


ETNOCENTRISMO LIBERAL- DEMOCRÁTICO, CONHECIMENTO E SOLIDARIEDADE

Kleyson Rosário Assis¹

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

 <https://orcid.org/0000-0002-2504-2560>

RESUMO:

Richard Rorty propõe uma concepção de conhecimento que abandone a pretensão de objetividade entendida como uma representação fiel do mundo em nossa mente ou na linguagem. Para ele, se o mundo não torna nossas crenças verdadeiras ou falsas e sim que elas são justificadas socialmente (e não apenas por um eu solitário, mas por nós), o conhecimento não pode ser uma questão de adequação com a realidade, e sim de concordância entre os membros de determinada comunidade. Com isso, Rorty abandona a pretensão de uma epistemologia de caráter universal e propõe uma concepção de conhecimento que só pode ser justificada localmente, abrindo alas dessa forma para o seu etnocentrismo, assim como para sua defesa da ideia do conhecimento como solidariedade e da razão como conversação. Este artigo pretende apontar alguns limites da proposta neopragmática de Rorty.²

PALAVRAS-CHAVE: Etnocentrismo; Conhecimento; Objetividade; Solidariedade.

ETHNOCENTRISM LIBERAL-DEMOCRATIC, KNOWLEDGE AND SOLIDARITY

ABSTRACT:

Richard Rorty proposes a conception of knowledge to abandon objectivity pretension understood as a faithful representation of the world in our mind or in language. For him, if the world does not make our true or false beliefs, but they are justified socially (and not just for me alone, but by us), the

¹ Doutor em ensino, filosofia e história das ciências e professor de filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Bahia – Brasil. E-mail: kleysonassis@gmail.com

² Este artigo é fruto de investigações realizadas pelo autor no Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA-UEFS) e no Grupo de Pesquisa Investigações Filosóficas: mente, realidade, conhecimento (CNPq) – coordenado pelo Prof. Dr. Waldomiro J. Silva Filho.

knowledge cannot be a matter of adapting to reality, but of agreement among the members of a particular community. Thus, Rorty abandons the pretense of a universal character of epistemology and proposes a conception of knowledge that can only be justified locally, opening wings that way for his ethnocentrism, as well as his defense of the idea of knowledge as solidarity and reason as conversation. This article intends point some limits of the Rorty's neopragmatic proposal.

KEYWORDS: Ethnocentrism; Knowledge; Objectivity; Solidarity

Introdução

Richard Rorty (1931-2007) muitas vezes é lembrado como o filósofo que exerceu uma crítica contundente à epistemologia moderna e alguns de seus desdobramentos na contemporaneidade, como a filosofia analítica. Nessa crítica, Rorty argumenta que nem nossa mente nem nossa linguagem podem representar o mundo como ele é em si mesmo. Segue daí que, na sua concepção de conhecimento, o problema da justificação é, antes de tudo, um problema da relação entre nossos enunciados sobre o mundo, e não um confronto entre nossos enunciados e o mundo. A objetividade deve ser pensada como fruto desse confronto entre enunciados, intersubjetivamente, de maneira livre e aberta, capaz de nos conduzir a uma “concordância não-forçada”. Nesse sentido, na redescrição da ciência proposta por ele, a sugestão é de que ela seja compreendida como *solidariedade*. Esta é a terminologia que Rorty adota para dizer que, já que nem nossa mente nem nossa linguagem podem representar o mundo tal como ele é em si mesmo, a justificação de nossas crenças, inclusive as científicas, não é nem objetiva nem subjetiva, e sim social.

Concomitantemente a isso, Rorty propõe que a racionalidade seja compreendida como *razoabilidade*, mais como portadora de virtudes intelectuais, a exemplo da tolerância, abertura para o diálogo, a capacidade de não responder agressivamente às diferenças, do que como virtudes epistemológicas – como método, critério, objetividade. Para Rorty, as instituições científicas dão “concretude e detalhamento para a ideia de ‘concordância não-forçada’. A referência a tais instituições substancializa a ideia de ‘encontro livre e aberto’” (RORTY, 2002, p.61). A ciência, nesse aspecto específico, se apresenta como um exemplo de solidariedade humana. Por sua vez, é também a descrição da razão como tolerância uma herança da tradição iluminista que remete aos discursos de filósofos como Voltaire, Rousseau, Diderot, dentre outros, que é sugerida na agenda filosófica de Rorty como condição para a manutenção de sociedades democráticas e diversas culturalmente. Assim como, será essa descrição da racionalidade e da objetividade que o levarão à defesa de seu etnocentrismo liberal-democrático.

Neste artigo, será abordado o problema do etnocentrismo tal como concebido por Rorty na sua articulação com o conceito de solidariedade. Posteriormente será apresentada sua proposta de redescritção da ciência como consequência da sua crítica da epistemologia clássica, para daí retornarmos apontando como seu etnocentrismo se aproxima de uma perspectiva relativista do conhecimento e está submetido às mesmas críticas que esta. Por fim, questionaremos os limites da agenda filosófica rortiana de colocar, a partir de seu etnocentrismo liberal-democrático, a esperança e a solidariedade como baluartes para uma “comunidade incluyente planetária”.

Etnocentrismo confesso e solidariedade – a expansão do “nós”

Em *Objetivismo, relativismo e verdade* (2002), Rorty estabelece de maneira genérica duas formas através das quais a vida intelectual na tradição ocidental tem se autodescrito: uma ligada à história e à relação desta com a comunidade; a outra, através da compreensão de que estabelecemos uma relação direta com a realidade por meio da nossa mente ou linguagem. Na primeira, manifesta-se o desejo por solidariedade e, na segunda, o desejo por objetividade. Para a última, quanto mais os membros de sua comunidade se distanciam em direção a algo independente dela, quanto mais se aproximam da objetividade. Já a primeira, reserva-se às práticas de sua comunidade e não se questiona acerca da relação dela com algo exterior, não humano.

Nessa descrição rortiana da tradição ocidental (RORTY, 2002), a objetividade é estabelecida como o ponto central de sua constituição enquanto civilização, ao mesmo tempo em que há um abandono paulatino da solidariedade. Para ele, a balança já teria pendido para a objetividade desde os gregos antigos, quando estes buscaram de maneira implacável a verdade, sem se questionarem se ela poderia ser boa ou não para a sua comunidade. A ligação normativa entre a verdade e o bem faz parte do dogma platônico que se reflete fortemente na tradição ocidental. A objetividade da verdade, formulada segundo essa tradição, é não provinciana, transcendente, independente de contextos, está além de um olhar restrito de qualquer comunidade e se lança cada vez mais a um olhar de fora, a-histórico, não submetido a idiosincrasias. Daí a necessidade dessa tradição de

construir uma epistemologia que tenha espaço para um tipo de justificação que não é meramente social, mas natural, e que aflora da própria natureza humana; uma justificação que vem a ser possível através de uma ligação entre esta parte e o resto da natureza. [...] Para serem verdadeiramente racionais, os procedimentos de justificação precisam conduzir à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas. (RORTY, 2002, p.39)

