

Etnocentrismo e liberalismo no neopragmatismo de Rorty

Silva, Heraldo Aparecido

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Silva, H. A. (2019). Etnocentrismo e liberalismo no neopragmatismo de Rorty. *Griot: Revista de Filosofia*, 19(3), 145-155. <https://doi.org/10.31977/grifi.v19i3.1211>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:


This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

ETNOCENTRISMO E LIBERALISMO NO NEOPRAGMATISMO DE RORTY

Heraldo Aparecido Silva¹

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

 <https://orcid.org/0000-0001-5533-0726>

E-mail: heraldokf@yahoo.com.br

RESUMO:

O propósito deste artigo é investigar a relação entre as noções de etnocentrismo e liberalismo na perspectiva do filósofo neopragmatista Richard Rorty. Nesse sentido, mostramos que essa tênue filosofia política, centrada nas referidas noções, enfatiza a conectividade entre as práticas conversacionais e as questões morais, políticas e sociais compartilhada por culturas diferentes. Na filosofia de Rorty, sua noção branda de etnocentrismo atua como um elemento articulador entre sua perspectiva anti-representacionista de conhecimento e sua versão de liberalismo político. A partir da crítica naturalista que inviabiliza as explicações transcendentais sobre a realidade, Rorty extrai as consequências historicistas necessárias para sua proposição de que há não limites, exceto os de caráter conversacional, para a apreensão e descrição do conhecimento. Nessa proposta etnocêntrica na qual não existe nada que seja transcendente em relação às práticas culturais, contingentes e históricas, tudo é considerado como dependente do provisório consenso intersubjetivo, em termos vocabulares e políticos de determinada comunidade e época.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Etnocentrismo; Liberalismo; Neopragmatismo.

ETHNOCENTRISM AND LIBERALISM IN RORTY'S NEOPRAGMATISM

ABSTRACT:

The purpose of this article is to investigate the relationship between the notions of ethnocentrism and liberalism from the perspective of the neopragmatist philosopher Richard Rorty. In this sense, we show that this tenuous political philosophy, centered on these notions, emphasizes the connectivity between conversational practices and the moral, political and social issues shared by different cultures. In Rorty's philosophy, his thin notion of ethnocentrism acts as an articulating element between his anti-representationalist perspective of knowledge and his version of political liberalism. From the naturalist criticism that makes transcendental explanations of reality unfeasible Rorty draws the historicist consequences necessary for his proposition that there are no limits, except those of conversational character, for the apprehension and description of knowledge. In this ethnocentric proposal in which there is nothing transcendent in relation to cultural, contingent and historical practices, everything is considered to be dependent on the provisional intersubjective consensus, in terms of the vocabulary and politics of a given community and time.

KEYWORDS: Philosophy; Ethnocentrism; Liberalism; Neopragmatism.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos – SP, Brasil. Professor da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina – PI, Brasil.



Introdução

Após a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*, em 1979, Rorty renovou e depurou continuamente seus argumentos anti-representacionistas. Entretanto, a sua dedicação aos temas metafísicos e epistemológicos, além de outros tópicos específicos da filosofia analítica e da filosofia da linguagem, diminuiu consideravelmente – se comparada com a sua produção bibliográfica das décadas anteriores – em razão de sua escolha por escrever cada vez menos sobre *verdade* e cada vez mais sobre *liberdade* (RORTY, 1967; 1990; 1999; RAMBERG, 2001).

Esta opção visa a ampliação do debate livre e aberto em torno de questões sobre, por exemplo, política, cultura e sociedade. Tais encontros dialógicos entre pessoas de uma mesma cultura ou de culturas diferentes é justamente o que possibilita a realização das potencialidades humanas, uma vez que envolve mudanças nos hábitos e práticas sociais dos indivíduos; algo que, por sua vez, resulta na manutenção, aperfeiçoamento, substituição ou extinção de instituições sociais e políticas (RORTY, 2000; 2007).

Nesse sentido, é possível sustentar que a ênfase da tênue filosofia política rortyana, centrada nas noções de etnocentrismo e liberalismo, reside na inexorável conectividade entre as práticas conversacionais e as questões morais, políticas e sociais compartilhada por culturas diferentes (RORTY, 1998; 2007).

