entre os membros de uma comunidade dele decorrentes, que assumem, cada vez mais, a postura de *liberais ironistas*. Explicando a que se propunha com a escrita de *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty, muito didaticamente, esclareceu o sentido que pretendia dar à expressão “ironista liberal”:

[...] o livro desenha uma figura a que chamo “ironista liberal”. A definição de “liberal” é-me emprestada por Judith Shklar, que diz que os liberais são as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar. Uso o termo “ironista” para designar o tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência de suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a ideia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso”. (RORTY, 1994, p. 17)⁷³.

Tal postura etnocêntrica e ironista, caracterizada, como já anteriormente frisado, pelo reconhecimento da contingência – contingência da linguagem, da verdade, da individualidade e da própria comunidade liberal –, seria, pois, importante elemento constituinte de uma coesão social – intracultural – advinda da conversação democrática entre os parceiros de diálogo na mesma comunidade, e fator imprescindível para a possibilidade de diálogo entre diferentes culturas, que passam a se perceber, também, como possíveis parceiros de conversação.

⁷³ No original: “It sketches a figure whom I call the “liberal ironist”. I borrow my definition of “liberal” from Judith Shklar, who says that liberals are the people who think that cruelty is the worst thing we do. I use “ironist” to name the sort of person who faces up to the contingency of his or her own most central beliefs and desires – Someone sufficiently historicist and nominalist to have abandoned the idea that those central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and chance” (RORTY, 1995, p. 15).

Um dos aspectos mais impactantes da produção intelectual de Rorty é a sua redescritção de *Filosofia*. Pensando a filosofia como desarmada dos intuitos a) de encontrar explicações definitivas para problemas perenes, b) de sobrepor-se aos demais saberes – como uma espécie de *superciência* –, Rorty, vivendo aquilo que acredita, realizou a sua produção intelectual sob este mesmo paradigma: a consciência da falibilidade e da contingência da própria posição.

Assim, ao fazer a defesa da sociedade liberal-democrática, aproximando-se em muitos aspectos do pensamento rawlsiano, Rorty mantém-se consciente de que não faria sentido eleger uma forma de organização política, por melhor que ela aparente ser, como o ápice da evolução política humana. Exatamente por isso, trata sua verdade de modo acautelatório, no viés hegeliano – “nosso tempo em pensamento” –, afirmando que a democracia liberal é apenas a melhor resposta que temos no momento.

Igualmente impactante é a sua conclamação, especialmente no seu principal pronunciamento político⁷⁴, o livro *Para realizar a América*, a que os intelectuais de esquerda nos Estados Unidos retomem a postura da política cultural, papel bastante apropriado à filosofia, em sua perspectiva. Assim procedendo, estariam dando a sua parcela de contribuição para a construção de *nacionalismo democrático* e um *etnocentrismo ironista*.

⁷⁴ Cf. Souza, 2005, p. 50.

CAPÍTULO III

Diálogo intercultural e etnocentrismo: o progresso moral e a solidariedade em Rorty

O que realmente importa é a nossa lealdade a outros seres humanos, de mãos dadas contra a escuridão. (Rorty)

Nesta sessão, apresenta-se a sistematização de aspectos muito importantes acerca do etnocentrismo em Rorty – alguns já apontados *em passant* nos capítulos anteriores –, priorizando-se a relação existente entre os conceitos de *diálogo intercultural*, *progresso moral* e *solidariedade*. Para tanto, compreende também a relevante controvérsia que se estabeleceu entre as produções intelectuais de Rorty e algumas críticas por parte de contemporâneos como Hillary Putnam e, mais explicitamente, Jürgen Habermas.

3.1 Diálogo intercultural e etnocentrismo

Na perspectiva rortyana, qualquer possibilidade de *diálogo intercultural* efetivo partirá sempre da *consciência da própria posição*, isto é, da consciência da própria *identidade*. É a partir de seu *étnos* que as pessoas constroem a sua concepção de “nós”, a sua *autoimagem*. Esta *autoimagem* – ou, esta *autodescrição* – para o pragmatismo de Rorty⁷⁵, é construída não a partir da “natureza humana”, mas a partir da aculturação, isto é, da relação com um conjunto particular de pessoas. E, só depois, este “nós” – local e historicamente situado – poderá ser ampliado para que venha a compreender, cada vez mais, indivíduos e comunidades que, antes, eram apenas “outros”.

⁷⁵ Cf. Rorty, 1997, p. 41.

Segundo Rorty (1997, p. 48), o *étnos* de um indivíduo “compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera”. Observe-se que, deste modo, sua noção de *étnos* escapa completamente às exigências de identidade do tipo *etnia* ou *nacionalidade*, aproximando-se, muito mais, àquela outra espécie de identidade a que se pode chamar, com Habermas, *comunidade de diálogo*.

Rorty privilegiava tal conceito – de *étnos* – evidenciando-o de modo muito incisivo e atribuindo à *educação socializadora* o papel de construir uma autoimagem respeitosa, ou um *orgulho nacional*⁷⁶, por meio da narração de histórias em que as conquistas sociais, os aspectos positivos, pudessem ser preponderantes em relação às mazelas, ou aos inevitáveis aspectos negativos que qualquer história compreende. Esta ênfase rortyana no papel da *identidade* se dá pelo fato de que, para ele, o ato de levantar questões acerca de nossa identidade – da *própria posição* – individual e/ou coletiva é já parte importante do processo de *construção de um mundo melhor*, propiciando-nos a oportunidade de pensar acerca de quem pretendemos ser no futuro e de estabelecer um projeto de “nós”, um “nós” ainda por vir, diferente e muito melhor, porque cada vez mais democrático e includente, que o atual.

Tal mudança nasce do real envolvimento emocional – ou da *lealdade* – das pessoas para com a sua comunidade, ou para como seu país, por exemplo. Por isso, é necessário fazer com que o sentimento de orgulho e *patriotismo* venha a sobrepujar sentimentos como a revolta ou a vergonha, conforme Rorty:

O envolvimento emocional com seu país – sentimentos de vergonha intensa ou de orgulho fulgurante despertados por várias partes de sua história, e por várias políticas nacionais contemporâneas – é necessário para que as deliberações políticas sejam imaginativas e produtivas. Tais deliberações provavelmente não ocorrerão a menos que o orgulho sobrepuje a vergonha. (RORTY, 1999b, p. 39)

⁷⁶ Segundo Rorty (1999b, p. 39), “o orgulho nacional é, para os países, o que a autoestima é para os indivíduos: uma condição necessária para o auto-aperfeiçoamento”. Por valorizar este sentimento de autoestima, Rorty considerava autores como Whitman e Dewey muito importantes, pois eles teriam sido, em sua perspectiva, responsáveis, em grande medida, pela autoimagem da América que se tornou prioritária entre os intelectuais de esquerda antes da Guerra do Vietnã.

Com esta afirmação não se pretende dizer que, para Rorty, é papel da *educação socializadora* omitir ou deflacionar os fatos históricos em que há real motivo de um cidadão consciente sentir-se envergonhado, como, no caso da história da América, a escravidão e o papel secundário que as mulheres exerceram na sociedade por muito tempo, por exemplo. Mas que, deve-se contar essa história, evidenciando a capacidade de fazer com que esses fatos vergonhosos sejam coisa do passado, superados por meio de deliberações políticas imaginativas, pelas conquistas de direitos e de melhores condições de existência das pessoas.

Em uma entrevista concedida a Derek Nystrom e Kent Puckett, Rorty⁷⁷ saiu incisivamente em defesa da importância do *patriotismo*, com uma considerável dose de ironia:

- Entrevistadores: Esse é o tipo de coisa do qual muitos leitores vão discordar – tal exortação ao patriotismo.
- Rorty: Um deles já discordou mesmo. Fui alvejado por uma resenha crítica por Joel Rogers e Josh Cohen para a Língua Franca, que pergunta exatamente o seguinte: “Quem precisa de patriotismo quando se tem princípios morais?” Minha resposta é que princípios morais são ótimos em cursos de Ética para calouros, mas não como incentivo à ação política.

No que concerne à questão da *identidade*, há, portanto, um ponto relevantíssimo para Rorty: não se deve querer, ou buscar, qualquer parâmetro transcendental para a compreensão do mundo, que venha a se sobrepor às crenças e aos desejos de uma comunidade particular. Assim, expressões como *a Razão*, *a Natureza das coisas*, ou *o Mundo como ele é*, e outras da mesma estirpe, características do vocabulário *essencialista* e *objetivista*, são, sob a perspectiva rortyana, completamente desnecessárias – e, até mesmo, vazias de sentido – porque pretendem preceder à (e prescindir da) dimensão cultural, à história e às identidades.

Abrir mão de conceitos tais como estes – *Razão*, *Natureza das coisas*, *Mundo como ele é* – nos retira uma espécie de *segurança* ou de *esperança*, com a qual o platonismo nos familiarizou de modo tal que se tornou difícil delas escapar. Tais conceitos têm funcionado por séculos como uma espécie de

⁷⁷ Cf. Rorty, 2001, p. 70.

porto seguro no pensamento da maioria dos filósofos. Por outro lado, abandonar tal vocabulário, traz-nos uma outra espécie de seguridade muito mais humana, *construída* em vez de *descoberta*: aquela que encontramos na presença do outro, na lealdade para com a comunidade em que vivemos, no diálogo intersubjetivo e intercultural, que nos permite marcharmos juntos contra a escuridão. É o que Rorty explicita no seguinte trecho:

Se abirmos mão dessa esperança, perderemos o que Nietzsche chamava o "conforto metafísico", mas podemos ganhar um renovado sentido de comunidade. Que a nossa identificação com a nossa comunidade – a nossa sociedade, a nossa tradição política, a nossa herança intelectual – é realçada quando vemos essa comunidade como *nossa* mais do que como a *da natureza, modelada* mais do que *descoberta*, uma entre muitas que os homens construíram. (RORTY, 1982, p. 237)

Isto resulta na conclusão, bastante polêmica para quem enxerga o etnocentrismo pelo viés tradicional das Ciências Sociais, de que toda visão de mundo será sempre e inevitavelmente *construída* a partir do olhar particular de quem – indivíduo ou grupo – o vê. Dizendo de outro modo, *toda verdade é etnocêntrica*. E, indo um pouco além, muito irônica e desconcertantemente, todos aqueles que assumem, com grande entusiasmo e dedicação, uma postura *antietnocêntrica*, também eles acabam, inevitavelmente, fazendo-o a partir de sua própria posição, da sua inevitável perspectiva. É o que Rorty defendeu, em resposta a Geertz, apontando-lhe uma circularidade e uma contradição sutil: que o discurso do *antietnocentrismo* pode ser sintetizado na máxima “preferimos morrer a ser etnocêntricos”, mas quem argumenta assim, pode não perceber que “o etnocentrismo é justamente a convicção de que preferimos morrer a compartilhar determinadas crenças” (RORTY, 2000, p. 213).

Em resumo, pode-se concluir com Rorty, que “não há como sair de nossa pele” (RORTY, idem), não há como se despir da roupa com a qual nos vestiu a nossa própria aculturação. Deste modo, o etnocentrismo é, por assim dizer, inescapável. É neste sentido que, partindo-se da perspectiva neopragmatista rortyana, segundo De Waal, nenhuma “inquirição não pode ser

verdadeiramente desinteressada, e sempre acontece dentro e contra o pano de fundo de uma cultura específica, a saber, a nossa cultura” (De WAAL, 2007, p. 218).

A ideia contrária a esta, segundo Rorty, encontra as suas raízes na *tradição essencialista-objetivista* greco-platônica, segundo a qual há um grande lapso entre a *aparência* e a *essência* das coisas. E, por isso, devemos empreender uma tarefa de toda a vida: sair em busca do *conhecimento objetivo*, desvendar a natureza, desvelar o modo como as coisas são *em si*. Seguindo esta linha de raciocínio, seria necessário fugir a toda espécie de *paroquialismo*, de modo que "devemos nos afastar de nossa comunidade o suficiente para examiná-la à luz de algo que a *transcende*, a saber, aquilo que ela tem *em comum* com todas as outras comunidades humanas, reais e possíveis" (RORTY, 1993, p. 110).

Mas esta forma de olhar para as *identidades culturais*, aparentemente, nos leva a um entrave inevitável: se cada grupo humano, cada *étnos*, tem a sua maneira particular de ser e de pensar, seu complexo de *idiosincrasias*, suas redes de *crenças justificadas* e *hábitos de ação*, seu *vocabulário comum* e as suas *metanarrativas*, sendo todas estas maneiras de referir-se sempre a si mesmo, ao *eu* – como se pode falar, partindo da perspectiva rortyana, em diálogo intercultural? Como se torna possível a alteridade? Como enxergar o outro? Como poderia ser, de fato, viável abrir *janelas de comunicação* entre as culturas? E como, afinal, seria razoável conceber sequer a existência de um *nós* mais amplo do que o de nossa própria cultura?