Rorty defende que a pretensão de ir além de nossa comunidade, em direção a um contato direto com a natureza das coisas, perdura na tradição ocidental e pode ser encontrada tanto no iluminismo quanto na contemporaneidade. No iluminismo, essa pretensão se manifesta na crença de que a física é a ciência que proporciona esse acesso privilegiado à natureza, o contato direto com algo independente do humano. Posteriormente, com o avanço das ciências naturais, outras áreas da cultura (instituições sociais, políticas e econômicas) começam a reivindicar o mesmo grau de objetividade das ciências e, com ela, de justificação racional. Onde racionalidade é a expressão de uma natureza humana global, a-histórica, capaz de transcender a simples concordância entre membros de uma mesma comunidade até representar a realidade como ela é em si mesma. Na contemporaneidade, essa crença permaneceria a mesma:

Muito da retórica da vida intelectual contemporânea toma como assegurado que a meta da investigação científica para o homem é compreender ‘estruturas subjacentes’, ou ‘fatores culturalmente invariáveis’, ou ‘padrões biologicamente determinados’. (RORTY, 2002, p.38)

Desde a perspectiva de Rorty, o que há de equivocado nessa retórica é a insistência em conceber o mundo como possuidor de uma substância, algo imutável, fixo, que precisa ser desvendado ou alcançado – o Ser, ou a Verdade. E, por outro lado, os seres humanos como possuidores de uma propriedade inalienável, a racionalidade. Esta compreendida expressamente como método, caminho pré-estabelecido, estabelecimento prévio de critérios, capacidade de predição. Pode ser que poetas e artistas não saibam exatamente aonde chegarão ou qual o resultado de suas obras. Juízes, por sua vez, podem ter critérios claros para a pronúncia de uma sentença, e negociantes frequentemente têm metas bem definidas, assim como estratégias para alcançá-las. Nem os poetas, artistas, juízes ou negociantes são vistos como irracionais, mas também não são tomados como paradigmas de racionalidade. Este lugar foi ocupado na tradição ocidental pela ciência. Conforme Rorty:

nós parecemos ter um critério claro para o sucesso de uma teoria científica – literalmente, sua capacidade de predizer e, por conseguinte, de nos tornar aptos a controlar alguma porção do mundo. Se ser racional significa estar apto a estipular critérios antecipadamente, então é plausível tomar a ciência natural enquanto o paradigma de racionalidade. (RORTY, 2002, p.57)

O conhecimento fundamentado na racionalidade, entendida como “uma questão de aplicação de critérios” (RORTY, 2002, p.42), seria o único

genuinamente objetivo, não provinciano, que ultrapassa o reino das opiniões e aporta no porto seguro da verdade. Nesse sentido, o realismo, entendido, grosso modo, como a tese segunda a qual o mundo existe independentemente de nossas mentes, busca fundar a solidariedade na objetividade. Aquilo que é compartilhado por todos é justamente o que há de mais objetivo, independente, autônomo. E, nesse sentido, para Rorty, a verdade é o tópico que satisfaz esse desejo tido como universal. A crença de que todos os homens desejam a verdade, juntamente com a de que a verdade corresponde à realidade e que, por fim, essa teria uma natureza, é que alimenta o desejo de se fundar a solidariedade na objetividade.

Dadas essas três premissas, eles tratam de defender que a verdade é uma, e que o interesse humano universal pela verdade oferece o motivo para se criar uma comunidade incluyente. Quanto mais descobrimos a respeito dessa verdade, tanto mais terreno comum partilharemos, e mais tolerantes e incluyentes nós, por isso, nos tornaremos. A ascensão de sociedades relativamente democráticas e tolerantes, há alguns séculos, é atribuída à crescente racionalidade dos tempos modernos, em que “racionalidade” quer dizer o emprego de uma faculdade inata orientada para a verdade. (RORTY, 2005a, p.104-105)

Resumidamente, assim é como Rorty entende a tentativa racionalista de filósofos de descrever a história das modernas sociedades liberal-democráticas, uma descrição da qual ele não somente discorda, como considera também desnecessária³.

Por outro lado, o pragmatismo tal como propagado por Rorty, deseja reduzir a objetividade à solidariedade, e nesse sentido dispensa tanto a metafísica quanto a epistemologia, além de atribuir à verdade um caráter instrumental: é verdadeiro aquilo que é útil para nós. Dessa forma, não espera das crenças nenhum tipo de avaliação que considere se as mesmas correspondem aos objetos de maneira natural, não local e necessária. Na verdade, não espera nem mesmo que as crenças correspondam à realidade. Apenas enfoca o caráter de utilidade que elas podem ter para nós e, como tal, sua condição provisória. Afinal, crenças podem ser substituídas.

³ Nagel, por exemplo, de forma não ingênua, não irá defender que simplesmente o mundo nos diz o que ele é, mas que é necessária a conjunção dele com teorias que elaboramos. Mas ao fim, seria o mundo o tribunal último acerca da veracidade de nossas crenças: “Podemos encarar nossas crenças como objetivamente verdadeiras não porque o mundo externo nos leve a adotá-las, mas porque somos capazes de *chegar* a elas, através de métodos que têm sólidas bases para reivindicar confiabilidade, em virtude de seu êxito em eleger, entre alternativas em litígio, as hipóteses que sobrevivem às melhores críticas e questionamentos que somos capazes de levantar contra elas. A confirmação empírica desempenha um papel vital nesse processo, mas não pode cumpri-lo sem a teoria” (NAGEL, 2001, p.120).

De um ponto de vista pragmático, dizer que a crença que se apresenta agora para nós como racional não precisa ser *verdadeira* é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma ideia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença aperfeiçoada, desde que uma nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário, também a acompanhe”. (RORTY, 2002, p.39 – grifo do autor)

Entendido dessa forma, o pragmatismo consiste numa filosofia disposta a cooperar no enfrentamento dos problemas postos pelo mundo. Por isso ele está sempre disposto à novidade, à revisão de sua rede de crenças a fim de superar o seu estado atual em busca de crenças melhores. Trata-se de uma dinâmica de conhecimento em que todas as crenças podem ser postas na mesa. Ao fim, as melhores crenças são aquelas que são mais úteis para nós e não as mais *verdadeiras*. E “nós”, desde o ponto de vista assumidamente etnocêntrico de Rorty, significa os liberais, os democráticos. Sua postura etnocêntrica não é uma escolha, mas simplesmente uma imposição da própria condição humana enquanto formada por membros que pertencem a comunidades distintas. No caso da tradição a que Rorty pertence, ver a si mesma com desavenças passíveis em sua maioria de serem superadas através do diálogo, sem qualquer referência a algum tipo de critério superior ao qual se possa recorrer. Nas palavras de Rorty:

O que não podemos fazer é nos alçar para além de todas as comunidades humanas, possíveis e atuais. Nós não podemos encontrar um gancho celeste que nos erga para fora da mera coerência – da mera concordância”. (RORTY, 2002, p.59-60)

O termo propositadamente provocativo que Rorty encontrou de frisar para situação de dependência que temos de nosso contexto social e cultural para nossas asserções sobre o mundo foi *etnocentrismo*. O problema mais imediato no conceito de etnocentrismo em Rorty é o fato de ser usado em dois sentidos distintos: às vezes, ele é apresentado como uma fatalidade, outras, no sentido de uma confissão contingente dos valores da própria comunidade. Somente posteriormente, ele percebe a falha e se justifica na introdução de *Objetivismo, relativismo e verdade*:

Eu devia ter distinguido mais claramente entre etnocentrismo enquanto uma condição incontornável – a grosso modo um sinônimo de ‘finitude humana’ –, e enquanto uma referência a um *ethos* particular. No segundo sentido, ‘etnocentrismo’ significa lealdade a uma cultura sócio-política, que os marxistas usualmente denominaram ‘democracias burguesas’ e que Roberto Unger denominou mais neutramente, ‘as democracias ricas do Atlântico Norte’ (RORTY, 2002, p.28).