Etnocentrismo e liberalismo

Na introdução de *Objectivity, relativism and truth* Rorty afirma que usa a noção de etnocentrismo como elo entre o anti-representacionismo e o liberalismo – ou, mais especificamente, a cultura sociopolítica das democracias liberais ocidentais. Todavia, convém lembrar que ao etnocentrismo exacerbado e propiciador de xenofobia, o pragmatista contrapõe um etnocentrismo brando e irônico que se orgulha antes pela “sua habilidade em ampliar a liberdade e a abertura de encontros do que pela sua posse da verdade” (RORTY, 1991a, p. 2). Nesse ponto, ele reafirma que não faz sentido imaginar que uma área da cultura está mais próxima da verdade do que as demais áreas. Para ele, as diversas áreas da cultura “respondem por diferentes necessidades humanas”, mas não há maneira de sairmos fora dessas necessidades humanas para compararmos essas áreas culturais entre si e decidir em qual delas existe uma similitude maior com os fatos do mundo. Em suma, Rorty diz que embora os seres humanos não tenham a capacidade de transcendência, eles têm o desejo de transcender suas próprias culturas e estabelecer relações com uma realidade não-humana. Para ele, esse desejo pode ser sublimado por uma “educação moral apropriada” que o transformaria em desejo por encontros entre seres humanos; estes encontros, por sua vez, “culminariam ou na concordância intersubjetiva ou na tolerância recíproca” (RORTY, 1991a, p. 8).

Neste caso, a estratégia rortyana consiste em denunciar a obsolescência das questões metafísico-epistemológicas debatidas por realistas e anti-realistas em torno da natureza da mente e da linguagem e suas relações com a realidade. Sem negar os benefícios que as ideias de *objetividade* e *transcendência*, oriundas das questões mencionadas acima, outrora propiciaram para a nossa cultura; o pragmatista sustenta, *grosso modo*, que atualmente o *desempenho* dessa ideias – as atitudes e consequências acarretadas a partir delas – deixam a desejar e, portanto, precisam urgentemente ser substituídas por questões políticas como: “Quais são os limites de nossa comunidade? Nossos encontros são suficientemente livres e abertos? O que nós ganhamos recentemente em solidariedade custou-nos a nossa habilidade de ouvir dos forasteiros [*outsiders*], quem está sofrendo? Dentre os forasteiros, quem possui novas ideias?” (RORTY, 1991a, p. 13).

Tal inversão de prioridades e a aceitação da contingência da condição humana resultariam num empenho cada vez maior em prol da tentativa de responder a questão “sobre que tipo de seres humanos queremos nos tornar?”. E também, uma decorrência desta atitude seria, com sorte, a realização de “uma comunidade pluralista, democrática e progressista do tipo que Dewey sonhou” (RORTY, 1991a, p. 13). Em ambos os casos, não há a ideia de seres humanos imersos numa relação especial com entidades ou realidades extra-humanas; mas tão-somente, a ideia de responsabilidade: uma obrigação moral – não no sentido kantiano – com outros seres humanos e com nós próprios (RORTY, 1998; HABERMAS, 2002; RACHELS, 2003).

Nessa perspectiva, Rorty cita as distopias encontradas nos romances *1984* de George Orwell (1996) e *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley (1993), como exemplos desesperançosos do que pode acontecer se a uniformização das culturas – ou seja, se as diferenças culturais ou cesuras forem transcendidas – lograr êxito e as responsabilidades individuais e comunitárias forem negligenciadas (RORTY, 1989b; 1991a; CONANT, 2000).

No artigo *Solidarity or objectivity?* Rorty (1991b, p.21) descreve “dois modos principais” através dos quais os “seres humanos reflexivos” investigam e atribuem sentido à sua própria existência. As expressões “desejo de solidariedade” e “desejo de objetividade” são usadas para indicar e distinguir os partidários de cada um dos dois modos exemplificados a seguir:

O primeiro modo é contar a história de sua contribuição a uma comunidade. Esta comunidade pode ser uma comunidade histórica real na qual eles vivem, ou uma outra comunidade real, distante no tempo ou espaço, ou uma comunidade totalmente imaginária, consistindo talvez em uma dezena de heróis e heroínas selecionados da história ou ficção, ou de ambas. O segundo modo é descrever a si mesmos como estando em relação imediata com uma realidade não humana. Esta relação é imediata no sentido de que não deriva de uma relação entre tal realidade e sua tribo, ou sua nação, ou seu imaginado bando de companheiros (RORTY, 1991b, p. 21).