Dá-se, na tentativa de resposta a esta questão, ocasião para a *tese da incomensurabilidade* entre as linguagens das diferentes culturas – defendida, por exemplo, por Foucault e Donald Davidson⁷⁸, endossada por Lyotard, e bastante corrente no discurso antropológico contemporâneo – segundo a qual, as tradições e as linguagens de cada cultura particular chegam a ser impenetráveis, intraduzíveis – e, portanto, incompreensíveis *verdadeiramente* – para os membros de outras culturas. Em referência a essa visão – a *tese da incomensurabilidade* – Bauman nos lembra, em tom um tanto jocoso, que:

⁷⁸ Cf. Rorty, 1997, p. 285-286.

Aspirantes a antropólogos costumam ser advertidos com a triste história de Frank Cushing, considerado o maior *expert* em cultura zuni. Quanto mais ele entendia os zunis, mais sentia que seus relatos, recebidos e louvados com gratidão pelos colegas antropólogos, distorciam a realidade zuni, em vez de transmiti-la. Ele começou a suspeitar de que toda tradução fosse uma deformação. Não se satisfazia com a sua própria compreensão, não importa em que nível ela estava; a cada base que alcançava, descobria outra por baixo. Em busca da tradução perfeita, Cushing decidiu vivenciar o universo zuni a partir "de dentro". Conseguiu: os zuni o aceitaram como um deles e lhe concederam a maior honraria que um zuni pode obter, o cargo de arquissacerdote da Arco-Iris. Desde então, porém, Cushing não escreveu uma única frase de antropologia. (BAUMAN, 2012, p. 71)

Rorty, por sua vez, trata a *tese da incomensurabilidade* como algo totalmente desprovido de sentido, conforme o seguinte trecho, em que afirmava concordar com o filósofo Wellmer quanto ao fato de que:

[...] a própria ideia de jogos de linguagem incompatíveis, e talvez reciprocamente ininteligíveis, é uma ficção sem sentido, e que, em casos reais, os representantes de culturas e tradições diferentes sempre podem encontrar um modo de discutir suas diferenças. (RORTY, 2005h, p. 132)

Em relação a este importantíssimo ponto, levanto aqui a hipótese de que, na filosofia rortyana, *o etnocentrismo não se constitui em um empecilho à interculturalidade*. Argumentando com Putnam acerca desta questão, Rorty explicou que:

[...] culturas alternativas não são para ser pensadas segundo o modelo de geometrias alternativas. Geometrias alternativas são irreconciliáveis porque têm estruturas axiomáticas e axiomas contraditórios. Elas são *destinadas* a serem irreconciliáveis. Culturas não são delineadas assim e não têm estruturas *axiomáticas*. (RORTY, 1993, p. 36)

Se as culturas não são *estruturas axiomáticas*, cujos fundamentos basilares fazem com que toda a superestrutura social faça sentido unicamente nos termos dos axiomas infraestruturais, então não há que se falar em empecilho essencial, inafastável, ao diálogo. De fato, no que diz respeito ao tema do *diálogo intercultural*, o pensamento de Rorty posicionou-se em rota de colisão com importantes nomes da filosofia e do pensamento social

contemporâneos, com os quais estabeleceu interessantes debates. Filósofos como Hilary Putnam, Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas, John Rawls e Michael Walzer, e antropólogos como Clifford Geertz e Claude Lévi-Strauss são alguns dos intelectuais cujas obras são permeadas de questões acerca desta temática e com os quais Rorty chegou a debater diretamente.

Dentre estes debates, tornou-se muito importante, especialmente para os fins deste estudo, a controvérsia, cujo alguns aspectos já foram analisados anteriormente, entre Rorty e Geertz, por meio de uma série de artigos, todos eles concernentes aos temas do *etnocentrismo*, da *identidade cultural* e da *interculturalidade*. Para Geertz⁷⁹, o etnocentrismo é, invariavelmente, um mal suficiente para tornar as pessoas incapazes de perceber as diferenças entre aquilo que elas são e aquilo que são os outros.

Nesta abordagem, o etnocêntrico é alguém incapaz de perceber outros ângulos possíveis de visão, além daquele pelo qual cada pessoa lança o seu olhar para o mundo, sendo, por conseguinte, incapaz de mudar a sua maneira de pensar, incapaz de conceber a possibilidade de que exista uma outra descrição do mesmo objeto por ele descrito, até mais interessante que a sua. Ser etnocêntrico é, em síntese, ver-se somente a si mesmo, e permitir que a *Verdade* inviabilize as *verdades*. O etnocentrismo seria inegavelmente, nesta perspectiva, um poderoso entrave ao diálogo intercultural, e, o que é ainda mais preocupante, um impedimento muito eficaz para o progresso de ideias, revisão das crenças compartilhadas e dos hábitos de ação – *redescrições* – dentro de uma mesma cultura.

Assim, *etnocentrismo* e *isolamento social* seriam, pensando ao modo de Geertz, elementos de um círculo vicioso capaz de embargar, ou ao menos dificultar consideravelmente qualquer abertura dialogal entre os povos, qualquer chance de, através da conversação, estabelecerem-se reflexões sobre as lacunas e assimetrias verificadas nas dessemelhanças entre eles, e qualquer possibilidade de, a partir desta conversação, promover-se uma síntese de ideias, uma *difusão cultural*, ou algo que o valha. É o que explica Geertz, no seguinte trecho:

⁷⁹ Cf. Geertz, 2001, p. 74.

Obscurecer essas lacunas e assimetrias, relegando-as ao campo da diferença passível de ser reprimida ou ignorada, da mera dessemelhança, que **é o que o etnocentrismo faz e está destinado a fazer**, (...) equivale a nos isolar desse conhecimento e dessa possibilidade: da possibilidade, em termos literais e rigorosos, de **mudarmos de ideia**. (GEERTZ, 2001, p. 76, grifo nosso)

Rorty⁸⁰, em posição diametralmente oposta a essa, na defesa de um *etnocentrismo moral e político*, caracterizando especialmente a sociedade liberal-burguesa, propunha que não pensemos as comunidades necessariamente como entidades isoladas. Utilizando-se de uma metáfora relativa a Leibniz, afirmava que não precisamos pensar as comunidades todas como “mônadas semânticas praticamente desprovidas de janelas” (RORTY, 2000, p. 214), muito embora existam mesmo comunidades que podem ser adequadamente descritas dessa forma, conforme o texto seguinte:

Algumas comunidades são como esse tipo de mônadas, outras não. A nossa cultura liberal burguesa não o é. Pelo contrário, é uma cultura que se orgulha de estar constantemente a acrescentar novas janelas, de constantemente alargar as suas simpatias. (...) A sua consciência de seu próprio valor moral funda-se na sua tolerância e diversidade. Os heróis que ela glorifica incluem aqueles que alargam a sua capacidade de simpatia e de tolerância. (RORTY, 2000, p. 214-215)

E, em outra passagem, ainda sobre este fato de que algumas comunidades podem assim serem descritas, Rorty argumentou de modo semelhante:

A maior parte das comunidades humanas mantêm-se excludentes; seu senso de identidade e a auto-imagem de seus membros dependem do orgulho de não serem certos outros tipos de pessoas: pessoas que adoram o deus errado, comem comidas erradas, ou têm outras crenças e desejos perversos e repelentes. (RORTY, 2005h, p. 102-103)

Para ele⁸¹, um somatório de contingências relacionadas ao *desenvolvimento humano* – em seus variados aspectos, como o

⁸⁰ Cf. Rorty, 2000, p. 214.

⁸¹ Cf. Rorty, 2005h, p. 172.

desenvolvimento econômico, a educação e a independência em relação aos outros – está diretamente relacionado à capacidade de abrir-se ao diálogo, visto que afetam, de modo muito relevante, os sentimentos de auto-estima e respeito próprio. São essas condições que, em geral, dão a um povo a possibilidade de se orgulhar de si mesmo não por *desenvolver técnicas de se isolar e de excluir*, mas por *desenvolver maneiras de dialogar e incluir*.

Assim, em vez do que ocorreria como consequência do etnocentrismo radical na perspectiva da antropologia tradicional – em que o etnocentrismo é definitivamente condenável por ser, sempre e invariavelmente, um vetor da intolerância e da violência –, a postura etnocêntrica da sociedade liberal, à qual se referia Rorty, leva ao *alargamento da tolerância e da solidariedade*, com a *ampliação dos níveis de imaginação da sociedade* – a redescrição de si mesmos, dos outros e do mundo. A isso Rorty chamava *progresso moral*. Segundo Ghiraldelli Jr.,

A redescrição é uma tarefa da imaginação. É com imaginação que redescrevemos a nós, aos outros e ao mundo de modo a podermos nos ver incluídos, junto com indivíduos com quem até então pensávamos não ter qualquer coisa em comum, em um número crescente de grupos significativos para nós, podendo então, exatamente por essa razão, estender a tais indivíduos sentimentos de confiança e solidariedade – sentimentos reservados para aqueles que consideramos "um de nós". (GHIRALDELLI Jr., 1999, p. 62)

É isso que Rorty qualificava como uma cada vez mais abrangente noção de *nós*, um alargamento das *intenções-nós*, ou, como preferia em seus trabalhos ulteriores, uma *lealdade ampliada*. A sociedade liberal-democrática assenta-se, por assim dizer, sobre a "obrigação moral"⁸² do *diálogo* e a da *tolerância*. Dessa forma, a ampliação das *lealdades* é, para a lógica da sociedade liberal-democrática, o direcionamento mais coerente possível e esperado. Evidentemente, ao falar em *obrigação moral*, Rorty não se referia a isso como uma meta escrita nas estrelas, um imperativo universal ao eco de

⁸² Rorty utilizava a expressão "obrigação moral", conforme já mencionado em nota anterior (nota 34), mas em um sentido muito diferenciado do sentido kantiano da expressão, buscando sempre "dar à noção de "obrigação moral" um sentido respeitável, secular, não transcendental, por meio de sua relativização a um sentido historicamente contingente de identidade moral" (RORTY, 2005e, p. 235).

Kant, ou como a expressão da vontade de Deus. Mas que assumir a democracia como um valor, pelo qual vale a pena viver e valeria a pena morrer, nos leva à assumir a postura inclusiva.

Segundo Voparil⁸³, para Rorty, o enfrentamento da questão do diálogo com as diferenças é o enfrentamento do problema fundamental da Modernidade, a saber, a *perda da capacidade de ouvir os outros, tomando-os com seriedade e respeito*, ou, em outras palavras, o aprender a *falar com* em vez de *falar por*. Rorty reiteradamente defende que devemos ter por objetivo a construção desta *capacidade de ouvir o outro*, dessa *flexibilidade*, e ilustra a dinâmica do alargamento do significado da expressão "nós", nos seguintes termos:

[...] a inclusão no "nós" da família da gruta ao lado, depois da tribo do outro lado do rio, depois da confederação de tribos do lado de lá das montanhas, depois dos infiéis do outro lado dos mares (e, talvez no fim de tudo, dos servos que, este tempo todo, têm feito o nosso trabalho sujo). (RORTY, 1994, p. 243)⁸⁴

Notadamente, essa disposição ao diálogo com as diferenças acaba por ser a consequência, mas também a causa, compondo um círculo virtuoso, do progresso das instituições sociais liberais. Assim, este seria um caminho para a efetivação da *utopia liberal cosmopolita* de Rorty. O caminho que a viabiliza seria sempre o da *conversação* estabelecida entre os indivíduos no interior de sua própria comunidade de diálogo – o que amplia os níveis de imaginação e criatividade culturais dessas comunidades – e entre as comunidades, possibilitando as trocas interculturais.

Essa *utopia liberal cosmopolita* rortyana, portanto, parte da ideia de facilitar, e mesmo proporcionar, o máximo de *encontros livres e abertos* em que se estabeleçam os diálogos necessários ao progresso moral, com a diminuição do isolacionismo e do egoísmo sociais. Exatamente por isso, Rorty vê nas sociedades liberais-democráticas-ocidentais as mais preparadas para a realização de uma tal utopia, pela *maleabilidade*, pela *flexibilidade* de suas

⁸³ Cf. Voparil, 2011, p. 116 e 120, tradução nossa.

⁸⁴ No original: "the inclusion among "us" of the family in the next cave' then of the tribe across the river, then of the tribal confederation beyond the mountains, then of the unbelievers beyond the seas (and, perhaps last of all, of the menials who, all this time, have been doing our dirty work)." (RORTY, 1995, p. 196).

instituições, marcadas – mesmo que imperfeitamente – pela tolerância em relação à diferença e ao diferente.

Esta tolerância, e a conseqüente ampliação do diálogo entre indivíduos e entre as comunidades, encontra um importante combustível na *educação para a solidariedade*, na ampliação do poder de perceber e compreender o *sofrimento* e a *dor* das outras pessoas e dos outros povos. Uma *educação para a solidariedade* nos leva a vislumbrar que a humilhação e o sofrimento de outras pessoas têm a ver conosco, independentemente de elas participarem ou não do nosso círculo de convivência ou da nossa comunidade de diálogo mais imediata.

