

UTOPIA LIBERAL DE RICHARD RORTY

Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira*

RESUMO: O objetivo deste artigo é contribuir tanto para uma compreensão mais aguda das críticas feitas à filosofia política de Richard Rorty quanto para uma leitura mais generosa de suas qualidades. O foco de análise serão as principais ideias expressas por Rorty em “Contingência, Ironia e Solidariedade” – o impacto do reconhecimento do caráter contingente das crenças que servem de suporte ao ideário liberal-democrático, a distinção entre público e privado, a aposta no poder das redescrições como fonte de progresso moral – bem como alguns problemas que tais ideias suscitam. Para tanto, discutirei criticamente objeções e comentários feitos por autores como Juergen Habermas, Richard Bernstein, Nancy Fraser, Christopher Voparil, James Conant, Thomas McCarthy, entre outros.

Palavras-chave: Utopia. Rorty. Liberalismo. Contingência. Redescrição.

ABSTRACT: The purpose of this article is to foster not only a deeper comprehension of the criticism aimed at Richard Rorty’s political philosophy, but also to suggest a more generous reading of its qualities. The main branch of analysis will be the ideas Rorty advances in “Contingency, Irony and Solidarity – the impact of acknowledging the contingency of beliefs that support liberal-democratic values, the public-private distinction, the assumption of redescriptions as sources of moral progress – as well as the doubts they aroused. To do so, I will critically discuss objections and commentaries made by authors such as Juergen Habermas, Richard Bernstein, Nancy Fraser, Christopher Voparil, James Conant, Thomas McCarthy, among others.

Keywords: Utopia. Rorty. Liberalism. Contingency. Redescription

Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo.

Karl Marx, *Teses sobre Feuerbach*

1. Introdução: Filosofia e Política Neopragmatistas

Já foi dito que o sucesso não se faz sem controvérsia, e com o filósofo norte-americano Richard Rorty não foi diferente. Poucos intelectuais extrapolaram as fronteiras de sua própria disciplina com tanto vigor e alcance quanto Rorty. Neste percurso, Rorty foi lido das formas as mais diversas, nem sempre generosas. Polêmico, foi chamado de “pragmatista vulgar”, “pós-modernista”, “nihilista”, “anti-intelectualista”, “relativista”, “cético disfarçado”, “elitista”, “caricaturista” etc.

* Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira é doutorando em ciências sociais pela PUC-RJ. Tem interesse em filosofia neopragmática, filosofia política moderna, sociologia do conhecimento, antropologia urbana e segurança pública no Rio de Janeiro.

(MARGUTTI, 1998; POGEBRINSCHI, 2006; HAACK, 1995; SEMERARO, 2005). Parte das críticas acerta o alvo; outras tantas carecem de pontaria mais acurada. Nesse sentido, o objetivo do presente trabalho é contribuir tanto para uma compreensão mais aguda das críticas feitas às insuficiências de algumas ideias de Rorty quanto para uma leitura mais generosa de suas qualidades¹. Antes, porém, uma breve introdução.

Rorty ganhou notoriedade buscando mostrar que a epistemologia moderna está fundada em metáforas que mais criam problemas do que os resolvem: a metáfora de que a mente seria uma espécie de *container* que possuiria crenças, e a de que uma parcela especial destas crenças seria como um espelho capaz de representar corretamente a realidade (RORTY, 1994a). Tais metáforas estão no cerne daquele que é, desde Platão, o sonho que anima a empresa intelectual do Ocidente: a tentativa de livrar o pensamento das contingências da história, a busca de ideias cuja validade independa de contexto, o desejo aparentemente incurável de atingir uma perspectiva fora de qualquer perspectiva. Rorty reconhece os progressos intelectuais feitos em função desta tradição, mas diz que estamos em condições de abandoná-la, como quem descarta uma escada após utilizá-la para chegar num pavimento mais alto (RORTY, 1994b). E sugere que, em prol do aperfeiçoamento do ideário liberal-democrático, podemos substituir estas metáforas por outras, mais úteis aos nossos propósitos atuais.

O ponto de partida de *Contingência, Ironia e Solidariedade* é a constatação da incomensurabilidade entre o público e o privado. De um lado, autores como Marx, Mill, Habermas e Rawls nos ajudaram a pensar como nossas instituições e práticas sociais poderiam ser mais justas, ou menos cruéis; do outro, filósofos como Nietzsche, Foucault e Heidegger nos ensinaram a enxergar a importância da autonomia do indivíduo, isto é, a importância do florescimento da vida humana que se liberta das amarras sociais de seu tempo e cria a si própria. Trata-se, diz Rorty, de duas perspectivas igualmente válidas, que deflagram demandas também igualmente válidas – autocriação privada e solidariedade coletiva – mas definitivamente incompatíveis entre si. Não há como imaginar uma teoria sobre a sociedade que seja capaz de sintetizar o impulso nietzschiano de implodir as convenções sociais que impedem os indivíduos de serem eles mesmos com a preocupação habermasiana de garantir as condições ideais de uma comunicação compartilhada sem distorções. Assim sendo, Rorty nos incita a pensar neste dois grupos de autores como *ferramentas* que servem a propósitos distintos, ferramentas que “necessitam de síntese tão pouco quanto os pincéis e os pés-de-cabra” (RORTY, 2007: 17). Em outras palavras, Rorty quer *conciliar* os vocabulários advindos do romantismo e do racionalismo iluminista, valorizando as contribuições específicas de cada um, mas

sem com isso pretender unificá-los numa espécie de metavocabulário. Ao contrário, sua intenção é usá-los para propósitos diferentes. O vocabulário de inspiração romântica, cujo traço distintivo é a crítica aos processos de socialização e o apelo à liberdade de autocriação do indivíduo, é útil desde que fique restrito ao âmbito *privado*. O vocabulário herdado do racionalismo iluminista, e tudo que veicula no sentido de fomentar um esforço social compartilhado em favor da justiça e da solidariedade, é essencialmente *público*. Este é um ponto importante, e Rorty insiste bastante nele: as aspirações de ambos os vocabulários devem permanecer confinadas aos seus respectivos domínios de ação.

Tal demarcação rígida de fronteiras causou polêmica, do mesmo modo que as alegações de Rorty em favor de uma cultura liberal pós-metafísica, isto é, uma cultura em que os valores liberais conservem sua força a despeito de não serem socialmente percebidos como tendo um fundamento universal. Nós não precisamos, diz Rorty, de um tribunal supra-humano ao qual recorrer para tentar assegurar a validade definitiva das crenças que nos são mais caras; o consenso de nossa comunidade é o suficiente. Aqui o antifundacionismo rortiano encontra seu projeto político. Ao rejeitar a ideia de que seja possível representar a realidade como ela é em si mesma, Rorty está propondo uma visão da filosofia como o lugar de uma conversação com o objetivo de resolver problemas transitórios e apresentar propostas para a realização de utopias. Mas a impossibilidade de nos agarrarmos a fundamentos não deveria nos levar a crer que não temos bons motivos para preferir o ideário liberal-democrático, nem que estamos condenados a um relativismo paralisante. “Uma crença”, diz Rorty, “pode continuar a ser considerada algo por que vale a pena morrer, entre pessoas plenamente cômicas de que essa crença não é causada por nada mais profundo do que circunstâncias históricas contingentes” (RORTY, 2007: 312). Tais pessoas seriam *ironistas*².