Na tradição filosófica os *realistas* querem “basear a solidariedade na objetividade” e opõem-se aos *pragmatistas* que, por sua vez, querem “reduzir a objetividade à solidariedade” (RORTY, 1991b, p. 22). Neste embate, enquanto a argumentação dos realistas requer uma metafísica e uma epistemologia, a argumentação dos pragmatistas não requer nenhuma delas. Isto porque a ideia de conhecimento como crença verdadeira e justificada é tratada diferentemente pelas duas referidas vertentes filosóficas. A oposição entre o realismo e o anti-realismo transpassa praticamente toda a história da filosofia. De modo geral, tais perspectivas extremas podem ser descritas, respectivamente, como a sustentação e a negação da existência real de entes (seres, coisas, fatos, lugares, tempo, espaço etc.). Esta tensão abrange diversas áreas e correntes filosóficas; e, também, subdivide-se em problemas e teorias variantes conforme o paradigma – como a mente ou a linguagem – sob o qual seja abordado. Neste sentido, o filósofo norte-americano tenta convencer que o pragmatismo por ele professado não apoia nenhuma das vertentes acima mencionadas e tampouco descamba para o relativismo. A sua argumentação, baseia-se na recusa ao vocabulário dualista metafísico que sustenta tal oposição (RORTY, 1979; 1989a).

Os realistas necessitam de uma *metafísica* porque precisam sustentar uma “uma relação especial entre as crenças e os objetos, que diferenciará as crenças verdadeiras das falsas”; e também, precisam de uma *epistemologia* para argumentar que existem “procedimentos de justificação de crenças que são naturais e não meramente locais”. Assim, os procedimentos de justificação genuinamente racionais são transculturais e universais visto que se aplicam a todas as culturas possíveis e imaginárias e, sob qualquer condição, “*devem* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade e à natureza intrínseca das coisas”. Os pragmatistas, ao

contrário, dispensam tanto a metafísica quanto a epistemologia porque compreendem a *verdade* na acepção jamesiana, ou seja, “aquilo em que, para nós, é bom acreditar” (RORTY, 1991b, p. 22). Nesta perspectiva não têm a necessidade de uma *metafísica* porque não precisam sustentar uma relação especial – correspondência – entre as suas crenças e a *natureza humana* ou a *própria realidade*. E, também não precisam de uma *epistemologia* porque não têm uma rígida demarcação entre o verdadeiro e o justificado ou entre o conhecimento e a opinião; já que a verdade é tão-somente aquilo que uma determinada comunidade humana – particular, histórica e contingente – considera como tal a partir de justificações provisórias fornecidas pelos seus próprios membros.

Neste caso, convém lembrar que no verbete *Pragmatismo* Rorty dedica grande parte de sua exposição para desferir suas críticas antiessencialistas ao dístico intrínseco / extrínseco, subjacente ao representacionismo. Ele sustenta que deveríamos “destruir a distinção entre *conhecer* e *usar* coisas” porque *conhecer x é estar apto a usar x*, pô-lo em relação a outra coisa (RORTY, 1991d, p. 266). Novamente no artigo *Solidarity or objectivity?*, temos a seguinte passagem:

Da perspectiva pragmatista, dizer que aquilo em que é racional acreditarmos agora pode não ser *verdadeiro* é simplesmente dizer que alguém pode aparecer com uma ideia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença aperfeiçoada, desde que nova evidência ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário possa surgir. Para os pragmatistas, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de sua comunidade, mas simplesmente o desejo pelo maior acordo intersubjetivo possível, o desejo de estender a referência “nós” tanto quanto possamos. Na medida em que os pragmatistas fazem uma distinção entre conhecimento e opinião, é simplesmente a distinção entre tópicos sobre os quais é relativamente fácil obter concordância e tópicos sobre os quais é relativamente difícil obter concordância (RORTY, 1991b, p. 23).

Neste sentido, Rorty explica que o pragmatismo não deve ser acusado de relativismo porque os pragmatistas não sustentam nenhuma “teoria positiva que afirma que uma coisa é relativa em relação a alguma outra coisa”; ao contrário, tem apenas a sugestão de que devemos simplesmente abandonar as distinções pressupostas no vocabulário metafísico-epistemológico sem, todavia, esperarmos – nesta sugestão – qualquer indicação de uma metafísica ou epistemologia *substitutadas* (RORTY, 1991b, p. 23). Assim, ele reforça a ideia de que, em se tratando de investigações e justificações para as nossas instituições e práticas, devemos abdicar das tentativas supostamente baseadas em critérios transculturais e com pretensões universais para nos apoiarmos apenas no etnocentrismo: nas descrições e procedimentos fornecidos pela *nossa* cultura e nas considerações resultantes de modificações em nossa rede de crenças e desejos acarretadas pelo contato dialógico com culturas diferentes. Dessa forma, Rorty afirma que para os *partidários da solidariedade* a única coisa que a investigação humana baseada na cooperação precisa é de uma *base ética*.