Exatamente por isso, as *minorias*, as *vozes marginalizadas*, exercem um papel importantíssimo na dinâmica social, à medida que, especialmente através de líderes criativos e determinados, são capazes de enunciar vocabulários completamente novos e revolucionários em relação à linguagem com a qual as comunidades estavam antes habituadas a se comunicar. Para Rorty, não existe um vocabulário padrão da sociedade, ao qual todas as pessoas e todos os grupos sociais devam se conformar. Pensar assim, seria tão somente achar que as coisas *são como são* por que sempre foram assim, e, por isso, é assim que devem ser.

Ao contrário disso, todas as variedades de maneiras de pensar e de comunicar podem ser de extrema importância na construção de instituições mais flexíveis ainda que aquelas que já conhecemos, dispostas continuamente à ampliação da liberdade humana. Em Rorty, desde *A filosofia e o espelho da natureza*, a ideia de que o mundo, a vida, a sociedade ou o homem possam "preferir" ser descritos com um dado vocabulário, em detrimento de todas as outras infinitas possibilidades vocabulares, não passa de uma ingenuidade boba, pretensiosa e desnecessária, de base eminentemente platônica.

Exatamente por isso, o surgimento das linguagens oriundas das trocas culturais – dentro e fora de uma comunidade de diálogo – resultam tão importantes na consecução da utopia social-democrática rortyana. Assim, para ele, "se há alguma esperança social ela está na imaginação – nas pessoas que descrevem um futuro em termos que o passado não utilizou" (RORTY, 1999a, 186). Desse modo, é importante que se lance mão, continuamente, de uma

posição pragmática em relação à linguagem por meio da qual explicamos o mundo, atentando para a possibilidade, ou mesmo a iminência, de que sejam *inventadas* – e não *descobertas* – descrições alternativas, melhores que aquelas que possuíamos.

Rorty via, portanto, o *progresso moral*, tanto dos indivíduos como das comunidades, como algo diretamente relacionado às transformações nos *modos de pensar e de falar*. A mudança no *pensar* e no *falar* é, pois, o que conduz às possibilidades de transformações no *agir*, modificando as *reações instintivas* das pessoas e dos grupos em face do diferente e do, até antes, escandaloso, exótico ou inaceitável. Essas transformações são ocasionadas pelo choque, muitas vezes traumático, entre o *passado* e o *futuro*, entre aquilo que é aceito hoje como verdadeiro e aquilo cuja mudança sentencial trará como verdade para os novos tempos. Assim, todo progresso moral resulta da dinâmica das metáforas que explicam o mundo *ao redor* – e *a partir* – dos indivíduos.

Sob o forte impacto da leitura de Nietzsche, Rorty gostava de olhar para a Verdade como um "exército móvel de metáforas"⁸⁵. E para o *fracasso individual* como o hábito – ou a postura apática, acomodada – de o indivíduo se deixar descrever por uma rede de palavras criadas pelos outros e apenas herdadas pela aculturação. Desse modo, referindo-se ainda à visão nietzschiana acerca da poesia e da vida – o que, em Nietzsche são coisas inseparáveis –, Rorty considerava que "fracassar como ser humano é aceitar a descrição que outra pessoa faça de nós, executar um programa previamente preparado, escrever, quando muito, variações elegantes de poemas anteriormente escritos" (RORTY, 1994, p. 53)⁸⁶.

Essa transformação, ou essa mudança vocabular – que pode aparentar apenas uma *mudança trivial no modo de falar* – é, na verdade, capaz de mover os mundos, reinventar os hábitos, ressignificar os gestos, revalorizar as redes de crenças, flexibilizar o alcance da tolerância e elasticizar a liberdade. Como exemplo, Rorty citava alguns casos emblemáticos:

⁸⁵ Cf. Rorty, 1994, p. 52.

⁸⁶ No original: "to fail as a human being - is to accept somebody else's description of oneself, to execute a previously prepared program, to write, at most, elegant variations on previously written poems." (RORTY, 1995, p. 28).

Quando os cristãos começaram a dizer que "O amor é a única lei", e quando Copérnico começou a dizer que "A Terra gira em torno do Sol", essas mudanças devem ter parecido apenas "maneiras de falar". De forma similar, as sentenças "a história é a história das lutas de classes" ou "a matéria pode ser transformada em energia" eram, em seus primeiros proferimentos, falsas à primeira vista. Mas quando os cristãos, os copernicanos, os marxistas ou os físicos acabaram redescrivendo porções da realidade à luz dessas sentenças, começamos a falar dessas sentenças como *hipóteses*, que poderiam ser inteira e possivelmente verdadeiras. Com o tempo, cada uma dessas sentenças se tornou aceitável, pelo menos dentro de determinadas comunidades de investigação, como *obviamente* verdadeiras. (RORTY, 1997, p. 170-171)

Do mesmo modo que ocorre, no interior de uma cultura, o inevitável choque entre o *passado* e o *futuro* – o embate entre as ideias *aceitas* e as ideias *aceitáveis* – tal contraste também se verifica entre culturas diferentes. E, nesse caso, já que não dispomos de nenhum argumento supracultural – uma vez que não faz sentido algum pressupor *universais culturais*⁸⁷ ou admitir um *tribunal transcultural de razão*⁸⁸ – todas as verdades postas à mesa serão sempre inescapavelmente etnocêntricas. Segundo Calder,

Nossas redescritões inevitavelmente envolverão efeitos de contraste com culturas diferentes daquela à qual devemos nossa lealdade e nossas convicções – distinções entre o que "nós" acreditamos e outras opiniões menos atraentes –, uma vez que é *apenas* nossa condição cultural, na ausência de qualquer apelo "vertical", que pode nos dar um fundamento disponível para essas afinidades. (CALDER, 2006, p. 49)

Em contraposição à perspectiva de Putnam, que supõe uma *racionalidade transcendente*⁸⁹, Rorty, seguindo um viés eminentemente pragmatista, afirmava que era imperioso dizer, "a despeito de Putnam, que 'só há diálogo', somente nós, e livrarmo-nos dos derradeiros resíduos da noção de 'racionalidade transcultural'" (RORTY, 1997, p. 50). Assim, esclarecendo a concepção *pragmatista* – em contraposição direta ao *correspondentismo* dos *realistas* – Rorty afirmava que os pensadores pragmatistas compartilham o fato

⁸⁷ Cf. Rorty, 1994, p. 80.

⁸⁸ Cf. Rorty, 2005b, p. 113.

⁸⁹ Vide p. 66.

de que "não veem a cisão entre verdade e justificação como algo a ser superado a partir do isolamento de um tipo natural e transcultural de racionalidade que pode ser usada para criticar certas culturas e elogiar outras" (RORTY, 1997. p. 39).

Evidentemente, esta ideia é a via principal para uma reação, especialmente através da acusação de *relativismo*, por parte dos *realistas*, já mencionada em sessões anteriores deste trabalho. Rorty, entretanto, empenhou-se muito na tarefa de distinguir *etnocentrismo* e *relativismo*. Conforme Calder:

[...] o etnocentrismo (definido, mais uma vez, como a ideia de que somos seres culturalmente situados que devemos, quando avaliamos alegações alternativas, operar por nossas próprias luzes) não é a mesma coisa que o relativismo (a tese de que culturas alternativas operam por regras radicalmente incomensuráveis e intraduzíveis umas nas outras). (CALDER, 2006, p. 56)

Deste modo, afastado o relativismo, tem-se que os acordos intersubjetivos, bem como os diálogos e consensos interculturais se iniciam sempre a partir de onde estamos e desembocam sempre em ideias e hábitos que não foram gerados pela coerção de um referencial extra-cultural ou anistórico, de um *universal cultural*.

Assim, em Rorty, a hipótese levantada no início deste capítulo, segundo a qual o *etnocentrismo ironista* não se constitui, de modo algum, em um empecilho ao diálogo intercultural se confirma, aliás, com um aprofundamento: é justamente o diálogo cultural – exigência para o progresso moral e a ampliação da solidariedade e da liberdade – que retira do *etnocentrismo* aquele peso que as ciências sociais lhe têm, tradicionalmente, atribuído. Rorty explicou isso no seguinte trecho:

Eu argumento que a visão anti-representacionista da investigação nos deixa sem 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 estratégia para evitar a desvantagem do etnocentrismo: a abertura para o encontro com as outras culturas atuais e possíveis, e a ação de tornar

essa abertura o ponto central para a sua auto-imagem. (RORTY, 1997, p. 14)

Nesse sentido, encontra-se aí o critério viável de comparação entre as culturas proposto por Rorty, que o ilustra no seguinte trecho:

A justificação dos pragmáticos da tolerância, da investigação livre e da busca por uma comunicação não-distorcida só pode ter a forma de uma comparação entre sociedades que exemplificam esses hábitos e aquelas que não. Essa comparação prepara a sugestão de que ninguém que tenha experimentado ambas preferiria a segunda. (RORTY, 1997, p. 46)

Este critério é o que permite responder à pergunta: qual seria aquela cultura que mais propicia a possibilidade dessa *abertura para encontro com outras culturas atuais e possíveis*? Para Rorty, como já anteriormente mencionado, a cultura *democrática-liberal-ironista* favorece, mais que qualquer outra que tenhamos conhecido⁹⁰, essa possibilidade, por que, longe de se orgulhar de ser monolítica, orgulha-se de ser aberta e includente⁹¹. Rorty rememora as irônicas palavras do estadista Winston Churchill para ilustrar esse procedimento de comparação:

Um exemplo desse procedimento é a defesa da democracia promovida por Winston Churchill: a democracia é a pior forma de governo imaginável, se excetuarmos todas as outras que tenham sido implementadas até hoje. Uma tal justificação não é feita pela referência a critérios, mas pela referência a muitas vantagens práticas detalhadas. (RORTY, 1997, p. 46)

Desse modo, segundo Rorty, não há nenhum absurdo – e nenhum motivo de grandes divagações metaéticas – na expressão *progresso moral*. Ao contrário, para ele, o *progresso moral* existe e deve ser buscado, e está relacionado sempre à ampliação das instituições garantidoras da liberdade e da

⁹⁰ O reconhecimento da *contingência da própria posição*, do *falibilismo* e do *historicismo* impedem que se diga que a *democracia-liberal-ironista* seja a melhor entre todas as possibilidades de configuração política de uma sociedade. Permite que se diga, apenas, que essa é a melhor forma até aqui posta em prática.

⁹¹ Cf. Rorty, 1997, p. 27.

solidariedade humanas⁹². E a reforma contínua dessas instituições garantidoras da liberdade e da solidariedade, que culminaria na construção de uma *comunidade democrática social cosmopolita*, depende diretamente da interação com as ideias advindas de outras concepções culturais, portanto, do *diálogo intercultural*. Acerca disso, em debate com Jean-François Lyotard, Rorty argumentou nos seguintes termos:

Nós olhamos para a frente, em um caminho vago, em direção a um tempo em que os cashinhaus, os chineses e (se houver) os planetas que formam o império galático serão todos partes da mesma comunidade democrática social cosmopolita. Essa comunidade terá sem dúvida instituições diferentes daquelas com as quais nós estamos presentemente acostumados, mas nós supomos que estas instituições futuras incorporarão e ampliarão os tipos de reformas que nós aplaudimos nossos ancestrais por terem feito. Os chineses, os cashinhaus e os galáticos terão sem dúvida alguma sugestões sobre que reformas ulteriores serão necessárias, mas nós não estaremos inclinados a adotar essas sugestões até que nós as tenhamos controlado a ponto de ajustá-las às nossas aspirações sociais democráticas distintivamente ocidentais (...). (RORTY, 1997, p. 282-283)

Desse modo, toda a atividade dialogal efetiva ou possível, estabelecida pelas sociedades democrático-liberais do Ocidente, longe de afastar a perspectiva etnocêntrica – que é inevitável –, deve partir, segundo Rorty, sempre da ideia de que toda conversação com outras culturas deve ser mediada pela **lealdade aos valores** e às conquistas sociais, empreendidas a um custo altíssimo, dessas sociedades democráticas.

3.2 Solidariedade e progresso moral: o *nós* rortiano

Se o poeta é o que sonha o que vai ser real
 Vou sonhar coisas boas que o homem faz
 E esperar pelos frutos do quintal.
 (Milton Nascimento)⁹³

⁹² Cf. Rorty, 1994, p. 239.

⁹³ *Coração Civil*. CD *A arte de Milton Nascimento*, Universal, 1990.

Em *Love and Money*, ensaio de 1992 publicado na compilação *Philosophy and Social Hope*, Rorty analisou⁹⁴, a partir do romance *Howards End*, de Edward Morgan Forster, as discrepâncias existentes entre as pessoas que compõem os diferentes estratos de uma sociedade específica, a sociedade burguesa da Inglaterra eduardiana. Percebe-se, no desenrolar da trama do romance, que estas diferenças não se restringem ao fato de que algumas pessoas disponham abundantemente de bens econômicos e desfrutem de uma vida confortável, ao passo que outros se vejam obrigados a conviver com as carências típicas da pobreza. Mais do que isso, as pessoas são diferentes – são *diferenciadas* – porque se veem como diferentes, vivem em mundos diferentes, separados de quaisquer formas de diálogo pelo próprio vocabulário específico de cada estrato social, ou, para utilizarmos termos bastante rortyanos-habermasianos, pelo vocabulário de cada *comunidade de diálogo*.

