



“... E para definir a América, sua Democracia atlética”

Jürgen Habermas

Tradução: Susana de Castro (UFRJ)

Em memória a Richard Rorty, o filósofo, escritor e intelectual políticoⁱ

O motivo bem pessoal que nos une hoje me dá a liberdade de começar com uma lembrança privada. Encontrei-me pela primeira vez com Richard Rorty em 1974 em uma conferência sobre Heidegger em San Diego. No início da conferência foi apresentado um vídeo com uma entrevista com Herbert Marcuse, que não estava presente, no qual este apresentava sua relação com Heidegger nos inícios dos anos trinta de maneira mais suave do que a dura correspondência pós-guerra entre os dois poderia esperar. Para minha consternação, isso determinou o tom de praticamente toda a conferência, na qual prevaleceu uma admiração apolítica por Heidegger. Somente Marjorie Green, que também havia estudado em Freiburg antes de 1933, observou com irritação que naquela época o círculo restrito dos estudantes de Heidegger, do qual Marcuse pertencia, podia estar iludido sobre a abominável convicção do mestre.

Nessa atmosfera ouvi então quando um professor de Princeton, o qual até então só me era conhecido como o organizador de uma coleção famosa de textos sobre o *Linguistic Turn*, ousou uma comparação provocativa. Ele procurou unir em harmonia as vozes dissonantes de três solistas mundialmente famosos em um estranho concerto: o democrata radical Dewey, o mais político entre os pragmatistas, apareceu nessa orquestra lado a lado com Heidegger, uma encarnação exemplar dos arrogantes mandarins alemães. O terceiro desta união desigual era Wittgenstein, de cujas *Investigações Filosóficas* havia certamente aprendido muitas coisas excitantes; mas ele tão pouco estava totalmente livre dos preconceitos da ideologia alemã, com seu fetichismo do espírito, e

representava uma figura estranha como companheiro de Dewey.ⁱⁱ

Desde a perspectiva de Humboldt e da hermenêutica filosófica o olhar sobre a função descobridora da linguagem promovia uma relação original entre Heidegger e Wittgenstein. E esse olhar deve ter fascinado Rorty, depois de ele ter sido convencido por Thomas Kuhn acerca de um modo de leitura contextualista da história da ciência. Mas como pertencia Dewey – a encarnação daquela facção radical democrata dos jovens hegelianos, a qual nos havia feito tanta falta na Europa – a essa constelação? Além do mais, o modo de pensar de Dewey representava um contraste marcante com a pretensão grego-alemã de Heidegger, o tom alto e os gestos elitistas dos poucos que se arrogam, frente à maioria, um acesso privilegiado à verdade.

Naquela época achei essa associação tão obscena, que perdi a calma na discussão. Surpreendentemente, entretanto, o importante colega de Princeton não ficou de modo algum irritado com o protesto robusto da província alemã, ao contrário convidou-me amigavelmente a participar de seu seminário. A visita a Princeton foi para mim o começo de uma amizade feliz e instrutiva. Sob o solo sólido de convicções políticas comuns podíamos suportar com facilidade nossas diferenças filosóficas. Assim, mostrara-se como performativa aquela “prioridade da política sobre a filosofia”, que Dickⁱⁱⁱ defendia explicitamente em oposição a mim. No que diz respeito a Heidegger, aquela minha primeira irritação era infundada. Dick também tinha mais afinidade com o Heidegger pragmático da primeira parte de *Ser e Tempo* do que com o pensador esotérico que ouvia a voz do ser.^{iv}

Depois do primeiro encontro ele me mandou a separata de seu artigo “The World well Lost”. Já naquela época a alusão irônica do título^v me chamava à atenção para o intelectual e escritor no filósofo Richard Rorty. No entanto, li o ensaio analiticamente argumentado assim como se lê um artigo do *Journal of Philosophy*. Tratava-se na verdade de um estudo preliminar de sua crítica abrangente ao paradigma moderno da teoria do conhecimento, que apareceu alguns anos depois. *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) teve um impacto enorme. O revolucionário neste livro não foi tanto a explicação cuidadosa e a reconstrução crítica da virada lingüística, executada de diferentes modos por Heidegger e Wittgenstein, da ‘filosofia da consciência’ para a ‘filosofia da linguagem’, quanto à insistência em algumas de suas conseqüências. Rorty desconstruiu, passo a passo, o modelo-espectador do pensamento “representativo” ou “copiador dos fatos” e com isso tocou no coração de uma disciplina, que, desde Russel e Carnap, esforçou-se para dar respeitabilidade científica às perguntas fundamentais da epistemologia do século XVII, dando-lhes um tratamento lógico-semântico.

