

RICHARD RORTY: A ÉTICA PRAGMÁTICA DO NEO-CONSERVADORISMO

Maria Célia Moraes^(*)
Mário Duayer^(**)

INTRODUÇÃO

A controvérsia atual sobre as questões de ética e de moral, isto é, sobre o lugar e a função da razão prática na vida contemporânea, manifesta-se naquilo que se passou a denominar a grande conversação intelectual que mobiliza o campo cultural do ocidente nas últimas décadas. Nesta “conversação” percebem-se sinais de inquietação e de perplexidade nas ciências sociais e humanas em vista da emergência de novas perspectivas teóricas e metodológicas, de novos objetos, de diversas abordagens. Nota-se, igualmente, que a própria filosofia vive um ponto de inflexão, enfrenta dúvidas sobre si mesma, angustia-se com as incertezas que cercam seus fundamentos e objetivos. A despeito de sua diversidade de planos, focos e disposições, a maioria das falas desta “conversação” expressa o espírito da época em que vivemos. Por isso, mesmo na multiplicidade de formas em que se desdobra, inclusive nas propostas políticas e econômicas sobre o mundo contemporâneo, parece oferecer uma inteligibilidade quase monopólica do real.

Este artigo acena para este debate. Em um primeiro momento, procura esboçar algumas características desse espírito da época que prolifera sob várias denominações e correntes teóricas, na maioria das vezes designadas *pós*, como as pós-modernas e as pós-estruturalistas, aqui privilegiadas. O eixo central do trabalho, entretanto, é a chamada teoria social pragmatista proposta por Richard Rorty. Corrente que compartilha concepções fundamentais com aquelas, sobretudo a denominada crítica à metafísica ocidental - incluída aí a refutação dos valores da Ilustração -, bem como a concepção de história como absoluta contingência. Mas delas difere em um aspecto essencial. Ao contrário do desencanto, melancolia e mal-estar que transparecem nos discursos pós-estruturalistas e pós-modernos, o pragmatismo rortiano apresenta-se como uma crítica, por assim dizer, positiva, auto-complacente, ativa e confiante em face dos problemas humanos e sociais contemporâneos.

A teoria social pragmatista rortiana será apresentada naquilo que consideramos sua equação resolutiva básica. O *primeiro termo* da equação consiste na crítica do conhecimento enquanto representação - Rorty denomina sua posição de “anti-representacionalista” - e da linguagem enquanto meio transparente e literal, veículo para as “idéias claras e distintas”. Como não há uma plataforma supra-cultural, um “gancho celeste” (*sky hook*), em suas palavras, a partir do qual se possa sair da própria cultura para contemplar o mundo “lá fora” (*out there*) não pode haver, por conseguinte, um estado mental cujo conteúdo possa ser o “espelho” desse mundo. Tal concepção, como veremos, põe em juízo a autoridade da teoria ao trivializar a questão da verdade. A verdade, uma vez arbitrariamente variável e despojada de toda e qualquer objetividade, torna-se simplesmente descartável.

No entanto, o mundo está lá fora e os sujeitos, por nele viverem, têm que lidar praticamente com este mundo. Daí o *segundo termo* da equação rortiana: para lidar com o mundo, natural e social, homens e mulheres se valem do conjunto de signos e ruídos de

Artigo publicado em Borheim, G. et alli (1997). *Ética*. Rio de Janeiro: UAPE.

(*) Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina.

(**) Professor Titular da Universidade Federal Fluminense

que, para o autor, consiste a cultura. E fora da qual nada se pode dizer sobre o mundo. Este segundo termo, como se vê, constitui o núcleo da crítica à metafísica. Não só não há nada fora da cultura para verificar, confirmar ou falsear o conhecimento, como igualmente não se pode buscar, fora da cultura, qualquer referência ética ou moral.

O que sugere de imediato o *terceiro termo* da equação. Pois, não sendo possível encontrar certezas científicas ou éticas, quem sabe também estéticas, fora do *ethos* coloquial de *nossa* cultura, como decidir entre proposições científicas ou valorizações éticas desta cultura quando confrontadas por outras? A afirmação do etnocentrismo incontornável deste dilema não resolve a questão, pois o máximo que dela se extrai é um relativismo cultural, o qual Rorty refuta. A seu ver, não se trata nem de estabelecer pontos fixos de certeza e, portanto, de superioridade, nem tampouco de afirmar que qualquer coisa é tão boa quanto outra. Assim, sustentar a superioridade de *nossa* cultura, isto é, das instituições e práticas da sociedade liberal democrática em relação a outras - propósito que o autor defende aberta e expressamente -, significa persuadir, sem utilizar noções metafísicas, que tal cultura é a melhor que a história humana produziu. Isto porque, segundo Rorty, é a única que “encontrou uma estratégia para evitar as desvantagens do etnocentrismo”, pois propicia “encontros livres e abertos” (*free and open encounters*) com outras culturas atuais ou possíveis e, por outro lado, tem na equidade e na liberdade seus valores fundamentais. É a melhor apta, portanto, a acolher o novo e por isso transitar para o futuro (Rorty, 1991: 2).

Uma equação sem incógnitas, como se vê. Sua solução é o que Rorty oferece para o mal-estar do fim de século e do milênio, dramaticamente expresso nos “pós-ismos”. Por um lado, a teoria social pragmatista pretende-se crítica, ou apresenta-se crítica dos mais ostensivos produtos da *cultura ocidental* (racionalismo, positivismo, empirismo, realismo, progresso, razão, demarcação entre ciência e cultura, etc.). Sob tal aspecto, coincide com a crítica pós-moderna e pós-estruturalista. Por outro lado, entretanto, a atitude prática do pragmatismo diante da vida, sua tolerância resignada frente ao existente, vem associada em Rorty à idéia de uma utopia, de um futuro que se pode melhorar, de uma vida boa plenamente alcançável. Precaução que, julga o pragmatismo, o livra do sentimento de culpa e da acusação de cinismo.

ESPÍRITO DA ÉPOCA, QUERELAS IDEOLÓGICAS

O discurso pós-moderno e as teorias que o compõem não expressam, por certo, um corpo conceitual coerente e unificado. Ao contrário, quando se quer delimitar o seu sentido nos deparamos com uma pluralidade de propostas e interpretações, muitas vezes conflitantes entre si. Entre seus representantes mais notáveis existem diferenças marcantes e só uma leitura superficial poderia inclui-los em uma mesma corrente de pensamento. Na verdade, o que se convencionou chamar de pós-moderno possui hoje tanta abrangência que se transformou em um tipo de “conceito guarda-chuva”, dizendo respeito a quase tudo: de questões estéticas e culturais, a filosóficas e político-sociais.

São ditos pós-modernos, por exemplo, um determinado estilo arquitetônico (associado a nomes como os de Robert Venturi, Philip Johnson, ou James Sterling) ou certos movimentos e expressões artísticas (as experiências musicais de John Cage ou Philip Glass, filmes como *Blade Runner* e *Blue Velvet*, romances, como os de Pynchon ou Barth, fotografia, como as de Sherman ou Levine), produções no campo da teoria e da filosofia

(Lyotard, Baudrillard, Jameson, Harvey, etc.) ou, até mesmo, um suposto novo estágio na história da humanidade. Fala-se que são pós-modernas “uma condição” (Harvey, Lyotard), “uma poética” ou “uma política” (Hutchon), uma “cultura” (Foster) ou “lógica cultural” (Jameson), uma nova forma “de experienciar o espaço e o tempo” (Jameson, Harvey). De todo modo, o termo entrou definitivamente na linguagem cotidiana e se tornou uma influente imagem cultural. Talvez porque procure traduzir, no mais das vezes de forma confusa e imprecisa, as mudanças na vida social, política e moral impostas pela múltiplas formas de reestruturação do capitalismo contemporâneo.

Foge aos limites deste artigo interrogar sobre o significado de outros termos correlatos ao pós-moderno: pós-modernização, pós-modernidade e pós-modernismo. O que, de todo modo, não seria tarefa das mais simples. Basta lembrar que nada há de homogêneo, nem há um consenso sequer sobre a que se referem os conceitos de modernização, modernidade e modernismo. Quanto mais sobre seus correspondentes “pós”! Pode-se adiantar, todavia, que todos esses termos traduzem a difícil e ingrata luta que o discurso pós-moderno trava com a questão - tipicamente “moderna”, diga-se de passagem - da periodização histórica¹.