Eis o esquema rortiano: o reconhecimento da *contingência* (da linguagem, do *self* e dos valores que unem uma comunidade) fomenta a *ironia* (postura algo cética³, que informa e atravessa uma cultura historicista) que, por sua vez, irá desaguar na preocupação em estender o espaço da *solidariedade*, ingrediente essencial ao liberalismo democrático. O primeiro passo parece automático; de fato, qualquer pessoa que venha a reconhecer o caráter contingente das próprias crenças é levada a adotar uma atitude intelectual que, se não implica necessariamente na suspensão do juízo, ao menos impede o dogmatismo. Mas o segundo passo, o movimento da ironia em direção à solidariedade, não oferece conexão evidente. Rorty o explica através de sua concepção de progresso como o resultado do incessante processo de substituição de velhos e desgastados vocabulários por outros mais novos, adequados aos propósitos de sua época. Não apenas progresso

intelectual, mas também e sobretudo moral: diferentemente da maioria dos filósofos hodiernos, Rorty acredita que os avanços morais são feitos quando nos tornamos mais imaginativos, e não quando supostamente nos aproximamos um pouco mais de descobrir, de uma vez por todas, o que seria o Justo e o Correto. Quando se trata de melhorar nossa visão de mundo, nossa maneira de nos relacionarmos uns com os outros, a imaginação é a faculdade humana central. A razão apenas se movimenta dentro dos parâmetros estabelecidos pelos jogos de linguagens correntes, mas a imaginação tem o poder de criá-los (RORTY, 2007).

Os avanços intelectuais e morais são portanto vistos como resultado de um processo interminável de apresentar *redescrições* capazes de criar novos vocabulários. Como observa Christopher Voparil (2006), a *redescrição* rortyana resulta da mistura entre a concepção wittgensteiniana da linguagem como uma ferramenta – uma alavanca, digamos, jamais um espelho – e a noção de Thomas Kuhn do poder transformador das revoluções conceituais. Seguindo Kuhn (2005), Rorty afirma que a mudança para um novo vocabulário não seria uma consequência direta do acúmulo de certezas e conhecimentos, ou o desenrolar natural da investigação cada vez mais racional, mas antes saltos inovadores de percepção, rupturas de paradigmas que resultam da inovação, da criação de novas maneiras de pensar. Visto dessa forma, o processo de mudança histórica deve muito à criação de novas metáforas, entendidas no sentido que Donald Davidson lhes confere⁴.

Para além de seu poder revolucionário, a *redescrição* cumpriria um papel fundamental na criação de solidariedade, pois esta, segundo Rorty,

não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. Ela é criada pelo aumento de nossa sensibilidade aos detalhes particulares da dor e da humilhação de outros tipos não familiares de pessoas. (...) Esse processo de passar a ver outros seres humanos como “um de nós”, e não como “eles”, é uma questão da descrição detalhada de como são as pessoas desconhecidas e de *redescrição* de quem somos nós mesmos. Essa não é uma tarefa para a teoria, mas para gêneros como a etnografia, a reportagem jornalística, o livro de história em quadrinhos, o documentário dramatizado e, em especial, o romance. (...) A ficção de autores como Choderlos de Laclos, Henry James ou Nabokov fornece detalhes sobre os tipos de crueldade de que nós mesmos somos capazes e, com isso, permite que nos *redescrevamos*. É por isso que o romance, o cinema e o programa de televisão, de forma paulatina mas sistemática, vêm substituindo o sermão e o tratado como principais veículos de mudança e progresso morais (RORTY, 2007: 20).

Rorty entende este processo como o “declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária” (2006). Sua tese é a de que os intelectuais do Ocidente esperaram primeiro pela redenção de Deus (a crença na relação com um ente divino onisciente e onipotente), depois pela redenção da filosofia (a crença na aquisição de um conjunto de crenças capazes de espelhar a natureza), e agora, pela redenção da literatura (a produção de um conhecimento tão variado quanto os seres humanos).

São as narrativas, e não mais os tratados de filosofia ou os livros sagrados das religiões, os agentes responsáveis pelo alargamento de nossa sensibilidade em relação ao sofrimento e humilhação. Porém, note-se: ao afirmar que as descrições imaginativas de situações particulares são as principais fontes de progresso moral, Rorty já está unindo ironia e solidariedade. O ironista, cuja atitude intelectual é calcada na dúvida, rejeita a pretensão de qualquer alegação de conhecimento cuja validade independa de contexto. Não se arvora em nenhum universal – “razão”, “natureza humana” – para decretar sua superioridade. Ao contrário, ele sabe que a história, inclusive a história dos nossos dias, está repleta de exemplos de atrocidades cometidas em função do hábito de usar tais universais como garantia de legitimidade para interesses particulares. Quando chamado a defender os valores e conquistas da democracia liberal perante um público que lhes é hostil, o ironista não se apresenta como alguém que faz “melhor uso de uma capacidade humana universal”, mas sim como alguém que possui “uma história instrutiva para contar” (RORTY, 2005a: 122). O ironista é portanto assumidamente etnocêntrico⁵. Mas o que o redime é o fato de seu etnocentrismo ser o das pessoas que “foram criadas para desconfiar do etnocentrismo” (RORTY, 2007: 326).

2. Filosofia: Razão, Verdade e Contexto

Rorty é frequentemente lido como o filósofo que “vulgarizou” ou mesmo “distorceu a mensagem da tradição do pragmatismo clássico” (HAACK, 2004: 41; tradução livre). Dado o relativismo subjetivista e o elogio romântico à estetização do discurso e da vida que emanaria de seus textos, diz-se que Rorty deveria ser visto não como representante do neopragmatismo, mas como um dos expoentes mais notáveis do pós-modernismo (KLOPPENBERG, 1998; POGEBRINSCHI, 2006). Tais leituras têm sua razão de ser. De fato, a filosofia de Rorty possui uma coloração pós-moderna, e no geral pouco se assemelha, por exemplo, ao pragmatismo de Peirce. Mas se por um lado é válido atentar para a filiação intelectual de Rorty, por outro a redução de suas ideias a rótulos lhes pode a compreensão. Mais produtivo é avaliar como estes rótulos vieram à tona. Começemos, pois, pelos argumentos de Jürgen Habermas, admirador e crítico arguto de Rorty.

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas (2002) distingue entre “razão centrada no sujeito”, uma razão pura e transcendental, invenção da filosofia grega, e “razão comunicativa”, que não é um dom biologicamente dado, e sim um conjunto de práticas sociais. Ao insistir que deixemos de pensar na razão como uma qualidade metafísica subjetiva, Habermas a socializa, como aliás já havia feito Durkheim na introdução de *As Formas Elementares da Vida*

Religiosa. A racionalidade comunicativa, afirma Habermas, está “imediatamente entrelaçada no processo social da vida porque os atos de entendimento recíproco assumem o papel de um mecanismo de coordenação da ação” (Habermas, 2002: 439). O corolário deste raciocínio é que um indivíduo não pode ser racional sozinho, assim como não pode operar sozinho dentro da linguagem. A racionalidade está inextricavelmente ao intercâmbio de justificativas, ao “jogo de dar e pedir razões”, nas palavras de Robert Brandom (*apud* RORTY, 2005c: 256). Rorty concorda com Habermas, dizendo que postular a razão comunicativa é afirmar que o conhecimento é aquilo que emerge como o resultado de um debate, de um consenso, e que a verdade está mais relacionada a este debate do que a uma qualidade interna do sujeito, um estado mental individual (RORTY, 2005c).