Essa ambigüidade no conceito pode sugerir em alguns momentos que o sentido global do termo emerge necessariamente da sua postura

antirrepresentacionista, o que não é certo. Ao que parece, sua defesa de uma política democrática é meramente contingente em relação ao etnocentrismo compreendido enquanto “finitude humana”. Tanto que ele afirma que não há nada que possamos apresentar em defesa de uma sociedade democrática frente a uma totalitária se não argumentos. Tentei minimizar essa ambigüidade chamando apenas de “etnocentrismo” quando entendia que ele se referia ao conceito enquanto “finitude humana”. Ou, de maneira mais enfática, de “fatalismo etnocêntrico”. Por outro lado, quando ele se referir ao seu próprio posicionamento enquanto herdeiro da tradição política e cultural ocidental, chamarei de “etnocentrismo confesso” ou “etnocentrismo liberal-democrático”.

Já que o etnocentrismo é inevitável, Rorty entende que nem ele nem ninguém deve se furtar de se posicionar diante de outras culturas, que ser etnocêntrico “é simplesmente dizer que as crenças sugeridas por outras culturas precisam ser primeiramente testadas a partir da tentativa de tecê-las com as crenças que já possuímos” (RORTY, 2002, p.43). Daí o pluralismo e a tolerância liberal, assim como a virtude socrática do diálogo, aparecerem a ele como as alternativas mais plausíveis na contemporaneidade. Afinal, mesmo dentro de seus limites, a cultura liberal se permite uma abertura cada vez mais ampla para o diálogo com outras culturas de maneira não violenta, a fim de alcançar o maior grau possível de concordância. Seu desejo é o de “estender a referência do pronome ‘nós’ tão longe quanto possível” (RORTY, 2002, p.39).

O etnocentrismo confesso rortiano esforça-se por escapar tanto do relativismo quanto do universalismo. Ele afirma categoricamente não ser um relativista, e diz que esse rótulo lhe foi atribuído, assim como aos pragmatistas em geral, por filósofos realistas que projetam suas próprias pretensões e hábitos de pensamento no pragmático. Realistas pensam que tal postura não deve ser levada muito a sério, que a recusa de pragmatistas em escolher entre comunidades distintas só pode ser fruto de certa ironia. Rorty reage veementemente a essas críticas. Prefere ser antes repreendido por seu etnocentrismo do que por seu suposto relativismo. Afinal, está claro seu posicionamento a favor de uma sociedade liberal-democrática.

A Rorty, o etnocentrismo aparece como uma alternativa mais plausível do que o relativismo, porque não busca a verdade ou a equivalência de verdades em comunidades distintas. Se assim fosse, ele estaria no âmbito da epistemologia, justamente o que ele nega, ou o que espera ter superado através da sua crítica ao representacionalismo. Em verdade, o problema do relativismo é algo que deve ser evitado, e não respondido (RORTY, 2007, p.105). Dessa forma, há um abandono expresso da epistemologia rumo à política e à ética, estas entendidas como destituídas de qualquer caráter racionalista e universalista. Não há alternativa senão assumir os limites de se estar na sua própria comunidade – não há maneira do “indivíduo elevar-se acima da linguagem, da cultura, das instituições e

das práticas que houver adotado, e ver todas elas como equiparadas a todas as demais” (RORTY, 2007, p.99). Ao fim, estas últimas seriam as comunidades para as quais precisaríamos justificar nossas crenças, aquelas que compartilham conosco uma mesma rede de crenças capaz de gerar entendimento. Por outro lado, uma comunidade estranha seria aquela em que suas crenças não possuem contiguidade com as nossas, não se justapõem de maneira salutar, impossibilitando que tenhamos um diálogo bem sucedido. Embora caminhemos todos sobre o mesmo solo, as crenças acerca do que ele significa podem variar. Rorty deixa claro em nota que não se trata aí de um problema de intradutibilidade:

Esse não é um problema teórico sobre “intradutibilidade”, mas simplesmente um problema prático sobre as limitações do argumento; não é que nós vivamos em mundos diferentes do mundo dos nazistas ou amazônicos, mas é que a conversação desde ou sobre seus pontos de vista, apesar de possível, não será uma questão de inferência a partir de premissas previamente acordadas. (RORTY, 2002, p. 53)⁴

Portanto, não se trata de uma tese sobre relativismo epistemológico ou cultural⁵. Não se defende a ideia de que há tantas epistemologias quanto culturas, nem tampouco a tese de que há uma equivalência de valores entre crenças de culturas distintas. O relativismo, cultural e epistemológico, falha ao pensar em culturas diferentes à maneira dos geômetras, como se cada cultura fosse dotada de esquema conceitual próprio que impediria a comunicação entre elas. O etnocentrismo confesso de Rorty propaga:

a visão de que não há nada a ser dito nem sobre a verdade, nem sobre a racionalidade, para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – *a nossa* – emprega em uma outra área de justificação. (RORTY, 2002, p.40)

Dessa forma, a *verdade* dependerá certamente da descrição em que nós mesmos nos inserimos, enquanto partidários da objetividade ou da solidariedade. O etnocentrismo confesso de Rorty vê a si mesmo como

⁴ Rorty ecoa declaradamente Davidson e o argumento desse contra a ideia de incomensurabilidade de linguagens e do desdobramento ontológico dele resultante. Habermas segue um caminho similar: “A multiplicidade e a contingência das gramáticas que geram o mundo permitem o retorno de dúvidas quanto à objetividade do conhecimento, que num primeiro momento puderam ser atenuadas pela leitura forte, idealista do transcendental. No entanto, do pluralismo dos jogos de linguagem não resulta necessariamente uma multiplicidade de universos lingüísticos incomensuráveis, herméticos uns em relação aos outros” (HABERMAS, 2004a, p.27).

⁵ Boghossian, por exemplo, considera que Rorty tem uma visão relativista da justificação epistêmica (2006, p.13). Luper, assim como Boghossian, utiliza Rorty como um exemplo forte de relativismo epistemológico (2004, p.1).

partidário da última, portanto, da verdade como pura e simplesmente uma crença bem justificada socialmente. Rorty defende que sua perspectiva é bastante similar à de Putnam no que se refere à tentativa frustrada do realismo de se obter uma objetividade que consiste numa visão desde o ponto de vista do olho de Deus. Não há tal ponto de vista, diz-nos Rorty, toda tentativa de assim proceder é imaginar que existe um “gancho celeste”, uma maneira de escapar do nosso próprio jogo de linguagem que é historicamente condicionado.