Rorty discutiu e denunciou, nesse texto, o *abismo* – ou a *cegueira seletiva*⁹⁵ – que separava os ricos burgueses na sociedade britânica *eduardiana*⁹⁶ daqueles que, nesse contexto específico, são como *não pessoas*, *impensáveis*, ou *desprovidos de identidade*. Ora, se os *sem-nada* são *impensáveis*, serão fatalmente, também, incapazes de estabelecer conexões muito expansivas. Discute-se, pois, uma questão sutil: como se poderia imaginar, ou sonhar, que estas pessoas – *não pessoas* – estabelecessem relações sociais com outros seres humanos, de uma outra fatia da estrutura social? Se eles são os que “vivem nas sombras”⁹⁷, como poderiam alcançar, com laços de amizade ou de amor, aqueles que “vivem na claridade”? E se estes estão distanciados daqueles por um tão grande abismo, como poderiam, mesmo querendo, *curvar-se*, *abaixar-se* a ponto de construir laços com os que *nada têm* – ou *nada são*?

⁹⁴ Cf. Rorty, 1999c, p. 223.

⁹⁵ Cf. Rorty, 1994, p. 180.

⁹⁶ Em relação à expressão “eduardiana”, diz-se que, em 1901, com o falecimento da rainha Vitória, no Reino Unido, teve fim a *Era Vitoriana*. O que se seguiu, com a ascensão de seu filho Eduardo ao trono, foi um período curto, mas muito glamoroso, que recebeu a alcunha de *Era Eduardiana*, encerrando-se por volta do ano de 1910, quando da morte do monarca.

⁹⁷ Com a expressão *viver nas sombras*, Rorty fazia alusão explícita a uma famosa metáfora do grande dramaturgo alemão Bertolt Brecht, referindo-se a viver em condições de pobreza e necessidade.

Assim, no texto, as expressões "amor" e "dinheiro" equivalem, simbólica e respectivamente, àquilo que, em vocabulário rortiano, chamaríamos de "solidariedade" e "humilhação-crueldade", expressões muitíssimo caras à literatura rortiana. Estas forças antagônicas, segundo o texto, operam contígua e continuamente na sociedade eduardiana, mas, percebe-se facilmente, o autor do romance, na verdade, aponta para o fato de que todos os indivíduos, em quaisquer que sejam as sociedades, fatalmente estarão intrincados nestas redes de relações sociais tumultuosas, marcadas pelas desigualdades e humilhações.

Para Rorty, no transcorrer do romance, E. M. Forster evidencia, veementemente, o choque entre essas duas espécies de forças antagônicas: as forças que pretendem proteger cada grupo humano em seu mundo, cerrando todas as janelas para os demais – simbolicamente, o *dinheiro*, a *indiferença*, a *humilhação*, e a *crueldade* –, e as forças que pretendem empreender um alargamento das possibilidades de diálogo, estabelecendo interconexões entre seres humanos que, até então, eram incapazes de se perceber mutuamente – o *amor*, ou a *solidariedade*.

No enredo de *Howards End*, o autor faz eco a uma reflexão desenvolvida por Rorty em seu *Contingência, ironia e solidariedade*, oportunizando questionar a seguinte coisa: o que nos faz *estender* – ou *não estender* – a mão? Qual é o sentido da *solidariedade humana*? Quando estreitamos os laços é por que identificamos em outro ser humano algo interior e essencial, que também está em nós?

Para Rorty⁹⁸, o sentido da *solidariedade humana* não deve ser buscado em algo *essencial*, fora da história e das instituições humanas, naquilo que todo homem teria em comum, e que o vocabulário da tradição filosófica platônico-cartesiana-kantiana denomina como "natureza humana", "racionalidade" ou "razão universal". Do mesmo modo, o fato de alguém negar solidariedade – abster-se de *estender a mão* – a outrem não poderia jamais ser atribuído a uma ausência de *humanidade* ou a uma *desumanidade*, ou à *falta de coração* ou, ainda, à *falta de racionalidade* daquele que o fez. Assim, tanto a ampliação da solidariedade quanto a sua restrição – ou mesmo a sua

⁹⁸ Cf. Rorty, 1994, p. 237.

supressão – são fenômenos eminentemente *humanos, contingentes, históricos* e atrelados às instituições criadas e mantidas pelo homem e por seus valores.

Rorty ilustrou esse pensamento no âmbito de uma profícua conversação estabelecida com Habermas acerca de *identidade moral e natureza humana*, afirmando que:

[...] Talvez eu também não pudesse viver comigo mesmo se consumisse uma abundante refeição na presença de uma criança faminta, com quem eu recusasse dividir minha comida. Mas também isso é um fato acerca da maneira que ocorreu que eu fosse educado, não um fato acerca do que é ser um ser humano. (RORTY, 2005e, p. 254)

Rorty, portanto, atribuía o sentido de *solidariedade* à prática eminentemente social de constituir grupos dentro dos quais o homem cria um sentimento de *pertença*, uma *identificação imaginativa*, ou, simplesmente, uma noção de *nós*. Pode-se, nesse sentido, falar, por exemplo, em *nós católicos, nós liberais, nós americanos, nós negros, nós gays e nós mulheres*. Desse modo, o *nós rortiano* diferencia-se notadamente do *nós kantiano*. A ética kantiana parte do conceito pressuposto de *dignidade humana*, como algo inerente a um *sujeito metafísico supra-histórico e supra-cultural*.

Em Rorty, entretanto, essa ideia de universalidade da dignidade do homem, centrada em sua natureza essencial, nem é necessária nem é razoável. Para Rorty, "O único 'nós' que precisamos é um 'nós' local e temporário: 'nós' significa algo como 'nós, democratas sociais ocidentais do século XX'" (RORTY, 1997, p. 284). É o que ele ilustrou no seguinte trecho:

Todos nós, desde o começo, pensamos-nos membros de algum grupo, no mínimo de uma família. Ser esse membro dá origem a conflitos que nos levam a dizer algo como: "Seria bom para mim, mas seria desastroso para a minha família, assim, naturalmente, não posso fazê-lo". Nós, depois disso, se tivermos sorte, chegamos a ser capazes de ir além da família, da vila, da tribo, da nação, e assim por diante. (RORTY, 2005b, p. 92)

Delimitando esse *nós local*, Rorty⁹⁹ levantou a seguinte questão: pelo bem de quem seríamos capazes de cometer perjúrio? Sempre colocaríamos a *justiça* adiante da *lealdade* e falaríamos a inteira verdade em juízo, mesmo que nossa testemunha concorresse para a condenação de uma pessoa querida? Se não, quem são as pessoas pelas quais seríamos capazes de antepor a lealdade à justiça? Responder às questões acima é o mesmo que responder à seguinte sobre a amplitude de nosso círculo de lealdade: "deveríamos contrair o círculo por razões de lealdade ou expandi-lo por razões de justiça?" (RORTY, 2005b, p. 102).

Observe-se que, à medida que tomamos como referência um grupo de alcance cada vez maior, é necessário que a lei vá ocupando um espaço que, anteriormente, era ocupado pelo costume e "princípios abstratos têm de substituir a *phronésis*" (RORTY, 2005b, p. 107). Essa noção de *lealdade*, em Rorty¹⁰⁰, faz eco ao conceito de *confiança*, advindo da filosofia de David Hume. Para Hume, assim como para Rorty, não deve ser a *obrigação* ou a *lei* – o que nos remeteria à tradição kantiana – mas esta relação de *confiança recíproca* o fenômeno moral fundamental, capaz de justificar e explicar a solidariedade humana.

Exatamente por isso, porque a solidariedade está vinculada à lealdade que estabelecemos com estes *nós*, é que devemos ter em mente a disposição para o diálogo, para a abertura, o que resulta em uma lealdade cada vez mais ampliada. É exatamente neste sentido que Rorty afirmou o que se segue:

O nosso sentido da solidariedade é mais forte quando se pensa naqueles relativamente aos quais se exprime solidariedade como se fossem "um de nós", em que "nós" significa algo de mais pequeno e mais local que a raça humana. É por isso que "porque ela é um ser humano" é uma explicação fraca e não convincente de uma acção generosa". (RORTY, 1994, p. 238)¹⁰¹

⁹⁹ Cf. Rorty, 2005b, p. 101.

¹⁰⁰ Cf. Rorty, 2005c, p. 94.

¹⁰¹ No original: "that our sense of solidarity is strongest when those with whom solidarity is expressed are thought of as "one of us," where "us" means Something smaller and more local than the human race. That is why "because she is a human being" is a weak, unconvincing explanation of a generous action." (RORTY, 1995, p. 191).

Essa maneira de pensar a *solidariedade humana*, como apenas humana e sempre mais forte à medida que há uma maior *identificação imaginativa* com o outro, destoa tanto do pensamento cristão como das éticas universalistas, como o kantismo, que substitui "natureza humana" por "racionalidade essencial"¹⁰². Para Rorty, pois, é justamente este o *progresso moral* a que se refere:

[...] A habilidade imaginativa das pessoas para identificarem-se com pessoas com as quais seus ancestrais não foram capazes de se identificar – pessoas de religiões diferentes, pessoas no outro lado do mundo, pessoas que parecem de início perturbadoramente diferentes de "nós próprios". (RORTY, 2005b, p. 93)

Falar-se em ampliação da *identificação imaginativa* para com os outros – ou das *intenções-nós* ou da *lealdade* – não significa querer afirmar que as diferenças culturais entre as pessoas e os povos sejam irrelevantes ou possam ser simplesmente afastadas, desconsideradas. Longe disso, o que Rorty defendia é que *progresso moral* implica a capacidade, cada vez maior, de colocar em primeiro plano as nossas semelhanças, em relação ao outro, "no que respeita à dor e à humilhação" (RORTY, 1994, p. 239)¹⁰³.

Calder, em alusão ao pensamento de Rorty, afirma que este embate das diferentes perspectivas que separam os indivíduos uns dos outros e os grupos sociais é inevitável, posto que resulta, em última análise, das diferentes descrições – e redescrições – de mundo que essas pessoas e esses grupos constroem a partir de sua socialização, ou, para utilizar o termo rortiano, a partir de sua *aculturação*:

Nossas redescrições inevitavelmente envolverão efeitos de contraste com culturas diferentes daquela à qual devemos nossa lealdade e nossas convicções – distinções entre o que "nós" acreditamos e outras opiniões menos atraentes –, uma vez que é apenas nossa condição cultural, na ausência de qualquer apelo "vertical", que pode nos dar um fundamento disponível para essas afinidades. (CALDER, 2006, p. 49)

¹⁰² Cf. Rorty, 1994, p. 238.

¹⁰³ No original: "with respect to pain and humiliation". (RORTY, 1995, p. 192).