Habermas distingue também entre dois tipos de discurso: o discurso considerado “sério”, que supõe alegações de validade, e o meramente poético, imaginativo, ficcional. O primeiro tipo de discurso é por definição sujeito a normas argumentativas universais; pode ser racionalmente criticado e defendido em qualquer contexto, ou seja, suas alegações podem ser discutidas por sobre uma base comum, o que torna possível o entendimento intersubjetivo. Já o discurso fundamentalmente estético é auto-referente, basta-se a si próprio: não transcende contextos subjetivos particulares a fim de estabelecer uma base universal necessária à integração social mutuamente compreensiva. Neste ponto a crítica de Habermas a Rorty começa a tomar fôlego. Ao preferir o estético ao racional, a retórica à lógica, a narrativa à inferência, e a metáfora à acuidade descritiva, Rorty estaria se embrenhando na auto-referência e no relativismo característicos dos discursos pós-modernos. Não há como escapar da razão, diz Habermas, porque não há como escapar da linguagem, e a linguagem é necessariamente racional.

Com efeito, Habermas quer preservar a noção de argumento intrinsecamente melhor e a validade universal como objetivo de investigação, não apenas em função de suas convicções acerca do funcionamento da linguagem e da racionalidade, mas também por uma questão lógica. É que afirmar “não há alegações universalmente válidas” e pretender que esta seja uma afirmação universalmente válida é incorrer numa contradição auto-performativa – o que é apenas uma outra maneira de dizer que todo argumento relativista refuta a si próprio, como já se sabia na Grécia antiga. Habermas localiza aí uma dificuldade intrínseca ao projeto filosófico de Rorty. Impossibilitado de reclamar legitimidade para si nos moldes platônicos, Rorty não tem outra alternativa senão argumentar que a legitimidade de sua perspectiva, ou a justificativa para a aceitação do vocabulário que propõe, residiria na *eficiência*, no fato de ser um vocabulário mais

apropriado às condições de vida atuais. Aí o nó: pois se Rorty faz do sucesso funcional o critério de avaliação de sua própria legitimidade, então está em apuros, porque ele mesmo admite que as distinções metafísicas que pretende abandonar fazem parte do senso comum ocidental (RORTY, 1994b). Se o vocabulário platônico permanece até hoje com aderência suficiente em nossas práticas lingüísticas cotidianas, diz Habermas, é porque parece satisfazer plenamente nossas necessidades. Logo, do ponto de vista pragmático não haveria bons motivos para substituí-lo por outro vocabulário (HABERMAS, 2005: 77-78).

Rorty, como vimos, tenta associar a noção habermasiana de racionalidade comunicativa à sua concepção de verdade como o resultado de um consenso intersubjetivo alcançado por meio de um debate livre, isento de coerções (*unforced agreement*). Mas Habermas esquiva-se deste contextualismo forte avançado por Rorty, e insiste em que há asserções cuja validade independe de contexto. Afirmando que é preciso reconhecer a diferença entre “verdadeiro” e “justificadamente tido como verdadeiro”, e evocando o uso acautelatório do predicado verdade (“‘p’ está bem justificado, mas pode não ser verdadeiro”), Habermas sugere que não devemos “assimilar verdade à aceitabilidade racional”, e sim “esticar o referente da ideia de que uma proposição é racionalmente aceitável ‘para nós’, para além dos limites e padrões de toda comunidade local. (...) De outro modo, ‘verdadeiro’ fundir-se-ia como ‘justificado no contexto presente’” (HABERMAS, 2005: 79)⁶.

É justamente em função da inobservância da distinção entre “verdadeiro” e “justificado para nós” que James Conant (2000) dirá que o neopragmatismo de Rorty não consegue satisfazer seu próprio critério de validação. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty elogia o clássico “1984”, de George Orwell, dizendo que trata-se de um bom exemplo de como a literatura pode aumentar nossa percepção e sensibilidade para experiências de dor, crueldade e humilhação. Conant, no entanto, observa que Rorty não ofereceria ao indivíduo que habitasse um mundo totalitário como o imaginado por Orwell recursos suficientes para julgar adequadamente sua realidade. Um dos personagens do romance de Orwell, Winston Smith, lembra de haver visto aviões na infância, antes da tomada de poder pelo Partido. Desde então, todos, exceto Winston, sofreram lavagem cerebral, passando a acreditar que os aviões foram inventados pelo Partido. Assim sendo, se afirmasse que os aviões não haviam sido inventados pelo Partido, Winston não estaria fazendo uma afirmação justificada dentro de seu contexto, porque não contaria com o consenso de seus concidadãos; estaria portanto fazendo uma afirmação falsa, segundo os critérios rortyanos. Em outras palavras, se Winston abrisse mão completamente da ideia de verdade como correspondência com a realidade de modo a abraçar o tipo de atitude intelectual que Rorty sugere, chegaria à conclusão de que o Partido

inventara o avião. Mas se Winston ignorasse a noção de “justificação consensual”, então teria motivos para manter intacta sua crença, que era verdadeira. Isto sugere que apesar de Rorty ter razão acerca da impossibilidade de descrevermos o mundo a “partir de lugar nenhum”, ainda restam bons motivos para que não descartemos noções como verdade e objetividade. Preservar a distinção entre “verdade como consenso” e “verdade como correspondência com a realidade” não é tentar escapar da contingência do nosso vocabulário, mas sim levar a sério o fato de que podemos dar crédito às afirmações que fazemos dentro do nosso vocabulário (MCDOWELL, 2000).

Em sua resposta a Conant, Rorty (2000b) diz não acreditar que, numa sociedade totalitária como a imaginada por Orwell em “1984”, alguém tivesse condições de se apegar à “verdade dos fatos”. É por esta razão que Rorty não se cansa de afirmar a “prioridade da democracia para a filosofia” (RORTY, 2002), pois *se tomarmos conta da liberdade, a verdade tomará conta de si mesma*⁷. Seja lá o que for a Verdade, diz Rorty, nós só a conheceremos se formos capazes de garantir as condições para que o debate, qualquer debate, transcorra livre de constrangimentos ou impedimentos. Aqui, Rorty não faz mais do que repetir o elogio de John Stuart Mill (1991) ao choque de opiniões como mola mestra do desenvolvimento social. Em contextos totalitários, assevera Mill, o avanço social e intelectual só ocorre como fruto de esforços intermitentes e direcionados das lideranças políticas; em contextos de liberdade, as energias dos indivíduos desenvolvem-se nas direções as mais diversas, e o embate entre elas, se não chega a garantir o acesso à Verdade propriamente dita, ao menos possibilita a introdução de novos e férteis pontos-de-vista.

A insistência de Rorty na prioridade da política para a filosofia não se apóia somente na defesa da liberdade como condição de possibilidade para uma atividade filosófica produtiva, mas também na percepção de que o seu antifundacionismo coloca a política em primeiro plano. Senão, vejamos: se o repertório dos modos de descrever a sociedade humana e suas realizações é por definição infinito, todo modelo teórico construído *a priori* será sempre limitado, correndo assim o risco de não levar em conta variáveis novas, imprevistas⁸ (SOARES, 1994). Se assim é, então modelos e teorias não devem ser avaliados em relação a algum fundamento metafísico (necessariamente dado), mas sim por contraste, comparando seu rendimento com outros modelos e teorias, também eles contingentes. Aí a utilidade da filosofia rortyana: porque os pactos são contingentes, e as vantagens, relativas, ambos podem e devem ser avaliados de acordo com seu rendimento comparativo (SOARES, 1994). À luz deste raciocínio, podemos então relativizar a afirmação de Habermas e Conant de que o projeto de Rorty falharia em satisfazer seu próprio critério

de satisfação. Na filosofia de Rorty, a política assume uma centralidade. E é desta centralidade que passaremos a tratar agora.