Deixem-me lembrar-lhes rapidamente a questão central. Se os fatos não podem ser concebidos separados da estrutura proposicional da nossa linguagem, e se opiniões ou afirmações somente podem ser corrigidas através de outras opiniões ou afirmações, então a idéia da correspondência de nossos pensamentos com os fatos “fora no mundo” leva ao erro. Não podemos descrever a natureza em uma linguagem a qual supomos que seja a linguagem da própria natureza. De acordo com a interpretação pragmática, no lugar de um “representar” da realidade entra uma atitude solucionadora de problemas (*problemlösend*) de “conseguir” (*zurechtkommen*) lidar com os desafios da realidade. Em outras palavras, adquirimos nosso conhecimento dos fatos no transcurso da aproximação construtiva com um meio ambiente hipercomplexo e surpreendente. A natureza só dá respostas indiretas, porque todas as suas respostas permanecem relacionadas à estrutura do *nosso* modo de perguntar. O que chamamos “o mundo” não é constituído pela totalidade dos fatos. Ele é muito mais a soma total das limitações cognitivamente relevantes, às quais estão submetidas nossas tentativas de aprender a partir das reações surpreendentes da natureza e de tornar controlável um estado natural contingente através de previsões confiáveis.

A crítica cuidadosamente conduzida à suposta função de representação da mente cognoscente merece também a atenção dos colegas que não estão dispostos a segui-lo em seus ambiciosos propósitos. Essa ambição chegou a ficar visível naquela época na forma como o título em inglês do *Filosofia e o Espelho da Natureza* foi ampliado em sua tradução alemã: *uma crítica à filosofia*. Eu mesmo só percebi todo o alcance do projeto de Rorty – e dessa forma o sentido da constelação Heidegger, Wittgenstein e Dewey – quando li a introdução da coletânea de ensaios *Consequences of Pragmatism* (1982). Quando se conhecia o autor pessoalmente, não era nada fácil conciliar a pretensão fora do comum desse filósofo, escritor e intelectual político com a pessoa de mesmo nome, humilde, tímida e sensível no relacionamento com outras pessoas, quase frágil. As apresentações públicas se caracterizavam por uma retórica brilhante, uma paixão controlada, e o charme de uma mente jovem, polemicamente aguda, até mesmo marcada por um certo *pathos*. A desinflação de conceitos altissonantes e o *understatement* podem ter seu próprio *pathos*. Mas, por trás da aura de um orador impressionante e de um professor apaixonado escondia-se na verdade uma personalidade tímida e silenciosa, nobre e reservada, íntegra e amável, a quem nada era mais odioso do que a pretensão de profundidade. Por outro lado, apesar de toda a nossa admiração pela pessoa do amigo, não devemos nos silenciar acerca das pretensões das afirmações filosóficas que defendeu.

Richard Rorty tinha em mente nada menos do que promover uma cultura que se libertasse da obsessão conceitual da metafísica grega – e do fetichismo da ciência que floresceu nos sulcos dessa

metafísica. O que entende por “metafísica” e o que criticou nela, pode ser melhor compreendido quando temos em conta o impulso a partir do qual nasce sua crítica: “os filósofos passaram a preocupar-se com imagens do futuro somente depois de abandonarem esperança de alcançar o conhecimento do eterno.”^{vi} O platonismo mantém o seu olhar preso às idéias *imutáveis* do bem e da verdade e produz uma rede de diferenciações categoriais nas quais as energias criativas de um gênero humano auto-criador se congelam. É claro que Rorty não viu na preeminência da essência sobre a aparência, do universal sobre o particular, do necessário sobre o contingente e da natureza sobre a história apenas uma pura questão teórica. Visões básicas de mundo estruturam as formas de vida. Por isso, Rorty queira que seus contemporâneos se acostumassem com um vocabulário que articulasse uma *outra visão* de mundo e de nós mesmos.