Rorty argumenta que qualquer ambição de ancorar nossas crenças, de realmente descobrir que merecem os rótulos estimados de verdade e falsidade, traz a necessidade de nos posicionarmos fora de nossa própria pele ou de nos posicionarmos num ponto arquimediano, livre de toda teoria e pré-concepções, esperando em vão por uma “visão de lugar nenhum”. (BLACKBURN, 2007, p.239)

Rorty apela para uma concepção pragmática da verdade na qual a ideia de que a racionalidade é uma questão de aplicação universal de critérios é dispensada e substituída pela noção de utilidade *para nós* – (no qual o “nós” são os pertencentes da comunidade liberal-democrática da qual ele próprio faz parte). Sua justificação é naturalmente redundante, uma vez que o vocabulário para defender sua perspectiva é o vocabulário da própria democracia liberal. A própria linguagem do etnocentrismo democrático-liberal estabelece o vocabulário necessário para suas demandas: a busca do diálogo, da tolerância, da solidariedade, da concordância não forçada. Sendo assim, para Rorty, a democracia liberal se apresenta até o momento como a melhor alternativa política que temos, aquela que permite a maior abertura possível a fim de aceitar as diferenças. A justificativa para aceitá-la como tal só pode ser endógena, só pode brotar de dentro do próprio sistema de crenças dessa comunidade. “Nós deveríamos dizer que precisamos, na prática, privilegiar nosso próprio grupo, ainda que não haja nenhuma razão não-circular para agir assim” (RORTY, 2002, p.47)⁶.

Descartando a imagem da mente como espelhando a natureza, Rorty defende claramente que a produção do conhecimento se dá através do debate entre sujeitos capazes de apresentarem argumentos a fim de provarem suas crenças. Dessa maneira, a questão deixa de ser encontrar a forma através da qual a mente se relaciona com a realidade, que seria um retorno ao dualismo sujeito/objeto, e volta-se para o processo em que buscamos validar nossas crenças. A superação pragmática da epistemologia

⁶ Na leitura de Rorty, teriam feito isso Dewey, assim como Michael Oakeshott e John Rawls: “Todos admitiram alegremente que a justificação circular de nossas práticas, uma justificação que faz parecer bonito um traço de nossa cultura citando um outro, ou comparando de forma discriminatória a nossa cultura com outras, fazendo referência aos nossos próprios padrões, é o único de justificação que nós teremos” (RORTY, 2007, p.111).

exige que a questão seja deslocada do mundo para os falantes. Somente estes emitem sentenças, somente estas podem ser verdadeiras ou falsas. Apenas os membros de nossa comunidade podem legitimar ou não nossas asserções. A autoridade epistêmica da primeira pessoa no singular é solapada e substituída pela autoridade da primeira pessoa do plural: “nós”⁷. Com isso, Rorty articula antirrepresentacionismo e etnocentrismo (democrático-liberal), pois a partir de então as questões realmente relevantes dizem respeito aos limites de nossa comunidade, ao grau de liberdade e abertura de nossos encontros a fim de provarmos nossas crenças, à nossa capacidade de ouvir, ponderar e aceitar ou não sugestões estranhas a nós.

Os pragmáticos gostariam de substituir o desejo por objetividade – o desejo de estar em contato com uma realidade que é mais do que alguma comunidade com a qual nós nos identificamos – pelo desejo por solidariedade com essa comunidade. (RORTY, 2002, p.60)

O fatalismo etnocêntrico de Rorty advém de sua crítica radical ao representacionismo e, como consequência direta dela, da ausência de uma perspectiva acima de todas as demais. O “desejo por objetividade” – a pretensão humana de um contato com algo não humano – é a tentativa frustrada de preencher esse vazio. Ou de se alcançar a perspectiva divina.

Rorty sabe que não pode apelar para o seu etnocentrismo a fim de resolver todas as questões de ordem política, epistemológica ou ética como se o mesmo gozasse de critérios superiores capaz de neutralizar a força de parcialidades locais. Naturalmente, o etnocentrismo não goza e nem deseja ter critérios étnicos, culturais ou nacionais superiores através dos quais ele possa se justificar. Ele simplesmente assume a condição estritamente humana de todo conhecimento, a ausência de uma mão capaz de tocar algo não humano sem imediatamente humanizá-lo – “A trilha da serpente humana, pois, está sobre tudo” (JAMES, 1979, p.24), como diria um de seus heróis, Willian James. Resta-nos então a argumentação.

Decerto, a noção de etnocentrismo traz em si uma série de problemas com os quais inevitavelmente teremos que lidar sem a pretensão de esgotá-los. Ninguém ignora as consequências trágicas de quando uma cultura, ou determinado grupo étnico ou nação se considera superior aos demais. A história da colonização da América e da África não deixa dúvida quanto às implicações nefastas dessa suposição, ancorada, dentre outros motivos, na crença de que os colonizadores eram civilizados (e, portanto, mais racionais), enquanto os demais não. Nesse sentido, possuindo a digna missão de educá-los. Por outro lado, quando ocorre a exacerbação do

⁷ Para Habermas, a “autoridade epistêmica passa do sujeito cognoscente, que extrai de si os critérios para a objetividade da experiência, para a práxis de justificação de uma comunidade linguística” (2004b, p.240). Note-se que Habermas, ao falar de uma comunidade linguística, não se filia a Rorty no seu etnocentrismo.

princípio da tolerância à diferença, equivalendo toda a forma de vida, ou não se posicionando favoravelmente ou contra qualquer forma de vida, provoca-se uma perigosa cultura de moderação⁸. Um pouco mais adiante, farei algumas objeções ao etnocentrismo liberal democrático defendido por Rorty, mas antes apresentarei a redescrição que ele faz da ciência enquanto uma atividade solidária a fim de inverter o peso da balança do realismo para o pragmatismo.

Redescrevendo as ciências

Um problema que historicamente desafia a filosofia é a demarcação entre ciência e não-ciência. Qual o motivo? Por que escolhemos prioritariamente esse problema? – questiona-se Rorty. Enquanto historicista, ele não crê que tenhamos uma resposta estritamente epistemológica para essas questões, o tipo de resposta que realistas costumam apresentar. Ele sugere que se essas questões forem redirecionadas para a história intelectual, talvez tenhamos mais sucesso.

Uma resposta que Rorty simpatiza, mas que não se restringe a ela, é aquela, na sua interpretação, comum a Nietzsche e Dewey:

de que a tentativa de distinguir a deliberação prática de uma busca impessoal e não-perspectivística da verdade (um tipo de busca, a partir do qual, a ciência natural é pensada como paradigma) é uma tentativa de alcançar “conforto metafísico”: o tipo de conforto outrora propiciado pela religião. (RORTY, 2002, p.86)

⁸ Terry Eagleton, um marxista engajado, faz o seguinte comentário no que se refere à tentativa de tornar a cultura liberal o paradigma da civilização: “Ser civilizado ou culto é ser abençoado com sentimentos refinados, paixões temperadas, maneiras agradáveis e uma mentalidade aberta. É portar-se razoável e moderadamente, com uma sensibilidade inata para os interesses dos outros, exercitar a autodisciplina e estar preparado para sacrificar os próprios interesses egoístas pelo bem do todo. Por mais esplêndidas que algumas dessas prescrições possam ser, elas não são politicamente inocentes. Ao contrário, o indivíduo culto parece-se suspeitosamente com um liberal de tendências conservadoras. [...] Esse indivíduo civilizado certamente não se parece com um revolucionário político, ainda que a revolução também faça parte da civilização. A palavra ‘razoável’ significa aqui algo como ‘aberto à persuasão’ ou ‘disposto a concessões’, como se toda convicção apaixonada fosse *ipso facto* irracional. A cultura está do lado do sentimento em vez do da paixão, o que quer dizer do lado das classes médias de boas maneiras em vez do das massas iradas. Dada a importância do equilíbrio, é difícil ver por que alguém não seria solicitado a contrabalançar uma objeção ao racismo com o seu oposto. Ser inequivocamente contrário ao racismo pareceria ser distintamente não pluralista. Já que a moderação é sempre uma virtude, um leve desagrado com relação à prostituição pareceria mais apropriado do que uma oposição veemente a ela. E já que a ação pareceria implicar um conjunto de escolhas razoavelmente definitivas, essa versão da cultura é, inevitavelmente, mais contemplativa do que *engagé*” (EAGLETON, 2005, p.32-33).