3. Política: Público, Privado, e os Limites da Redescrição

As ideias políticas de Rorty lograram realizar um feito notável, qual seja, o de suscitar ainda mais polêmicas do que sua filosofia. Curiosamente, as leituras que lhes foram dispensadas, muitas das quais absolutamente diferentes entre si, o que leva o observador mais atento a se perguntar se estariam tratando do mesmo objeto, parecem afirmar uma das principais noções propostas por Rorty: a de que qualquer coisa, seja uma teoria, um fato histórico ou uma narrativa, pode ganhar contornos radicalmente novos conforme a maneira que seja redescrita.

Contudo, a maior parte das críticas parece caminhar no sentido da denúncia de um Rorty elitista e conservador, verdadeiro “ideólogo do individualismo” (FILHO, 2008) que estaria “a serviço de um liberalismo pós-modernizado e de um capitalismo virtual que combatem a política” (SEMERARO, 2005:38). Já foi dito, por exemplo, que o ironismo de Rorty seria uma versão piorada, porque ainda mais niilista, “desonesta” e “inautêntica”, do esoterismo de Leo Strauss (ROGERS, 2004); ao que se poderia responder que é preciso muita criatividade para enxergar no niilismo o traço principal de um autor cuja obra é completamente transpassada pela ideia de fomentar esperança – não sem razão, um dos livros de Rorty chama-se *Philosophy and Social Hope*. Outro crítico observou que Rorty acredita haver adotado um posicionamento “‘ontologicamente neutro’ (...), pelo fato de limitar-se apenas a descrever, sem ideologia, o mundo com seus vários vocabulários, sem privilegiar nenhuma linguagem específica” (SEMERARO, 2005: 34). Quando na verdade trata-se justo do oposto: mais do que qualquer outro pensador de seu tempo, Rorty insistiu na ideia de que não há um modo de nos projetarmos para fora de nossas mentes, de transcendermos as contingências de nossa linguagem de modo a atingir um ponto de vista absolutamente descontaminado pela maneira através da qual aprendemos a pensar, falar e viver em sociedade. Pouco importa. A crítica prossegue assim:

Em conformidade com o elitismo de Nietzsche e Heidegger, Rorty também acredita que as mudanças no mundo acontecem pelas “revoluções conceituais” (...), pela introdução de “novas metáforas”, pelas idiosincrasias dos grandes pensadores (...), sem relacioná-las às lutas concretas de grupos sociopolíticos, a complexas disputas de contrapostos projetos de sociedade, menos ainda suspeitar que muitas idéias e “metáforas” podem se originar nas ações e nas reflexões de seres humanos comuns (SEMERARO, 2005: 34-35).

De fato, Rorty vê a mudança histórica movida pela invenção de novos vocabulários, e não os relaciona às “lutas concretas de grupos sociopolíticos”. Mas afirmá-lo “em conformidade com o elitismo de Nietzsche e Heidegger” em função disso é perder de vista o principal da sua filosofia. Ao se insurgir contra a noção tradicional de objetividade e a ideia de verdade como correspondência com a realidade, Rorty desconstrói boa parte do edifício através do qual o saber ocidental legitima a si próprio. Amplia assim o espaço de validade para discursos e narrativas contra-hegemônicos, que passam a contar com bons argumentos para se recusarem a jogar conforme as regras do discurso que tanto criticam. O critério a ser adotado na avaliação do conhecimento não deve ser calcado numa suposta adequação às coisas “como elas são”, mas sim na observância de se as ideias permitem alcançar nossos propósitos de forma mais frutífera. Muda o foco da discussão: abandona-se o método para a obtenção do saber, sua adequação a um determinado padrão de investigação que se supõe neutro e descompromissado, em favor do comprometimento da finalidade do saber em relação aos objetivos que nos são mais caros.

É certamente mais produtivo voltar o olhar para aspectos mais problemáticos da obra de Rorty, como a distinção público-privado e a própria noção de redescrição, pois levantam questões sobre as quais vale refletir. Não seria o público-privado uma distinção impossível, dado que a linguagem dentro da qual o *self* privado constitui-se é eminentemente social, construída numa arena pública? (SHUSTERMAN, 2001). Não estaria Rorty deixando de reconhecer que os processos de individuação estão intimamente conectados aos processos de socialização? (MCCARTHY, 1995). São as inclinações particulares dos indivíduos que precisam ser protegidas das operações da esfera pública, ou o contrário? (VOPARIL, 2006). Que garantia teríamos de que anseios idiossincráticos não venham a extrapolar o domínio do privado e contaminar a vida pública, de maneira a solapar a esperança liberal? (WILLIAMS, 2003). Será que as redescrções são tudo de que necessitamos para nos aproximarmos cada vez mais de uma sociedade livre e igualitária? (Fraser, 1990).

A demarcação rigorosa de uma fronteira entre o público e o privado à primeira vista causa desconforto: se há uma lição sociológica básica é a de que elementos da estrutura institucional das sociedades modernas penetram na subjetividade individual, ajudando a constituí-las. Assim, postular o divórcio entre os registros do público e do privado seria, para dizer o mínimo, uma ingenuidade. A crítica seria perfeita – se Rorty tivesse *esta* separação em mente. Mas ele afirma que não se trata de uma “distinção entre o círculo doméstico e o fórum público, entre o *oikos* e a *polis*”, e sim de uma distinção “entre as *preocupações privadas*, no sentido de projetos idiossincráticos de superação pessoal, e as *preocupações públicas*, essas que estão relacionadas com o sofrimento de outros seres

humanos” (RORTY, 2005b: 385; *itálicos meus*)⁹. Ao separar o público do privado, Rorty está evocando a distinção de John Stuart Mill entre “ações que dizem respeito a si mesmo” e “ações que dizem respeito aos outros” (CALDER, 2006: 38). Assim entendida, a distinção ganha contornos que desfazem a aparência de equívoco sociológico que, num primeiro momento, provoca um estranhamento natural.

O problema não está tanto na separação entre público e privado tal como Rorty a concebe, mas sim na forma como enxerga o relacionamento entre eles. Ao restringir o questionamento da contingência do nosso vocabulário ao espaço da vida privada, dos afazeres individuais de cada um, Rorty está tentando afastar a possibilidade de que a esfera pública venha a ser tomada de assalto por paixões políticas potencialmente disruptivas. Mas que garantia teríamos de que este insulamento ocorreria? A saída de Rorty consiste em dizer que, idealmente, somente intelectuais seriam tocados pelo tipo de atitude crítica comum ao vocabulário de inspiração romântica. Mas isso não é suficiente para desfazer o nó. Estaria Rorty disposto a impedir os intelectuais ironistas de publicar trabalhos, conceder entrevistas ou vir a público “falar a verdade ao poder”, na expressão de Edward Said (2005)? A solução de Rorty, observa Thomas McCarthy (1995), é colocar a própria distinção entre público e privado *dentro* da cabeça dos intelectuais ironistas: em público, eles discursariam a respeito de valores e projetos compartilhados socialmente, assim contribuindo para reforçar os laços de pertencimento e solidariedade; no âmbito particular, estariam livres para usar o vocabulário irônico da autocriação da forma que mais lhes aprouvesse. “Não faz sentido especular como isso seria feito” prossegue McCarthy, “pois seria apenas explicitar os detalhes de um suicídio intelectual”. E arremata: “O objetivo [de Rorty] é manter a esfera pública liberal livre da crítica radical” (ibidem: 40-42; tradução livre). Em diapasão semelhante, Nancy Fraser conclui que:

[A]s concepções de Rorty sobre a política e a teoria são complementos uma da outra. Se a teoria é hiperindividualizada e despoliticada, então a política é hipercomunalizada e desteorizada: enquanto teoria, torna-se pura *poiêsis*, enquanto política, pura *technê*. Além disso, na medida em que a teoria passa a ser o âmbito da pura transcendência, a política é banalizada, esvaziada de radicalismo e de desejo. Finalmente, na medida em que a teoria torna-se a produção *ex nihilo* de novas metáforas, a política deve ser meramente a sua literalização; a política deve ser somente aplicação, jamais invenção (FRASER, 2010: 16).