Um segundo e mais radical impulso do Iluminismo deve renovar as motivações autênticas de uma modernidade desgostosa de si mesmo. Esta deverá criar toda a normatividade somente a partir de si mesmo. Não existe mais nenhuma autoridade e nenhum impedimento para além do fluxo e refluxo imprevisível da contingência. Ninguém pode sair de um contexto sem reencontrar-se em um outro contexto. Ao mesmo tempo, o reconhecimento da condição humana se caracteriza pelo reconhecimento sem ilusão de que a finitude e a corrupção natural das criaturas humanas – a falibilidade da mente, a vulnerabilidade do corpo e a fragilidade das associações humanas – pode e deve se tornar o motor que impulsiona a ação criativa de um movimento de autotransformação permanente da sociedade e da cultura. Contra esse pano de fundo, temos que aprender a nos ver como filhos e filhas de uma modernidade auto-consciente, a fim de que em nossa sociedade política, econômica e socialmente dividida, seja dada uma chance para a crença de Walt Whitman em um futuro melhor. A voz democrática de uma esperança social que vem de longe por uma convivência fraternal e inclusiva não deve ser silenciada.

Os cantos comovedores do intelectual Richard Rorty – suas entrevistas e falas, seus ensinamentos exotéricos de *Contingência, Ironia e Solidariedade*, os tratados espalhados por todo o mundo – estão impregnados, todos eles, por uma tríade romântica própria, muito pessoal, de metafilosofia, de neo-pragmatismo e de patriotismo de esquerda. Para essa vida e essa obra não posso imaginar nenhum epitáfio mais digno do que uma dedicatória de Walt Whitman do ano de 1871. Sob o título *To Foreign Lands*, estás são as palavras que Dick também poderia ter dirigido a seus amigos europeus:

*I heard that you ask'd for something to prove this puzzle in the New World,
And to define America, her athletic Democracy,
Therefore I send you my poems that you behold in them what you wanted.^{vii}*

*

Os senhores e as senhoras convidaram um colega filósofo para esse momento e devem por isso esperar que eu procure esclarecer como Richard Rorty conseguiu chegar daquela “metacrítica do conhecimento,^{viii}” a qual me referi anteriormente, a uma crítica da metafísica, e desta ao patriotismo cosmopolita de um democrata bem norte-americano.

A concepção pragmática do conhecimento, que Rorty desenvolveu no *The Mirror of Nature*, deve ser considerada no contexto de um naturalismo hegeliano. Nessa perspectiva, as condições básicas de uma cultura produzida pelo ser humano são um produto da evolução natural. Todas as conquistas culturais do passado deixam-se entender funcionalmente como “ferramentas” que provaram seu valor na interação prática com ambientes perigosos. Este olhar sobre a antropologia e a história inspira é claro somente um naturalismo “suave”, já que o jogo de linguagem darwiniano não deve *destruir* a auto-compreensão cotidiana de sujeitos que atuam de modo criativo e autônomo, que conhecem de modo construtivo e que foram socializados normativamente. Essa, porém, é exatamente a linha que é ultrapassada por estratégias reducionistas de explicação, que hoje reúnem de modo especulativo conhecimentos da biogenética e da neurologia dentro do marco de referência de uma teoria da evolução neo-darwinista. Essas estratégias de explicação ultrapassam a fronteira de uma auto-objetivação científico naturalista do ser humano, além da qual não mais podemos nos compreender como autores de nossas ações e descobertas. Sob essas auto-descrições objetivistas, quando pretendem dar conta da totalidade, desaparece a consciência de si mesmo (*Selbst*). Reduzem a uma mera ilusão exatamente aquilo que a leitura filosófica vital de Rorty do Pragmatismo celebra no ser humano: a consciência da liberdade, a criatividade e a aprendizagem.

Isso [i.e., o passo neo-darwiniano em direção a uma explicação científico reducionista da natureza humana dado pela neurociência e pela biologia genética] teria que provocar o protesto de Rorty. Tinha que introduzir no próprio naturalismo uma regra de parada (*Stopregel*), pois elabora sua própria concepção de ser humano com um jogo de linguagem darwiniano. A fim de rejeitar o naturalismo duro de um Daniel Dennett como uma forma de ‘cientismo’, ele precisava oferecer uma explicação para a inflação imprudente das tendências objetivantes que as conduzia a um objetivismo