Qualquer tentativa de mapear o pós-moderno encontrará, sem dúvida, um sem número de contradições e ambigüidades. Não obstante, acreditamos ser possível uma caracterização, ainda que aproximada, do horizonte de questões a que se refere e, talvez, a perspectiva da filosofia e da teoria política sejam das mais propícias para esta tentativa. É neste campo que o “pós-moderno” se define melhor em sua contraposição às propostas da Ilustração, usualmente associadas ao “mundo moderno”. O sufixo “pós”, neste caso, indica uma inversão de sinais e símbolos, uma negação muitas vezes grosseira e caricata daquele momento da história e de suas práticas teóricas, políticas e culturais.²

A rigor, embora propondo voltar-se para o presente e para o futuro, o discurso pós-moderno mantém seu horizonte fixado por este passado. Assim, coloca sob suspeita a confiança iluminista em uma razão capaz de elaborar normas teóricas e práticas capazes de construir sistemas de pensamento e de ação e da habilidade racional de planejar de forma duradoura a ordem social e política. Questiona o sentido de uma racionalidade que se proclama fonte do progresso no conhecimento e na sociedade, de uma racionalidade vista como *locus* privilegiado da verdade e fundamento da ética e do conhecimento objetivo e sistemático. Critica a representação e a idéia de que a teoria espelha a realidade. Denuncia a falência do processo de modernização que, longe de cumprir suas promessas de progresso e emancipação, tornou-se força opressora sobre mulheres e homens, dominou a natureza, produziu sofrimento e miséria. Acusa a arrogância das grandes narrativas e sua pretensão a uma unidade onisciente.

¹ A própria idéia de periodização não deixa de ser um projeto paradigmático da Ilustração, o qual em última análise, o discurso pós-moderno propõe-se negar. Neste sentido, a ‘narrativa’ pós-moderna de uma periodização histórica é marcadamente moderna.

² Vale lembrar que a discussão sobre o “problema da modernidade” e a crítica da Ilustração têm hoje dois séculos. Não são, desta forma, privilégio dos pensadores pós-modernos. Schiller, por exemplo, ainda em 1797, já expressava a convicção de que a estética seria a esperança redentora para uma razão que percebia como crescentemente instrumental. Hegel, a seu tempo, denunciava que tudo o que a Ilustração considerava erro e ficção era afirmado pela própria Ilustração. Baudelaire, mais tarde, com fina sensibilidade capturava os aspectos ambíguos da modernidade: efêmera, contingente, às vezes repugnante, outras desafiadora, vazia de beleza, difícil de determinar. Neste século, entre outros, Adorno e Horkheimer denunciaram o projeto da Ilustração, a seu ver fadado a transformar a busca da emancipação da humanidade em um sistema de opressão universal.

Em seu desencanto sobre o que, a seu ver, constituiu o mundo moderno e seu absolutismo no plano das idéias e das questões morais e estéticas, o discurso pós-moderno - revelando um certo “*irracionalismo estetizante*”³ - põe-se arauto da indeterminação total, do caráter fragmentário, desintegrado, heterogêneo, descontínuo e plural do mundo físico e social, de nossa impossibilidade de experienciar este mundo como uma totalidade ordenada e coerente. Nada mais haveria, portanto, a ser totalizado, planejado ou objetivamente conhecido neste mundo relativo e fugaz, avesso a qualquer *grand récit* (Lyotard) ou interpretação totalizante. A contraface desta imagem de mundo é a negação do agir e da *praxis* do sujeito social que parece dissolver-se em uma subjetividade diluída, atomizada em redes flexíveis de jogos de linguagem. Subjetividade, propõe o discurso pós-moderno, enfim livre das ilusões da racionalidade e da objetividade.⁴

O caráter idealista da proposta é evidente: o complexo de forças históricas que determinam o desenvolvimento capitalista é omitido e na balança só figuram idéias difusas da Ilustração, sobretudo as de Kant e Condorcet. Idealismo, aliás, que se reflete de imediato no campo mais especificamente político. Assim, por exemplo, a ênfase na natureza fragmentária do mundo e do conhecimento humano tem como consequência a impossibilidade de qualquer política emancipatória em uma perspectiva totalizante.⁵ Teóricos pós-modernos expressam suas reivindicações na linguagem da diferença e do particularismo, afirmam serem ilusórias as formas institucionalizadas de poder, sobretudo os macropoderes (o do Estado, por exemplo), pois concebem - na mais pura tradição foucaultiana - a realidade social como tecida por uma rede capilar de micropoderes, que vigiam e disciplinam a vida privada, social e política. Neste contexto, celebram os interesses singulares de grupos políticos, enfatizam a micropolítica, a identidade dos novos movimentos sociais, a multiplicidade de lutas fraturadas.

Interessante notar, como o faz Harvey, que se o reconhecimento da alteridade de “*outras vozes*” abre perspectivas para novas e instigantes formas de luta política, o pensamento pós-moderno impede, ao mesmo tempo, que essas outras vozes tenham acesso a fontes mais universais de poder,

“(…) circunscrevendo-as num gueto de alteridade opaca, da especificidade de um ou outro jogo de linguagem. Por conseguinte, ele priva de poder essas vozes (de mulheres, de minorias étnicas e raciais, de povos colonizados, de desempregados, de jovens, etc.) num mundo de relações de poder assimétricas” (Harvey, 1993: 112).

³ A expressão é usada por Carlo Ginzburg ao criticar as ambigüidades, por parte de alguns historiadores, no estudo da cultura das classes subalternas do passado e sua recusa de enfrentar a análise e a interpretação. Como exemplo de um “irracionalismo estetizante” toma o estudo foucaultiano de Pierre Rivière: “A análise versa acima de tudo sobre a interseção de duas linguagens de exclusão que tendem a se negar, alternadamente: a judiciária e a psiquiátrica. A figura do assassino, Pierre Rivière, acaba passando para segundo plano - justamente quando são publicadas suas memórias, escritas por ele a pedido dos juízes (...). A possibilidade de interpretar esse texto foi excluída de forma explícita, porque equivaleria a alterá-lo, reduzindo-o a uma ‘razão’ estranha a ele. Não sobra mais nada, além de ‘estupor’ e ‘silêncio’ - únicas reações legítimas.” Prefere-se, então, descrevê-lo como um ser mítico e monstruoso, “impossível de ser definido porque estranho a qualquer ordem nomeável”. (Ginzburg, 1987: 23)

⁴ Interessante notar que ao procurar livrar esta subjetividade fragmentária e múltipla das ilusões aparentes da racionalidade e da objetividade, o discurso pós-moderno - contraditoriamente - acaba por limitá-la à citação, ao confisco da ação e à mera repetição do existente.

⁵ A totalidade é vista como totalitarismo e terror. Trata-se, afirmam teóricos pós-modernos, de renunciar à nostalgia por conceitos universais e abraçar o prazer estético de jogos de linguagem localizados. Afinado com esta posição, como veremos a seguir, Rorty se esquia da discussão sobre as regularidades do mundo social ao deixar implícito que qualquer teoria sobre o comportamento humano e social seria totalitária.

Eagleton chama de *pessimismo libertário* este estilo de pensamento. Libertário porque não abdica do sonho de construir uma alternativa ao que está aí. Pessimista, porém, pois prevalece a consciência da onipotência da lei e dos poderes que impedem a realização deste sonho (Eagleton, 1995: 61-62). Uma espécie de esquizofrenia entre impulso e passividade, entre capacidade reconhecida e realização impossível, uma espécie de nulificação do sujeito do desejo, inutilmente emancipado da “razão” e da “objetividade”.

Pode-se observar, assim, os resultados da estetização da política realizada pela retórica pós-moderna. As idéias de fragmentação do real, de descentralização do sujeito humano, as noções de negação da objetividade do discurso aparecem aqui associadas à idéia de desintegração do espaço público, ao fetichismo da diferença, à compreensão de que o poder e a opressão estão pulverizados em todo e qualquer lugar. Daí resulta a impossibilidade de estabelecer uma base de resistência e de enfrentamento da realidade efetiva que, enfim, apresenta-se aos sujeitos enquanto totalidade da economia e das relações de poder. Frente a ela a subjetividade pós-moderna, embora capaz de reconhecer o caráter sórdido das relações sociais prevalentes, de sonhar e até vislumbrar a possibilidade de uma vida melhor, revela-se impotente para intervir e atuar no mundo real.

Uma vez traçado este esboço do discurso pós-moderno, cabe lembrar, como dissemos acima, que há variações e gradações neste terreno e longe estamos de um corpo teórico homogêneo. O que se acentua pelo fato de que, como aponta Hassan, as teorias pós-modernas procuram expressar um “desfazimento”, cujos princípios seriam:

“(…) des-criação, desintegração, desconstrução, descentramento, deslocamento, diferença, descontinuidade, disjunção, desaparecimento, decomposição, des-definição, desmistificação, des-totalização, deslegitimação.” (Hassan, 1987: 92).

Obcecada por este desfazimento a retórica pós-moderna - com as evidentes exceções de Jameson e Harvey⁶ - condena suas próprias reivindicações de validade e, muitas vezes, narra um “(...) drama histórico feito para convencer sua audiência que o drama está morto e que a história não mais existe. O que permanece é a nostalgia de um passado simbólico.” (Alexander, 1995: 84). Expressão das contradições não resolvidas do “mundo moderno”, da crise simultânea dos processos de regulação social e de seu possível potencial emancipador, ao fim e ao cabo esta retórica nos transmite uma profunda sensação de ressentimento, mal-estar, melancolia⁷ e, até mesmo, cinismo.