Rorty também adverte, no artigo *On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz*, que os pragmatistas não podem ser acusados de irracionalismo ou de serem “provavelmente viciosamente etnocêntricos” sempre que não puderem apelar para “critérios neutros” (RORTY, 1991e, p. 208). Para ele, novamente em *Solidarity or objectivity?*, a ideia de ser etnocêntrico é somente a proposta de que as crenças sugeridas por outras culturas devem ser testadas mediante a tentativa de juntá-las às outras que já se possui. As justificações para este tipo de procedimento que visa a “tolerância, a livre investigação e a busca por comunicação sem distorções”, não pode ser feita “sem circularidade”, ou seja, como não há possibilidade de aplicar um critério único que sirva para avaliar todas as comunidades existentes (a humanidade), a

alternativa é comparar comunidades distintas (reais ou fictícias) e enumerar as “vantagens práticas” que uma sociedade possui em relação à outra (RORTY, 1991a, p. 29).

Para Rorty, a argumentação é sempre circular porque a defesa de qualquer ponto de vista tem que ser feita sob a forma de elogios, produzidos no vocabulário específico de uma determinada sociedade. Por exemplo, o apoio aos hábitos e instituições das sociedades democráticas liberais é extraído dos termos das próprias sociedades democráticas liberais; caso contrário, se fosse formulado a partir de termos oriundos de sociedades totalitárias a argumentação poderia ser fragilizada em virtude da diversidade de referência existente tanto nos países que vivem sob um regime político quanto em outro. Ele diz ainda que, se queremos convencer alguém de que a *democracia* é, até então, a melhor forma de governo imaginada pelos seres humanos, não podemos usar outro recurso exceto o de comparar as vantagens práticas – os benefícios individuais e comunitários – desta com as vantagens práticas de outras formas de governo anteriormente tentadas no decorrer da história.

As preocupações políticas e sociais de Rorty (1991a) possui traços identificáveis com a filosofia política do liberalismo contemporâneo que enfatiza o “multiculturalismo”, “a inclusão do outro” e também a “sensibilidade para as diferenças” com o propósito de “[...] garantir, com igualdade de direitos, a coexistência de diferentes subculturas e formas de vida dentro de uma só vida republicana” (HABERMAS, 2002, p.9).

O etnocentrismo defendido por Rorty é, conforme suas palavras, a sugestão de que “devemos, na prática, privilegiar o nosso próprio grupo”; ou ainda, em outros termos, a ideia de que devemos “dividir a raça humana entre as pessoas a quem se deve justificar suas crenças e os outros” (RORTY, 1991a, p. 29-30). Aqui, assim como em *Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard*, é preciso notar que o *nosso próprio grupo* citado por Rorty, não diz respeito a um *nós* pressuposto e idealizado, mas a um *nós* “local e temporário”, cujo significado pode ser compreendido como “nós, democratas sociais ocidentais do século XX” (RORTY, 1991f, p. 214). Ainda neste artigo, Rorty propõe como parte do projeto de ampliação do diálogo livre, aberto e solidário o abandono imediato das metanarrativas e a produção crescente de narrativas. Exemplos de metanarrativas e narrativas são as histórias citadas anteriormente e que expressam o desejo de objetividade e o desejo de solidariedade.

Para Rorty (1991a), em relação àqueles que pertencem ao *nosso ethnos* e compartilham de boa parte de nossas crenças, devemos nos esforçar para justificar nossas crenças a fim de realizarmos uma *conversação frutífera* que resulte no estabelecimento de novas crenças ou na reformulação e aperfeiçoamento das antigas. Já em relação aos *outros*, não devemos ignorá-los e tampouco acusá-los de irracionalismo apenas porque não compartilham da maioria de nossas crenças; devemos sim, usar a imaginação e a redescrição (de pessoas, situações e eventos) na tentativa de iniciar um diálogo que possa resultar em crenças e esperanças compartilhadas (situação em que os *outros* se tornariam um de *nós*). Como não é possível determinar *a priori* qual é o conjunto, a quantidade e a qualidade de crenças que devem ser compartilhadas para que um *estrangeiro* seja considerado membro de *nossa comunidade*, a única forma *a posteriori* de se saber se existe ou se ainda não existe o referido compartilhar de crenças, está na constatação dos resultados práticos, já que são as crenças que norteiam as ações. Tais observações se coadunam com aquelas apresentadas em *Philosophy and the Future*, no qual é sustentada a primazia dos literatos em relação aos filósofos no que concerne ao ato de narrar histórias a respeito de indivíduos ou nações (RORTY, 1995b).

Rorty considera o etnocentrismo como um elemento conectivo entre a sua crítica anti-representacionista e o seu apoio ao liberalismo político. O nexos entre o etnocentrismo e a política – intermediado pela crença – pode ser vislumbrado com mais nitidez em seus seguintes textos:

The priority of democracy to philosophy, Postmodernist bourgeois liberalism, Philosophy as science, as metaphor, and as politics e na obra *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*.