Reiterada vezes Rorty criticou a pretensão de se entender a ciência como tendo um acesso privilegiado à realidade e do cientista como aquele que pode, com sua mão humana, tocar em algo não humano. A ciência não é uma religião e nem tão pouco o cientista é seu sumo sacerdote. No entanto, ciência e cientistas têm sido vistos dessa forma, uma maneira bem moderna de encontrar “conforto metafísico”. Trata-se, certamente, da sua crítica às ciências naturais como uma espécie de refúgio essencialista.

Passemos agora à segunda resposta aos questionamentos feitos acima acerca da origem do problema da demarcação entre ciência e não-ciência, uma resposta, dirá Rorty, complementar e psico-histórica.

Essa resposta é a que os cientistas sociais têm sido frequentemente exemplares conspícuos de certas virtudes morais. Os cientistas são merecidamente famosos por apoiarem-se antes na persuasão do que na força, pela (relativa) incorruptibilidade, pela paciência e caráter razoável. (RORTY, 2002, p.86)

Curiosamente é nesse ponto que a ciência é mais exemplar: não por ser mais objetiva, lógica, metódica, e sim por ser uma prática humana solidária que pode inspirar o resto da cultura. O que há de mais interessante na cultura científica não é o cientificismo ligado a certa noção de racionalidade considerada fracassada por muitos filósofos na contemporaneidade, mas precisamente sua prática (ou o ideal de uma prática) de discutir argumentos de maneira livre e aberta, de se alcançar cada vez mais uma “concordância não-forçada” dentro e para além de nossa comunidade. Rorty parece querer mostrar que antirrepresentacionismo, etnocentrismo e democracia liberal convergem rumo à ideia de uma ciência solidária.

Mas para que haja essa convergência é preciso fazer uma rescrição da ciência através da criação de um novo vocabulário. Esse novo vocabulário abandonaria distinções como objetivo/objetivo, verdade/prazer, fatos/valores⁹. É importante salientar que não se trata de desbancar as ciências naturais – elas, diz ele, são e merecem ser paradigmas morais, mas para tal não precisam representar o mundo tal como ele é. A ideia de que a ciência merece ser o paradigma moral está ligada à nova descrição que ele se propõe a fazer dela, em que a solidariedade se sobreponha à objetividade. Nesse sentido, se tivermos de pensar numa

⁹ Tal posicionamento tem a ver com a ideia de que nossa linguagem é contingente, e não uma forma de representação do mundo. Rorty concebe a linguagem como uma ferramenta, necessária apenas enquanto útil. Quando velhos vocabulários se tornam obsoletos, precisamos mudá-los. “a ideia atraente é que as ferramentas linguísticas têm seu propósito e portanto podem ser aposentadas quando esse propósito tiver se cumprido, enquanto outros projetos e ferramentas surgem para suplantá-las. Rorty chama isto de mudança de vocabulários” (BLACKBURN, 2006, p.237).

virtude que os cientistas têm, é justamente a da solidariedade. A análise de Thomas Kuhn de paradigmas científicos disputando entre si como a de uma disputa antes política que epistemológica é vista positivamente por Rorty. Creio que a imagem da competição entre teorias alternativas nos ajuda a ter uma ideia mais clara sobre a maneira pela qual essa solidariedade se manifesta numa sociedade pluricultural, ao tempo em que afasta um sentido religioso ou filantrópico que porventura pode lhe ser dada, aproximando-a antes da piedade do que da disputa. “Nós devemos ter apreço pelo pensamento de que as ciências, assim como as artes, sempre propiciarão um espetáculo de feroz competição entre teorias alternativas, movimentos e escolas” (RORTY, 2002, p.60). Precisamente isso é o que pragmatistas vêem como virtude científica, algo que eles compartilham com a arte. Um pouco adiante, Rorty afirma:

Eles [os pragmáticos] pensam que os hábitos de confiança antes da persuasão do que na força, de respeito pelas opiniões dos colegas, de curiosidade e zelo por novos dados e ideias são as *únicas* virtudes que os cientistas têm. Eles não pensam que há uma virtude intelectual chamada “racionalidade” além dessas virtudes morais. (2002, p.60)

Descrita dessa forma, enquanto disputa puramente humana, sem um “gancho celeste”, a solidariedade rortiana só pode aceitar a concepção de racionalidade como *razoabilidade*, mais como portadora de virtudes intelectuais (tolerância, abertura para o diálogo) do que epistemológicas (método, objetividade, critério). Nesse sentido, a razão pode ser entendida como “sinônimo de tolerância – a habilidade de não ficar demasiado desconcertado diante do que é diferente de si, a capacidade de não responder agressivamente a essas diferenças”. Essa racionalidade confia mais na conversação do que na violência, no abandono ou no desprezo.

Ela também acompanha uma confiança mais na persuasão do que na força, uma inclinação para conversar antes do que brigar, queimar ou banir. É uma virtude que capacita indivíduos e comunidades, vivendo e deixando viver, e agrupando novos, sincréticos e comprometidos modos de vida. (RORTY, 2005b, p.78)

Na avaliação de Rorty, todos (cientistas e humanistas) anseiam antes pela racionalidade enquanto objetividade do que pela racionalidade enquanto solidariedade. Mas deveríamos antes optar pelo segundo tipo e esquecer a ideia de que podemos estabelecer critérios a-temporais através dos quais se pode medir o progresso. A melhor contribuição dos cientistas para o tipo de sociedade utópica que Rorty imagina está no modelo de instituição que eles criaram. Na nova descrição da ciência proposta por ele, métodos, objetividade e conceitos afins perdem para a capacidade de

solidariedade manifesta através de suas instituições. Parece-me que este é o ponto. Embora cientistas vejam a si mesmos como portadores da racionalidade enquanto objetividade, eles, na prática, exercem com grande êxito a racionalidade enquanto solidariedade – “a ciência é um modelo de solidariedade humana” (RORTY, 2002, p.61). Faz parte da redescrção rortiana da ciência a sugestão de que o antirrepresentacionalismo conjugado com o etnocentrismo liberal-democrático engendra um modelo de ciência no qual os membros de sua comunidade tendem cada vez mais para um horizonte estabelecido intersubjetivamente, no espaço público do debate, e não na confrontação de nossas representações subjetivas com a realidade.

Mas é apenas fazendo uma redescrção da ciência e da atividade científica enquanto solidariedade que Rorty concede-lhe um lugar de primazia na cultura humana, como uma atividade que pode inspirar as demais. Decerto, os perigos que acompanham a ciência moderna já haviam sido denunciados no Iluminismo por Jean-Jacques Rousseau quando este respondeu negativamente no seu *Discurso sobre as ciências e as artes* à Academia de Dijon sobre “Se o restabelecimento das ciências e das artes serviu para aperfeiçoar o espírito?” (ROUSSEAU, 1999, p.5). Apesar do otimismo imperante da época no progresso da ciência e da técnica rumo ao aperfeiçoamento absoluto da humanidade sob a égide da razão¹⁰.