Mas, qual seria a relação entre o discurso pós-moderno e um outro, também de forte influência nos dias de hoje, o do pós-estruturalismo? A rigor, ambos os discursos se aproximam e, muitas vezes se justapõem. Best e Kellner apontam para o fato de que o pós-estruturalismo é parte da matriz do discurso pós-moderno e que as inflexões teóricas deste último estão diretamente articuladas às críticas pós-estruturalistas. Todavia, o pós-moderno é um termo mais abrangente e, segundo os autores, o pós-estruturalismo se constitui em um

⁶ Vale lembrar que Jameson e Harvey apropriam-se do conceito de pós-moderno para identificar um momento histórico no desenvolvimento capitalista contemporâneo. Associam o conceito a certas tendências ou correntes culturais deste momento, como por exemplo, o pós-modernismo. Mas, por certo, estão muito distantes dos “desfazimentos” desencantados de que fala Hassan.

⁷ Baudrillard, um dos mais exemplares dos pensadores pós-modernos nos ofereceu recentemente a seguinte afirmação desesperançada: “Ainda estamos muito longe de compreender que a entrada em cena da mídia impede a evolução da história, que a subida ao palco da inteligência artificial impede o avanço do pensamento. A ilusão que guardávamos de todas essas categorias tradicionais, inclusive a ilusão de nos ‘abrir o virtual’ como a uma extensão real de todos os mundos possíveis, é a própria ilusão da mosca que incansavelmente toma distância para de novo chocar-se contra o vidro.” (Baudrillard, 1996).

subconjunto de suas tendências teóricas, sociais e culturais (Best e Kellner, 1991: 25). Nesta perspectiva, o discurso pós-moderno inspira-se nas críticas pós-estruturalistas à Ilustração (suas concepções de verdade e racionalidade, ambas associadas a formas de poder e de dominação) incorporando, ainda, aspectos de sua crítica aos fundamentos (a recusa da distinção entre *episteme* e *doxa*, por exemplo), sua concepção de subjetividade (plural, múltipla, descentrada) e suas idéias sobre o papel e a natureza da linguagem.

Também neste caso, são muitas as diferenças entre os teóricos identificados com esta linha de pensamento, o que torna impossível falar de um pensamento pós-estruturalista em geral. Fato que se pode intuir quando lembramos que são rotulados pós-estruturalistas⁸, por exemplo, Foucault, Deleuze, Guatarri, Barthes, Kristeva, Derrida, Paul de Man, além de outros mais identificados com o pensamento pós-moderno, como Baudrillard e Lyotard, ou o neopragmatismo, como Rorty.

De todo modo, aqui interessa pelo menos um dos pontos de controvérsia: a discussão pós-estruturalista sobre o papel e a natureza da linguagem. Talvez um dos aspectos mais fundamentais, até por sua profunda repercussão em todos os demais. A concepção pós-estruturalista da linguagem modifica e amplia aquela sustentada pelo estruturalismo que a antecedeu. Mais especificamente falando, trata-se de um deslocamento do problema da linguagem tal como tratado pelo estruturalismo ou de uma interrogação demolidora sobre seus métodos e conceitos. Assim, em lugar da linguagem como rede de significantes e de significados, signos e significações e em contraposição ao estruturalismo que confinava os jogos de linguagem no interior de estruturas fechadas de oposição, o pensamento pós-estruturalista institui agora os jogos de linguagem sem sujeito; a comunicação é feita por “elementos de narrativa”, por uma série de textos em intercessão uns com os outros, onde se produzem novos textos, outros textos, indefinidamente, em um processo contínuo de cortes e reatamentos sempre em diferentes combinações.

Ao priorizar o significante sobre o significado, o discurso pós-estruturalista assinala a produtividade dinâmica da linguagem, a instabilidade e a ruptura com os esquemas convencionais de representação do sentido. Contra teorias tradicionais da linguagem e suas “falácias referenciais”, afirma o significado como apenas um momento de um processo infinito de significações no qual o sentido não é produzido por uma relação estável e referente entre sujeito e objeto, mas no interior de um jogo inter-textual de significantes (idem: 21). A este respeito são exemplares as palavras de Derrida:

“O sentido do sentido é implicação infinita, referência indefinida do significante ao significado (...) sua força é uma certa equivoalidade pura e infinita que não tem nenhum respeito pelo sentido do significado, nem lhe permite qualquer descanso (...) sempre significa outra vez e difere” (Derrida, 1973: 58, apud. Best e Kellner, 1991: 21).

Neste ponto, chamamos a atenção para um aspecto que nos interessa de perto e que é crucial na discussão que estamos desenvolvendo: é próprio à “agenda pós-estruturalista” estabelecer uma mudança de eixo, um “salto” da realidade para a linguagem como agente constitutivo da consciência humana e da produção social do sentido. É a sedução da “virada

⁸ Foge aos limites deste artigo discutir a afinidade entre pensadores franceses agrupados sob a denominação pós-estruturalista e o pensamento da primeira geração da Escola de Frankfurt. Cabe indicar, todavia, que não obstante suas especificidades, existem aproximações entre os procedimentos da ‘desconstrução’ proposta por Derrida e a ‘dialética negativa’ de Adorno. Peter Dews lembra que, mesmo hoje, herdeiros alemães desta Escola, inclusive Habermas, têm explorado e aprofundado idéias pós-estruturalistas, sublinhando os pontos de intercessão e de divergência com sua própria tradição (Dews, 1995: 7)

lingüística”, levada agora a extremos pela suposição de que há uma irreducibilidade radical da linguagem e assim, o que se pode experimentar como “realidade” nada mais seria do que um constructo ou um “efeito” do sistema particular de linguagem ao qual pertencemos. A linguagem como que “descola” da realidade, que reduzida a este jogo inter-textual, não mais se distingue da ficção⁹. Basta à crítica, assim, sublinhar os silêncios e as ausências na linguagem, desconstruir textos, desmascarar os modos pelos quais a linguagem esconde de si mesma sua inabilidade de representar algo para além de suas fronteiras.

São perturbadores os efeitos que o textualismo vêm trazendo para a filosofia, mas também para o estudo da história e para a literatura. A concepção de realidade como um constructo ou um mero resultado de um sistema particular de linguagem, esfacelou a confiança na relação entre palavras e coisas, entre linguagem e realidade extra-lingüística. Dispensa dizer: as conseqüências são dramáticas. A dissolução da efetividade do signo significa em última análise a dissolução da própria história (Spiegel, 1992: 195-96). A história, a filosofia e a literatura, como instâncias de expressão lingüísticas ou culturais, permanecem presas ao universo lingüístico. Pluralidade de “ilhas de discursos”, “série de metáforas”, só lhes resta expressar ou se referir a uma outra articulação de linguagem, a um outro consenso, a um outro discurso. Nada há para além do texto, nem origem ou fonte de significados (Derrida), não existem territórios, apenas mapas (Baudrillard).

Analisamos em trabalhos anteriores (Moraes, 1994, Duayer, 1995) de que forma as teses pós-modernas e/ou pós-estruturalistas desordenaram os modos tradicionais de interpretação na filosofia e nas ciências sociais e humanas colocando em cheque seus pontos básicos de sustentação e sua própria inteligibilidade. Concordamos com Norris que este estilo de pensamento mantém profunda ambivalência com a teoria. Isto é, seu aparente “radicalismo” transformou-se em uma espécie de apologia disfarçada do *status quo*,

“uma persuasão de que a ‘realidade’ é constituída por e através dos significados, valores e discursos que a compõem presentemente, de tal forma que nada pode se constituir efetivamente em um contra-argumento”. [Chegamos a um ponto, continua o autor, no qual a teoria efetivamente voltou-se contra si mesma,] “gerando um tipo de ceticismo epistemológico extremo que reduz tudo - filosofia, política, criticismo e teoria - a um efeito retórico e persuasivo que encontra nos novos valores consensuais a última (e verdadeiramente única) instância legitimadora.” (Norris, 1990: pp. 3-4).

Nada mais conservador, não obstante muitos - como Rorty, por exemplo - considerarem que basta uma crítica mais consistente da metafísica e a desconstrução de seus textos para caracterizar uma atividade política radical. Aliás, foi o que sobrou, o efeito retórico do gesto, o tom irônico da frase.

RORTY E O PRAGMATISMO CONTEMPORÂNEO

Cabe agora acompanhar mais de perto um dos aspectos mais interessantes do espírito da época que procuramos tratar aqui: a “virada pragmática”, através de seu mais visível e conhecido representante, Richard Rorty. A defesa resoluta da atitude anti-metafísica, a crítica geral não só das posições mais tradicionais, como o positivismo lógico,

⁹ É o que Rorty - concordando com esta proposição - denomina “textualismo”. Descreve-o como herdeiro do idealismo alemão clássico guardando, porém, em relação a ele, uma importante diferença: “... enquanto no século XIX o idealismo almejava substituir um tipo de ciência (filosofia) por outro (ciências da natureza) como o centro da cultura, o textualismo se propõe a colocar no centro a literatura, e encara tanto a ciência, quanto a filosofia, na melhor das hipóteses, como gêneros literários.” (Rorty, 1982: 141).

mas também de correntes que se apresentam como encarnações últimas do dissenso, como as pós-modernas e as pós-estruturalistas, é o que torna o pensamento de Rorty particularmente relevante para nossa discussão. Na exposição da concepção pragmatista o autor toca na maioria das questões que são hoje tema fundamental em todas as áreas, teóricas e práticas. E, em defesa de suas posições, polemiza com as correntes, tradicionais e recentes, mais influentes do pensamento contemporâneo. Além disso, a teoria social pragmatista, ao combinar um suposto ceticismo radical com a defesa da democracia liberal, apresenta-se como síntese teórica em perfeito compasso com o espírito da época. Por isso, estamos convencidos de que pelo exame de suas propostas teóricas é possível adquirir uma visão compreensiva dos temas considerados essenciais pelas concepções filosóficas que se apresentam como alternativas teóricas disponíveis nos dias de hoje e, portanto, das perspectivas nas quais as diversas ciências particulares buscam sustentação.