A ideia central defendida em *The priority of democracy to philosophy* é que, ao contrário do sustentam os fundacionistas, não são as ideias, práticas e instituições políticas que dependem das justificações filosóficas; mas sim, é a filosofia que *depende* da democracia. O cerne para a compreensão desta questão reside na crítica rortyana ao pressuposto compartilhado, sobretudo pelos “metafísicos gregos, a teologia cristã e o racionalismo iluminista”, a saber, a “imagem de um centro natural a-histórico, o lugar [*locus*] da dignidade humana, cercada por uma periferia adventícia e não-essencial”. Rorty acredita que o “efeito de apagar esta imagem é romper o elo entre verdade e justificabilidade” e, no que concerne a política, a consequência primeva é “polarizar a teoria social liberal” entre o lado *absolutista*, que sustenta a noção segundo a qual temos “direitos humanos a-históricos” e o lado *pragmatista*, que descreve esta noção como uma tentativa de usufruir “benefícios metafísicos sem assumir as responsabilidades apropriadas” e afirma que “nós ainda necessitamos distinguir entre o tipo de consciência individual que respeitamos do tipo que condenamos como *fanática*” – uma avaliação etnocêntrica feita mediante justificativas que remetem ao consenso e à tradição de uma cultura ou comunidade particular (RORTY, 1991c, p. 176-177).

Rorty acredita que para manter “uma comunidade reunida”, não é necessária nenhuma noção transcendental, mas tão-somente um tipo de cola social, algo que é obtido consensualmente através de práticas locais de conversação. Ele sustenta que é possível questionar se “faz algum sentido” afirmar que a “democracia liberal precisa de qualquer justificação filosófica”; e que se pode questionar também “o que podemos propor se pusermos de lado a oposição entre justificação e articulação” (RORTY, 1991c, p. 182).

A respeito disso, é interessante notar a afirmação de John Dewey acerca da filosofia no ano de 1948, numa revisão crítica de sua própria obra, *Reconstrução em filosofia*, originalmente publicada em 1920. Considerando o interstício entre as duas guerras mundiais, o pragmatista clássico escreveu que:

[...] a missão primacial da filosofia, seus problemas e campo de estudo brotam das pressões e solicitações que se manifestam na vida de comunidades, em cujo seio surge determinada forma de filosofia, e que, conseqüentemente, seus problemas específicos variam com as transformações que a vida humana constantemente atravessa, e que por vezes constituem uma crise e uma mudança de direção na história da humanidade (DEWEY, 1959, p. 17).

Em outras palavras, Rorty acompanha Dewey na crença de que precisamos de “articulação filosófica”, mas não de “suporte filosófico”; e caberia aos filósofos elaborar teorias que nutram a auto-imagem ou descrição das pessoas de acordo com as instituições que mais admiram. Este procedimento não justifica ou baseia as instituições políticas a partir de nenhuma *premissa fundamental*; mas antes, *fixa* a política para, em seguida, *adaptar* a filosofia. Ele argumenta ainda, por cautela, que a definição de filosofia sugerida, embora aparente ser “superficial e *ad hoc*” é sempre passível de “reformulação persuasiva” (RORTY, 1991c, p. 183).

O elo entre o etnocentrismo e a política aparece de modo mais nítido quando Rorty afirma que os “inimigos da democracia liberal” – aqueles que não são “companheiros da nossa democracia constitucional” – são “loucos”; mas que, no entanto, não há maneira de *justificar* sua suposta loucura por referência à ideia de que os mesmos, de algum modo, “erraram a natureza dos seres humanos”, mas sim, porque “os limites da sanidade são fixadas pelo que *nós* tomamos seriamente” (RORTY, 1991c, p. 187-188). Para Rorty, à medida que “colocamos a

política em primeiro lugar e a filosofia em segundo”, nós “mantemos o compromisso socrático com a troca livre de pontos de vista, sem o compromisso platônico com a possibilidade de concordância universal” (RORTY, 1991c, p. 191). Este procedimento seria justificado porque na acepção platônica a filosofia é compreendida como uma tentativa de explicar a suposta relação existente entre uma “ordem [transcendental] antecedente” e a “natureza humana”; já que não é preciso nenhuma destas noções para basear teorias sociais, ambas são irrelevantes para os propósitos e deliberações de uma “política democrática” (RORTY, 1991c, p. 192-193). Assim, o artigo é encerrado de forma elucidativa e peculiarmente pragmática:

Jefferson e Dewey descreveram a América como um ‘experimento’. Se o experimento fracassar, nossos descendentes poderão aprender algo importante. Mas eles não aprenderão uma verdade filosófica, não mais do que eles aprenderão uma verdade religiosa. Eles simplesmente pegarão algumas sugestões sobre o que observar quando estiverem montando seu próximo experimento. Mesmo se nada mais sobreviver da era das revoluções democráticas talvez nossos descendentes venham a se lembrar que as instituições sociais *podem* ser vistas como experimentos em cooperação antes que como tentativas de corporificar uma ordem universal e a-histórica. É difícil acreditar que essa memória não seja digna de se possuir (RORTY, 1991a, p. 196).