Afirmar este conflito, que se estabelece entre a *verdade para nós* – nossas convicções e nossos hábitos de ação – e a *verdade para os outros* – convicções e hábitos de ação que nos são menos atraentes –, entretanto, está longe de ser o mesmo que dizer que as verdades são, por natureza, inconciliáveis e anti-dialógicas. Assim, ser *etnocêntrico* não é se fechar às sugestões de crenças e valores possivelmente advindas de uma outra cultura, mas saber que qualquer destas sugestões será sempre vista à luz de nossa própria posição, em conformidade com o que Rorty esclareceu na seguinte passagem:

Dizer que nós precisamos trabalhar com nossas próprias luzes, que nós precisamos ser etnocêntricos, é pura e simplesmente dizer que as crenças sugeridas por outras culturas precisam ser primeiramente testadas a partir da tentativa de tecê-las junto com as crenças que já possuímos. (RORTY, 1997, p. 43)

A sociedade liberal-democrática, para Rorty, tem a vantagem de conhecer este fato e se orgulhar de, a cada instante, aceitar e promover o alargamento das comunidades de diálogo, permitindo que se tornem mais eficazes as conexões entre os indivíduos e entre os grupos humanos, que passam a abrir *janelas* de comunicação para com as *não pessoas*, aqueles a quem antes pensávamos não valer a pena conhecer. É exatamente neste sentido que Rorty afirmava:

Sou o produto de uma cultura que se preocupa com o fato de que a escravidão negra, nos Estados Unidos, e os pogroms, na Europa, pareciam sensatos e certos para gerações anteriores de cristãos brancos. Como tal produto, gasto tempo preocupando-me se eu poderia estar agora admitindo atrocidades semelhantes, atuais, como coisa normal. (RORTY, 2005e, p. 254)

Referindo-se ao avanço real do espírito de *solidariedade*, na sociedade estadunidense, que julga ter ocorrido com as conquistas sociais empreendidas nos últimos séculos, Rorty se reportava à diminuição do abismo existente entre os ricos e os pobres, levada a efeito pela política liberal-democrática:

[...] a mudança ocorrida quando os ricos começaram a ver os pobres como seus concidadãos, e não como pessoas cujo

lugar na vida havia sido decretado por Deus. Os ricos foram obrigados a deixar de pensar que as crianças mais desafortunadas estavam de algum modo destinadas a ter uma vida menos feliz do que a dos seus próprios filhos. Só então eles puderam começar a considerar riqueza e pobreza mais como instituições sociais modificáveis do que como parte de uma ordem imutável. Outro exemplo óbvio da ampliação de nosso círculo é o sucesso recente, parcial, mas encorajador do feminismo. (...) Outro exemplo, ainda, é o fato de os heterossexuais estarem mais propensos a se colocar no lugar dos homossexuais, a imaginar como deve ser ouvir dizer que o amor que se sente por outra pessoa é uma perversão repugnante. (RORTY, 2010, p. 27-28)

Assim, a cultura liberal é, para Rorty, aquela que reconhece por *obrigação moral*¹⁰⁴ promover uma política de esforços deliberados e incessantes para a construção, conforme a visão pragmatista, de uma história da humanidade que se aproxime da "história da substituição gradual de força pela persuasão, da gradativa expansão de certas virtudes típicas do ocidente (*sic*) democrático" (RORTY, 1997, p. 287). Como resultado desses esforços da cultura liberal recente, o *etnocentrismo* perde a sua carga de negatividade¹⁰⁵, sendo não um empecilho, mas um instrumento de consciência tanto da identidade própria – e da alteridade – como de sua contingência, e da necessidade dessa comunidade em particular estar aberta ao diálogo intercultural:

A cultura liberal recente descobriu uma estratégia para evitar as desvantagens do etnocentrismo. Esta estratégia é estar aberta a encontros com outras culturas, atuais e possíveis, e fazer esta abertura central para a sua autoimagem. Esta cultura é um *ethnos* que se orgulha de sua suspeita do etnocentrismo – de sua habilidade para aumentar a liberdade e a abertura dos encontros – em vez de se orgulhar de sua posse da verdade. (RORTY, 1997, p. 3)

Assim pensada, a solidariedade humana é algo *construído* e não um fenômeno natural associado à essência do humano. Ela é algo eminentemente histórico-social e não um fato anistórico. Rorty encerrou a sua obra mais importante, *Contingência, ironia e solidariedade*, esclarecendo que, ao

¹⁰⁴ Cf. Rorty, 1994, p. 236. Quanto a isso, vide notas n. 34 e 82.

¹⁰⁵ O etnocentrismo, ao modo como o veem os cientistas sociais tradicionais, é marcado por uma carga de negatividade de tal modo que, para eles, precisa ser combatido a todo custo e em todas as circunstâncias.

dispensar solidariedade a outras pessoas ou a outros grupos sociais, estamos respondendo não a questões sobre a verdade – *Eles pensam igual a mim? Eles têm o mesmo vocabulário final que eu?* – mas, tão somente, a uma questão prática, a única que interessa: *eles estão sofrendo?*

Para Rorty, outra questão muito importante é esclarecer quem são as pessoas que, em uma sociedade liberal democrática e incluyente, terão papel relevante como agentes mantenedores das estratégias de ampliação do diálogo, para que se mantenham sempre abertas as possibilidades de conversação. Como já foi anteriormente apontado, Rorty demonstrou, em diversas oportunidades, grande apreço ao discurso literário e a outras formas *pós-filosóficas* de descrição do mundo. Exatamente por isto, referia-se recorrentemente à figura do *poeta forte* como um importante elemento revolucionário da sociedade, alguém capaz de “escrever poemas que não foram apenas variações sobre os poemas dos seus precursores”, uma vez que “mudar o modo como falamos é mudar aquilo que somos” (RORTY, 1994, p. 43)¹⁰⁶. Desse modo, para ele, o *poeta forte* é uma espécie de herói cultural, um revolucionário utópico¹⁰⁷:

Na minha perspectiva, uma organização política idealmente liberal seria aquela cujo herói cultural seria o “poeta forte” de Bloom e não o guerreiro, o sacerdote, o sábio ou o cientista “lógico” e “objetivo” em busca da verdade. (RORTY, 1994, p. 82)

Se uma mudança naquilo que dizemos, e naquilo que admitimos como verdade, muda também o que somos, os *intelectuais ironistas* são, para Rorty, as pessoas indicadas a pensar o novo, a construir as novas metáforas e os novos vocabulários, de modo que o *absurdo* e *inaceitável* de hoje possa vir a ser o *normal* e *recomendável* do futuro, conforme Rorty explicou no seguinte trecho:

Sob a perspectiva de cultura que estou sugerindo, o progresso intelectual e moral é alcançado ao se fazer afirmações, que parecem absurdas a uma geração, se tornarem o senso comum das gerações posteriores. O papel dos intelectuais é

¹⁰⁶ No original: “to change how we talk is to change what.” (RORTY, 1995, p. 20).

¹⁰⁷ Cf. Rorty, 1994, p. 90.

efetuar essa mudança explicando como novas ideias poderiam, se fossem experimentadas, resolver, ou desfazer, os problemas criados pelas antigas. (RORTY, 2009, p. 149)

Rorty tinha admiração explícita por alguns autores cuja obra considerava capaz de contribuir decisivamente para com importantes transformações na maneira de ver e explicar o mundo. Assim, não se restringia a falar do intelectual ironista de modo vago ou genérico, nomeando-os recorrentemente. Para ele, intelectuais como Freud, Proust, Kuhn e Whitman, dentre outros, podem ser apontados como autores revolucionários, mesmo que, ao realizarem a sua obra, não tenham, necessariamente, a explícita consciência do seu resultado ou, menos ainda, o objetivo claro de realizar revoluções sociais.

Esses autores são importantes justamente por que contribuem com o processo de “*mudar as relações emocionais instintivas*”¹⁰⁸, o que resulta na construção de uma sociedade em que, cada vez mais, há o deslocamento da atenção de questões desnecessárias de cunho metafísico ou ontológico – como as que se relacionam à busca de uma essência no ser humano – para outras muito mais importantes, de caráter ético-político, relacionadas à convivência prática do homem em comunidade. Rorty explicou essa questão na seguinte passagem:

Uma sociedade que toma seu vocabulário moral dos romances e não dos tratados ontoteológicos ou ontomorais não proporia a si mesma questões sobre a natureza humana, a questão da existência humana ou o sentido da vida humana. Ao contrário, ela se perguntaria o que podemos fazer para ficarmos juntos, como podemos arrumar as coisas de forma que o direito de todos de serem entendidos tenha melhor chance de ser atendido. (RORTY, 1999a, p. 78)

Em Rorty, pois, o resultado do trabalho do *poeta forte* tem importante caráter reformista, posto que, muitas vezes, a sua atividade intelectual iniciará em falar daquilo cuja prática real é ainda inadmissível, contando *histórias em que a imaginação substitui as relações físicas reais* e instigando transformações sociais e transformando os vocabulários, mesmo que não a curto prazo e mesmo que não conscientemente:

¹⁰⁸ Cf. Ghiraldelli Jr., 1999, p. 64.

Os intelectuais são pessoas cujos talentos tornam-nos adequados à tarefa da redescritção – à tarefa de encontrar novas metáforas, de criar novas palavras nas quais formular novas crenças e desejos. Eles são pessoas que não estão contentes com o vocabulário no interior do qual eles foram socializados, e que são capazes de criar um novo vocabulário. (RORTY, 1999a, p. 186)

É, pois, como um exemplo do papel que uma obra literária pode assumir nesse processo de transformação das consciências que Rorty apontou, na seguinte passagem, o romance *A cabana do Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe, como elemento transformador das mentalidades dos norte-americanos brancos no século XIX:

Se você dissesse à maioria dos brancos norte-americanos, antes da Guerra Civil, que os negros eram agentes racionais no sentido kantiano, eles não entenderiam. Eles insistiriam em que essas criaturas são *negros*, e que essa é uma boa razão para tratá-las de modo muito diferente. Romances, naquele tempo, e casamentos interétnicos, hoje, tornam mais difícil ver a cor da pele como uma razão para exclusão de nossa comunidade moral. (RORTY, 2005b, p. 94)

Para Rorty, a expressão *progresso moral* tem o sentido – herdado da tradição filosófica empirista humeana – de *progresso dos sentimentos*, progresso não somente na maneira de *explicar* (progresso intelectual), mas, principalmente, nas maneiras de *sentir* o mundo, conforme se pode ver na seguinte passagem:

Desse ponto de vista humeano, progresso moral é o que Hume chama de "um progresso de sentimentos" – uma habilidade para tolerar (*overlook*) aquilo que, antes, foram consideradas aberrações morais: por exemplo, mulheres falarem nas igrejas, casamentos inter-raciais, judeus com os mesmos direitos civis que cristãos, casamentos homossexuais. Do meu ponto de vista pragmatista, o progresso intelectual é uma subdivisão do progresso moral – é o progresso em descobrir crenças que sejam ferramentas, cada vez melhores, para realizar nossos projetos comuns. Um desses projetos é substituir ressentimento por boa vontade e autoridade por democracia. (RORTY, 2005e, p. 256)

A noção de *progresso moral*, para Rorty, portanto, está em pleno acordo com a *esperança* – ou a *utopia* – de construir uma sociedade melhor –

cosmopolita, inclusiva, democrática e aberta –, esperança, aliás, à que se direciona toda a reflexão política deste pensador, conforme se pode apreender da seguinte passagem:

Uma sociedade pode ter a esperança de se tornar uma sociedade diferente. Em vez de confiar sua própria identidade por processos sistemáticos de exclusão, pode encontrar sua identidade precisamente em sua disposição de ampliar sua imaginação e de fundir-se com outros grupos, outras possibilidades humanas, a fim de formar a sociedade cosmopolita, quase inimaginável, do futuro (RORTY, 2005b, p. 100)

A expressão *política democrática*¹⁰⁹ é sobremaneira preciosa para Rorty justamente por isso: ela exprime o desejo e a firme esperança de realização do *progresso moral* e de concretização de uma *comunidade cosmopolita democrática*.

3.3 Democracia e diálogo em – e entre – Rorty e Habermas

O impacto do pensamento de Rorty, especialmente a partir de *A filosofia e o espelho da natureza*, pode ser percebido, imediatamente, verificando-se a variedade e a importância dos interlocutores que se dignaram a responder-lhe, endossando aspectos de sua perspectiva ou fazendo-lhe a crítica de suas posições. Conforme já visto, muitos foram estes interlocutores, tanto no ambiente da filosofia como no das ciências sociais e da literatura.

Segundo Souza¹¹⁰, Jürgen Habermas, um dos mais importantes pensadores do século XX, sofreu forte impressão e influência da filosofia rortyana. Do mesmo modo¹¹¹, a leitura dos textos de Habermas, em especial *O discurso filosófico da Modernidade*, causaram enorme efeito sobre Rorty. Exatamente por isso, o diálogo Rorty-Habermas tornara-se tão profícuo e importante para a delimitação das visões de cada um desses teóricos.

¹⁰⁹ Cf. Rorty, 2005h, p. 103.

¹¹⁰ Cf. Souza, 2005, p. 17-18.

¹¹¹ Cf. Souza, 2005, p. 21.

Embora para ambos a palavra *diálogo* seja extremamente importante, e os dois considerem a ideia de uma *racionalidade* intersubjetiva como elemento mediador dos consensos – e dos dissensos – que marcam a vida social democrática, Rorty e Habermas não desenvolveram a defesa deste relevante conceito de *diálogo* – intersubjetivo e intercultural – pelas mesmas vias. Oriundos de tradições filosóficas bem diferentes, Habermas e Rorty desenvolveram as suas perspectivas teóricas aproximando-se em um ponto importante: ambos buscam construir um pensamento que não se limita à *contemplanção do real*, direcionando-se marcadamente ao mundo da *práxis*, onde a *Ética* e a *Política* falam muito mais alto que qualquer *Metafísica*, *Ontologia* e *Epistemologia*. Constroem, pois, suas *filosofias da práxis*, objetivando, cada um à sua maneira, um "mundo melhor e mais solidário" (SOUZA, 2005, p. 48). De certo modo, as discussões entre estes dois autores são debates acerca das possibilidades de criar na vida real uma sociedade cada vez mais justa e democrática.

Rorty reconhecia esta aproximação de modo explícito: "ambos temos em mente as mesmas utopias, e ambos nos engajamos na mesma política democrática" (RORTY, 2005h, p. 120). Nesse sentido, tanto Rorty como Habermas podem ser ditos *pragmatistas*, pois em ambos se verifica a preocupação pragmatista de "colocar a esperança social no lugar que o conhecimento tem tradicionalmente ocupado" (RORTY, 2005b, p. 88).