pseudocientífico. Ele esperou alcançar essa explicação ao incrustar o modelo criticado do espectador do conhecimento dentro de uma ampla desconstrução que englobara a história da metafísica. Dentro deste contexto maior, Rorty descobriu uma certa relação de parentesco do cientismo com o platonismo. Ambos dividem o péssimo hábito de entender o conhecimento da natureza como um reflexo especular passivo, e de colocar os sujeitos deste conhecimento como seres carentes de mundo e que não estão em nenhum lugar: “A última linha de defesa dos filósofos naturalistas é a crença de que a física nos leva fora de nós mesmos, fora da nossa linguagem e de nossos propósitos, a algo esplendidamente não humano e não relacional.”^{ix} Com a ajuda da crítica de Heidegger e de Wittgenstein às pré-condições ontológico-lingüísticas do jogo de linguagem fisicalista, Rorty ainda descobriu nas estratégias de explicação reducionistas do cientista cognitivo e do biólogo a herança platônica que busca uma visão desde lugar algum (*view from nowhere*), um ponto de vista objetivo sem lugar algum, que se contemple a si mesmo desde fora do mundo.

A crítica de Rorty à metafísica paga é claro o preço de um antirealismo, que Dewey não teve que pagar em seu texto central antiplatônico, *The Reconstruction of Philosophy*. Rorty acreditou que teria que acrescentar ao naturalismo suave um historicismo radical, se quisesse evitar que o naturalismo caísse em um cientismo. Acreditou que uma cultura moderna que se sustentasse unicamente sobre seus próprios fundamentos só poderia escapar a atrativa auto-reificação cientista, se abrisse mão de duas coisas: do pressuposto de um mundo objetivo que existe independente de nossa descrição, e da transcendência intramundana de pretensões universalistas de validade. Também *nossos* padrões de racionalidade, aos quais apelamos *performativamente*, devem se curvar aos altos e baixos das práticas culturais. Rorty pode ter considerado fácil dar esse passo tão controverso, porque também achou atraente a desconstrução feita por Heidegger ainda por outra razão.

O desejo por uma filosofia que supere todas as filosofias até então denuncia uma certa nostalgia, na verdade, a decepção sobre a promessa *não cumprida* da metafísica. Tanto no antiplatonismo de Rorty, quanto no de Heidegger, esconde-se ainda um impulso platônico. Mas é, sobretudo, melancolia o que se revela nesse gesto de arrumação e superação. Rorty queixa-se do estado de uma disciplina que mantém o nome filosofia, mas que perdeu toda relevância pública. Particularmente, a ortodoxia analítica, da qual o próprio Rorty provem, contribui para a transformação da filosofia em uma disciplina ainda mais especializada e diferenciada. Só são consideradas sérias aquelas perguntas propostas pela profissão, e já não mais pela “vida”. Esse desenvolvimento incomodava e magoava Rorty já em 1967. Nessa época ele provocava a

corporação com sua dúvida a respeito dos requisitos centrais de seu agir, “que existam verdades filosóficas a serem descobertas, as quais possam ser fundamentadas através de argumentos.”^x Uma outra perspectiva, totalmente diferente, surge da pergunta acerca do que pode ou deve ficar da filosofia após o fim da metafísica.

Na perspectiva de Rorty, a crítica ao platonismo só pode dar origem a uma filosofia que tenha uma consciência histórica de si mesmo, e que “apreenda o seu tempo em pensamento”, que, portanto, continue o discurso da modernidade iniciado por Hegel. Aqui, se separam, é claro, os caminhos de Heidegger e Rorty. É claro que Rorty nunca se sentiu tentado pela arrogante autocelebração exaltatória de um pensamento que considerava que podia prescindir de toda argumentação. Como Dewey, conduzia dois discursos ao mesmo tempo, um com os colegas de disciplina sobre questões técnicas, e outro com o público amplo sobre questões relacionadas com a maneira como a modernidade se compreende a si mesma. Conduziu esse discurso exotérico com o estilo terapêutico de Wittgenstein. Quando o espírito humano fica preso na rede de conceitos platônica, não é a teoria o que ajuda a curar desse auto-engano doentio, somente a des-sublimação de exigências teoréticas desnecessárias. Isso explica um traço típico das apresentações públicas de Rorty – a retórica do *debunking* [menosprezo], do *forget it* [esqueça!], do *shrugging off* [encolher os ombros] ou do *filing away* [descartar], a recomendação de “deixar um assunto de lado” porque ele “se tornou desinteressante”.