É inútil tentar rebater o argumento. O próprio Rorty abriu o flanco para esta crítica quando, referindo-se à obra de Mill, afirmou que “o pensamento social e político do Ocidente talvez tenha passado pela última revolução *conceitual* de que necessita” (RORTY, 2007: 120; *itálico do autor*). Rorty parece querer assegurar o monopólio seguro, porque inquestionado, dos fins liberais em público, o que expressaria o desejo de triunfo de apenas um único princípio na esfera política – algo

que um pluralista como Isaiah Berlin rejeitaria (VOPARIL, 2006: 122). Não obstante, podemos ainda fazer um esforço no sentido de abrir a possibilidade de uma leitura mais generosa. Ao contrário de pensadores pós-kantianos (como Habermas), para os quais a justiça se coloca como o princípio básico, Rorty elege a liberdade – negativa, como veremos – como único ideal regulativo, deixando todo o resto em segundo plano (MACCARTHY, 1995; VOPARIL, 2006). Em outras palavras, na batalha entre os vocabulários do racionalismo iluminista e do romantismo, Rorty concede a vitória a este último. Nesse sentido, quem quer que o veja como o apólogo por excelência do imobilismo e da conservação estará deixando de observar que, na escala rortyana de prioridades de valores, a liberdade vem primeiro. O problema está em prevenir os extremos a que a paixão pela liberdade pode levar. A solução que Rorty propõe é inadequada, por certo. Mas isto não deveria nos impedir de enxergá-lo como alguém que deseja ver as aspirações e reivindicações de toda produção intelectual de espírito crítico incorporadas a conta-gotas na arena pública, num ritmo constante e sobretudo equilibrado: nem lento demais, de modo a inibir a articulação em torno da demanda por reformas, nem rápido a ponto de inflamar a ânsia urgente por revoluções.

Há mais, entretanto. Voparil observa acertadamente que Rorty lê Mill através de Isaiah Berlin, adotando sua visão de que a sociedade liberal é aquela que oferece espaço suficiente para que os indivíduos possam criar a si próprios e perseguir seus sonhos privados, contanto que não prejudiquem a outrem. Mas Mill, ao contrário de Rorty, enxergava o auto-aperfeiçoamento individual como uma condição necessária à reforma da sociedade e de suas instituições. Enquanto Mill “oferece uma defesa pública do privado, onde o cultivo de si é entendido como um meio de fortalecer a democracia pública, Rorty defende seus terrenos agudamente delineados [*sharply delineated realms*] como uma maneira de isolar as energias criativas individuais da vida pública e da luta por justiça” (VOPARIL, 2006: 115; tradução livre). Voparil observa que Rorty erra ao opor perfeição privada à busca por justiça social, pois tais impulsos não são necessariamente opostos, podendo inclusive vir a se combinar. Rorty os crê em oposição porque parte do pressuposto de que toda autocriação é fundamentalmente egoísta, caminha sempre em direção contrária ao *ethos* público, o que explica a necessidade de confiná-la num domínio restrito, privado¹⁰. Trata-se de duas ideias contrárias: o cultivo do *self* é para Mill uma ponte entre o público e o privado, ao passo que, para Rorty, é uma atitude que alargaria o abismo entre ambos. Rorty parece não se dar conta de que a maior ameaça ao funcionamento da democracia, como Mill e Tocqueville preveniam, não está no excesso de participação, no transbordamento de demandas individuais, mas na ausência delas. Em

suma, Rorty exige que, para entrar no domínio do político, o indivíduo deixe em casa a melhor parte de si (ibidem: 134).

Por fim, resta observar a aposta rortyana na força das redescrições imaginativas como fonte de progresso moral e solidariedade social. Contra Kant, para quem somente a razão poderia impor obrigações morais universais, Rorty quer resgatar “a percepção da importância, para o progresso moral, de descrições empíricas pormenorizadas” (RORTY, 2007: 317). Isto porque a solidariedade não seria uma questão de reconhecimento de uma essência naturalmente humana, ou de respeito aos ditames de uma faculdade universal (a razão); a solidariedade, diz Rorty, não é “descoberta”, mas sim criada através do aumento de nossa sensibilidade à experiência da dor, da crueldade e da humilhação sofridas por pessoas diferentes do nosso grupo social. Aqui novamente as dúvidas persistem: não foram poucos os intelectuais que questionaram, de uma maneira ou de outra, este argumento de Rorty. Tais dúvidas podem ser sumariadas em três grandes perguntas, a saber: Há de fato uma conexão estreita entre literatura e progresso moral? Redescrições podem realmente fazer *qualquer coisa* parecer boa ou má, dependendo dos traços que lhes sejam emprestados, como Rorty parece sugerir? Seriam as redescrições abrangentes e eficientes a ponto de tornar dispensável o trabalho teórico?

O primeiro questionamento foi resumido por Nancy Fraser: “[É] realmente verdade que *as sociedades que produzem a melhor literatura são também as mais igualitárias*? Os interesses dos poetas e os interesses dos trabalhadores de fato coincidem tão perfeitamente? (Fraser, 2010: 8; grifo meu). Esta passagem reflete bem a confusão a que uma leitura pouco atenta do argumento de Rorty pode levar. Na verdade, Rorty nunca afirmou que as sociedades que produzem as “melhores” literaturas são *necessariamente* mais generosas ou igualitárias, mas sim que as visões de mundo plasmadas nas obras de escritores alargam nossa sensibilidade em relação à diferença, solapam o provincianismo intelectual e, desta forma, contribuem para o progresso moral e social. Mas o questionamento de Fraser erra o alvo também em outro aspecto. Pois o que exatamente a autora considera como sendo “a melhor literatura”? “Melhor” sob quais critérios? “Melhor” para quem? Fraser não nos diz nada a este respeito, de modo que parece seguro entender que estava se referindo ao cânone da literatura ocidental. Entretanto, a questão principal não é esta suposta relação entre sociedades igualitárias e “produção literária de qualidade”, seja lá o que isso signifique; a questão é que a literatura, não importa o grau de refino estético que apresente a nossos olhos, pode não fomentar uma visão de mundo mais generosa e solidária, como quer crer Rorty.

Fraser teria feito melhor se houvesse mobilizado a obra de Edward Said. Em *Cultura e Imperialismo*, Said argumenta que o moderno romance realista ajudou, de forma quase imperceptível e por isso tão eficaz, a fabricar entre os europeus o consenso em relação ao processo de conquistar povos e territórios distantes. Retirando exemplos das obras de Dickens, Kipling e Conrad, Said expõe os vínculos entre as visões de mundo transmitidas em obras literárias e as práticas imperialistas ocidentais. “A pessoa”, escreve Said, “lê Dante ou Shakespeare para acompanhar o melhor do pensamento e do saber, e também para ver a si mesma, a seu povo, suas tradições sob as melhores luzes” (SAID, 1995: 13). E aquelas melhores luzes e tradições, que com o tempo sedimentam-se em educação, não cessavam de reafirmar a superioridade das artes, dos saberes, dos modos de vida do homem europeu. Said nos mostra que a luta pela geografia não pode ser reduzida a uma questão estritamente militar ou econômica: ela abarca sobretudo imagens, narrativas, representações. Mais do que de dinheiro ou pólvora, o imperialismo depende de uma formação ideológica que o sustente e impulse – e as obras de romancistas analisados por Said constituíam parte ativa e importante de tal formação, ainda que elas não tivessem sido escritas tendo em vista tal objetivo. (Conrad, Dickens e Kipling, claro está, não tencionavam fomentar a empresa imperial.) É possível estender o argumento de Said à ficção do século XX e também contemporânea, pois não temos bons motivos para crer que a escrita preconceituosa e perversamente etnocêntrica tenha acabado no século XIX. Assim, não dispomos de nenhum indício que nos leve a acreditar na correção de perspectiva da produção literária, que Rorty pressupõe.