Com esta finalidade, vamos retomar a equação rortyana mencionada no início deste trabalho. O argumento de Rorty estrutura-se a partir de uma crítica radical ao conhecimento enquanto representação e da linguagem enquanto meio transparente e literal, suposto veículo de “idéias claras e distintas”. Crítica que caminha *pari passu* com uma outra, mais abrangente, dirigida à história da metafísica ocidental. E o que faz Rorty? A partir de sua perspectiva pragmatista, revê e procura desmistificar a tradição filosófica. Tece esta tradição sob a forma de “uma narrativa popular pragmática” contando a estória de um processo que, a seu ver, perdeu-se por caminhos sinuosos. Produtivos a seu tempo, consente a “narrativa”, mas incapazes de responder às suas próprias questões fundamentais.

De acordo com o que reza a estória de Rorty, o problema começou há muito tempo, já com os gregos. Em Platão, por exemplo, pode ser percebida a noção de verdade como representação quando este pensador estabelece a distinção entre conhecimento e opinião, e entre aparência e verdade. No entanto, foi na era moderna, pelo menos desde o século XVII, que a filosofia deixou-se seduzir pela ambição de alcançar a certeza epistemológica de validade absoluta e pela metáfora de que a mente espelha o mundo¹⁰. Momento em que Locke, Descartes e Kant definem os problemas do conhecimento e da dúvida epistemológica como as principais questões que a filosofia deveria responder. A partir daí, continua a estória, torna-se dominante a metáfora da mente como “espelho da natureza”, da verdade como adequação ou concordância, e da filosofia como a disciplina cujo objetivo maior é o de examinar, polir e, acurada e detalhadamente, focalizar este espelho¹¹.

Por um curto lapso de tempo, prossegue a estória rortyana, pareceu tomar forma uma ameaça, quiçá bem-vinda, àquelas noções de filosofia, de conhecimento e de verdade quando filósofos tão distintos entre si como Nietzsche, Bergson e Dilthey minaram, simultaneamente, algumas das mais caras pressuposições kantianas. Pareceu mesmo, diz o autor, que “a filosofia poderia virar as costas de uma vez por todas à epistemologia, à busca de certeza, estrutura e rigor, e à tentativa de constituir-se como tribunal da razão.” (Rorty, 1995: 172). Todavia, o “espírito lúdico”, que parecia pronto a entrar na filosofia por volta

¹⁰ Esta metáfora, diz Rorty, inspirou a crença de que os filósofos, sendo aqueles que investigam a estrutura da mente ou as condições do conhecimento, os que são “espectadores do tempo e da eternidade”, devem ocupar uma posição privilegiada na hierarquia do conhecimento. Cabe a eles não apenas julgar se nossas representações mentais são ou não verdadeiras, mas também hierarquizar as várias formas de representação (científica, moral, estética) de acordo com sua importância cultural ou social.

¹¹ Pretensão, critica Rorty, que leva a filosofia a ambicionar ter chegado ao fundo, encontrado o vocabulário e as convicções que “permitiam explicar e justificar a [sua] própria atividade como *atividade intelectual*, e dessa forma descobrir o significado da própria vida” (Rorty, 1995: 20).

de 1900, foi abafado pela tentativa de recapturar a lógica e o espírito matemáticos, concebidos como meios eficazes para a defesa da filosofia contra “a exuberância sátira de seus críticos”. De acordo com Rorty, Edmund Husserl e Bertrand Russell foram as figuras paradigmáticas deste esforço. Ambos retomam a tradição, deixam-se envolver pela antiga necessidade de encontrar a certeza apodíctica: Russell descobre a “forma lógica” e Husserl as “essências”, aspectos puramente formais do mundo que permanecem quando os não formais são colocados “entre parênteses” (ibid.).

No entanto, afirma Rorty, setenta anos após as contribuições de Russell e Husserl, e graças a alguns de seus seguidores “heréticos” (Sellars e Quine, do primeiro e Sartre e Heidegger, do segundo), voltam a ser questionadas as possibilidades da verdade apodíctica (ibid., p. 173). É no contexto deste questionamento que Rorty encontra espaço para introduzir a proposta neo-pragmatista. Com tal finalidade, reconhece que a maioria das críticas particulares que dirige à tradição filosófica é “parasitária” em relação a propostas de filósofos analíticos¹², cujo quadro de referências ele propõe-se a colocar em questão. São de filósofos sistemáticos, como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcom, Kuhn, Putman, que Rorty confessa retirar o que chama de “meios” para alcançar os “fins” estabelecidos pelos três “filósofos mais importantes de nosso século”: Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Tarefas que, em resumidas contas, são: livrar-se de vez da concepção kantiana de conhecimento; afastar a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis; e, então, apresentar uma filosofia terapêutica e edificante, em lugar da construtiva e sistemática (ibid.: 21-23). Com sua franqueza habitual, Rorty declara que recorre aos discursos filosóficos destes teóricos analíticos com a finalidade de desqualificar a própria noção de filosofia analítica e, a rigor, a própria idéia tradicional de filosofia.

Este é o quadro de referências que inspira Rorty a desenvolver sua crítica pragmatista do conhecimento enquanto representação. Em seu lugar, recomenda uma concepção anti-representacionista, que permite desvincular o conhecimento da noção de apreensão correta da realidade. Não se trata mais, neste caso, de conceber o conhecimento como uma representação acurada, tornada possível mediante processos mentais especiais e feita inteligível por uma teoria geral da representação. Ou de estabelecer uma relação especial de adequação ou concordância entre idéias (ou palavras) e objetos. O campo agora, como o denomina Rorty, é o da conversação, o do dia-a-dia da vida social.

Conhecer, em tais circunstâncias, é lidar com a realidade cotidiana, é mera aquisição de hábitos de ação. Dessa forma, não seria mais preciso encarar o conhecimento como representação (ibid.: 176), nem imaginar a existência de um sujeito (do conhecimento) que possa elevar-se por sobre sua experiência no mundo para, desde tal angulação, apreciar como as coisas são em si mesmas¹³. Por conseguinte, na ausência de uma “natureza

¹² Rorty, de fato, desenvolve profunda crítica à filosofia analítica, a seu ver, “mais uma variante da filosofia kantiana (...) ainda empenhada na construção de um quadro permanente e neutro para a inquirição, e portanto para toda a cultura.” (Rorty, 1995: 24).

¹³ Na interpretação de Rorty, o objetivismo da tradição ocidental cinde a cultura em dois campos heterogêneos ao vincular entre si noções como “ciência”, “racionalidade”, “objetividade” e “verdade”. De uma lado, a parte da cultura que faz ciência, que lida com fatos *hard*, que permite um conhecimento objetivo correspondente à realidade, delimita o próprio campo da racionalidade. Por exclusão, no restante da cultura aglomeram-se as demais manifestações espirituais, os valores *soft*. Desta forma, do ponto de vista do pragmatismo, a identidade entre ciência, verdade e racionalidade subentende a desqualificação das formas de consciência com finalidades e procedimentos incompatíveis com a ciência, sobretudo com as ciências da natureza (Rorty, 1991: 35).

intrínseca das coisas” que possa ser adequadamente “representada” pela mente, cai em desuso a noção tradicional de verdade. A conversação substitui o confronto, conclui Rorty, o que lhe permite descartar não apenas a noção da mente como “espelho da natureza” mas, simultaneamente, a de verdade como adequação ou concordância e a concepção de filosofia como ciência *primus inter pares*.

De qualquer modo, o que nos interessa salientar aqui é a relativização da questão da verdade e perguntar quais são as conseqüências desta posição para a teoria de modo geral. De imediato percebe-se que a convicção anti-representacionista permite ao pragmatismo - ou *behaviorismo epistemológico*, como também o qualifica Rorty - dispensar a distinção entre as matrizes disciplinares pela natureza de seus objetos particulares de investigação. Para Rorty, ao contrário, o problema do conhecimento passa a referir-se tão somente ao desenvolvimento de um agir adequado a determinadas circunstâncias, e tudo o que está envolvido no processo cognitivo são, por um lado, as finalidades de tal agir e, por outro, as condições nas quais este agir está imerso. Tais condições, ou o mundo e seus objetos e relações, no entanto, não servem para discriminar as disciplinas, porque são as finalidades do agir que as delimitam e definem; assim, não podem existir circunstâncias independentes das finalidades. Estas últimas, por sua vez, definem *a priori* as disciplinas, não podendo, por isso, ser utilizadas como critério para sua discriminação. Por estas razões, Rorty sente-se à vontade para afirmar que o pragmatismo reconhece as diferenças *sociológicas* entre matrizes disciplinares como, por exemplo, a crítica literária e a física teórica, mas de modo algum admite que estejam apartadas por distinções *epistemológicas*.