O sentimento anti-platônico dirige-se contra uma auto-imagem grandiosa, a qual, através de uma suposta participação em um mundo ideal, isto é, sobre-humano, nos degrada, na verdade, a ser escravos desses ídolos. Rorty combate a compulsão platônica ao auto-engano acerca dos aspectos meramente convencionais e casuais da vida diária. Nesse sentido, compartilhou sempre as convicções trivializantes e igualitárias que subjazem ao pragmatismo. A terapia de Wittgenstein teve que ficar atrás do engajamento democrático de Dewey, porque a prática terapêutica de Rorty tem como meta obter um efeito revolucionário e libertador, e não o sentimento apaziguador e, portanto, conservador, de restaurar um imperturbado *status quo ante*. A dupla frente contra a metafísica e contra o cientismo segue objetivos para os quais Rorty cunhou slogans muito efetivos. Ele defende a “prioridade da democracia sobre a filosofia”, e a “prioridade da tecnologia sobre a teoria”. Filosofia e ciência devem *se tornar úteis*, agora que seu êxito não se deixa mais medir em termos de se as afirmações correspondem a uma realidade não tocada pela linguagem e pela cultura.

O que conta é a contribuição que a prática filosófica e científica possam dar para um consenso cada vez maior sobre as necessidades básicas dos homens – assim como sobre os meios

para satisfazê-las. Da mesma forma como a ciência da natureza está a serviço de seus possíveis sucessos técnicos, também a filosofia está a serviço da democracia e liberdade – “se cuidarmos da liberdade política, ganharemos a verdade como um bônus” (*if we take care of political freedom, we get truth as a bonus*). Como quer que seja, a filosofia pode desempenhar um papel público se reflete com sensibilidade sobre os problemas prementes de seu tempo e oferece um diagnóstico de sua época. Richard Rorty, como nenhum outro, restaurou na América do Norte a importância pública da filosofia. Não importa que seus colegas não o agradeçam por isso.

Entretanto, um filósofo que assume o papel de um intelectual público não pode recorrer nem ao conhecimento especializado das ciências naturais e sociais, nem tão pouco ao conhecimento orientador das históricas ciências humanas. Em suas intervenções públicas Rorty fez dessa necessidade uma virtude ao converter como tema a tarefa mesma da filosofia. Opta por empregar considerações metafilosóficas, e confronta os filósofos “cientificistas” com aqueles que seguem o exemplo da literatura. Como Nietzsche, reflete acerca das vantagens e desvantagens da formação clássica, mas a sua maneira: “Todos esses livros maravilhosos são somente degraus de uma escada que, com um pouco de sorte, um dia não precisaremos mais usar. Se parássemos de ler os livros canônicos de filosofia, teríamos menos clareza acerca das forças que nos fazem pensar e falar como o fazemos. Seríamos menos capazes de captar a nossa contingência, de sermos ‘ironistas’.”^{xi}

Esta é, portanto a tarefa da filosofia: exercitar seus endereçados na consciência da contingência da existência (*Dasein*) terrena, em particular as contingências que impactam os supostos fundamentos daquilo que tomamos como sendo nossos vocabulários “finais”. Desse modo Rorty pratica algo daquilo que os antigos chamavam de “sabedoria”. Ele renomeou essa práxis com uma palavra que não a toa é de origem religiosa: *edification*. É claro que edificação privada é somente a metade da tarefa de comunicação filosófica. O engajamento público é a outra, e na verdade a mais importante. Enquanto um pragmatista, Rorty pôde urgir os cidadãos e as elites da potência que lidera o mundo para que se lembrem de *suas próprias* tradições. Na esfera pública política, aconselhava o emprego deste recurso cultural como chave para interpretar a situação contemporânea.

Esse pragmatismo surgiu em igual medida do espírito de grandes escritores assim como de grandes filósofos – Rorty citava com frequência Emerson e Whitman, James e Dewey. E porque esse espírito tinha consciência de sua origem norte-americana e ao mesmo tempo se via como força condutora do progressivismo, compartilhava o perfil penetrante de um patriotismo de esquerda, associado com o cosmopolitismo, dos escritores e filósofos pragmatistas. Que Rorty tenha podido

compartilhar dessa herança sem fraturas, se deve à feliz combinação de seus três raros talentos, pois ele foi igualmente um filósofo importante, um brilhante escritor e um intelectual influente politicamente.

