

Neopragmatismo: a história como contingência absoluta

*Mário Duayer**

*Maria Célia M. de Moraes***

Introdução

Em evento recente, dois dos mais influentes pensadores contemporâneos, Jürgen Habermas e Richard Rorty, tiveram a oportunidade de confrontar diretamente as atitudes opostas que assumem diante da agenda filosófica da Ilustração.¹ Suas intervenções sobre a temática proposta no debate, “o estado atual da filosofia”, fizeram aflorar, sob perspectivas distintas, aspectos essenciais das discussões filosóficas contemporâneas. Trata-se de questões que, “na teoria” (pós-modernismo, pós-estruturalismo, neopragmatismo e desconstrução), sofrem e exercem influência para além do pequeno público ilustrado ou acadêmico, interferindo, ainda que de forma mediada, nos debates em esferas culturais e sóciopolíticas mais amplas.²

O debate centrou-se no problema de “como lidar com as contingências” e, neste particular, as intervenções deveriam referir-se a três questões básicas propostas por Rorty: 1. A Ilustração trouxe mais prejuízos do que benefícios?; 2. Uma cultura secular pode produzir uma comunidade cívica suficientemente forte para proteger a sociedade democrática contra o colapso?; e 3. Para que serve a noção de “racionalidade” quando se trata de articular a natureza desta cultura secular? Talvez em resposta à manifesta posição rortiana contrária aos valores da Ilustração, perceptível na própria formulação das questões, Habermas sugeriu, para a discussão, o que a seu ver constitui o aspecto distintivo do presente estado da filosofia, a saber, o

* Professor Titular da Universidade Federal Fluminense.

** Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina.

¹. Encontro promovido em comemoração ao 40º aniversário da Academia de Ciências da Polônia. Estavam presentes, entre outros, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Leszek Kolakowski, Ernst Gellner, John T. Sanders e Józef Niznik.

². C. Norris, *Reclaiming truth*, Durham, Duke University Press, 1996, p. 8.

predomínio de uma certa disposição contextualista, por ele qualificada de “neo-historicismo”, do qual o pragmatismo de Richard Rorty seria hoje a expressão mais sofisticada.³

Sendo este o contexto do debate, não surpreende que as comunicações apresentadas focalizassem os mais ostensivos produtos da chamada *cultura ocidental moderna* (razão, conhecimento, verdade, valores universais, etc.). E que, por outro lado, R. Rorty tenha ocupado um lugar central nas discussões. Afinal, poucos empenharam-se tanto em negar todo o transcendente, ou em refutar as correntes que, sob a influência da Ilustração, imaginaram ser possível fundar o conhecimento circunstanciado, racional, firmemente ancorado nos fatos. Poucos, ao contrário, e com tanta ênfase, afirmaram o contextualismo e o contingencialismo, tão caros ao que Habermas denomina neo-historicismo contemporâneo.

Se as intervenções de Rorty confirmam a sua relevância nos debates filosóficos atuais, reafirmada ademais por Habermas, quando assegura que com a teoria de Rorty (e de Derrida) retorna-se ao ponto de partida de um tipo de historicismo cujo desenvolvimento iniciou-se há cem anos, com o aparecimento das ciências humanas,⁴ parece haver interesse em delinear alguns elementos fundamentais do pragmatismo rortiano, em especial a concepção de história que pressupõe. Este é o propósito do presente trabalho. Mas, além deste aspecto, o artigo pretende enfatizar igualmente a importância da teoria social rortiana enquanto expressão e alimento do espírito da época. Rorty encena um ceticismo radical, crítico libertário de toda opressão (da verdade, da autoridade, dos universais, etc.), mas que pode ser igualmente lido como retórica que desabilita preventivamente quaisquer crítica e prática sociais que se contraponham aos “valores consensuais” do fim da história e do fim da ideologia e que, nesta medida, serve de instrumento para a realização de seus próprios pressupostos. Compreender, portanto, as propostas pragmáticas é relevante também no terreno das lutas sociais e políticas, sobretudo porque, neste âmbito, o que está em jogo é a pertinência ou não dos chamados ideais da modernidade: verdade, justiça, liberdade e emancipação.