O segundo questionamento, se apreciado com a atenção merecida, nos arrastaria para uma longa discussão acerca da narrativa, de sua relação com os fatos que pretende descrever¹¹. Ao elogiar poetas românticos em função de sua crença de que “qualquer coisa podia ser levada a parecer boa ou má, importante ou sem importância, útil ou inútil, ao ser redescrita” (RORTY, 2007 : 32), e insistir no caráter contingente dos vocabulários dentro dos quais as descrições do mundo são feitas, Rorty atraiu para si duras críticas. Vejamos, por exemplo, uma história verídica narrada por Albert Camus numa palestra na Universidade de Columbia, em 1946. Na Grécia ocupada pela Alemanha nazista, oficiais da *wehrmacht* preparavam-se para executar três irmãos que haviam caído prisioneiros. Assistindo à cena, a mãe implora misericórdia, ao que os soldados alemães reagem dizendo que ela poderia escolher um filho, apenas um, para ser salvo. Diante da incapacidade da mulher de decidir qual filho poupar, os oficiais se preparam para abrir fogo. Ela enfim intercede e escolhe o mais velho, porque tinha filhos para criar – e assim condena os outros dois à morte, à qual é obrigada a assistir. A pergunta, ou melhor, o desafio que se coloca à proposta de Rorty é: “Como poderia esta

história ser redescrita de maneira a parecer ‘boa’”? (ELSHTAIN, 2003: 147; tradução livre). Rorty, assevera Elshtain, insiste nessa possibilidade; na verdade, ele “requer esta possibilidade para sustentar seu argumento maior acerca da absoluta contingência e arbitrariedade das nossas caracterizações” (ibidem: 147).

O terceiro aspecto problemático da noção rortyana de redescrição é sua insistência no fato de que ela poderia substituir o trabalho teórico, ao menos no que diz respeito ao alargamento do ideário liberal-democrático. Rorty não apenas se mostra impaciente em relação à teorização pura; ele a reputa pouco capaz de promover avanços culturais e morais. Parte desta impaciência deriva de uma atitude algo cética, expressa no reconhecimento de que não há nenhuma maneira não-circular de justificar nossas crenças liberais, e da manifesta aversão de Rorty a qualquer coisa que recenda à metafísica. Mas há também um desdém pela teorização que ultrapassa o filtro do ceticismo, um desdém que refere-se à capacidade da teoria de conquistar relevância prática. Rorty dá a impressão de sugerir, equivocadamente, que a produção teórica atual assume duas formas: ou a filosofia inutilmente presa às teias do fundacionismo metafísico, ou o pós-modernismo auto-indulgente (BERNSTEIN, 2003). O que ele não se dá conta é de que o caráter sempre vago e abstrato de suas posições – Rorty nunca desce aos detalhes, nunca penetra nos meandros – podem ser prejudiciais à esperança de sua própria utopia liberal. Nesse sentido, talvez seja lícito afirmar que, na perspectiva rortyana, cenários políticos diferentes não devem ser cotejados com a realidade, mas sim com cenários alternativos: o ironismo elimina a possibilidade de compararmos visões imaginativas com a realidade, o que lhe retira a tração crítica (VOPARIL, 2006). Assim, o problema da filosofia de Rorty não é o relativismo, mas sim que ela não nos conduz para perto da realidade. A redescrição não pode *suplantar* a teoria, a ponto de torná-la desnecessária, porque a teoria tem um compromisso com a realidade – falho, instável e problemático, mas um compromisso ainda assim. Não se trata aqui de afirmar que a teoria *supera* a redescrição, mas apenas de observar que, sem um debate teórico, reformas políticas podem facilmente transformar-se em mero ativismo à cata de soluções fáceis (BERNSTEIN, 2003). Portanto, se o que Rorty almeja é estender as conquistas liberais por meio de reformas sucessivas, então a criação de novas metáforas, apesar de necessária, não basta. É preciso também o artesanato de cunho teórico.

The trouble with Rorty's “inspirational” liberalism is that, at best, it tends to become merely inspirational and sentimental, without much bite. (...) At worst, it is a rhetorical smokescreen that obfuscates the type of serious thinking and action required to bring about liberal reform that he envisions. Inspirational liberalism without detailed, concrete plans for action tends to become empty, just as quick fixes without overall vision and careful theoretical reflection tends to become blind (ibidem: 137).

4. Observações Finais: Desdivinização e Reencantamento do Mundo

Bernstein capta um aspecto relevante do projeto de Rorty: a intenção de inspirar. Este é um dado fundamental para a compreensão de sua obra, e no entanto largamente ignorado pela maioria de seus críticos, ao menos no Brasil. Rorty escreve imbuído da missão de sacudir o pessimismo e a resignação acumulados nas últimas décadas pela chamada “esquerda cultural norte-americana”, a fim de lhe inspirar uma atitude crítica voltada para problemas reais. Se ele é vago demais, não é por inaptidão ou desleixo intelectual; se não expõe propostas concretas, não é porque tenha se deslumbrado com suas próprias ambições metafilósóficas. Rorty pretendeu realizar um movimento *anterior*, cujo objetivo era despertar seus companheiros intelectuais de esquerda para a necessidade de cultivar a esperança na democracia liberal e, ao mesmo tempo, a obrigação de trazer sugestões criativas para reformá-la¹². Contra o pessimismo resignado, o compromisso cívico secular: Rorty segue o exemplo de Dewey e Whitman no sentido de buscar resgatar o orgulho nacional norte-americano e a esperança no aperfeiçoamento de suas instituições liberais. Orgulho nacional não como patriotismo rasteiro, mas disposição para se engajar nas lutas da nação; esperança não como mero sentimento, mas como crença – entendida no sentido peirceano, um hábito de ação – acerca do futuro (COOKE, 2004).

Num livro importante mas pouco lido no Brasil, Rorty (1999) reconhece que o recente projeto intelectual da esquerda, estruturado em torno de questões como “representação” e “diferença”, ajudou a tornar os EUA um país menos cruel, posto que menos condescendente com as práticas da humilhação, discriminação e sadismo. Mas esta mesma esquerda, na esteira de autores como Nietzsche e Foucault, teria caído em profunda desesperança e resignação, transformando-se em uma *intelligentsia* passiva, espectadora alienada das lutas concretas dos subalternos. “Se eu fosse a oligarquia republicana” diz ele, “gostaria que a esquerda gastasse todo o seu tempo pensando sobre questões de identidade de grupo, em vez de pensar sobre salários e horas de trabalho” (RORTY, NYSTROM, PUCKETT, 2006: 54). É verdade que Rorty não apresenta planos concretos sobre salários e horas de trabalho. Mas esta não é nem sua vocação, nem sua intenção. Ao propor uma maneira de conciliar os vocabulários do romantismo e do racionalismo iluminista, que pode ser vista também como uma tentativa de equilibrar as contribuições subjetivas da teoria crítica com as qualidades objetivas da ordem liberal-burguesa, Rorty está tentando persuadir os defensores de ambos os vocabulários a fecundarem-se mutuamente, e não fecharem-se sobre si próprios, dogmaticamente convictos de sua respectiva superioridade. As soluções encontradas por Rorty para

levar a cabo seu intento nem sempre são exatamente bem sucedidas. Mas o reconhecimento de suas insuficiências não deveria nos levar a ignorar o desejo que o anima, o desejo de inspirar um senso de orgulho e otimismo *dentro* do espírito crítico, contribuindo para renová-lo. Isto se coaduna com seu projeto filosófico maior, cuja preocupação é intervir na realidade com o intuito de imaginar soluções transitórias para problemas transitórios. Rorty é muito mais modesto do que julgam seus críticos.