Mas na primeira metade do século XX o impacto da Primeira Grande Guerra Mundial coroa a suspeita de Rousseau sobre a virtude da ciência e da técnica e, ao mesmo tempo, provoca sofisticadas análises da então chamada racionalidade técnica-científica. Os motivos das críticas são tão variados quanto o de pensadores que refletiram sobre o assunto. Oswald Spengler produz uma volumosa obra intitulada “A decadência do Ocidente”, na qual, como o título sugere, o autor defende que até o século XX a técnica já teria passado por todos os seus estágios, sendo o último aquele em que a Europa vivia e ao qual ele denominou de “Ascensão e dissolução da cultura mecanicista”. A previsão de Spengler é pessimista, como o título da obra sugere: nada mais resta para o ocidente senão a decadência.

Também no início do século passado, Ortega y Gasset alega ter feito a primeira análise do *ser* da técnica numa coletânea de artigos intitulada *Meditação sobre a técnica*. Apesar de não compactuar com o fatalismo de Spengler quanto ao destino da ciência e da técnica, ele compartilha a ideia

¹⁰ Talvez uma das manifestações mais eloquentes do otimismo histórico do Iluminismo seja o livro de Jean-Antônio-Nicolas de Caritat Condorcet, “Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano”, no qual concilia razão, progresso e história rumo a um aperfeiçoamento absoluto. A passagem que segue é uma resposta a Rousseau: “Então ver-se-á que esta passagem tempestuosa e penosa de uma sociedade grosseira ao estado de civilização dos povos esclarecidos e livres não é uma degeneração da espécie humana, mas uma crise necessária na marcha gradual em direção ao aperfeiçoamento absoluto. Ver-se-á que não foi o crescimento das luzes, mas sua decadência, que produziu o vício dos povos policiados; e que enfim, longe de corromper os homens, as luzes suavizaram os vícios, quando não puderam corrigi-los ou mudá-los” (CONDORCET, 1993, p.39).

de que paira na Europa uma crise quanto à produção técnico-científica. Segundo sua análise, tal crise se manifesta na indiferença das massas quanto à história, aos processos de criação de novas técnicas e a natureza da atividade científica. O curioso é que esse seria um processo engendrado pela própria ciência moderna:

acontece que o homem da ciência atual é o protótipo do homem-massa. E não por casualidade, nem por defeito unilateral de cada homem da ciência, mas porque a própria ciência – raiz da civilização – converte-o automaticamente em homem-massa. (ORTEGA Y GASSET, 1987, p.122)

Por massa entende-se a união harmônica de um determinado tipo de homem que se vê como igual a todos os outros em todas as esferas da vida. Não diz respeito à origem cultural ou classe social, nem tampouco à educação, e sim à faculdade do desejo que se assemelha ao de todo mundo e dissolve-se no anonimato, conforme análise desenvolvida na sua obra *A rebelião das massas*. Não posso deixar de apontar aqui que, para Ortega y Gasset, o fenômeno das massas só foi possível devido à conjunção da ciência moderna com a democracia liberal.

O sentimento de crise também assola o fundador da fenomenologia, Edmund Husserl, conforme atesta a conferência proferida por ele em 1935, intitulada *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*. Seu relato sobre o momento histórico pelo qual a Europa está passando é dramático:

Como se explica que, neste plano, nunca se chegou a uma medicina científica, a uma medicina das nações e das comunidades supranacionais? As nações europeias estão enfermas. Diz-se que a própria Europa está em crise. Não faltam os curandeiros. Estamos submersos num verdadeiro dilúvio de propostas ingênuas e exaltadas de reforma. Mas por que aqui as ciências do espírito, tão ricamente desenvolvidas, não prestam o serviço que as ciências da natureza cumprem excelentemente bem em sua esfera? (HUSSERL 1996, p.59-60)

No seu entendimento, a crise das ciências ocorre em consequência da crise da humanidade como projeto racional elaborado a partir da filosofia grega, sendo esta compreendida como saber fundamental, uno e universal. Considerando a Grécia como o berço da cultura europeia, vê na trajetória da razão no Ocidente, através das ciências, o desvio desse projeto original. O que Husserl pretende fazer através da fenomenologia é uma reforma desse projeto original fundado na filosofia tal como compreendida pelos gregos¹¹.

¹¹ Referindo-se a essa conferência de Husserl, Habermas em *Conhecimento e interesse* vai afirmar: “Husserl não trata das crises que existem nas ciências, mas da sua crise enquanto

Não é o caso agora de fazer uma análise de cada um desses filósofos sobre a noção de ciência, mas tão somente apontar de maneira generalista como a redescritção que Rorty se propõe a fazer da ciência afasta certo pessimismo presente nas formulações de Rousseau, Spengler, Ortega y Gasset e Husserl, e concomitantemente aponta para os aspectos políticos dela considerados positivos. Rorty aprova a formulação de Bacon do saber como poder, entendendo daí a racionalidade como um empreendimento técnico que visa interesses no mundo prático. Em seguida, abandonando o modelo representacional da racionalidade moderna, fundado no dualismo sujeito/objeto, une a racionalidade técnica à racionalidade enquanto conversação, que ele liga à própria ideia de uma cultura liberal-democrática. Entendendo a cultura apenas “como um conjunto de hábitos compartilhados, que capacitam os membros de uma comunidade humana singular a dar-se bem com os outros e com seu ambiente como todos assim o fazem” (RORTY, 2005b, p.80) e não como uma virtude ou algo produzido estritamente pela racionalidade, Rorty formula um ideal de sociedade na qual cada cultura teça com as demais uma rede composta por finos traços de cada uma delas. Um ideal de sociedade característico da racionalidade entendida como tolerância.

O desejo por “objetividade” perde suas partes desnecessárias e acaba no desejo por adquirir crenças que, se transformando, irão eventualmente receber concordância não-forçada no curso de um encontro livre e aberto com pessoas que detêm outras crenças. (RORTY, 2002, p.63)

Como se vê, nem todo discurso filosófico da modernidade é descartado, mas redesenhado segundo os propósitos de sua defesa do liberalismo democrático (iluminista) sem fundamentação metafísica ou epistemológica, nem tampouco é comprometido com um fim que não seja o aumento gradual daquilo que é melhor *para nós*.

O etnocentrismo no rastro do relativismo

Talvez uma das primeiras ponderações com relação ao etnocentrismo de Rorty não seja uma novidade e sim uma variação do argumento de Sócrates contra o discípulo de Protágoras. A questão que se

ciência. Sem vacilações, como quase todos os filósofos antes dele, Husserl toma como medida da sua crítica uma ideia de conhecimento que preserva a conexão platônica da pura teoria com a prática vital. Não é o conteúdo informativo das teorias, mas a formação de um hábito reflexivo e ilustrado nos próprios teóricos o que finalmente produz uma cultura científica. A marcha do espírito europeu parecia ter como objetivo a gestação de uma cultura científica. No entanto, essa tendência histórica parece a Husserl ameaçada depois de 1933. Está convencido de que o perigo não ameaça apenas a partir de fora, mas também de dentro. Atribui a crise ao fato de as disciplinas mais avançadas, sobretudo a física, se terem afastado do que em verdade se pode chamar teoria” (HABERMAS, 2009, p.130-131).

impõe é a seguinte: devemos entender o etnocentrismo em si mesmo como uma tese etnocêntrica? Há certa formalidade aí que Rorty propositadamente não cumpre, mas que aqui não nos cabe negligenciar. Kalpokas acertadamente aponta que o questionamento acima da tese etnocêntrica de Rorty o coloca entre duas alternativas incompatíveis:

Há aqui duas possibilidades: se a resposta é afirmativa, então a impossibilidade de elevar-se acima do próprio vocabulário deve ser atribuído exclusivamente ao pragmatismo de Rorty, mas não a outras teorias filosóficas. Neste caso, suas críticas aos realistas e kantianos careceriam de objeto. Seus respectivos vocabulários finais lhe permitiriam fazer o que o de Rorty não, a saber: sair de suas próprias redes de crenças e desejos. Pelo contrário, se a tese de Rorty há de entender-se em um sentido universalista, o etnocentrismo não pode ser verdadeiro. Uma afirmação, ao menos, não pode ser etnocêntrica, se é que pretendemos sustentar que nenhum indivíduo ou comunidade pode subtrair-se da sua própria cultura. (KALPOKAS, 2005, p.53) – tradução minha.