Em *Postmodernist bourgeois liberalism*, as descrições locais, contingentes e históricas são descritas por Rorty como pós-modernas, numa alusão ao sentido que o filósofo francês Jean-François Lyotard (2002, p. xv-xviii) concede ao termo, ou seja, que a “atitude pós-moderna” caracteriza-se por “desconfiar de metanarrativas” que, supostamente, legitimam o conhecimento. Segundo Rorty, as metanarrativas “descrevem ou predizem as atividades de entidades como o eu numênico, o Espírito Absoluto ou o Proletariado” a fim de justificar a “lealdade ou o rompimento com certas comunidades contemporâneas”; o problema, no entanto, é que as mesmas não são “nem narrativas históricas a respeito do que essas ou outras comunidades fizeram no passado, nem são cenários sobre o que elas podem fazer no futuro” (RORTY, 1991d, p. 199). Aqui, novamente, o senso etnocêntrico e o historicismo são norteadores da reflexão político-social rortyana, visto que o neopragmatista afirma que “espera convencer a nossa sociedade de que ela necessita ser responsável somente pelas suas próprias tradições, e não pela lei moral também” (RORTY, 1991d, p. 200). Neste caso, a alternativa seria atentar para as narrativas históricas – inclusive aquelas sobre *nações ou igrejas ou movimentos* – a fim de observar e quiçá aprender com os contra-exemplos piores ou melhores oferecidos; ou seja, através da possibilidade de comparar entre comunidades discrepantes, é possível tentar aperfeiçoar alguns aspectos da nossa comunidade, seja via modificação, exclusão ou inclusão de crenças, desejos e hábitos – entre outros elementos (RORTY, 1991d).

Nesta experiência, Rorty acredita que as pessoas têm dignidade não porque compartilham de algum caráter intrínseco, mas porque participam do efeito de *contraste*, de comparação entre coisas. Assim, a “justificação moral das instituições e práticas de um grupo” não é uma questão de metanarrativas filosóficas, mas de narrativas históricas. Ele afirma ainda que a historiografia tem como principal suporte não a filosofia, mas as artes; visto que as mesmas “servem para desenvolver e modificar a auto-imagem de um grupo”, seja através do “apoteosamento de seus heróis”, pela “demonização de seus inimigos” ou “montando diálogos entre seus membros e refocalizando suas atenções” (RORTY, 1991d, p. 200). Ele escreve:

A maioria dos dilemas morais são, portanto, reflexos do fato de que a maioria de nós se identifica com um número de comunidades diferentes e está igualmente relutante em se marginalizar em relação a qualquer uma delas. Esta diversidade de identificações aumenta com a educação, exatamente como o número de comunidades com as quais uma pessoa pode se identificar aumenta com a civilização (RORTY, 1991d, p. 200-201).

Em contrapartida, o próprio Rorty objeta – contra si mesmo, a fim de explicitar sua argumentação – que uma pessoa desprovida de sua cultura, um fictício “remanescente de uma nação dizimada cujos templos foram arrasados e cujos livros foram queimados, não compartilha da dignidade humana”, visto que, nesta condição, não teria um contraponto para oferecer. Todavia, neste caso, Rorty diz que o tratamento dispensado a esta pessoa, a despeito de sua contingente condição, não deve ser equivalente ao dado a um animal; pelo contrário, “é parte da tradição de *nossa* comunidade que um humano estrangeiro do qual toda dignidade tenha sido tirada, seja revestido com dignidade” – isto é, que seja dado ao indivíduo em questão a possibilidade de se tornar um de nós e isto inclui até mesmo a ideia de que, embora venha a compartilhar a maioria de nossas crenças atuais, ele pode também alterá-las consideravelmente ao usá-las de forma inédita e talvez incompreensível no início (RORTY, 1991a, p. 201-202).