³. J. Habermas, “Coping with contingencies”, in J. Niznik e J.T. Sanders (orgs.), *Debating the state of philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski*, Westport (Conn.), Praeger, 1996, p. 1-24, especialmente p. 2. Habermas esclarece que o neo-historicismo, ou o novo tipo de historicismo, refere-se às tendências contextualistas da filosofia contemporânea e nada tem a ver com os estudos literários que recebem o nome de novo historicismo.

⁴. Id., *ibid.*, p. 1.

O propósito deste artigo é, assim, expor de modo conciso estes dois aspectos do neopragmatismo rortiano: a forma pela qual se estrutura enquanto teoria social, dando destaque àqueles elementos que, a nosso ver, conferem à teoria o caráter historicista apontado por Habermas e que, em nossa própria terminologia, expressa uma concepção da história como contingência absoluta; a relevância das propostas pragmáticas no campo da ética e da política. Neste particular, estamos de acordo com Norris, quando afirma que toda teoria tem conseqüências, positivas ou negativas,⁵ sobretudo uma teoria como a de Rorty, que se fundamenta na desqualificação da própria teoria e na acritica, senão manipulatória, fetichização das práticas e instituições fetichizadas “das ricas democracias norte-atlânticas”.

Um vocabulário “pós-filosófico” para a filosofia

A defesa resoluta da atitude antimetafísica, a crítica geral não só das posições mais tradicionais, como o positivismo lógico, mas também de correntes que se apresentam como encarnações últimas do dissenso, é o que torna o pensamento de Rorty particularmente relevante na discussão sobre as concepções de história hoje prevalentes. Na exposição da teoria social pragmática o autor toca na maioria das questões que são hoje tema fundamental em todas as áreas, teóricas e práticas. E, em defesa de suas posições, polemiza com as correntes, tradicionais e recentes, mais influentes no pensamento contemporâneo. Além disso, o neopragmatismo rortiano, ao combinar um suposto ceticismo radical com a defesa da democracia liberal, apresenta-se como síntese teórica em perfeito compasso com a hegemonia, aparentemente incontrastada nos dias de hoje, do capital.

O argumento de Rorty estrutura-se a partir de uma crítica radical do conhecimento enquanto representação e da linguagem como meio transparente e literal, suposto veículo de “idéias claras e distintas”. Crítica que caminha *pari passu* com uma outra, mais abrangente, dirigida à história da filosofia ocidental. O procedimento de Rorty consiste em rever, a partir de sua perspectiva pragmática, a tradição filosófica com o propósito de “desmistificá-la”. Coerente com sua tese de que as narrativas da história da filosofia estão entre os mais poderosos instrumentos de persuasão que os filósofos têm à disposição,⁶ tece a trama desta tradição sob a forma de “uma narrativa popular pragmática” relatando a estória [*story*, em contraposição a

⁵. C. Norris, *Reclaiming truth*, op. cit., p. 9.

⁶. R. Rorty, “Emancipating our culture”, in J. Nisnik e J. T. Sanders (orgs.), *Debating the state of philosophy...*, op. cit., pp. 24-29 (aqui, p. 25).

history] de um processo que, a seu ver, perdeu-se por caminhos sinuosos.⁷ Produtivos a seu tempo, consente à “narrativa”; mas incapazes de responder às suas próprias questões fundamentais.