A despeito desta aproximação, os dois autores apontam diversos aspectos em que um não se identifica com o pensamento do outro. Habermas aponta, por exemplo, uma interessante suspeita acerca do *antiplatonismo* rortiano, frisando que, na verdade, esta tendência antiplatônica é tão antiga¹¹² quanto aquilo que denuncia, e que:

Uma leitura da filosofia, que focaliza os engraçados movimentos, de vaivém, do platonismo e do antiplatonismo, oferece uma boa razão para sair do jogo e para encará-lo de uma vez por todas. A questão é se Richard Rorty pode fazê-lo,

¹¹² Segundo ele, "o espírito antiplatônico emerge, na Grécia clássica, de importantes correntes materialistas, sofistas e cétricas. Essa atitude crítica chega a tomar o poder, com o nominalismo medieval tardio, e se estende pelo empirismo moderno inicial (que ainda prevalece no mundo anglo-saxônico), e por todo o século XIX, até Nietzsche, até o pragmatismo norte-americano e até o historicismo alemão" (HABERMAS, 2005b, p. 58-59).

sem meramente dar início à rodada seguinte do mesmo jogo.
(HABERMAS, 2005b, p. 58)

De certo modo, Habermas questionava se Rorty não passa de "um antiplatônico platonicamente motivado"¹¹³. Para ele, Rorty "não pode sair da filosofia sem usá-la para reivindicar validade para seus pensamentos" (HABERMAS, 2005, p. 196). Evidentemente, Rorty rechaçava com veemência essa qualificação habermasiana.

Rorty, por sua vez, aponta, como um dissenso entre eles, a noção de *razão*. Muito embora sejam ambos entusiastas de uma mudança na concepção de *razão*, abandonando a noção de *razão centrada no sujeito* e adotando a de *razão comunicativa*¹¹⁴, Rorty via que, em Habermas, a noção de *razão* está impregnada pela exigência de *incondicionalidade* ou de *validade universal*. Em relação a isso, Rorty distingue duas tradições divergentes, duas vias de uma bifurcação, uma de Nietzsche e Dewey, outra de Kant e Habermas:

Um dos pontos em que Dewey concordava com Nietzsche era (...) que o desejo de universalidade, incondicionalidade e necessidade era indesejável, porque conduzia para longe dos problemas práticos da política democrática, para uma terra do nunca da teoria. Kant e Habermas pensam que é um desejo desejável, um que se tem quando se atinge o mais alto nível de desenvolvimento moral. (RORTY, 2005h, p. 187)

Por isso mesmo, Rorty considerava Habermas como "o filósofo contemporâneo mais proeminente que insiste no modo kantiano de olhar as coisas" (RORTY, 2005b, p. 105) e afirmava que "abandonar um ponto de vista, senão transcendental, ao menos "universalista", parece para Habermas trair as esperanças sociais que têm sido centrais para as políticas liberais" (RORTY, 1999a, p. 222).

Em consequência de sua visão acerca da *racionalidade*, Habermas também é um forte crítico da ideia neopragmática de que *verdade* e *justificação* são apenas maneiras diferentes de se dizer a mesma coisa. Rorty, quanto a isso, seguia na esteira de Dewey e desejava abandonar, por inútil, a noção de

¹¹³ Cf. Habermas, 2005, p. 193.

¹¹⁴ Cf. Rorty, 2005e, p. 256.

racionalidade impregnada de quaisquer resquícios de *universalidade* e *incondicionalidade*, conforme se pode apreender da seguinte passagem:

Habermas, entretanto, acredita que Kant estava certo em pensar que não podemos passar completamente sem a noção de incondicionalidade. Ele considerava a validade incondicional e universal como uma noção não apenas útil, mas indispensável. Não apenas não consigo ver por que ela seria indispensável, não posso nem mesmo ver que ela seja útil. (RORTY, 2005e, p. 255)

Em sua visão muito mais deflacionada de *racionalidade*, Rorty afirmava que:

Preconizar as pessoas a ser racionais é, na perspectiva que ofereço, simplesmente sugerir que, em algum lugar em meio a crenças e desejos, pode haver recursos suficientes para permitir a concordância sobre como coexistir sem violência. Concluir que alguém é irremediavelmente irracional não é perceber que tal pessoa não está fazendo uso adequado de suas faculdades dadas por Deus. É, antes, perceber que tal pessoa não parece compartilhar crenças e desejos conosco de modo suficiente a tornar possível uma conversação frutífera sobre questões em disputa. (RORTY, 2005b, p. 119)

Exatamente por esta postura, muito mais historicista e contextualista, que propugna uma certa naturalização da razão, Rorty afirmava que toda distinção essencialista, entre *aparência* e *realidade* – e toda gama de dubiedades a ela relacionada – deveria ser "abandonada em favor da distinção entre modos de falar mais ou menos úteis" (RORTY, 2005g, p. 7).

Exatamente por isso, por aproximar "verdadeiro" de "justificado", Rorty preferia substituir a expressão "a força do melhor argumento" – típica da perspectiva habermasiana – por "a força do melhor vocabulário", parando, desse modo, "de usar a noção de validade universal e falar, em vez disso, em termos do que pode ser justificado para uma dada audiência" (RORTY, 2005b, p. 100). Assim, no contexto da perspectiva rortyana, não há sentido algum em perguntar: "existem verdades lá fora que nunca descobriremos?". Em vez disso, devemos sempre indagar outra coisa: "existem maneiras de falar e de agir que ainda não exploramos?" (RORTY, 2005g, p. 14). Desse modo, para

Rorty é um erro que Habermas conserve a noção de verdade nos moldes como o faz.

Enquanto que para Habermas, sempre que justificamos uma proposição, implicitamente, estamos tendo pretensões de validá-la para além do contexto local, para Rorty, ao se afirmar uma proposição P não se está, automaticamente, dizendo que “P é universalmente válida ou que P poderá ser justificada perante toda e qualquer audiência possível”. Rorty explicou isso no seguinte trecho:

A mudança a favor de uma "racionalidade comunicativa" deveria levar-nos a abandonar a ideia de que, quando faço uma afirmação, faço implicitamente a alegação de poder justificá-la para todas as audiências, existentes ou possíveis. (RORTY, 2005e, p. 187)

A essa demasiada pretensão de validade universal Rorty¹¹⁵, muito ironicamente, estabeleceu uma analogia com o fato de um campeão de um vilarejo encher-se de empáfia e convencer-se de que venceria qualquer oponente, vindo de onde vier, armado com as armas que tiver. Haveria, pois, em Habermas, a pressuposição de uma condição inerente às pessoas e aos povos, que os possibilita firmarem e cumprirem acordos e convenções sociais democráticas. Deste modo, continua a busca kantiana de uma fundamentação racional, uma obrigação objetiva imposta pela razão, algo que escape ao conceito de contingência, e que justifique a escolha necessária pelas instituições democráticas.

Rorty¹¹⁶, referindo-se a esta herança kantiana na *teoria da ação comunicativa*, de Habermas, enxergava uma analogia entre o "anistórico tribunal kantiano da razão" e a chamada "situação de comunicação não distorcida". Para Habermas¹¹⁷, portanto, o risco de pensar a racionalidade como algo situado e não universal é inaceitável pelo fato de que, assim não procedendo, colocaríamos a política democrática no mesmo patamar de aceitabilidade da política totalitária, cairíamos em um *relativismo* no qual

¹¹⁵ Cf. Rorty, 2005e, p. 242.

¹¹⁶ Cf. Rorty, 2005h, p. 133.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 107.

absolutamente nada justificaria, sem deixar dúvidas, a escolha pela democracia como algo mais racional.

Rorty, por sua vez, considerava haver, na defesa de uma racionalidade essencial e universal, um risco muito grande: o risco de estarmos impondo a todos os povos do mundo, o modelo de racionalidade típico da cultura ocidental liberal, o risco de estarmos exigindo que todos os povos tenham *modos ocidentais* para que possam ser considerados verdadeiramente racionais. Neste sentido, Rorty prefere um *etnocentrismo* franco – em que se parte da consciência da contingência da própria posição, conforme afirmava:

Mas penso que a retórica que nós, ocidentais, usamos na tentativa de conseguir que todos sejam parecidos conosco seria melhorada se fôssemos mais francamente etnocêntricos e menos supostamente universalistas. (RORTY, 2005b, p. 121)

Souza, analisando o pensamento habermasiano acerca desta questão em um exercício de confrontação com a visão rortyana, afirma que:

Habermas quer encontrar razões que justifiquem (por uma obrigação incondicional, objetiva, e por um decreto moral da razão) a conduta democrática – para além do caráter contingente de nossas meras preferências e das convenções partilhadas de uma determinada sociedade. (...) A abordagem de Habermas procura uma base normativa para alimentar formas democráticas de comunidade, para além do acordo contingente. Ele quer encontrar essa base nos pressupostos implícitos, mas universais, de toda interação comunicativa, os quais sustentariam ou balizariam uma moralidade política mínima (em última análise, democrática), com valor de obrigação. (SOUZA, 2005, p. 35)

Rorty acreditava não haver espaço – nem necessidade alguma – para tais justificações transcendentais e universalistas, que, em última análise, remetem ainda a um essencialismo arraigado. Para ele, "o preço da incondicionalidade é a irrelevância para a prática" (RORTY, 2005h, p. 106). Para Rorty, "racionalidade" não é o nome de um "universal" e sim o nome de uma virtude, relacionada à capacidade de pensar e agir, substituindo a violência pela persuasão.

Na defesa da política democrática – valor tão caro a seu pensamento – Rorty não enxerga um *terreno neutro* de onde possa partir. Não há como

defender a democracia – os valores e as conquistas sociais empreendidas ao custo, inclusive, de muito sangue – lançando mão de algo supra-cultural ou anistórico, de algo que está para além das próprias instituições democráticas. Em relação a isso, ironicamente, Rorty atribuiu a expressão *etnocentrismo* (no mal sentido do termo) à ânsia de universalizar a nossa racionalidade, tratando-a como algo inerente a todas as pessoas e fazendo a democracia "parecer vinculada à natureza intrínseca da humanidade" (RORTY, 2005h, p. 110), conforme o seguinte trecho em que se referia à questão da política democrática:

Deveríamos (...) admitir que não temos um terreno neutro onde nos colocar, quando defendemos tal política contra seus opositores. Se não admitirmos isso, penso que podemos ser corretamente acusados de tentar infiltrar nossas próprias práticas sociais na definição de algo universal e inelutável, porque pressuposto pelas práticas de todo e qualquer usuário de linguagem. (RORTY, 2005g, p. 107)

Os debates entre Rorty e Habermas, que se estenderam por uma boa quantidade de livros, ensaios e artigos, de certo modo, revelam a discussão entre a tradição analítica e continental, perpassando as questões da *verdade*, da *racionalidade*, da *razão* e das *culturas*, dentre outras questões subsidiárias.

Como se pode ver neste trabalho, estas questões são de enorme importância para as diversas tentativas contemporâneas, das mais variadas vertentes de pensadores, de defesa e justificação da democracia e da construção de *novos mundos*, melhores que aqueles que temos até o presente momento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A recepção do pensamento rortyano não se dá de modo assegurado e tranquilo. Muitos – especialmente os entusiastas da teoria marxista – acusam-no de *conservador* e *elitista*; muitos – principalmente os que, em sua perspectiva, compõem a linha *realista-objetivista* – chamam-no de *relativista*; e muitos atribuem a ele uma qualificação que costumava soar, a qualquer um, como uma ofensa desmedida: *etnocêntrico*. Por outro lado, há, concomitantemente, um entusiasmo muito grande em relação à sua obra, principalmente por parte das pessoas interessadas nas interconexões que ele estabeleceu entre o pensamento filosófico-político e a Literatura, a Antropologia, a Sociologia e muitas outras relevantes expressões da cultura. Além disso, Rorty é apontado como o principal responsável pelo reaparecimento – ou por uma *revalorização* em nossos dias –, e pela ampliação das possibilidades de desenvolvimento das ideias iniciadas pelos mais representativos autores pragmatistas, como Dewey, James e Peirce, motivo pelo qual via a si mesmo – e aceitava de bom grado ser visto – como um escritor *neopragmatista*.

Neste trabalho, a principal via de acesso à trama conceitual rortyana, parte de quatro pontos relevantes em seu pensamento, a saber:

1. A sua crítica à ideia de que a mente humana espelha a realidade;
2. A sua perspectiva *antirepresentacionista* – contrária à concepção de que o conhecimento da verdade está associado a um “polimento” deste espelho (que é a mente), isto é, de que *conhecimento é representação acurada*;
3. A sua crítica à imagem que a Filosofia tem de si mesma, como uma via segura de compreensão dos processos do conhecimento ou uma forma privilegiada de acesso – mesmo que jamais integralizado – à verdade;
4. Aos conceitos de *etnocentrismo* e *diálogo intercultural* que, em sua obra, têm adquirem contornos muito interessantes e polêmicos.