Enfim, o que Kalpokas sustenta é que o etnocentrismo de Rorty é inconsistente, não sendo senão uma variação do relativismo. De fato, não é claro conciliar a afirmação de que “somos moralmente superiores” devido à nossa tradição democrático-liberal com a de que outros usuários da linguagem “que não pertencem [a essa tradição] não são menos coerentes [que nós] em seu uso da linguagem” (RORTY, 2005a, p.143)¹². Em primeiro lugar, parece haver uma confusão entre a tentativa de reflexão sobre a natureza de nossas crenças e a ética, ainda como um reflexo da confusão entre as duas noções de etnocentrismo presente no seu discurso. Depois, a afirmação da superioridade moral da sua cultura com relação às demais pressupõe uma justificação que ultrapassa os limites impostos por sua comunidade, o que significa dizer que seus critérios são melhores. Mas então temos uma negação do etnocentrismo.

Podemos extrair do próprio Rorty uma resposta a esse questionamento quando o mesmo tenta mostrar que o pragmatismo não implica relativismo de nenhuma espécie. Ele tenta superar a ideia de que verdade e justificação se opõem, que a primeira é relativa a algo enquanto a segunda não. Sua crítica ao absolutismo, alega, não conduz necessariamente ao relativismo. Seria assim se o nosso motivo de justificar crenças fosse encontrar a verdade ou nos garantir uma maior proximidade com ela, mas a justificação de nossas crenças não é impulsionada pela verdade e nem tampouco visa exclusivamente ela. Ele reitera inúmeras vezes que o tópico

¹² Um pouco adiante, Rorty irá afirmar: “Parece-me que sou tão provinciano e contextualista quanto os professores nazistas que faziam seus alunos lerem *Der Stürmer*. A única diferença é que sirvo a uma causa melhor. Venho de uma província melhor” (2005a, p.155).

verdade deve ser abandonado em prol de um vocabulário que nos seja mais útil. Mas, se tivermos de usar a palavra verdade, recomenda, que seja um uso acautelatório. A função da verdade é cumprida quando nos ajuda na prevenção de situações difíceis, quando ela nos oferece algo a que se ater num mundo de inseguranças.

Se estou correto em pensar que a única função da palavra “verdadeiro” (ou de qualquer outro termo normativo indefinível, como “bom” ou “certo”) é nos acautelar, prevenir contra o perigo, apontando para situações imprevisíveis (audiências futuras, dilemas morais futuros etc.), então não faz muito sentido perguntar se a justificação conduz ou não à verdade. A justificação, perante mais e mais audiências, conduz a perigos sempre menores de refutação, portanto, a menos e menos necessidade de cautela. [...] Mas alguém só dirá que a justificação conduz à verdade se puder de alguma maneira extrapolar – do condicionado ao incondicionado – de todas as audiências imagináveis a todas as audiências possíveis. (RORTY, 2005a, p.131)

Naturalmente o que está em jogo aí é a pretensão rortiana de priorizar a política liberal-democrática, tanto no que diz respeito ao seu entendimento de que é a melhor forma de organização social hoje existente, quanto no sentido da sua defesa de que a política liberal-democrática não necessita de fundamentos metafísicos ou epistemológicos de qualquer ordem para sobreviver. Para se sustentar uma sociedade democrática, aberta ao diálogo, includente, com contextos de discussão cada vez mais amplos, não podemos contar com a verdade no sentido universalista, que ultrapassa os limites de nossa comunidade. Rorty converge antirrepresentacionalismo e etnocentrismo liberal-democrático, ao tempo em que tenta redescrever o último tendo em vista as consequências do primeiro. A saber, a ideia de que o mundo não servirá de tribunal de nossas sentenças e que, diante de tal situação, nada nos resta senão investirmos em encontros cada vez mais amplos e qualificados, o tipo de encontro em que a sociedade liberal-democrática tem se aperfeiçoado cada vez mais.

A sociedade liberal é aquela que se contenta em chamar de “verdadeiro” o que quer que se revele como desfecho desses encontros. É por isso que tem pouca serventia para a sociedade liberal a tentativa de supri-la de “fundamentos filosóficos”. (RORTY, 2007, p.102)

Embora sedutora, a articulação entre etnocentrismo e política liberal-democrática implica certos problemas ético-políticos. Rorty está certo de que uma política liberal-democrática pode perdurar sem os deliciosos aportes de uma fundamentação filosófica de caráter universalista. Não por mero desprezo a essa tradição, mas simplesmente porque os princípios de

racionalidade universalista da política liberal-democrática clássica pressupõem um vocabulário já defasado, que inclui, por exemplo, a noção de “natureza humana”, um pressuposto que nos coloca acima da história e independentes da cultura. A partir do momento em que ele des-substancializa o “eu”, encerra-se a possibilidade de se atribuir direitos e responsabilidades ao homem tendo por base uma natureza humana¹³.

Admitida a contingência de uma sociedade liberal-democrática, tal como Rorty a entende, resta-lhe apenas fazer uma defesa apaixonada de sua própria comunidade. O problema é a possibilidade aberta de que qualquer comunidade faça também uma defesa apaixonada de si. Rorty diz que numa sociedade liberal-democrática o diálogo deve prevalecer ante a ação, fora isso, vale-tudo¹⁴. Mas assim a sociedade liberal-democrática estabelece, ainda que de maneira mínima, as regras do jogo aos quais os outros devem se submeter. Optar pelo diálogo em vez da violência é um valor restrito, não universal, inspirado pelo desejo de solidariedade. A questão é se esse desejo pode inspirar todas as comunidades planetárias como sendo moralmente superior.

Desde que o próprio Rorty não admite a ideia de que há critérios superiores, ou um “gancho celeste” ao qual possamos nos alçar, não há porque hierarquizar formas de moralidade. Até onde posso ver, Rorty poderia permanecer no seu argumento de viés davidsoniano de que o uso coerente de linguagens por todas as comunidades não implica o estabelecimento de critérios de “validade universal”, como o quer Habermas na formulação de uma “ética do discurso”. O que não fica claro é como ele pode afirmar a “superioridade moral” dessa tradição, a qual ele e Habermas pertencem, e ao mesmo tempo reconhecer seu caráter provinciano e contingente.