A estória de Rorty objetiva ampliar a meta heideggeriana de “superar a metafísica”, propondo a superação de toda e qualquer filosofia, a emancipação de nossa cultura do vocabulário filosófico ocidental, cristalizado sobretudo nas idéias de razão, de verdade, de conhecimento e de linguagem. Cabe a nós, argumenta, produzir agora melhores e mais eficientes vocabulários, do mesmo modo que sempre produzimos novas e melhores ferramentas para lidar com o mundo. Trata-se, como aponta Habermas, menos de uma crítica imanente à tradição filosófica ocidental e mais da tentativa de substituição de um vocabulário por outro, supostamente novo, pós-filosófico, adequado às contingências atuais da vida humana.⁸

De acordo com o que reza a estória de Rorty, o problema começou há muito tempo, já com os gregos. Em Platão, por exemplo, pode ser percebida a noção de verdade como representação do mundo, quando este pensador estabelece a distinção entre conhecimento e opinião, e entre aparência e essência. No entanto, teria sido na era moderna, pelo menos desde o século XVII, que a filosofia deixou-se seduzir pela ambição de alcançar a certeza epistemológica de validade absoluta e pela metáfora de que a mente espelha o mundo.⁹ Momento em que Locke, Descartes e Kant definem os problemas do conhecimento e da dúvida epistemológica como

7. Talvez caiba referir que, neste contexto, para Rorty “as narrativas da história da filosofia constituem um dos instrumentos mais poderosos de persuasão” à disposição dos filósofos. Faz tal afirmação em resposta, irônica sem dúvida, à história da filosofia articulada por Habermas, crítica ao neopragmatismo (Rorty, *ibid.*, p. 24). Interpretada no mesmo registro, a estória da filosofia contada por Rorty é um artefato meramente persuasivo. Afinal, se para ele a filosofia é um *kind of writing* (uma modalidade de escrita), as estórias sobre sua história devem ser valorizadas por seu poder persuasivo. Como a história é impossível de ser narrada, pois quando narrada já é uma estória, Rorty não se perturba em disputar no campo meramente performático da persuasão. Este é, aliás, o conteúdo último de sua proposta: na impossibilidade de termos a verdade, contrapomos discursos. E, naturalmente, mais adequado é o discurso que, por princípio, desqualifica a verdade, pois é o discurso que atende imediatamente ao seu critério fundamental. Em outros termos, é o discurso que se fundamenta na ausência de qualquer fundamento extradiscursivo.

8. Habermas, “Coping with contingencies”, *op. cit.*, p. 19.

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

as principais questões que a filosofia deveria responder. A partir daí, continua a estória, torna-se dominante a metáfora da mente como “espelho da natureza”, da verdade como adequação ou concordância e da filosofia como a disciplina cujo objetivo maior é o de examinar, polir e, acurada e detalhadamente, focalizar este espelho.¹⁰

Por um curto lapso de tempo, prossegue a estória rortiana, pareceu tomar forma uma ameaça, quiçá bem-vinda, àquelas noções de filosofia, de conhecimento e de verdade, quando filósofos tão distintos entre si como Nietzsche, Bergson e Dilthey minaram, simultaneamente, algumas das mais caras pressuposições kantianas. Pareceu mesmo, diz o autor, que “a filosofia poderia virar as costas de uma vez por todas à epistemologia, à busca de certeza, estrutura e rigor, e à tentativa de constituir-se como tribunal da razão”.¹¹ Todavia, o “espírito lúdico”, que parecia pronto a entrar na filosofia por volta de 1900, foi abafado pela tentativa de recapturar a lógica e o espírito matemáticos, concebidos como meios eficazes de defesa da filosofia contra “a exuberância satírica de seus críticos”. De acordo com Rorty, foram Edmund Husserl e Bertrand Russell as figuras paradigmáticas deste esforço. Ambos retomam a tradição, deixam-se envolver pela antiga necessidade de encontrar a certeza apodítica: Russell descobre a “forma lógica” e Husserl as “essências”, aspectos puramente formais do mundo que permanecem quando os não formais são colocados “entre parênteses”.¹²