Foi em seu *A Filosofia e o espelho da natureza* que Rorty surgiu como um pensador-questionador dessas temáticas. As três primeiras, foram analisadas com muito afinco na obra mencionada. A quarta questão, a que este trabalho é mais diretamente afeto, foi objeto, principalmente, de livros, ensaios e artigos publicados posteriormente, e, em especial, de seu *Contingência, ironia e solidariedade*.

Em resumo, o pensamento rortyano segue a trilha de desbancar estas concepções elencadas nos itens de 1 a 3, apresentando um pensamento de caráter *antirrepresentacionista* e propondo uma maneira renovada de exercer filosofia em nosso tempo. Além disso, inova em apresentar uma visão *pró-etnocentrismo*, que será, de certo modo, muito incômoda àqueles que estão acostumados ao *senso comum* construído pelas Ciências Sociais a esse respeito. O vocábulo *antirrepresentacionismo*, em Rorty, encontra-se, inevitavelmente, relacionado a toda uma série de outras expressões negativas, a saber, *antiessencialismo*, *antimetafísica*, *antifundacionismo*, *antiplatonismo*, etc.

Tal constatação, muitas vezes, suscita alguma inquietude nos leitores de seus textos, pois, aparentemente, Rorty estaria mais preocupado com *o que devemos negar* do que, propriamente, com *em que devemos acreditar*. Há quem diga, com certa acidez, que, com esta postura, Rorty desconstrói muita coisa, mas esquece de construir alguma coisa no lugar. De fato, pode-se observar em Rorty, quase como por um princípio, o firme propósito de *mudar de assunto*, ou de *deixar de lado* muitas das questões às quais a tradição filosófica (especialmente a Metafísica, a Ontologia e a Epistemologia) dedicou esforços seculares. Sobre algumas delas Rorty simplesmente dizia: passamos melhor sem essa discussão. Em vez de apresentarmos novas respostas às milhares de respostas dadas anteriormente, devemos, na verdade, *mudar as perguntas*.

O que não é fato, entretanto, é que não se tenha na literatura filosófica rortyana a apresentação de uma teoria positiva. Especialmente em Política, Rorty esforçou-se, ao extremo, para clarear a sua posição ante as demandas do *mundo real* e para defender a sua postura *reformista*. Com uma produção intelectual muito profícua, Rorty tornou-se um escritor cuja leitura parece ser

indispensável à discussão dos temas mais afetos à *pós-modernidade*, tais como a *democracia*, o *liberalismo*, a *solidariedade*, o *diálogo intercultural* e a *crueledade* entre os homens.

Em decorrência da *eterna urgência* desses temas por ele debatidos com afinco, passou a ocupar, cada vez mais, uma posição central em muitas polêmicas, estabelecendo embates teóricos com os mais importantes intelectuais da contemporaneidade. Talvez a mais importante mudança de foco verificada na obra de Rorty esteja relacionada à *prioridade da Política para a Filosofia*. Em seu pensamento, as grandes questões *metafilosóficas* e de *teoria da verdade* vão gradualmente cedendo lugar às reflexões acerca da *democracia* e da *solidariedade*. Tal rotação não ocorre de modo velado, de maneira que apenas um leitor experimentado o possa perceber. Pelo contrário, o próprio Rorty a defendia, do modo o mais explícito possível.

Algumas dessas questões, entretanto, retornam à baila, principalmente quando é extremamente necessário, fazendo parte inafastável, por exemplo, da conversação que ele estabeleceu com Habermas, em que, para se chegar aos detalhes das perspectivas políticas de cada um dos autores, questões sobre *teoria da verdade* precisaram ser debatidas como pano de fundo. Ou quando, discutindo com Lyotard, questionou a ideia de uma *racionalidade transcendente*.

Quanto ao papel que a própria filosofia deve exercer na sociedade – item 3 das questões fundamentais acima elencadas – as ideias de Rorty causaram realmente um grande impacto. Basta lembrar que se está falando em praticar filosofia em uma época pós-filosófica. Dizer isto não é, contudo, o mesmo que afirmar que, em sua concepção, os filósofos devam ocupar, nos tempos atuais, um lugar subsidiário na cultura. Para Rorty, fazia-se necessária uma reforma radical na autoimagem da Filosofia, que a aproximaria sobremaneira da crítica cultural e da participação política, estreitando as suas relações com outras áreas do conhecimento – especialmente a literatura, as artes e as ciências humanas – e livrando-a da busca demasiadamente pretensiosa da verdade objetiva.

Deste modo, a filosofia seria equiparada a um gênero literário entre outros, o que não lhe desmerece em nada, mas lhe retira a obrigação, o peso

de ser a *guardiã da razão* humana e a avaliadora implacável da validade de todos os demais saberes. Justamente pelo papel *reformista* que a filosofia – de mãos dadas com outras expressões da cultura – deve exercer, Rorty conclamou os seus pares, especialmente em sua obra mais combativa, *Para realizar a América*, a que ocupassem o espaço político que cabe aos intelectuais, renunciando ao comodismo que, segundo ele, tem marcado a esquerda americana nas últimas décadas.

Sem elencar tais questões em um rol exaustivo, sinalizou no sentido da necessidade de reformar as instituições liberais-democráticas, construídas a muito custo ao longo de toda a história do ocidente, e de ampliar o sentimento de solidariedade e a noção de justiça como lealdade. Liberal reformista, apesar de ter sido "um bebê de fraldas vermelhas" – em virtude da aproximação de sua família com a doutrina trotskista – não se deve buscar em suas obras nenhuma instigação a grandes revoluções sociais o que, por óbvio, desagrade profundamente aos intelectuais de linha marxista, que o têm na conta de apenas um defensor dos privilégios do povo estadunidense.

De todo modo, Rorty preconiza, sim, por meio de sua postura reformista, uma grande "revolução": a mudança gradual e contínua das reações instintivas das pessoas face à diferença e ao diferente, a ampliação da noção de *nós*, a difusão dos valores da democracia, da cidadania, e a extinção – como um fim – de toda crueldade e humilhação do homem pelo homem. Dizer desse modo – falar de um fim como esse – causa muita estranheza aos leitores pouco familiarizados com sua retórica, que tendem a questionar: como um pensador pragmatista, que busca firmar os pés no terreno do real, e que nega qualquer transcendência para além da história pode assentar sua filosofia política em uma utopia?

Rorty foi um *pragmatista*, sem dúvida, mas foi também um *ironista*. E, assim, jamais alimentou a ilusão de que as instituições que tanto defendia, as instituições democráticas-liberais-ocidentais, fossem, definitivamente, a melhor conquista possível ao homem no campo das realizações políticas. Consigo trouxe sempre a certeza de que, enquanto existir o homem e a esperança, haverá a possibilidade de que construamos coisas muito melhores que aquelas que conhecemos. O homem pode sempre criar novos mundos inimagináveis

aos seus ancestrais. Tanto melhor, se estes mundos criados ampliarem a liberdade humana, os direitos das pessoas e inventarem direitos jamais sonhados.

É, pois, essa a utopia rortyana. E construí-la, paulatinamente, substituindo a violência pelo diálogo sensibilizador, a retórica democrática, é a maior tarefa dos intelectuais, sejam eles filósofos, sociólogos, etnógrafos, cineastas, fotógrafos, desenhistas, literatos ou professores. Mas tal utopia, deve-se enfatizar, é uma utopia liberal-democrática. Desse modo, sua “defesa”, eminentemente etnocêntrica, prescinde da necessidade de justificação teórico-filosófica e se sustenta no real funcionamento das instituições e na ampliação da liberdade.

Isso é possível por um motivo: para Rorty, os valores da democracia não são incompatíveis com o sentimento ou com o posicionamento *etnocêntrico* – a despeito do que preconiza enfaticamente a retórica das Ciências Sociais. Pelo contrário, as sociedades liberais democráticas têm o seu orgulho não no fato de serem diferentes das demais, mas na consciência da necessidade do diálogo e da inclusão. Os heróis da democracia são aqueles artistas – das diversas áreas acima elencadas e de outras tantas – que, *poetas fortes*, foram ou são capazes de levantar, com sua arte, a bandeira da liberdade, da inclusão e do reconhecimento das minorias. Os heróis da democracia são os homens e as mulheres que foram suficientemente corajosos a ponto de desafiar o vocabulário corrente em seu tempo, contribuindo para o surgimento de uma descrição completamente nova do mundo. Homens como Martin Luther King Jr., e mulheres como Adrienne Rich e Catherine MacKinnon.

Ser etnocêntrico – com o etnocentrismo das democracias liberais – é ser capaz de, concomitantemente, expandir o diálogo com outras pessoas e outros povos, sem jamais esquecer que as conquistas das democracias ocidentais não devem ser apequenadas.

Muitas vezes, Rorty precisou rebater a acusação de relativismo, e, praticamente em todas elas, reconheceu-se francamente etnocêntrico. Vejamos a seguir, em alguns pontos, quais os aspectos mais importantes acerca do *etnocentrismo*, nos moldes do pensamento neopragmatista rortyano, vistos ao longo deste trabalho.

a) Em Rorty a expressão etnocentrismo é redescrita

Prática corrente na literatura rortyana, a *redescricao* é a técnica-método de ressignificar uma expressão linguística, utilizando-a constantemente sob uma acepção nova, ou uma abrangência diferenciada, de maneira que paulatinamente ela passa a compor um vocabulário muito singular para o autor, e a estabelecer total coerência no contexto formado com as outras ideias circundantes. É por meio deste método de ressignificação que Rorty subtrai a carga de negatividade que costuma estar associada à palavra *etnocentrismo*. Para ele, ser *etnocêntrico* é ter a consciência de que toda e qualquer pessoa está sempre imerso em sua *aculturação*, que não há como fugir à sua própria posição, "não há como sair de sua pele".

Assim, ser etnocêntrico é manter, tacitamente, o compromisso de lealdade para com a sua família, tribo, comunidade, país, etc. No âmbito da retórica rortyana, o etnocentrismo é interpretado, não como uma ocasião e justificativa para a intolerância e violência, mas como algo inerente à própria vida cultural do homem.

b) Em Rorty o etnocentrismo é inescapável

Para Rorty, não há sentido algum na ideia de que exista a necessidade de que os indivíduos se desfaçam de suas redes de crenças, hábitos de ação e valores, em busca de uma cultura mais universal e mais capaz de dialogar com as outras culturas circundantes. Isto não faz sentido, justamente, porque essas crenças, esses hábitos de ação e esses valores, advindos de um longo processo de *aculturação*, são, inevitavelmente, o ponto de partida para todo diálogo possível.

Desse modo, não se pode aceitar a ideia de que a comparação entre as culturas seja algo imoral e inadmissível. Na verdade, o exercício de comparação entre as culturas – como, por exemplo, comparar a vida das pessoas em uma sociedade democrática e em uma sociedade totalitária – é tudo o que temos, uma vez que é impossível sair de si mesmo e olhar para as culturas de cima ou de fora, ou a partir de um "campo neutro", ou sob a perspectiva do "olho de Deus". Toda comparação entre as culturas será sempre, inescapavelmente, etnocêntrica.

c) *Rorty defendia o etnocentrismo, não o relativismo cultural*

Afirmar que as pessoas vivem no seio de suas identidades culturais particulares, e que os povos são diferentes justamente porque não existe – nem pode existir – um parâmetro supracultural ao qual devam se assemelhar, buscando uma uniformização ideal, não é o mesmo que dizer que todos os valores e hábitos, de todos os povos, equivalem-se em dignidade e devem ser protegidos a qualquer custo.

Rorty não admitia, sob nenhuma hipótese, o argumento do relativismo absoluto das culturas. Pois, admitindo-se-lhe, estaríamos todos de mãos atadas e permaneceríamos obrigatoriamente mudos diante de todas as formas de crueldade cometidas pelo homem sob a rubrica de "hábito cultural". Estaríamos, como argumenta Habermas, de mãos atadas diante de Auschwitz. Levantar a bandeira do relativismo pleno das culturas é dizer que os totalitarismos são tão bons, justificáveis e dignos quanto os regimes em que se verifica o esforço – a preços altíssimos em vidas humanas – de ampliação da liberdade e da solidariedade.

d) *O etnocentrismo em Rorty não é metafísico*

A noção de *etnocentrismo* em Rorty não apela para justificações metafísicas. Desse modo, nada fora ou além da realidade humana e cultural, nada que escape à história, pode ser usado como argumento para demonstrar a superioridade de um povo em relação aos demais. Embora esta atividade de crítica e de comparação seja possível, legítima, desejável e, mesmo, inevitável, não se dá a partir de referenciais ideais e/ou supraculturais, como, por exemplo, os conceitos de Razão ou de Verdade.