Se interpretamos adequadamente tal colocação, podemos admitir, de acordo com a prescrição pragmatista, que crítica literária e física teórica são disciplinas distintas porque buscam finalidades sociais diversas ou, talvez, porque as condições sociais que presidiram seu desenvolvimento fizeram com que as práticas acadêmicas em cada caso sejam distintas do ponto de vista *sociológico*. Mas não podemos de modo algum distingui-las do ponto de vista *epistemológico*. Pois, na impossibilidade de falar objetivamente do mundo, não há como diferenciá-las pelas seções do mundo que investigam. E, na ausência do referente objetivo, digamos, mundano, seria absurdo supor que uma delas, a física, por exemplo, disponha de critérios capazes de aferir, por contraste com o mundo, a correção de suas proposições aos quais a outra, a crítica literária, não tem acesso.

Assim sendo, sob a perspectiva pretensamente pós-filosófica e pós-epistemológica do pragmatismo, a diferença entre ciência e não-ciência refere-se apenas ao nível de consenso alcançado no respectivo setor da cultura. Afirmar, por exemplo, que a “sociologia ou a crítica literária não são ciência significa tão somente dizer que o grau de acordo entre sociólogos e críticos literários sobre o que deve ser considerado relevante é menor do que, digamos, entre microbiólogos.” (Rorty, 1991: 40). Ou seja, o pragmatista não explica tal diferença pelo caráter *soft* (valores, subjetividade, etc.) do material sociológico ou literário, em comparação com o caráter *hard* (racional, objetivo, etc.) do material biológico. Quando muito, o pragmatista sugeriria que as ciências humanas devem parecer diferentes das ciências naturais. Entretanto, vale lembrar a ressalva fundamental, “tal sugestão não está baseada em considerações metafísicas ou epistemológicas” que indiquem qualquer diferença substantiva entre a investigação da sociedade e a investigação da natureza.

Diante do preconceito generalizado de que as ciências naturais são mais objetivas e verdadeiras do que as ciências sociais o pragmatismo não oferece resposta. Melhor dizendo, recusa-se a formular tal interrogação, uma vez que, a seu ver, a própria interrogação já pressupõe a valorização das ciências naturais - valorização a ser refutada. Portanto, se,

como quer Rorty, tal preconceito provém dos velhos “contrastes metafísicos” entre o ser “em nós” e o ser “lá fora”, entre sujeito e objeto, e entre nossas crenças e aquilo que estas crenças (morais, religiosas, teológicas, etc.) tentam capturar corretamente”, há que se recusar a formular a interrogação (Rorty, 1991: 41). Daí porque, segundo a recomendação pragmatista, a única maneira de evitar este procedimento e, assim, de superar a prática de formular questões sobre a verdade, consiste tão simplesmente em comparar crenças alternativas e chegar a um “acordo não compulsório” sobre elas. Para os pragmatistas, diz Rorty,

“o desejo de objetividade não é o desejo de escapar das limitações de sua comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar o maior acordo intersubjetivo possível, o desejo de entender a referência de “nós” tão longe quanto possamos. A distinção (...) entre conhecimento e opinião é simplesmente a distinção entre tópicos sobre os quais é relativamente fácil e tópicos sobre os quais é relativamente difícil obter tal concordância” (Rorty, 1995: 181).

Naturalmente, tais críticas ao representacionalismo expressam uma posição anti-realista. No entanto, Rorty enfatiza que o anti-realismo não equivale de forma alguma a negar a existência da realidade. Os anti-representacionistas, diz ele, estão naturalmente prontos a admitir que “nossa linguagem, assim como nossos corpos, foi moldada pelo ambiente em que vivemos ... [e, por isso, da mesma forma que] nossos corpos, nossos pensamentos e nossa linguagem não poderiam estar desconectados da realidade.” Todavia - e aqui está o cerne da discussão -, para o anti-representacionista, reconhecer que vivemos imersos na realidade, que “nossos corpos, pensamentos e linguagem são moldados pelo ambiente” (Rorty, 1991: 5), não é a mesma coisa que afirmar que tal ou qual conteúdo da mente ou da linguagem representam (ou correspondem a) tal ou qual elemento da realidade. Assim, de acordo com a proposta pragmática, não se trata de negar a existência da realidade mas, antes, de refutar a possibilidade de formular um teste *independente* - isto é, independente da linguagem, da cultura, dos interesses humanos - capaz de medir o grau de acuidade da representação, vale dizer, de sua correspondência com uma realidade determinada anterior e independentemente do teste.

É a impossibilidade de um teste independente do conteúdo do conhecimento que demonstra que noções como “referência” - “noções semânticas que relacionam a linguagem à não linguagem”, diz Rorty citando Putnam - são internas à nossa visão geral de mundo. Sendo assim, a única maneira de validar as posições representacionistas seria, portanto, presumir que algo como um “ponto de vista divino” (*God's eye standpoint*) seja alcançável. Somente a partir de tal posição, situada “fora de nossa linguagem e de nossas crenças”, poderiam ambas ser contrastadas com algo (a realidade) “conhecido sem seu concurso” (ibid.: 6)

Como é possível perceber - o que aliás Rorty não se recusa a reconhecer, afinando-se a um certo ceticismo de esquerda - pode-se identificar na proposta neopragmatista uma forte inspiração kuhniana: em lugar de compararmos uma formulação científica (ou de qualquer outro tipo, neste caso) com o mundo exterior que ela supostamente representa, devemos limitar-nos a comparar formulações alternativas sobre a mesma seção do mundo. O primeiro procedimento é inapropriado porque pressupõe a comensurabilidade de coisas heterogêneas (nossas crenças sobre a referida seção do mundo e o mundo propriamente dito). Portanto, como está subentendido na concepção kuhniana de mudança de paradigma, a única coisa que está ao nosso humano alcance é a comparação entre crenças alternativas sobre um aspecto do mundo, pois apenas as crenças são comensuráveis entre si.

Por outro lado, na ausência de um teste independente, de uma forma de acesso à realidade sem o uso da linguagem, da cultura, dos interesses humanos, a conclusão não pode ser diferente da que chegou Kuhn: é condição humana e, portanto, também da ciência, que todo conhecimento do mundo vem já impregnado por valores, atitudes, linguagem, interesses, etc. humanos. Impossibilitado de posicionar-se desde um “ponto de vista divino”, o homem deve contentar-se com os produtos culturalmente contingentes que sua mente pode proporcionar. Deve convencer-se de que sempre que fala do mundo, da realidade, está falando do mundo e da realidade de sua cultura, de sua linguagem. É fácil identificar na retórica rortyana a resolução oferecida por Kuhn: na eventualidade de existirem discursos científicos antagônicos prevalece aquele que apresentar respostas mais adequadas aos *puzzles* com os quais se debate a ciência em questão. Quem resolve é a prática, entendida aqui como a prática institucional da ciência. A verdade, então, e em perfeita sintonia com a noção pragmatista, nada mais é do que convenção, consenso local.

Presume-se então, do que foi dito, que fica eliminada qualquer possibilidade de um referente transcendente, não humano, fora dos “signos e ruídos” de que, como quer Rorty, consiste a cultura. Em conformidade com esta diretriz pragmatista a questão do conhecimento reduz-se à escolha entre hipóteses alternativas, em oposição à tentativa de descobrir algo que “torna” uma delas verdadeira. Desse modo, como vimos, são descartadas as questões sobre a objetividade do valor, a racionalidade da ciência e as causas da viabilidade de nossos jogos de linguagem. Adotar a orientação pragmatista, portanto, significa substituir todas estas “questões teóricas” por “questões práticas” sobre a desejabilidade e/ou necessidade de “manter ou não nossos valores, teorias e práticas atuais”. (ibid.)

No entanto, há ainda outras implicações da orientação pragmatista que precisam ser destacadas. Buscando apoio em Heidegger, Dewey e Davidson, e evidenciando proximidade com o pensamento pós-estruturalista, Rorty descarta a possibilidade de nos valermos de itens não lingüísticos para discriminar os itens lingüísticos verdadeiros dos falsos. Coisa de todo impraticável, segundo o anti-representacionalismo, por uma razão muito singela: não há um meio humano de se coletar um item não lingüístico - tudo o que é humano já é intrinsecamente lingüístico. Para Rorty, a idéia de que algo - o mundo ou nós mesmos - possa existir “separadamente da linguagem, separadamente de uma descrição” nada mais é do que um pseudo-problema criado pela tradição essencialista. Um pragmatista deve insistir, afirma, “que só se pode comparar linguagens ou metáforas umas com as outras e não com alguma coisa, chamada “fatos”, que se situa para além da linguagem”.(Rorty, 1989: 20).

E o que é a linguagem para Rorty? Também neste caso, trata-se de lidar com o mundo e a linguagem - longe de ser meio transparente e literal - é ferramenta ou conjunto de ferramentas com esta finalidade. Neste sentido, os vocabulários são instrumentos, e não representações. Uma vez mais, o que importa não é a correspondência ou a adequação, mas o fato de a linguagem, coleção de “signos e ruídos”, permitir nosso transitar no mundo, isto é, nossa lida com o mundo e a cultura, a busca pela felicidade, a satisfação de nossas necessidades e desejos. Enfim, a linguagem afirma-se por sua utilidade.