No entanto, afirma Rorty, setenta anos após as contribuições de Russell e Husserl, e graças a alguns de seus seguidores “heréticos” (Sellars e Quine, do primeiro; Sartre e Heidegger, do segundo), voltam a ser questionadas as possibilidades da verdade apodítica.¹³ É no contexto deste questionamento que Rorty encontra espaço para introduzir a proposta neopragmática. Com tal finalidade, reconhece que as críticas particulares que dirige à tradição filosófica são, em sua maioria, “parasitárias” em relação a propostas de filósofos analíticos,¹⁴ cujo quadro de referências ele se propõe

¹⁰. Pretensão, crítica Rorty, que leva a filosofia a ambicionar ter chegado ao fundo, encontrado o vocabulário e as convicções que “permitiam explicar e justificar a sua própria atividade como *atividade intelectual*, e dessa forma descobrir o significado da própria vida”. R. Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995, p. 20.

¹¹. Id., *ibid.*, p.172.

¹². Id., *ibid.*

¹³. Id., *ibid.*, p. 173.

¹⁴. Rorty, de fato, desenvolve profunda crítica à filosofia analítica, a seu ver, “mais uma variante da filosofia kantiana (...) ainda empenhada na construção de um quadro permanente e neutro para a inquirição e, portanto para toda a cultura.” R. Rorty, *A filosofia ... op. cit.*, p. 24.

a colocar em questão. É de filósofos sistemáticos, como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcom, Kuhn, Putman, que Rorty confessa retirar o que chama de “meios” para alcançar os “fins” estabelecidos pelos três “filósofos mais importantes de nosso século”: Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Tarefas que, em resumidas contas, são: livrar-se de vez da concepção kantiana de conhecimento; afastar a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis; e, então, apresentar uma filosofia terapêutica e edificante, em lugar da construtiva e sistemática.¹⁵ Com sua franqueza habitual, Rorty declara que recorre aos discursos filosóficos destes teóricos analíticos com a finalidade de desqualificar a própria noção de filosofia analítica e, a rigor, a própria idéia tradicional de filosofia.¹⁶

Como não poderia deixar de ser, entretanto, quando se trata de persuadir, a estória da filosofia rortiana possui outras variantes. Em uma delas, cujo latente chauvinismo assume com ironia, Rorty propõe uma história da filosofia “especificamente americana”, ilustração ímpar, provoca, de seu “famoso imperialismo cultural”.¹⁷ Neste relato, atribui a Ralph Waldo Emerson o papel de fundador da filosofia moderna. Teria sido Emerson, assegura, a reconfirmar a tese de Protágoras de que os seres humanos encontram-se deixados à própria sorte ou, em outras palavras, de que só a imaginação humana pode dar conta do que antes se esperava dos deuses ou do conhecimento científico da natureza intrínseca da realidade.

Emerson, relata Rorty, teria iniciado duas tradições no pensamento filosófico do século XX: a primeira, européia, com Nietzsche, desdobrando-se em Heidegger e Derrida. A segunda, a tradição pragmática americana, que vai de James a Dewey, a Quine e Davidson.¹⁸ Ainda neste século, assim discorre a narrativa, a luta central entre os quase-platônicos e seus oponentes protagorianos e emersonianos seria definida pela proposta destes últimos de substituir a busca da validade universal pela esperança social utópica e, igualmente, a filosofia sistemática pela terapêutica e edificante. Platão, assim como o pensamento grego em geral, afirmou que a característica humana primordial é a nossa capacidade de “conhecer” e, mais especificamente, de conhecer realidades transcendentais ao humano e ao

¹⁵ Id., *ibid.*, pp. 21-23.

¹⁶ M. Duayer e M.C.M. de Moraes, “A ética pragmática do neoconservadorismo: Richard Rorty”, in L. M. Huhne (org.), *Ética*, Rio de Janeiro, Uapê, p.117.