Tal modéstia se expressa em sua proposta de abandonar as seduções do pensamento “vertical” – a busca por uma Verdade redentora, seja nas alturas da metafísica, seja nas profundezas da alma humana – em prol de um pensamento “horizontal”, que não supõe ou requer uma instância transcendente de validação. Rorty nos exorta a abandonar o impulso ao absoluto, comum à “grandiosidade universalista” e à “profundidade romântica”, e a nos contentar em exercitar nossa “finitude humanista”, pois não há responsabilidade maior do que a que assumimos para com o nosso semelhante (RORTY, 2005c).

“Não espere pelo Julgamento Final”, escreveu Albert Camus. “Ele acontece todos os dias”. Esta é a inspiração que transborda dos textos de Rorty. Em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Rorty quis desdivinizar o mundo; posteriormente, em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, buscou reencantá-lo (VOPARIL, 2006). Já no final da vida, afirmou que a única maneira de criticar regras culturais vigentes é fazendo referência a noções utópicas, mostrando assim o quanto certas promessas continuam esperando sua realização (RORTY e MENDIETA, 2006). Sua utopia liberal reivindica as promessas surgidas na esteira dos ideais de liberdade e igualdade, que ainda aguardam realização. Como Marx, para quem as contradições da modernidade só poderiam ser resolvidas com o adensamento da própria modernidade, e não com a fuga dela (BERMAN, 1986), Rorty acreditava que os problemas inerentes ao mundo regido pelos valores liberais e democráticos seriam solucionados não através da invenção radical de outros mundos, mas sim com reformas graduais que promovessem o aprofundamento de tais valores.

Notas:

1. A extensão e profundidade da obra de Rorty impõe certos limites. Neste trabalho, deixarei de lado o estofado analítico que impulsiona *A Filosofia e o Espelho da Natureza* a fim de concentrar a análise em seus escritos de corte mais político, sobretudo *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Desde já, gostaria de agradecer aos comentários e críticas de Susana de Castro. Infelizmente, não pude responder aqui de maneira satisfatória; espero fazê-lo futuramente. Assumo, é claro, inteira responsabilidade pelas insuficiências deste artigo.

2. Rorty define o ironista como alguém que preenche três requisitos, a saber: i) mantém *dúvidas permanentes e radicais* em relação ao vocabulário final que usa para descrever o mundo e as pessoas, dado que foi

impactado por outros vocabulários também considerados finais; ii) sabe que tais dúvidas não podem ser desfeitas através de seu atual vocabulário; e iii) “na medida em que filosofa sobre sua situação, [o ironista] não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo” (RORTY, 2007: 134).

3. Para um exame da relação entre ironia e ceticismo, ver MARGUTTI, 1998 e WILLIAMS, 2003.

4. Davidson (1992) afirma que as metáforas não possuem sentidos diferentes dos seus sentidos literais, não têm um lugar fixo no jogo de linguagem corrente e, por esta razão, não podem ser nem refutadas nem confirmadas. São candidatas a valor de verdade que, se forem aceitas, vão aos poucos adquirindo um uso habitual até conquistarem um lugar no jogo de linguagem estabelecido, quando então perdem seu caráter metafórico e se literalizam. Nesse sentido, metáforas seriam operadores que possibilitariam a introdução de perspectivas inéditas de pensamento, veículos para a introdução de ideias tão novas que acabam por estabelecer os parâmetros de julgamento pelas quais elas próprias serão avaliadas posteriormente (RORTY, 2007).

5. Quando confrontado com a crítica de que seu elogio etnocêntrico às liberdades burguesas não se baseava em um estudo mais cuidadoso de outras tradições e culturas (PEERENBOOM, 2000), Rorty assim respondeu: “*That is an understatement. It is based on no study at all of those traditions and cultures, but only on my impression that wherever bourgeois freedoms and the culture of rights have gotten a grip, people have liked the results pretty well. No country has tried them and willingly given them up again, any more than any patient whose headaches have been relieved by aspirin has ever decided to cease using it*” (RORTY, 2000a: 90).

6. Estou ciente de que minha exposição do debate Habermas-Rorty é superficial. Creio que, dados os objetivos deste artigo, não poderia ser de outro jeito: qualquer reflexão aprofundada sobre tal debate nos levaria aos intrincados meandros da filosofia da linguagem de Donald Davidson, de quem Rorty retira os argumentos que lhe servem de suporte. Para um resumo mais completo do diálogo entre Habermas e Rorty, inclusive com uma ótima introdução à filosofia de Davidson, ver GHIRALDELLI, 2007.

7. No original: “*If we take care of freedom, truth will take care of itself*” (RORTY, 2000b: 347).

8. Poder-se-ia argumentar, seguindo um falibilismo como o de Popper, que a refutação sucessiva de modelos e hipóteses teóricas nos levaria à verossimilhança, de modo a garantir se não um destino final, ao menos um porto seguro para uma determinada área da investigação. O problema com esta noção, como observou Giddens (1998), é que a ideia de que estaríamos nos aproximando cada vez mais da verdade à medida que hipóteses sejam testadas e refutadas só é defensável se acreditarmos que o número de hipóteses da qual podemos dispor é finito. Do contrário, isto é, se as hipóteses são infinitas, a noção de “aproximação” em relação à Verdade deixa de fazer sentido.

9. A este respeito, Rorty declarou o seguinte numa entrevista: “A má interpretação original veio de Nancy Fraser, que disse: ‘Rorty não se dá conta de que o pessoal é político’. Acho que ela e eu estávamos indo em sentidos opostos. Eu pensava em um sentido de privado, algo como a definição de Whitehead para a religião: ‘o que você faz com a sua solidão’. Fraser pensava no privado como a cozinha ou o quarto de dormir, em oposição à praça do mercado e ao escritório. Não havia nenhuma relevância para aquilo que eu estava dizendo” (RORTY, NYSTROM e PUCKETT, 2006: 86).

10. Aqui é preciso fazer uma ressalva, a fim de evitar um possível mal entendido. Se Rorty de fato opõe a perfeição privada à busca por justiça social, que dizer de sua insistência acerca da importância da redescoberta para o

progresso moral e social? Não haveria aí uma contradição no argumento de Voparil (e minha também, por subscrevê-lo)? Dois esclarecimentos se fazem necessários. Primeiro: não devemos confundir “oposição” com “blindagem” ou “impermeabilidade” absoluta; dois terrenos podem ser “opostos” e ainda assim fecundarem-se mutuamente. É o que acontece no caso da distinção público/privado de Rorty, na qual, como já foi observado, o privado deveria vir se entranhar no público num ritmo lento e constante, como um “conta-gotas”. Segundo: redescições que servem a propósitos de progresso social não *necessariamente* surgem de um desejo idiossincrático por perfeição privada (elas podem, por exemplo, advir apenas de um devaneio, uma epifania, ou tão somente do desejo de imaginar um futuro diferente). Agradeço ao parecerista da Revista Redescições por haver me chamado a atenção sobre a necessidade de explicitar melhor esta questão.