¹³ Atente-se que Rorty leva às últimas consequências políticas o princípio de não determinação de uma natureza humana. Algo que encontramos também em José Ortega y Gasset e Jean-Paul Sartre, respectivamente no início e na segunda metade do século XX. O que diferencia os três neste quesito parece-me ser precisamente as implicações políticas que cada um extrai dessa des-substancialização do humano. Curiosamente, a pauta de uma suposta natureza humana jamais saiu em absoluto do horizonte da filosofia, seja por necessidades metafísicas, seja por uma imposição das ciências, precisamente as biológicas (genética). Recentemente (2000-2001), Habermas retoma a discussão e publica um texto com o instigante título: “O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?”

¹⁴ Dentro do mais nobre espírito pragmático, Rorty afirma que “Só teríamos um impasse real e prático, em vez de artificial e teórico, se alguns temas e alguns jogos de linguagem fossem tabus – se houvesse uma concordância geral, numa sociedade, em que certas perguntas são *sempre* pertinentes, em que certas perguntas têm prioridade sobre as outras, em que há uma ordem de discussão fixa e em que os movimentos pelos flancos não são permitidos. Esse seria justamente o tipo de sociedade que os liberais tentam evitar – uma sociedade em que a ‘lógica’ dominaria e a ‘retórica’ seria proibida por lei. É central na ideia de sociedade liberal que, com respeito às palavras em oposição aos atos, à persuasão em oposição à força, vale-tudo”. (2007, p.101-102)

Considerações finais: poesia e esperança

Agora, cabe-nos perguntar: Rorty foi bem sucedido na sua tentativa de redescrever a ciência antes em termos de solidariedade do que de objetividade? Talvez a questão acima tenha sido mal formulada. Tentarei mostrar por que. Na proposta de redescrição rortiana, o que se tem em vista não é propriamente oferecer argumentos sólidos, ou fundamentos, em defesa da sociedade liberal e suas instituições, incluindo aí as científicas. Ele pretende fomentar um vocabulário em que as noções de objetividade, verdade, realidade, correspondência etc. simplesmente sejam abandonadas por considerá-las obsoletas. Aspira “reformular as esperanças da sociedade liberal de um modo não racionalista e não universalista” (RORTY, 2007, p.90). De que forma? Poetizando a cultura:

Precisamos de uma redescrição do liberalismo como esperança de que a cultura como um todo possa ser “poetizada”, e não como a esperança iluminista de que ela possa ser “racionalizada” ou “cientizada”. Ou seja, precisamos substituir a esperança de que todos troquem a “paixão” ou a fantasia pela “razão” pela esperança de que as oportunidades de realização das fantasias idiossincráticas sejam equiparadas. (RORTY, 2007, p.103-104)

Avaliando seu próprio posicionamento como destituído de provas e argumentos racionais decisivos, Rorty retira-se do jogo da filosofia e orienta-se para a literatura. Como avaliar se uma poesia é verdadeira ou falsa? Naturalmente essa é uma pergunta absurda. Também a ideia de que a cultura como um todo precisa ser poetizada sugere que a última é detentora de uma capacidade própria imaginativa, que é especialmente criativa, o bastante, em todo caso, para levar outras esferas da cultura a um maior desenvolvimento.

A ligação que Rorty estabelece entre romantismo e pragmatismo é explícita. Não é exagero dizer que ele faz uma leitura romântica da ciência, imaginativa, no sentido de criar novos vocabulários e na esperança de que esses mudem as práticas sociais:

Deveríamos tentar pensar a imaginação não como uma faculdade que gera imagens mentais, mas como uma capacidade de mudar as práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos. Para sermos imaginativos, e não meramente fantasiosos, necessitamos tanto de fazer algo novo quanto de termos sorte suficiente para que nossa novidade seja adotada por nossos camaradas – incorporada em suas maneiras de fazer as coisas. (RORTY, 2009, pp.182-183)

Mas, ao atribuímos à poesia tamanha singularidade, não estaríamos sutilmente sugerindo que outras esferas da cultura, como a própria filosofia, a ciência ou a política, seriam estanques, pouco criativas, destituídas do poder de originar através do seu próprio vocabulário o ainda inexistente? Penso que poucos seriam contra a ideia de que a poesia é uma atividade por excelência criativa. Aliás, é contra o poder imaginativo dela que Platão se insurge na sua “República”, a ponto de defender que os poetas deveriam ser expulsos da sociedade¹⁵. Mas daí a pressupormos que ela é hierarquicamente superior às demais formas de produtividade cultural é um passo por demais longo, ao menos no campo da filosofia. O filósofo Rorty propõe uma cultura pós-filosófica inspirada poeticamente, mas ao dar esse passo assemelha-se a um grande pássaro cujo “As asas de gigante impedem-no de andar”¹⁶.

Por outro lado, como cobrar de alguém que se declara esperançoso de algo que essa pessoa ofereça argumentos? Note-se que o problema não é refutar o conhecimento de alguém que diz não saber, como seria o caso das refutações socráticas. A esperança perdura a despeito de provas. O preocupante é que ela pode ser sacada tanto do democrático-liberal, quanto do ditador ou de um fanático religioso. Portanto, cabe-nos questionar qual o alcance da agenda filosófica de Rorty ao colocar a esperança e a solidariedade como baluartes da “possibilidade ou obrigação de construir uma comunidade includente planetária” (RORTY, 2005a, p.104). Ou seja, como baluartes da sua política democrática.

¹⁵ “- Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exhibir juntamente com os seus poemas, prosternávamo-nos diante dele, como de um ser sagrado, maravilhoso, encantador, mas dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo-íamos embora para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra sobre a cabeça e de os termos coroado de grinaldas”. (PLATÃO, 1993, p.125)

¹⁶ O verso é de um clássico de Charles Baudelaire, *O Albatroz*, no qual ele descreve o poeta como um pássaro capturado pelos homens e chacoteado. A estrofe na íntegra: “O Poeta se compara ao príncipe da altura / Que enfrentava os vendavais e ri da seta no ar; / Exilado no chão, em meio à turba escura, / As asas de gigante impedem-no de andar” (BAUDELAIRE, 1985, p.111).

Referências bibliográficas

- BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Trad. Ivan Junqueira. Edição Bilíngue. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. (Poesia de todos os tempos)
- BLACKBURN, Simon. *Verdade: um guia para perplexos*. Trad. Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BOGHOSSIAN, Paul. What is Relativism? In: GREENOUGH, P. and LYNCH, M. (eds.) *Truth and Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: editora da UNICAMP, 1993.
- EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- HABERMAS, J. *Verdade e Justificação*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.
- _____, J. *O Futuro da Natureza Humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- _____, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Col. Filosofia – 41)
- JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva & Pablo Rubén Mariconda, São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores)
- KALPOKAS, Daniel. *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2005. (Col. Plural)
- NAGEL, Thomas. *A última palavra*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- ORTEGA Y GASSET, José. Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía. In: *Revista de Occidente*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- _____, José. *Rebelião das massas*. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Trad. Marcos Antônio Casanova, 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- _____, Richard. Verdade, universalidade e política democrática (Justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia – os debates Rorty & Habermas*. Trad. José Crisóstomo de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2005a.

_____, Richard. *Pragmatismo e política*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005b. (Col. Dialética)

_____, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Col. Dialética)

_____, Richard. *Filosofia como política cultural*. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Col. Dialética)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens & Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SPENGLER, Oswald. *O homem e a técnica*. Tradução de João Botelho. 2. ed. Lisboa: Guimarães, 1993. (Coleção Filosofia e Ensaios).