*

Deixem-me concluir com algumas palavras sobre os papéis que desempenhou magistralmente: os de filósofo, escritor, e patriota cosmopolita de esquerda.

Primeiro, o filósofo. Em sua atividade profissional, Richard Rorty trocou os mais sofisticados argumentos com os seus colegas mais preeminentes. Com Donald Davidson, discutiu sobre o conceito de verdade, com Hilary Putnam, sobre realismo e racionalidade, com Daniel Dennet, sobre o conceito do mental, com John McDowell sobre intersubjetividade e objetividade, com seu aluno de mestrado, Robert Brandon, sobre o estatuto dos fatos.^{xii} No continente europeu, a sua obra está tão presente quanto no mundo anglo-saxão, se é que não é mais influente lá do que aqui. Rorty dominava os idiomas filosóficos de ambos os mundos. Afinal, dois de seus heróis filosóficos têm origem européia. Com sua habilidade interpretativa prestou grande serviço a Foucault e Derrida, não somente nos EUA, mas também na Alemanha. E foi também através dele que nós na Europa nos comunicávamos indiretamente quando havia um desentendimento entre os partidos do leste e do oeste do Reno.

Com relação ao escritor, devemos reconhecer que entre os raros filósofos que escrevem uma prosa acadêmica impecável, Richard Rorty é quem mais se aproxima do espírito poético. Suas estratégias de renovação criativa de terminologias congeladas do jargão filosófico estabelecem uma afinidade entre o que ele alcançou com seus textos e o poder desvelador de mundos da literatura. Por décadas, nenhum outro colega me surpreendeu tanto com sempre novas ideias e novas *formulações*, como ele. Rorty assalta seus leitores com constelações conceituais que abrem novas perspectivas, ele os choca com oposições inesperadas. Ele muitas vezes transforma cadeias complexas de pensamento no que aparentemente seriam bárbaras simplificações, mas que à segunda vista revelam interpretações inovadoras. Rorty joga com as expectativas convencionais dos leitores. Mediante concatenações incomuns de nomes, os pede que repensem algumas relações. O pensamento brilha indiretamente. Algumas vezes trata-se apenas de uma questão de ênfase. Quando ele nomeia de uma só vez Donald Davidson, Annette Baier e Robert Brandon, então a discrepância subliminal que confunde o leitor é a verdadeira mensagem – nesse caso, a referência à brilhante

reconstrução da filosofia moral de Hume feita por Annette Baier, a qual Rorty quer destacar como um tipo de “intelectual advance” [avanço intelectual].

Por fim, em Rorty encontramos um tipo antiquado de intelectual de esquerda que acredita em educação e em reformas sociais. Para ele o mais importante na constituição democrática é que esta proveja os oprimidos e explorados com instrumentos com os quais “possam se defender dos ricos e poderosos”. Trata-se, sobretudo, de acabar com instituições que perpetuam a exploração e a humilhação. Trata-se da promoção de uma sociedade mais tolerante, que mantenha as pessoas unidas em solidariedade apesar da crescente diversidade, e que não reconheça nenhuma autoridade obrigatória que não derive do acordo de *todos* os interessados, alcançado deliberativamente e alterável. Rorty descreve-se como um vermelho bebê de fraldas anti-comunista (*red diaper-anticommunist baby*) e como um jovem liberal da guerra fria (*teenage Cold War liberal*). Mas isso não deixou nele nenhum traço de ressentimento. Ele era completamente livre das cicatrizes típicas dos antigos radicais, e de muito adultos e alguns jovens *liberal hawks* (falcões liberais). Se em algum momento teve sentimento político mordaz, foi quando se dirigiu contra a esquerda cultural, que, em sua opinião, havia abandonado a luta: “Insofar as the Left becomes spectatorial and retrospective, it ceases to be the Left.” (*Na medida em que a esquerda transforma-se em espectadora e retrospectiva, deixa de ser uma esquerda*)