11. Teríamos que discutir, apenas para começar, a existência ou não de constrangimentos inerentes aos fatos históricos, constrangimentos estes capazes de impedir sua redescição futura em termos radicalmente diferentes. Para uma introdução ao assunto, visto por ângulos opostos, ver ECO, 2005 e WHITE, s/d/p.

12. O que aliás explica a incrível freqüência com que Rorty faz uso do pronome “nós” em seus escritos: “nós, deweyanos”, “nós, liberais democratas”, “nós, humanistas”, “nós, intelectuais burgueses ocidentais” e assim por diante (VOPARIL, 2006).

REFERÊNCIAS

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNSTEIN, Richard. Rorty’s Inspirational Liberalism. In: GUIGNON, C. & HILEY, D. (orgs.) **Richard Rorty. Contemporary Philosophy in Focus**. Cambridge University Press, 2003.

CALDER, Gideon. **Rorty e a redescição**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

CONANT, James. Freedom, Cruelty and Truth: Rorty versus Orwell. In: BRANDON, Robert (Ed.). **Rorty and his critics**. USA / UK: Blackwell Publishing, 2000.

COOKE, Elisabeth F. Rorty on Conversation as an Achievement of Hope. In: **Contemporary Pragmatism**. Vol. 1, No. 1 (pp. 83-102). USA: Editions Rodopi, 2004.

DAVIDSON, Donald. O que as metáforas significam. In: SACKS, Sheldon (org.) **Da Metáfora**. São Paulo: EDUC – Pontes, 1992.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELSHTAIN, Jean Bethke. Don’t be Cruel: Reflections on Rortyan Liberalism. In: GUIGNON, C. & HILEY, D. (orgs.) **Richard Rorty. Contemporary Philosophy in Focus**. Cambridge University Press, 2003.

FILHO, Aldir Carvalho. A solidariedade negativa como romance de um futuro nacional. In: FERREIRA, Arthur Arruda Leal (org.). **Pragmatismo e questões contemporâneas**. Rio de Janeiro: Arquimedes: Grupo de Trabalho em Pragmatismo, Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, 2008.

FRASER, Nancy. Solidariedade ou Singularidade? Richard Rorty entre Romantismo e tecnocracia. **Redescrições** – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana. Tradução de Susana de Castro. Ano 2, Número 1, 2010.

Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy. In: MALACHOWSKI, Alan (ed.). **Reading Rorty**. Oxford / Cambridge: Blackwell Publishing, 1990.

GHIRALDELLI, Paulo. **O que é pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GIDDENS, Anthony. Comte, Popper e o Positivismo. In: _____. **Política, Sociologia e Teoria Social**. Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

HAACK, Susan. Vulgar pragmatism: an unedifying project. In: SAATKAMP, Herman J. (ed.). **Rorty & Pragmatism**. The philosopher responds to his critics. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. A volta ao historicismo. In: SOUZA, Jose Crisóstomo de. **Filosofia, Racionalidade, Democracia**. Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

KLOPPENBERG, James. Pragmatism: an old name for some new ways of thinking?. In: DICKSTEIN, Morris (org.). **The Revival of Pragmatism: new essays on social thought, law and culture**. Durham, USA: Duke University Press, 1998.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MARGUTTI, Paulo R. “Pragmatismo, Ironismo e Ceticismo em Richard Rorty”. In: MARGUTTI *et alli* (orgs.). **Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

MCCARTHY, Thomas. **Ideals and illusions: on deconstruction and reconstruction in contemporary critical theory**. Massachusetts, USA: The MIT Press, 1993.

MCDOWELL, John. Towards Rehabilitating Objectivity. In: BRANDOM, Robert (Ed.). **Rorty and his critics**. USA / UK: Blackwell Publishing, 2000.

MENDIETA, Eduardo (ed.) e RORTY, Richard. **Take care of freedom and truth will take care of itself**. Interviews with Richard Rorty. California: Standford University Press, 2006.

MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

PEERENBOOM, Randall. The Limits of Irony: Rorty and the China Challenge. In: **Philosophy East and West**. Vol. 50, No. 1 (pp. 56-89). USA: University of Hawai'i Press, 2000. Disponível em <http://www.jstor.org/> Acessado em 11/05/2010.

POGEBRINSCHI, Thamy. Será o neopragmatismo pragmatista? Interpelando Richard Rorty. In: **Novos estudos** – CEBRAP: março 2006, no.74, p.125-138. Disponível em: www.scielo.br Acessado em 26/07/2010.

ROGERS, Melvin L. Rorty's Straussianism; or, Irony Against Democracy. In: **Contemporary Pragmatism**. Vol. 1, No. 2 (pp. 95-121). USA: Rodopi Editions, 2004.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.

_____. Relativismo: Encontrar e Fabricar. In: CICERO, Antonio & SALOMAO, Waly. **O relativismo enquanto visão de mundo**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994b.

_____. **Para realizar a América**. O pensamento de esquerda no século XX na America. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

_____. Response to Randall Peerenboom. In: **Philosophy East and West**. Vol. 50, No. 1 (pp. 90-91). USA: University of Hawai'i Press, 2000a. Disponível em <http://www.jstor.org/> Acessado em 11/05/2010.

_____. Response to Conant. In: BRANDOM, Robert (Ed.). **Rorty and his critics**. USA / UK: Blackwell Publishing, 2000b.

_____. A prioridade da democracia para a filosofia. In: _____. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Escritos filosóficos vol. 1. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. Justiça como lealdade ampliada. In: _____. **Pragmatismo e Política**. São Paulo, Martins, 2005a.

_____. Habermas, Derrida e as Funções da Filosofia. In: _____. **Verdade e Progresso**. Barueri, São Paulo: Manole, 2005b.

_____. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, Jose Crisóstomo de. **Filosofia, Racionalidade, Democracia**. Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora UNESP, 2005c.

_____. O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: RORTY, Richard; GHIRALDELLI, Paulo. **Ensaios pragmatistas sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. São Paulo: Martins, 2007.

RORTY, Richard; NYSTROM, Derek; PUCKETT, Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias**. Uma conversa com Richard Rorty. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Representações do Intelectual**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SEMERARO, Giovanni. Filosofia da práxis e (neo)pragmatismo. In: **Revista Brasileira de Educação**. No 29 (Maio /Jun / Jul / Ago), 2005. Disponível em www.scielo.br Acessado em 20/06/2010.

SHUSTERMAN, Richard. Reason and Aesthetics Between Modernity and Postmodernity: Habermas and Rorty. In: FESTENSTEIN, Matthew & THOMPSON, Simon (eds.). **Richard Rorty: critical dialogues**. Estados Unidos / Inglaterra: Blackwell Publishers, Polity Press, 2001.

SOARES, Luis Eduardo. A centralidade do pragmatismo para as ciências sociais. In: CÍCERO, Antonio e SALOMÃO, Waly (orgs.). **O relativismo enquanto visão de mundo**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

VOPARIL, Christopher J. **Richard Rorty. Politics and Vision**. Maryland, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

WHITE, Hayden. O valor da narratividade na representação da realidade. In: **Caderno de Letras / Universidade Federal Fluminense (UFF- RJ)**, nº 3 (sem data de publicação).

WILLIAMS, Michael. Rorty on knowledge and truth. In: GUIGNON, C. & HILEY, D. (orgs.) **Richard Rorty. Contemporary Philosophy in Focus**. Cambridge University Press, 2003.