Está além dos limites deste artigo discutir as formas e os modos de apropriação neopragmática da “virada lingüística”. Retomando a problemática do conhecimento, quer nos parecer que Rorty tem consciência de que este problema não pode ser resolvido, pura e simplesmente, por meio de uma jogada semântica que transforma verbalmente questões teóricas ancestrais em questões práticas. Mesmo se admitíssemos que a proposta

pragmatista é irreparável e que, portanto, a única alternativa à noção de verdade como algo que pode ser descoberto fora de nossa cultura é, de fato, o seu abandono; mesmo se concordássemos que, por esta razão, a verdade deve ser buscada pelo contraste entre crenças alternativas de uma determinada cultura ou de diferentes culturas, ainda assim haveria que saber como o pragmatismo concebe a formação deste consenso móvel, deste movimento de auto-superação da cultura, seja no interior de uma cultura particular, seja na inseminação recíproca de diferentes culturas. Caso contrário, ficaríamos sem saber como deliberar, seguindo o conselho pragmatista, se e quando devemos ou não manter nossos valores, teorias e práticas.¹⁴

Em outras palavras, é preciso explicar como nossa cultura, ou qualquer outra cultura, pode escapar do espectro do relativismo. Pois, não havendo verdade fora das crenças de cada cultura, das duas uma: ou as culturas existem como entes autóctones, incapazes de qualquer contato, dada a heterogeneidade insuperável das crenças - o que contraria toda evidência; ou, para dar conta da interação entre as culturas, devemos admitir que as crenças de cada cultura são permutáveis como peças do vestuário - o que faz das crenças e da cultura coisas irrelevantes.

Não é de estranhar, por essa razão, que Rorty recuse expressamente a identificação do pragmatismo com o relativismo, confusão que atribui ao fato de que as proposições pragmatistas são indevidamente interpretadas desde a - segundo ele - persistente ótica representacionista. De todo modo, não é tarefa simples manter a consistência de uma concepção que propugna uma cética negligência em relação à verdade e, ao mesmo tempo, deseja conservar a respeitabilidade de tal ceticismo que é sempre interpretado como relativismo.

Ao discutir esta questão em *Solidariedade ou objetividade?*, o autor assume como adequada ou própria ao pragmatismo a proposta etnocêntrica segundo a qual “nada há para dizer sobre a verdade ou racionalidade para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade - a *nossa* - usa em uma ou outra área de investigação.” (ibid.: 23). Mas Rorty não aceita que esta visão etnocêntrica seja qualificada como relativista. A seu ver, o pragmatista não está adotando uma teoria positiva sobre a natureza da verdade, ou afirmando que algo é relativo em relação a alguma coisa. Ao contrário, trata-se de uma afirmação “negativa”, que refuta a distinção entre fato e opinião simplesmente porque nega “a distinção entre verdade como correspondência com a realidade e verdade como um termo de louvor para crenças bem justificadas” (ibid.: 24). Em outras palavras, justifica-se o autor, se o pragmatismo não tem uma teoria da verdade, logo, não tem também uma teoria relativista. Para o pragmatista,

“como um partidário da solidariedade, sua explicação do valor da investigação humana cooperativa tem apenas uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo *qualquer* epistemologia, *a fortiori* ele não tem uma epistemologia relativista”(ibid.)

Naturalmente, a tentativa feita por Rorty de diferenciar o pragmatismo do relativismo trivial não convence a todos os críticos. Geras, por exemplo, admite que Rorty não é tão ingênuo a ponto de sustentar que qualquer crença sobre um tópico é tão boa

¹⁴ Em outro contexto, Cervantes ilustra este mesmo problema: “Todavia, mesmo supondo que sejam iguais as formosuras, nem por isso hão de igualar-se os desejos, já que nem todas as formosuras são apaixonantes; algumas alegram a vista, mas não subjugam a vontade. Se todas as belezas atraíssem e subjugassem, andariam as vontades desorientadas e confusas, sem saber onde haveriam de parar: porque, sendo infinitos os objetos formosos, infinitos haveriam de ser os desejos...”(Cervantes, 1983: 117)

quanto qualquer outra. Pois sabe que este é um ponto de vista que se auto-refuta. Agrega, no entanto, que Rorty pouco esclarece a forma de hierarquizar as crenças sem fazer uso do critério circular da preferência. Segundo Geras, neste caso,

“A preferência mesma transforma-se de fato em sua própria razão. E com isso, permite que você, eu e qualquer outra pessoa acredite na visão que julga melhor, porque para qualquer *nós* não-monolítico há tão somente a variedade de preferências. Sem um meio comum de avaliação, público à inteligência humana, as questões relativas à verdade e ao conhecimento podem ser julgadas somente com referência a cada “ponto de vista” privado, ou local, ou culturalmente específico. Esta seria uma definição passível do predicamento relativista”. (Geras, 1995: 120.)

A concordar com Rorty que o pragmatismo difere do relativismo e, por outro lado, de que não existe um “gancho celeste” a partir do qual os problemas humanos podem ser flagrados tal como são em si mesmos, descritos pela filosofia e resolvidos pelos métodos e critérios das ciências (naturais e sociais), fica a questão: como enfrentá-los na ausência de qualquer referência extra-cultural? Como resolver os problemas da cultura no interior da própria cultura, com seus meios e seus interesses? Como, ainda assim, não ser relativista? Em suma, como, sob tais condições, dispor de critérios para valorizar uma cultura em relação a outras, uma teoria face a outras?

Neste ponto nos aproximamos de um aspecto no mínimo curioso do pensamento rortyano: sua defesa desassomburada das democracias liberais do ocidente. Para tornar convincente esta defesa, mesmo reconhecendo nossa permanente imersão em uma dada cultura, Rorty obriga-se a abrir algum espaço para a transcendência de nossa aculturação. Caso contrário, a cultura assumiria uma intolerável fixidez ahistórica. Não cabe, neste espaço, discutir os detalhes da proposta de Rorty. Do ponto de vista meramente formal, o autor sugere que a possibilidade de transcender uma aculturação específica depende da existência de divisões da cultura em questão, seja “devido a rupturas desde o exterior” ou a “revoltas internas”, que fornecem suporte para novas iniciativas¹⁵. (ibid.)

Parece ser lícito deduzir daí, então, que verdade, cultura, consenso, etc. são, a rigor, expressões que denotam uma só coisa. E as verdades, consensos, culturas possuem uma dinâmica interna determinada, em última análise, pela prática social da humanidade. Esta prática social, compreendida como conjunto de hábitos necessários do lidar com o mundo, ao alargar-se e complexificar-se, torna estreitas e, por isso, inoperantes, as verdades (consensos, culturas, etc.) precedentes. Fica implícita aqui uma dinâmica da cultura que, portanto, pressupõe a recorrente ruptura da verdade, do consenso, etc.

Apesar disso, porém, quando se trata de compreender a dinâmica da cultura contemporânea Rorty parece entender que tal dinâmica prescinde de rupturas ou revoltas. E isto porque a cultura contemporânea apresenta, em sua opinião, atributos como a tolerância, a disposição para ouvir o outro, a abertura para novas idéias e valores, etc. Nas palavras de Rorty,

“nossa melhor chance de transcender nossa aculturação resulta de sermos criados em uma cultura [liberal democrática] que se orgulha de não ser monolítica - de sua tolerância para uma pluralidade de subculturas e seu desejo de ouvir as culturas em seu entorno” (ibid.)

¹⁵ É difícil concordar com Rorty quando afirma, sobre a esperança de transcender nossa aculturação, que ela “não existiria sem as tensões que fazem as pessoas dar ouvidos a idéias diferentes na expectativa de superar tais tensões” (Rorty, 1991: 14). Uma vez que se poderia aduzir que tais tensões nem sempre abrem a possibilidade para que as idéias dissonantes cheguem aos ouvidos das pessoas, sobretudo quando há um predomínio político e econômico, mas também teórico, de uma aculturação que sufoca todas as tensões, das mais infames às mais sutis.

Trata-se, como indicamos, de uma defesa explícita da democracia liberal que Rorty apresenta como o que de mais adequado já foi humanamente criado para assegurar a produção do melhor consenso possível, na medida em que, por ser liberal e democrática, permite sua contínua auto-superação pela incorporação de “marcas e ruídos” dissonantes.