¹⁷ R. Rorty, “Emancipating our culture”, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸ Id., *ibid.*, p. 26.

contingente. Os pragmáticos propõem, no lugar do conhecimento, o sentimento, a esperança social, ou a idéia de Derrida de “esperança messiânica pela justiça”. Nas palavras de Rorty, “a imaginação e o sentimento, mais do que a razão (considerada como a faculdade da argumentação), seriam as faculdades que mais poderiam contribuir para o progresso moral”.¹⁹

Como se vê, nas duas versões desta peculiar estória da filosofia, conhecimento, representação, racionalidade, verdade, validade universal dos valores, o que há de mais caro ao pensamento ocidental, tudo é tragado pela retórica pragmática. Trata-se, afirma Rorty,

de duvidar da distinção, estabelecida por Kant e Hegel, entre sujeito e objeto, das distinções cartesianas utilizadas por Kant e Hegel para formular sua problemática, bem como do conjunto das distinções gregas que formavam o quadro de referências do pensamento de Descartes (...) trata-se enfim de colocar sob suspeita as distinções que tornaram possível, natural e quase inevitável perguntar: Descobrir ou construir? Absoluto ou relativo? Real ou aparente?²⁰

Rorty sabe, por certo, que o quadro traçado em sua estória é demasiadamente vago. Fato ao qual não atribui qualquer importância, uma vez que é profundamente útil aos objetivos que persegue, a saber, a desqualificação da filosofia ocidental e, simultaneamente, a afirmação de sua nova versão, seu novo vocabulário para os conceitos tradicionais desta mesma filosofia.

Nesta leitura, ser racional é habituar-se a “alcançar nossos objetivos pela persuasão e não pela força”²¹ e, sob tal ótica, uma análise da racionalidade nada mais seria do que compreender técnicas de persuasão, tipos de justificação, formas de comunicação, de conversação e de prática social. Conhecer é lidar com a realidade cotidiana, é mera aquisição de hábitos de ação, e não representação da “natureza intrínseca das coisas”.²² Concepção que prescinde da existência de um sujeito (do conhecimento) que possa elevar-se por sobre sua experiência no mundo para, desde tal angulação,

¹⁹. R. Rorty, “On moral obligation, truth, and common sense”, in: Niznik e Sanders (orgs.), *Debating the state of philosophy...*, op. cit., pp. 48-51 (aqui, p. 49).

²⁰. R. Rorty, “Relativism - finding and making”, in: Niznik e Sanders (orgs.), op. cit., p. 31-47 (aqui, p. 35).

²¹. Idem, “Emancipating our culture”, op.cit., p. 28.

²². R. Rorty, *Objectivity, relativism, and truth*. Philosophical papers, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 176.

apreciar como as coisas são em si mesmas.²³ Por conseguinte, na ausência de uma “natureza intrínseca das coisas” que possa ser adequadamente “representada” pela mente, cai em desuso a noção tradicional de verdade. A conversação substitui o confronto, conclui Rorty, e com isto permite-se descartar não apenas a noção da mente como “espelho da natureza” mas, simultaneamente, a de verdade como adequação ou concordância e a concepção de filosofia como ciência *prima inter pares* (a primeira entre iguais).

Este novo vocabulário manifesta, entre outros aspectos, uma postura anti-realista radical. Porém, o próprio Rorty alerta para o fato de que seu anti-realismo não equivale a negar a existência da realidade. Os pragmáticos, afirma, estão naturalmente prontos a admitir que “nossa linguagem, assim como nossos corpos, foi moldada pelo ambiente em que vivemos... [e, por isso, da mesma forma que] nossos corpos, nossos pensamentos e nossa linguagem, não poderiam estar desconectados da realidade.” Todavia — e aqui está o ponto central do argumento —, para o pragmático, reconhecer que vivemos imersos na realidade, que “nossos corpos, pensamentos e linguagem são moldados pelo ambiente”,²⁴ não é a mesma coisa que afirmar que tal ou qual conteúdo da mente ou da linguagem representam (ou correspondem a) tal ou qual elemento da realidade. Assim, de acordo com a proposta pragmática, não se trata de negar a existência da realidade mas, antes, de refutar a possibilidade de formular um teste independente — isto é, independente da linguagem, da cultura, dos interesses humanos — capaz de medir o grau de acuidade da representação, vale dizer, de sua correspondência com uma realidade determinada anterior e independentemente do teste.