Nesse ponto, podemos constatar que o neopragmatismo mantém o viés combativo ao caráter contemplativo, obsoleto e inativo da filosofia tradicional, tal como na notória crítica originalmente estabelecida pela filosofia pragmatista, na ocasião do seu surgimento, no final do século XIX. Além disso, novamente, é nítida a influência deweyana sobre a filosofia política rortyana. Dewey questiona:

Mas a eliminação desses problemas [metafísicos e epistemológicos] tradicionais não iria permitir que a filosofia se dedicasse a tarefa mais proveitosa e necessária? Não a incitaria a enfrentar os graves defeitos e conturbações sociais e morais de que a humanidade sofre, a concentrar a atenção sobre a maneira de descobrir as causas e a exata natureza desses males e de aclarar mais e mais a noção de melhores possibilidades sociais? Em suma, não se empenharia a filosofia em planejar uma ideia ou um ideal que, ao invés de expressar a noção de um outro mundo ou de algum fim remoto e irrealizável, fosse usado como método de compreensão e correção dos males especificamente sociais? (DEWEY, 1959, p. 130-131).

Nessa perspectiva, o discurso entusiástico de Rorty sobre Dewey é bastante elucidativo sobre a sua compreensão da política e, em particular, do liberalismo. Para ele, o pensamento deweyano “não tem sentido quando é separado da política social democrática” e a sua versão de pragmatismo é uma “tentativa de ajudar a realizar a máxima felicidade” para um amplo número de pessoas “através da facilitação da substituição de linguagem, costumes e instituições que impedem esta felicidade” (RORTY, 1995a, p. 19-20). Entretanto, Rorty admite que infelizmente sempre haverá uma variedade considerável de “tipos de sofrimento e opressão para serem expostos” no mundo; e, neste aspecto, ele concebe o “papel da filosofia” como aquiescente e contínuo com o “papel da literatura e das ciências sociais”, ou seja, a função de continuar expondo incessantemente as agruras às quais inúmeras pessoas – familiares ou desconhecidas – são submetidas de maneira explícita ou velada em nossas comunidades e época ou em outras comunidades temporalmente distantes (RORTY, 1995a, p. 25).

Neste sentido, o artigo *American National Pride: Whitman and Dewey* ilustra o tipo de função pretendida por Rorty para disciplinas como a literatura e a filosofia no que concerne aos propósitos políticos. Ele sustenta que todos aqueles “que esperam persuadir uma nação ao auto-esforço precisam lembrar a seu país tanto do que pode ter orgulho quanto do que deve ter vergonha”; e que isto deve ser feito através de “histórias inspiradoras sobre episódios e figuras do passado da nação [...] aos quais o país deve permanecer fiel” (RORTY, 1999, p. 3-4). Tais histórias propiciadas por artistas e intelectuais devem versar sobre descrições alternativas de um país, um povo ou símbolos e, não obstante, também devem competir entre si. Tal gládio silencioso e de duração indeterminada é descrito como uma competição que visa a obtenção da liderança política. Isto porque, segundo Rorty, alguns romances são poderosos o suficiente para

encorajar ou minar sentimentos tão díspares quanto o desprezo e a solidariedade – e, dependendo da relação mantida com qualquer símbolo, país ou pessoa, os resultados podem ser tão distintos quanto imprevisíveis. A fértil imaginação romanesca é útil porque auxilia a vislumbrar possíveis situações nas quais a manutenção ou alteração na rede de crenças e desejos reflete nas práticas políticas que, por sua vez, afetam tanto a nós quanto a outros povos (KUNDERA, 1988; 1994; RORTY, 1989; SCHULENBERG, 2015).

Rorty afirma que embora a relação entre as imagens metafóricas e inspiradoras da filosofia e da literatura com a política reformista transpareça de modo singular nos escritos de Dewey e nos poemas de Whitman, tais autores possuem em comum apenas suspeita e esperança: a suspeita em relação às justificativas – para as nossas práticas – que apelam para *o mais natural* ou *o mais racional* e a *esperança social* no experimento chamado América. A conclusão de Rorty é que não necessitamos de mais fundamentação teórica. Para ele a sofisticação da reflexão teórica é inapropriada para ajudar a resolver problemas atuais como, por exemplo, a fome, a guerra e a exclusão social. Em contrapartida, segundo ele, seria mais apropriado compartilhar da esperança da geração de Dewey, que acreditava em “um futuro no qual a liberdade humana estaria confiada a metáforas ainda não sonhadas e vocabulários ainda por nascer” (RORTY, 1995a, p. 26).

Considerações Finais

Na filosofia de Rorty, conforme foi evidenciado, uma noção branda de etnocentrismo atua como elemento articulador entre sua perspectiva anti-representacionista de conhecimento e sua versão de liberalismo político. A partir da crítica naturalista, na linha de argumentação deweyana, que prioriza os dados dos fenômenos naturais e inviabiliza as explicações transcendentais sobre a realidade, Rorty extrai as consequências historicistas necessárias para sua proposição de que não há limites, exceto os de caráter conversacional, para a apreensão e descrição do conhecimento.