Neste particular, a concepção de Rorty é francamente contraditória. Por um lado, a dinâmica da cultura está fundada na ruptura dos consensos. Mas, quando se trata da democracia liberal, a dinâmica parece prescindir da ruptura e diluir-se na tolerância. Por outro lado, diante da hegemonia contemporânea das concepções liberais, que procuram asfixiar todo e qualquer dissenso, custa vislumbrar como a sociedade liberal democrática, com as qualidades que lhes são atribuídas por Rorty, pode garantir, sem rupturas, a dinâmica da cultura. Aliás, ele próprio encarrega-se de indicar o caráter mais do que polêmico desta sua concepção quando defende-se da acusação, freqüente, de que se trata, enquanto proposta para “mudança moral e social”, de uma apologia do *establishment*. Tal impressão é falsa, garante Rorty, uma vez que a defesa da cultura liberal democrática é

“[...] simplesmente uma forma de dizer que a atividade de “elevar-nos por sobre nossas próprias mentes” (Nagel) é, no único sentido possível, não um processo em que se põem de lado nossos antigos vocabulários, crenças e desejos, mas sim um processo gradual por meio do qual são modificados e adicionados contrapondo uns contra os outros. É mais um processo de reforma e alargamento do que de revolução”.¹⁶ (ibid.)

Deixando de lado, neste ponto, as contradições do argumento de Rorty apontadas acima, vemos que, para ele, a cultura não só tem uma dinâmica mas, ao implicar mudanças sociais e morais, diz respeito também aos fins e sentidos da vida humana. Fins e sentidos que, portanto, há que buscar na própria cultura. Mas, a rigor, ficamos dispensados da busca, uma vez que a própria dinâmica da cultura, tal como sugerida pelo pragmatismo, fornece os sentidos e os fins. Isto porque, é possível mostrar, há uma lógica subjacente a esta dinâmica, a saber: o movimento ininterrupto de interpenetração e fusão de culturas. Assim, o resultado final de cada movimento desta dinâmica é, por definição, uma cultura mais abrangente, mais compreensiva - mais intersubjetiva, mais consensual. Por outro lado, quanto mais extensa a intersubjetividade e, portanto, quanto mais compreensiva a solidariedade da cultura, mais fins e sentidos da vida humana terá criado e realizado. Em outras palavras, assim entendida, a dinâmica da cultura assegura a realização dos fins e dos sentidos da vida humana. Como se vê, tudo isso é bastante trivial, pois não passa de um truísmo, além de constitui-se em uma espécie de mecanicismo cultural.

Como se trata de um postulado, do ponto de vista teórico fica ainda por responder a seguinte questão: quais as atitudes e os meios por meio dos quais podemos, no interior de nossa própria cultura, contribuir para a extensão de seu grau de solidariedade e, dessa forma, para sua auto-superação? A originalidade reivindicada pelo pragmatismo rortiano baseia-se na pretensão de ter apresentado uma resposta totalmente interna à cultura. Quer dizer, por ter transgredido a atitude habitual da tradição ocidental de buscar respostas fora da cultura, de tentar fundar a solidariedade em algo que está para além da cultura.

Se o pensamento social tematiza em última análise as mudanças sociais e morais, a mudança na cultura, toda teoria social, como vimos, lida com os fins e o sentido da vida

¹⁶ A analogia aqui com a visão liberal da economia capitalista é imediata. A cultura liberal democrática, assim como a economia capitalista, apesar de terem emergido historicamente por meio de revoluções, dispensam a revolução como meio de resolver “tensões”. Trocam, por assim dizer, esta relíquia bárbara pelos modos civilizados da reforma - do alargamento.

humana. Mas um organismo que, além de produzir “marcas e ruídos” para lidar com o mundo, permite-se colocar questões sobre o sentido do seu ser-no-mundo, é um organismo que ao menos intui que não apenas lida com o mundo mas que constrói o seu mundo. E que, por isso mesmo, não poderia encontrar o sentido de seu ser-no-mundo senão neste seu mundo construído. Por conseguinte, o desconforto moral ou material, a ausência de plenitude, ou, como quer Rorty, as tensões e rupturas, são expressões, conscientes ou não, da habilidade do organismo em produzir o seu mundo. Pois somente aquilo que é produzido tem sentido e, por isso, sobre tal sentido se pode indagar. Uma pedra não tem sentido; mas é legítimo perguntar pelo sentido da escultura. A morte de uma presa nas garras de um predador não tem sentido; mas provocar a morte de outro ser humano tem sentido - por vezes julgado positivo!

Tudo isso é mencionado apenas para indicar que a teoria social pragmatista não introduz qualquer novidade, nem pretende, ao assumir como tópico fundamental o sentido da vida humana. De novidade traz a prescrição de que, ao contrário do que vem sendo feito desde sempre pela tradição ocidental, não dissipemos inutilmente nosso tempo tentando encontrar tal sentido fora de *nossa* cultura. O desejo por objetividade, a tentativa de encontrar uma finalidade humana fora das comunidades humanas efetivas ou possíveis nada mais significam, de acordo com Rorty, do que a expressão do objetivismo representacionista que atravessa toda a tradição ocidental. Objetivismo que consiste em promover um afastamento teórico de todas as comunidades humanas existentes ou que já existiram para descobrir o *telos* objetivo para o qual todas elas convergem. O que representa, na opinião do autor, a tentativa de descobrir a natureza humana ahistórica que fornece o metro para julgar todas as culturas históricas particulares, para decidir sobre a factibilidade ou deseabilidade das mudanças sociais e morais. Já examinamos as razões desta crítica. De acordo com tal interpretação, representa tão somente a transposição para a sociedade, sob a forma de natureza humana, do objetivismo adotado nas ciências da natureza.

Portanto, é absolutamente central compreender que a crítica de Rorty ao que denomina tradição objetivista da cultura ocidental tem o propósito fundamental de negar toda ontologia social e, por derivação, defender uma concepção radicalmente anti-indutivista da história. Na impossibilidade de inspecionar-se a história fora de *nossa* cultura fica impugnada qualquer tentativa de tratar a sociedade humana como totalidade, como processualidade dotada de direção e que se perfaz, de maneira não determinista, pelas suas formas histórico-concretas de manifestação. Tudo o que temos na investigação do ser humano, desde a ótica rortyana, são os vocabulários paroquiais de nossa própria sociedade numa determinada época. Desse modo, toda concepção da sociedade humana enquanto processo de universalização que se realiza na história transgride, na opinião do pragmatista, o limite humano de nossa comunidade paroquial. Termina assim desaguando na transcendência, na substância ahistórica. Naturalmente, pode-se concordar com Rorty que algumas posições teóricas podem ser assim interpretadas. Porém, o juízo cabal de que toda a tradição objetivista ocidental corre em busca de uma natureza ahistórica do humano, que toda ontologia social pressupõe um conteúdo do humano fora da história, constitui uma generalidade insustentável.

De todo modo, o que está em jogo neste contraste de posições, são diferentes compreensões da historicidade do humano. Contra as concepções que pretendem encontrar algum sentido na história e que daí derivam a possibilidade da emancipação, Rorty oferece a história como contingência absoluta, infinito retercer de nossas malhas de crenças, com

nenhum sentido para além do alargamento do etnocentrismo. A primeira concepção confere sentido à atividade de construir um futuro humano; a segunda preconiza a tolerância para o que o futuro, insondável, vier a oferecer. A primeira sonda um papel para a subjetividade; a segunda a ilude com o mero postulado do alargamento da solidariedade que se realiza sem o seu concurso.

UMA ÉTICA TERAPÊUTICA PARA OS NEOCONSERVADORES

Para esboçar sua teoria da história, ou a concepção de histórica contida em sua teoria social, Rorty parte, como se disse acima, das duas únicas maneiras possíveis de cogitar sobre o sentido da vida humana: a verdade enquanto solidariedade e a verdade enquanto objetividade. No segundo caso - correspondente à posição realista que deseja criticar -, a verdade é igualmente forma de solidariedade, uma vez que a verdade objetiva do humano, se descoberta pudesse ser, abarcaria a totalidade dos homens, fundaria a total solidariedade entre eles. Para o pragmatismo o problema reside, precisamente, no fato de que o realismo pretende fundar a solidariedade, o caráter universal do humano, na objetividade. Porém, contrapõe Rorty, falar em objetividade em teoria social implica construir uma metafísica, implica pressupor uma natureza humana intrínseca e a partir dela, de seus elementos objetivos e subjetivos, ajuizar todas as culturas particulares, contingentes. Desse modo, sublinha Rorty, à metafísica do realismo corresponde uma epistemologia, um conjunto de critérios que discriminam entre crenças verdadeiras, aquelas que estão em conformidade com a natureza intrínseca do humano, e as falsas, meramente locais ou episódicas.

Muito distinta, assinala Rorty, é a atitude dos pragmatistas. Invertem os termos da equação realista. Em lugar de reduzir a solidariedade a uma objetividade que se situa para além das culturas humanas, reduzem a objetividade à solidariedade efetiva das diversas culturas. E, por dispensarem a metafísica, não precisam igualmente de uma epistemologia. Pois sem metafísica, sem um padrão capaz de medir as crenças, podemos assumir com James, conclui o autor, que a “a verdade é aquilo em que, para *nós*, é bom acreditar”. Razão pela qual os pragmatistas, coerentemente, livram-se da obrigação de dar conta da suposta relação de correspondência entre as crenças e o mundo e seus objetos. Nem se sentem compelidos a determinar aquela “habilidade cognitiva que faculta a espécie humana a estabelecer tal conexão”. Porque, desde a perspectiva não metafísica, constitui um contra-senso pressupor uma racionalidade “natural e transcultural” capaz de superar a heterogeneidade entre o mundo e a cultura. (ibid.: 22)

Por abrir mão de noções metafísicas e dos correspondentes dispositivos epistemológicos, o pragmatismo se auto-proclama ter constituído a atitude filosófica mais “aberta” ao eterno retecer de crenças por intermédio do qual se fundem as culturas. Esta é a imagem do pragmatismo que Rorty deseja elaborar. O mais valioso atributo do pragmatismo seria justamente a negação daquilo que é tido como a virtude mais sublime da tradição ocidental - a verdade. Nesta o apego à verdade, qualquer que tenha sido sua contribuição para o desenvolvimento da própria cultura ocidental, parece ter-se convertido, é possível inferir de Rorty, em fonte de preconceito, em obstáculo aos *free and open encounters* das culturas. O desapego à verdade preconizado pelo pragmatismo desarmaria, assim, os espíritos e dissolveria os preconceitos e, desse modo, fomentaria o contato entre as culturas, condição para o alargamento da solidariedade - da verdade.