A impossibilidade de submeter o conteúdo do conhecimento a um teste independente deste conteúdo é a demonstração de que noções como “referência” — “noções semânticas que relacionam a linguagem à não

²³. Na interpretação de Rorty, o objetivismo da tradição ocidental cinge a cultura em dois campos heterogêneos, ao vincular entre si noções como “ciência”, “racionalidade”, “objetividade” e “verdade”. De um lado, a parte da cultura que faz ciência, que lida com fatos *hard*, que permite um conhecimento objetivo correspondente à realidade, delimita o próprio campo da racionalidade. Por exclusão, no restante da cultura aglomeram-se as demais manifestações espirituais, os valores *soft*. Desta forma, do ponto de vista do pragmatismo, a identidade entre ciência, verdade e racionalidade subentende a desqualificação das formas de consciência com finalidades e procedimentos incompatíveis com a ciência, sobretudo com as ciências da natureza. R. Rorty, op. cit., 1991, p. 35.

²⁴. R. Rorty, op. cit., p. 5.

linguagem”, diz Rorty, citando Putnam — são internas à nossa visão geral de mundo. Sendo assim, a única maneira de validar as posições representacionistas seria, portanto, presumir que algo como um “ponto de vista divino” (*God’s eye standpoint*) seja alcançável. Somente a partir desta presumível posição, situada “fora de nossa linguagem e de nossas crenças”, seria possível contrastar algum conteúdo de conhecimento com algo (a realidade) externo.²⁵

Por outro lado, na ausência de um teste independente, de uma forma de acesso à realidade sem o uso da linguagem, da cultura, dos interesses humanos, a conclusão não poderia ser diferente daquela a que chegou Kuhn — no qual assumidamente Rorty busca inspiração: é condição humana e, portanto, também da ciência, que todo conhecimento do mundo vem já impregnado por valores, atitudes, linguagem, interesses, etc. humanos. Impossibilitado de posicionar-se em um “ponto de vista divino”, o ser humano deve contentar-se com os produtos culturalmente contingentes que sua mente pode proporcionar. Deve convencer-se de que sempre que fala do mundo, da realidade, está falando do mundo e da realidade da sua cultura, da sua linguagem. É fácil identificar na retórica rortiana a resolução oferecida por Kuhn: na eventualidade de existirem discursos científicos antagônicos prevalece aquele que apresentar respostas mais adequadas aos *puzzles* (quebra-cabeças) com os quais se debate a ciência em questão. Quem resolve é a prática, entendida aqui como a prática institucional da ciência. A verdade, então, e em perfeita sintonia com a noção pragmática, nada mais é do que consenso local.

Fica eliminada, desse modo, qualquer possibilidade de um referente transcendente, para além dos “signos e ruídos” em que, como quer Rorty, consiste a cultura. Em conformidade com esta diretriz do pragmatismo a questão do conhecimento reduz-se à escolha entre hipóteses alternativas, em oposição à tentativa de descobrir algo que “torna” uma delas verdadeira. Desse modo, como vimos, são descartadas as questões sobre a objetividade do valor, a racionalidade da ciência e as causas da viabilidade de nossos jogos de linguagem. Adotar tal orientação, portanto, significa substituir todas estas “questões teóricas” por “questões práticas” sobre a desejabilidade e/ou necessidade de “manter ou não nossos valores, teorias e práticas atuais”.²⁶

²⁵. R. Rorty, op. cit., p. 6.