Com *Achieving our Country*, seu livro mais pessoal e comovedor, Richard Rorty confessou um patriotismo norte-americano do qual o mundo não precisa temer. Na melodia desse texto encontramos reunidos o caráter excepcional da mais velha democracia do mundo -- que pode se orgulhar do conteúdo normativo de seus princípios --, e a sensibilidade para a nova, e agora global, diversidade de perspectivas culturais e vozes. O que é novo nesse pluralismo global – em comparação com o pluralismo cheio de tensão dentro da sociedade nacional – é o fato de que, dentro dos limites inclusivos da comunidade internacional, os perigos de desintegração não podem ser atribuídos de maneira razoável ao inimigo *externo*. Hoje, a antropologia evolucionária, com sua pesquisa comparativa em crianças e chimpanzés da mesma idade, concorda com uma velha posição pragmatista quando redescobre que a capacidade de “perspective-taking” (assumir perspectiva) é um monopólio dos seres humanos. Bertolt Brecht havia sugerido que a assunção *recíproca* de perspectiva é a condição do verdadeiro patriotismo:

Und weil wir dies Land verbessern,

Lieben und beschirmen wir's.

Und das liebste mag's uns scheinen

So wie anderen Völkern ihrs. ^{xiii}

Dick conhecia essas linhas do famoso hino infantil, e sabia que para uma superpotência o cosmopolitismo é algo diferente do que a exportação mundial do próprio modo de vida. Ele sabia que uma democracia só mantém seu caráter robusto e atlético através de auto-crítica. Em uma entrevista feita em 11 de setembro de 2001, ele alertou para o “arrogante anti-internacionalismo” de Bush e lembrou, ao invés disso, da ideia que moveu um presidente americano a depois da segunda guerra a criar as Nações Unidas. Mas Rorty não era um irrealista: “Esse cenário parece agora menos plausível. Mas é o único que vejo que pode trazer bons resultados” (*That scenario now sounds less plausible. But it is the only one I can envisage that might actually have good results*). Em seguida, acrescentou uma frase que exprime o espírito dessa pessoa e ao mesmo tempo o espírito da melhor tradição de seu país: “É claro que há razões suficientes para ser pessimista, mas seria melhor fazer o que se pode para conseguir com que as pessoas sigam um cenário improvável do que simplesmente levantar as mãos.” (*There is, to be sure, plenty of reason for pessimism, but it would be better to do what one can to get people to follow an improbable scenario than to simply throw up one's hands*).^{xiv}

Esse espírito se expressa em toda a obra de Richard Rorty e irá continuar a viver com ela e através dela.

Original cedido pelo autor

ⁱ Texto lido na cerimônia em homenagem a Richard Rorty que ocorreu na Universidade de Stanford em 2 de novembro de 2007.

ⁱⁱ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.

ⁱⁱⁱ Forma como carinhosamente Richard Rorty era chamado pelos amigos [N.T.].

^{iv} R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999, p. 190 e seg.

^v Com este título Rorty fez referência a um livro de ficção científica de Theodore Sturgeons, publicado em 1953 [N.T.]

^{vi} “Philosophers became preoccupied with images of the future only after they gave up the hope of gaining knowledge of the eternal”. R. Rorty, “Philosophy and the Future”, In: H.J. Saatkamp, Jr. (Ed.), *Rorty & Pragmatism*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995, p.199.

^{vii} “Soube que vocês perguntaram por algo para resolver esse enigma no Novo Mundo,/ e para definir a América, sua Democracia atlética,/ por isso estou lhes mandando meus poemas / que vocês retenham deles o que quer que queiram.”. Walt Whitman. *To Foreing Lands*. In: *Leaves of Grass*.

^{viii} Esse é o título da crítica materialista de T.W. Adorno à teoria do conhecimento de Husserl.

^{ix} “The last line of defence for essentialist philosophers is the belief that physical science gets us outside ourselves, outside our language and our purposes to something splendidly nonhuman and nonrelational.” R. Rorty (1999), p. 59.

^x “that there are philosophical truths to be discovered and demonstrated by argument”. R. Rorty (Ed.), *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, p. 36.

^{xi} “All of these wonderful books are only rungs on a ladder that, with a bit of luck, one day we may be able to do without. If we stopped reading canonical philosophy books, we would be less aware of the forces that make us think and talk as we do. We would be less aware to grasp our contingency, less capable of being ,ironists””. E. Mendieta (ED.). *Interviews with Richard Rorty*. Stanford: Stanford University Presse), 2006, p. 79.

^{xii} “E porque melhoramos este país/ o amamos e o protegemos./ E pode parecer-nos o mais querido,/como outros povos acham o seu.”

^{xiii} R. Brandom (Ed.), *Rorty and his Critics*. London: Blackwell, 2000.

^{xiv} Mendieta (2006), p. 101.