Desprovido de qualquer base epistemológica e metafísica, o pragmatismo fica ainda devedor da resolução *positiva* do problema do conhecimento e da verdade. E, como indica o próprio Rorty, tal resolução, fundada na solidariedade, é *ética*. No entanto, este tipo de resposta repõe o problema do relativismo. Porque, se o termo verdade alude aos protocolos utilizados por determinada cultura para justificar suas crenças, então parece ser possível concluir que a verdade é relativa. E, se a verdade é relativa, se os protocolos de justificação de crenças são específicos a cada cultura, então as culturas são incomensuráveis. Mas, se todas estas conclusões são lícitas, como justificar a noção ética de verdade enquanto solidariedade, como acordo não compulsório cada vez mais amplo, como recíproca fertilização de diferentes culturas, se as culturas são incomensuráveis?

Sendo explicitamente etnocêntrica, a teoria social pragmatista responde a esta pergunta teorizando a cultura desde sua perspectiva - a liberal democrática. Porém, como militante da solidariedade, mesmo desta angulação particular, condição inescapável de toda cultura, quer-se capaz de compreender que a lógica da cultura, a saber, seu alargamento, tem por premissa ideal os “encontros livres e abertos” das culturas. De posse do valor a ser preservado - o alargamento da solidariedade - e de sua premissa - o intercâmbio livre e sem preconceitos entre as culturas -, a teoria social pragmatista pode contrastar as culturas, a liberal democrática e as outras - existentes, passadas e prováveis - e julgar qual delas mais promove o valor por melhor atender à premissa.

Desde sua explícita perspectiva burguesa - incidentalmente Rorty qualifica sua posição de “liberalismo burguês pósmodernista” -, o pragmatismo rortiano contrasta as culturas efetivas, contemporâneas e passadas, e conclui, sem muita surpresa, é bem verdade, que a sociedade liberal democrática é a que, dentre as disponíveis e imagináveis, mais reúne as qualidades exigidas para o alargamento da solidariedade. Reconhece, não obstante, que o alargamento da solidariedade pelo liberalismo ocidental através da “integração” de outros povos e culturas nem sempre se deu pela persuasão - pelos “encontros livres e abertos”. Mas os liberais ocidentais estariam agora prontos para redimirem-se: com a ajuda de historiadores, sociólogos, antropólogos e economistas tomaram consciência de sua “arrogância”. E, em consequência, trocaram a violência pela persuasão. (ibid.: 219) Talvez se possa interpretar a estória rortiana da história universal como a crescente predominância dos modos cordiais dos liberais democratas contra os modos rudes das outras culturas, adventícias ou internas, antigas ou contemporâneas.

Por haver trocado a violência pela persuasão, a sociedade liberal democrática parece tomar como modelo os hábitos e práticas mais apropriados para produzir a verdade enquanto consenso. Por esta razão, *nossa* sociedade é a expressão, por certo nem acabada, nem perfeita, da forma de movimento da cultura. Daí porque, o autor afirmar, com exagero e complacência, que a tradição liberal do ocidente

“demonstra a capacidade de se modificar desde seu interior, de modo a transformar o conflito [violência] em litígio [persuasão]. Tal atributo é o que torna plausível a perspectiva reformista ... como o único objetivo político que podemos vislumbrar: a possibilidade da vitória da persuasão sobre a força. [...] Devido a esta capacidade de estar aberta a outras culturas, a cultura liberal democrática se torna sempre “mais inclusiva” [...] Em conformidade com tal capacidade, os pragmatistas ... propõem que nos pensemos como parte de um progresso histórico espetacular, que vai gradualmente abranger toda a raça humana; ademais, os pragmatistas alegam que o vocabulário usado pelos sociais-democratas do século XX é o *melhor vocabulário que a raça já obteve até aqui*” [itálico nossos]. (ibid.: 219-20)

Ser o melhor vocabulário, no entanto, não significa que não possa ser aperfeiçoado, como vimos. E a teoria social pragmatista contém uma sugestão fundamental para aprimorá-lo. Diríamos que se trata, por analogia à secularização da religião, da secularização da filosofia. A primeira empreendeu a separação entre crenças religiosas (metafísicas) e vida política. Caberia, agora, levar a termo a remoção da metafísica neutralizando a interferência das posições filosóficas na vida política. Em suma, trata-se de demonstrar, também para o político, a necessidade e os benefícios da superação pragmatista da metafísica. Assim como nas ciências da natureza, a refutação da verdade enquanto representação do realmente existente (*out there*) é, segundo Rorty, a melhor via para a vida democrática, para os “encontros livres e abertos” propiciados pela democracia liberal. Quanto mais liberada de concepções metafísicas, menos preconceitos traria a cultura liberal para seus encontros políticos com outras culturas, mais aberta estaria a novas idéias e mais “inclusiva” se tornaria.

Se este é o caso, pode-se concluir, a teoria social pragmatista terá apenas substituído a metafísica do transcendente pela metafísica do existente. Terá transformado o historicismo radical em história do eterno mesmo. Em lugar de fomentar a tolerância em relação ao outro, terá prestado o imenso desserviço de estimular a tolerância em relação ao mesmo. E, ao contrário do que imagina, em vez de promover o alargamento da solidariedade, nutre a indiferença e o desprezo como atitude social generalizada.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, J. C. (1995) *Fin de Siècle Social Theory*, London: Verso.
- BAUDRILLARD, J. (1996) “A alucinação coletiva do virtual”, *Folha de S. Paulo, Caderno Mais*, domingo, 28/jan.
- BEST, S. and KELLNER, D. (1991) *Postmodern Theory*, New York: The Guilford Press.
- CERVANTES, M. (1983) *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de la Mancha*, Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- DEWS, P. (1995) *The Limits of Disenchantment*, London: Verso.
- DUAYER, M. (1995) *Pragmatismo, anti-representacionalismo e a desqualificação da verdade: a visão de Rorty*, Niterói: Departamento de Economia/UFF, tese apresentada e aprovada em concurso para professor titular da Universidade Federal Fluminense, mimeo.
- DUAYER, M. e MORAES, M.C. (1996) “Recelebração do mercado: os impactos do neoliberalismo nas ciências sociais e na história”, *Universidade e Sociedade*, VI (10), fevereiro.
- EAGLETON, T. (1995) “Where Do Postmodernists Come From?”, *Monthly Review*, 47 (3), July/August.
- GERAS, N. (1995) *Solidarity in the Conversation of Humankind*, London: Verso.
- GINZBURG, C. (1987) *O queijo e os vermes*, S. Paulo: Cia. das Letras.
- HARVEY, D. (1993) *A condição Pós-moderna*, S.Paulo:Loyola.
- HASSAN, D. (1987) *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus.
- MORAES, M.C.M. (1992) “Além do fragmento: a particularidade como possibilidade do conhecimento da história”, *Caderno ANPEd*, n.5.
- MORAES, M.C.M. (1994) “Pontos de investigação, teoria e método em uma pesquisa em história da educação”, Nottingham: University of Nottingham, tese apresentada e

- aprovada em concurso para professora titular da Universidade Federal de Santa Catarina, mimeo.
- MORAES, M.C.M (1994) “Desrazão no discurso da história”, Huhne, L.M. (org) *Razões*, Rio de Janeiro: Uapê.
- NORRIS, C. (1990) *What's Wrong with Postmodernism, Critical Theory and the Ends of Philosophy*, Hempstead: Harvester/Wheatsheaf.
- NORRIS, C. (1995) “Truth, Science, and the Growth of Knowledge”, *New Left Review*, 210, March/April.
- RORTY, R. (1982) *Consequences of Pragmatism*, Hempstead: University of Minnesota Press.
- RORTY, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1991) *Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1991a) *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers, Vol II. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1992) “We Anti-Representationists”, *Radical Philosophy*, 60, Spring.
- RORTY, R. (1994) “Relativismo: encontrar e fabricar”, in: CÍCERO, A. e SALOMÃO, W. (eds.) *Relativismo enquanto visão de mundo*, Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- RORTY, R. (1995) *A filosofia e o espelho da natureza*, Rio de Janeiro: Delume Dumará.
- SPIEGEL, G.M. (1992) “History and Post-Modernism”, *Past and Present*, n. 135, May.