Assim, um povo – ou o seu complexo de crenças e hábitos de ação, as suas idiossincrasias – não pode ser considerado "melhor" que outros por ser *mais racional*, por *estar mais perto da verdade*, ou por *constituir uma raça eleita* pelos deuses. Afastar esse tipo de fundamentação – estes apelos a discursos de autoridade, estes apegos a *ganchos celestes* – é, também, reduzir muitíssimo as justificativas para a intolerância e para muitas formas corriqueiras de violência entre as pessoas e entre os povos.

e) Rorty defendia o etnocentrismo da sociedade liberal-democrática

Partindo-se da ideia de que as culturas podem ser comparadas, visto que não estamos no reino do relativismo cultural absoluto, para Rorty, é evidente que algumas culturas contribuem para a ampliação da liberdade, do diálogo e da inclusão. Outras, por sua vez, são firmes em excluir, em permitir e, às vezes até em promover, a crueldade e a humilhação do homem pelo homem.

Observando isso, Rorty argumentava que não precisamos de fundamentos filosófico-metafísicos para afirmar, por exemplo, que a Democracia é melhor que o totalitarismo. Precisamos, simplesmente, observar como vivem as pessoas neste e naquele sistema e em qual deles são cultivados os valores da liberdade e do respeito ao indivíduo. Para Rorty, o liberalismo democrático é a conjuntura política em que mais esforços foram

feitos, no transcorrer de toda a história, no sentido de que se construíssem, ainda que muito gradualmente, as liberdades, o respeito, a inclusão e a tolerância entre os homens.

f) Rorty não via o liberalismo democrático como um sistema ideal

Afirmar que o liberalismo democrático é a melhor opção dentre todas as que temos experimentado até o momento não é o mesmo que afirmar que esta é a melhor opção possível. Rorty, como já anteriormente dito, percebia a importância do reconhecimento da *contingência* da própria posição, e considerava a *falibilidade*. Não conhecemos todas as verdades, não conhecemos todos os argumentos, nem conhecemos todas as possibilidades de experiências políticas de que o ser humano é capaz.

Exatamente por isso, não podemos – e nunca poderemos – dar a última palavra a respeito do que quer que seja, muito menos em relação ao ser humano e sua capacidade de imaginar e criar para suprir as suas demandas.

g) Em Rorty o etnocentrismo não dificulta o diálogo intercultural

A lealdade para com os ideais liberais-democráticos é também, necessariamente, lealdade para com a ampliação do diálogo. Rorty não estimulava a postura isolacionista, em que as comunidades devem evitar o contato com as outras, para que, assim, possam manter puras as suas identidades. Portar-se como *mônadas semânticas desprovidas de janelas* não garante, sequer, que um povo se mantenha unido e forte no interior de sua própria cultura, posto que a inventividade, a criatividade que enriquece e transforma a vida das pessoas é possível, em grande medida, em função das trocas dialógicas de influências culturais com as comunidades contíguas.

Para Rorty, a grande vantagem da democracia é justamente que ela se alimenta do diálogo, da inclusão. Enquanto outras configurações políticas podem representar um sério empecilho à troca de bens e valores entre povos, a sociedade liberal democrática pode – e deve – orgulhar-se de que, a cada dia, compreende mais e mais pessoas com a expressão “nós”.

h) A história dos Estados Unidos da América é uma importante testemunha

Muito embora haja, segundo Rorty, algum pessimismo – inclusive entre muitos intelectuais de esquerda – sobre o que é *ser estadunidense*, sobre a democracia americana, ele propõe que a história da América seja contada a partir das conquistas sociais que, especialmente no século XX, foram levadas a efeito, ao custo de muito sofrimento e até de vidas humanas. Não se trata de omitir fatos em que houve humilhação e crueldade desmedidas ao longo da história dos Estados Unidos, mas de perceber que, a despeito dessas indeléveis vergonhas, a democracia americana logrou realizar uma vasta gama de conquistas que suplantam a vergonha, constituindo-se em motivo de muito orgulho.

i) A literatura tem uma função importante neste processo

Para Rorty, a filosofia precisa reconhecer a importância social da literatura. A partir de obras literárias (e, evidentemente, de outras formas de expressões artísticas, como o cinema, as plásticas, etc.) podemos cultivar sentimentos de orgulho nacional, de solidariedade, de prática democrática e de diálogo. Do mesmo modo que é possível cultivar o egoísmo, a violência e a baixa autoestima.

Em vista disso, Rorty dedicou muitas páginas à análise da produção intelectual de autores como Dickens e Nabokov, cujas obras literárias

contribuem para que se pense nas questões sociais importantes, para que se estabeleçam laços de solidariedade e para que as pessoas reflitam sobre a crueldade que há à sua volta e sobre a crueldade de que elas mesmas são capazes.

j) *Em Rorty o etnocentrismo não enrijece as identidades*

Uma sociedade que se fecha e se enrijece em seu orgulho de ser como é, e que se idolatra como se escolhida fosse pelos deuses, acabaria por dificultar que seus indivíduos tivessem contato com ideias novas, com palavras novas e com significados novos para palavras antigas. Segundo Rorty, a sociedade democrática permite a existência da imaginação, como elemento fundamental de *progresso moral*. Desse modo, ele é um entusiasta da expansão contínua do espaço lógico de deliberação moral, que alimenta e é, ao mesmo tempo, alimentado pelo diálogo.

De fato, observando-se cuidadosamente os itens acima elencados, percebemos que este filósofo levantou questões muito controversas, o que justifica ter se ocupado o centro de muitas discussões acaloradas. Acusado de relativista, de conservador, de etnocêntrico (no “mau sentido”), e de não ter real apreço pela verdade, Rorty construiu um pensamento que atende corajosamente a uma demanda antiquíssima, da qual a Filosofia, muitas vezes, esquiva-se: a ideia de que é realmente possível, neste mundo, e, não, em outro, a construção de uma sociedade melhor para as que as pessoas nela vivam dignamente, a real possibilidade, livre de *ganchos celestes*, de as pessoas atingirem um nível jamais imaginado de diálogo, tolerância, solidariedade e lealdade.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BODEI, Remo. **A filosofia do século XX**. Trad. Modesto Florenzano. Bauru, SP: Edusc, 2000. (Filosofia e Política).
- BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhm**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003.
- BRAGA, Antonio Frederico Saturnino. **Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- BRANDOM, Robert. **Um arco do pensamento: a trajetória de Rorty do Materialismo Eliminativo para o Pragmatismo**. Disponível em <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano2_04/t_brandom.pdf>. Acesso em 20 de junho de 2015.
- CARVALHO FILHO, Aldir Araújo. **Individualismo solidário: uma redescção da filosofia política de Richard Rorty**. 2006. 470 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. Autocriação privada: redescção e reliteralização do self. In: ARAÚJO, Inês Lacerda; CASTRO, Susana de. (org.). **Richard Rorty: filósofo da cultura**. Curitiba: Champagnat, 2008. (Pensamento Contemporâneo).
- DE WAAL, Cornelis. **Sobre pragmatismo**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2007.
- DOMINGUES, Ivan. Rorty, a questão fundacional e o problema da verdade. Belo Horizonte: Laboratório de Filosofia, UFMG, 2007. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~labfil/ciencia_verdade_arquivos/anexo16_TBP.pdf>. Acesso em 15 de Agosto de 2015.
- DURÁ, Nicolás Sanchez. Etnocentrismo inevitable? **Thémata**, n. 39, 2007, 79-86.
- DEWEY, Jonh. **Reconstruction in Philosophy**. Boston: Beacon Press, 1948.
- ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. **Para que serve a verdade?** Trad. Antônio Carlos Olivieri. São Paulo: Unesp, 2008.

FONTENELE, Ednalva Melo. **Por que não ser cruel? - A redescoberta rortyana de crueldade.** 2010. 113 f. Tese (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina.

GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. In: _____. **Nova luz sobre a antropologia.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GHIRALDELLI Jr., Paulo. Pragmatismo e neopragmatismo. In: RORTY, Richard. **Para realizar a América:** o pensamento de esquerda no século XX na América. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

_____. **Richard Rorty:** a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos. Petrópolis: Vozes, 1999b.

_____. Rorty: um filósofo sem modelos. In: **Redescobertas**, ano I, n. 3, 2009c, 1-3.

GRASSET, Baptiste Noel Auguste. O filósofo e a caixa de Pandora: contingência, liberalismo e pós-iluminismo em Richard Rorty. In: **Redescobertas**, n. 1, 2013, 31-45.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **Os sofistas.** Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulos, 1995. (Filosofia).

HAACK, Susan. **Manifesto de uma moderada apaixonada: ensaios contra a moda irracionalista.** Trad. Rachel Herdy. Rio de Janeiro: Loyola, 2011.

HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty (Contextualismo, razão e naturalização). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia:** os debates de Rorty e Habermas. São Paulo: Unesp, 2005. (Dialética).

_____. A volta do historicismo (Platonismo, relativismo e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia:** os debates de Rorty e Habermas. São Paulo: Unesp, 2005b. (Dialética).

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico.** 8. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

LARMORE, Charles. **The morals of modernity.** Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: _____. **Antropologia Estrutural II.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

_____. **O olhar distanciado.** Trad. Carmen de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1983.

MARGUTTI, Paulo. Richard Rorty, arauto de uma nova visão de mundo. In: **Kriterion**, n. 116, 2007, 527-531.

_____. Rorty. In: PECORARO, Rossano (org.). **Os Filósofos**: clássicos da filosofia vol. III – de Ortega y Gasset a Vattimo. Petrópolis: Vozes, 2009.

MERLEAU-POTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MEURER, César Fernando. Educação, democracia e justiça no neopragmatismo de Rorty. **Contexto e educação**, ano 24, n. 82, 2009, 171-187.

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios**: livro I. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do. **Dewey e Rorty**: da metafísica empírica à metafísica da cultura. Teresina: Edufpi, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PLATÃO. **Político**. Trad. Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Pensadores)

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: de Freud a atualidade. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. Vol. 7.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos)

RONDEL, David. **Liberalism, ethnocentrism, and solidarity: reflections on Rorty**. Disponível em: <<http://www.davidrondel.com/ReflectionsRorty.pdf>> Acesso em: 18 de ago. 2015.

RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

_____. **A filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Jorge Pires. Lisboa, Dom Quixote, 1988.

_____. **Ensaios sobre Heidegger e outros**. Trad. Eugenia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. Solidariedade ou objetividade? Trad. Maria Amália Andery e Teresa Maria de Azevedo Pires Sério. **Novos estudos**, nº 36, 1993, 109-121.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade.** Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.

_____. **Contingency, Irony and Solidarity.** New York: Cambridge University Press, 1995.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1997.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999a.

_____. **Para realizar a América:** o pensamento de esquerda no século XX na América. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999b.

_____. Love and Money. In: RORTY, Richard. **Philosophy and social hope.** New York: Penguin Books, 1999c.

_____. Relativism: Finding and Making. In: RORTY, Richard. **Philosophy and social hope.** New York: Penguin Books, 1999d.

_____. Sobre o etnocentrismo: uma resposta a Clifford Geertz. Trad. Antônio Magalhães. **Educação sociedade e culturas**, nº 13, 2000, 213-223.

_____. **Contra os chefes contra as oligarquias.** Trad. João Abreu. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **Cuidar la libertad:** entrevistas sobre política y filosofía. Trad. Sonia Arribas. Madrid: Trotta, 2005a.

_____. Justiça como lealdade ampliada. In: RORTY, Richard. **Pragmatismo e política.** Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005b. (Dialética)

_____. Para emancipar a nossa cultura: por um secularismo romântico. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia:** os debates de Rorty e Habermas. São Paulo: Unesp, 2005c. (Dialética)

_____. Racionalidade e diferença cultural em uma perspectiva pragmatista. In: RORTY, Richard. **Pragmatismo e política.** Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005d. (Dialética)

_____. Resposta a Jürgen Habermas (Realidade objetiva e comunidade humana). In: RORTY, Richard. **Pragmatismo e política.** Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005e. (Dialética)

_____. Trotsky e as orquídeas selvagens. In: RORTY, Richard. **Pragmatismo e política.** Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005f. (Dialética)

_____. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. São Paulo: Manole, 2005g.

_____. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates de Rorty e Habermas**. São Paulo: Unesp, 2005h. (Dialética)

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

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

TODOROV, Tzvetan. **Nosotros y los Otros**. Madrid: Siglo XXI, 1991.

_____. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **L'Existentialismest un Humanisme**. Paris: Nagel, 1946.

SEDOR, Gigi Anne Horbatiuk. Razão e alteridade no debate entre H. Putnam e R. Rorty. In: **II Seminário Nacional de Filosofia e Educação: Confluências**, 2006, Santa Maria. Anais do II Seminário Nacional de Filosofia e Educação: Confluências. Santa Maria: FACOS-UFSM, 2006. v. 1. p. 1-14.

SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia: os debates de Rorty e Habermas**. São Paulo: Unesp, 2005. (Dialética)

VOPARIL, Chistopher. Rortyan Cultural Politics and the problem of speaking for others. In: **Contemporary pragmatism**. Vol. 8, n. 1, 2011, 115-131.

_____. O pensamento político de Richard Rorty. Trad. Vitor Ferreira Lima. In: **Redescrições**, ano VI, n. 1, 2015, 79-85.