Como não há nada aquém ou além do etnocentrismo, isto é, como não existe nada que seja transcendente em relação às práticas culturais, contingentes, históricas, Rorty sustenta que não há a necessidade de uma metafísica ou de uma epistemologia. Contrário aos termos filosóficos tradicionais, a metafísica seria prescindível porque não teríamos algo como uma natureza humana para expressar ou algo como a realidade em si mesma para desvendar; e, também, a epistemologia seria obsoleta porque, no âmbito das práticas conversacionais, não existe uma demarcação rigorosa entre certeza e opinião, verdade e justificação, significado e significação, pois tudo isso depende do provisório consenso intersubjetivo, em termos vocabulares e políticos de determinada comunidade e época.

É em tal cenário que a proposta romântica de um liberalismo político no contexto de uma cultura poetizada, vislumbrada por Rorty, adquire mais relevância. Para o filósofo neopragmatista, os exercícios imaginativos de literatos e filósofos em excursões romanescas, aforismáticas e ensaísticas podem contribuir de forma decisiva para combater teorizações com pretensões universalizantes e absolutizantes. Em contrapartida, o esforço estético de propiciar interpretações distintas e opositoras sobre nossas auto-imagens e nações, contribuiria para, paulatinamente, substituir preocupações arcaicas em torno de questões sobre fundacionismo, representacionismo e essencialismo por prioridades políticas e morais acerca de questões contingentes e locais sobre como criar versões alternativas e melhores de nós mesmos e de nossas nações.

Referências

- CONANT, James. Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell. In: BRANDON, Robert. B. (ed.). *Rorty and his critics*. Oxford/New York: Blackwell, 2000. p. 268-342.
- DEWEY, John. *Reconstrução em filosofia*. 2. ed. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Trad. Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. 18 ed. São Paulo: Globo, 1993.
- KUNDERA, M. *A arte do romance* (ensaio). Trad. Teresa B. C. da Fonseca e Vera Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- KUNDERA, M. *Os testamentos traídos* (ensaios). Trad. Teresa B. C. da Fonseca e Maria L. N. Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 7. ed. Trad. R. C. Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- ORWELL, George. *1984*. 23ª. ed. Trad. Wilson Velloso. São Paulo: Editora Nacional, 1996.
- RACHELS, James. *The elements of Moral Philosophy*. 4ª ed. New York: McGraw-Hill, 2003.
- RAMBERG, Bjorn. *Richard Rorty*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2001. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/info.html#c>>. Acesso em: mar. 2019.
- RORTY, Richard. Introduction: Metaphilosophical difficulties of Linguistic Philosophy. In: RORTY, Richard (org.). *The Linguistic Turn: Recent Essays on Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. p. 1-39.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- RORTY, Richard. The contingency of language. In: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989a. p. 3-22.
- RORTY, Richard. The last intellectual in Europe: Orwell on cruelty contingency of language. In: RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989a. p. 169-188.
- RORTY, Richard. Truth and Freedom: a Reply to Thomas McCarthy. *Critical Inquiry* (16): 633-643, 1990.
- RORTY, Richard. Introduction. In: RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth – philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a. p. 1-17.
- RORTY, Richard. Solidarity or objectivity?. In: RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth – philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b. p. 21-34.
- RORTY, Richard. The priority of democracy to philosophy. In: RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth – philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991c. p. 175-196.
- RORTY, Richard. Postmodernist bourgeois liberalism. In: RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth – philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991d. p. 197-202.
- RORTY, Richard. On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz. In: RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth – philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991e. p. 203-210.
- RORTY, Richard. Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard. In: RORTY, Richard. *Objectivity, relativism, and truth – philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991f. p. 175-196.

- RORTY, Richard. Pragmatismo. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.). *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote, 1991g. p. 265-277.
- RORTY, Richard. Philosophy as science, as metaphor, and as politics. In: RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others – philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995a. p. 9-26.
- RORTY, Richard. Philosophy and the future. In: SAATKAMP Jr., Hermann J. (ed.). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995b. p. 197-205.
- RORTY, Richard. *Truth and Progress – philosophical papers 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- RORTY, Richard. American National Pride: Whitman and Dewey. In: RORTY, Richard. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 3-38.
- RORTY, Richard. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 2000.
- RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics – philosophical papers 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SCHULENBERG, Ulf. *Romanticism and Pragmatism: Richard Rorty and the idea of a poetized culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

Autor(a) para correspondência: Heraldo Aparecido Silva, Universidade Federal do Piauí, Campus Universitário “Ministro Petrônio Portella” – Ininga, s/n°. CEP64049-550 – Teresina – PI, Brasil. heraldokf@yahoo.com.br