²⁶. Idem, *ibid.*

As mesmas conclusões e implicações podem ser derivadas de uma análise da linguagem. Assim procede Rorty quando, apoiado em Heidegger, Dewey e Davidson, e evidenciando proximidade com o pensamento pós-estruturalista, destaca a impossibilidade de nos valermos de itens não lingüísticos para discriminar os itens lingüísticos verdadeiros dos falsos. Coisa de todo impraticável, sob a ótica anti-representacionista, por uma razão muito singela: não há um meio humano de se coletar um item não lingüístico — tudo o que é humano já é intrinsecamente lingüístico. Para Rorty, a idéia de que algo — o mundo ou nós mesmos — possa existir “separadamente da linguagem, separadamente de uma descrição” nada mais é do que um pseudoproblema criado pela tradição essencialista. Um pragmático deve insistir, afirma, em “que só se pode comparar linguagens ou metáforas umas com as outras e não com alguma coisa, chamada ‘fatos’, que se situa para além da linguagem”.²⁷

Mas qual é a concepção de linguagem defendida por Rorty? Da mesma forma que anteriormente, e em decorrência da uniformidade da abordagem pragmática, a linguagem é conceituada como simples ferramenta ou conjunto de ferramentas que nos habilita a lidar com o mundo. Noção distante daquela que concebe a linguagem como meio transparente e literal. Nesta interpretação, os vocabulários são instrumentos, e não representações. Uma vez mais, o que importa não é a correspondência ou a adequação, mas o fato de a linguagem, coleção de “signos e ruídos”, permitir-nosso transitar no mundo, isto é, nossa lida com o mundo e a cultura, a busca da felicidade, a satisfação de nossas necessidades e desejos. Enfim, a linguagem afirma-se por sua utilidade, sua eficácia.

Se há adequação neste caso, trata-se de mera adequação empírica. Não no sentido, porém, de que a eficácia de qualquer conjunto particular de signos e ruídos (religião, filosofia, literatura, linguagem cotidiana, etc.) conforme-se aos fatos da realidade, e sim no sentido, conscientemente tautológico, de que os signos e ruídos são constitutivos dessa espécie animal — o ser humano — e, em tal condição, instrumentos de seu metabolismo com a realidade externa.

Naturalmente, não vem ao caso discutir aqui as formas e os modos de apropriação neopragmática da “virada lingüística”. Não obstante, é fundamental fazer notar a correspondência e complementaridade da utilização da “virada lingüística” com a crítica à epistemologia inspirada na teoria

²⁷ R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p.20.

do progresso da ciência de Kuhn. Ambos são combinados no argumento para desvalidar a verdade, o conhecimento racionalmente fundado, etc. Porém, justamente no que se refere à problemática do conhecimento, não resta dúvida de que Rorty tenha consciência de que este problema não pode ser resolvido, pura e simplesmente, por meio de uma jogada semântica que transforma verbalmente questões teóricas ancestrais em questões práticas. Em outros termos, diante da constatação de que a verdade, o conhecimento amparado nos fatos, o argumento consistente, etc. são quimeras prometidas pela tradição da cultura ocidental, não basta demonstrar a natureza deste auto-engano para fazer cessar seus efeitos. Completamente submersos na tradição, não estamos em condições de assimilar de súbito a proposta pragmática de substituir todas as “questões teóricas” (relativas à verdade, ao conhecimento, etc.) por “questões práticas” (pertencentes à esfera das interações sociopolíticas dos cidadãos das democracias liberais).

Mesmo que admitíssemos que a proposta de Rorty é irreparável e que, portanto, a única alternativa à noção de verdade como algo que pode ser descoberto fora de nossa cultura é, de fato, o seu abandono; mesmo se concordássemos em que, por esta razão, a verdade deve ser buscada pelo contraste entre crenças alternativas de uma determinada cultura ou de diferentes culturas, ainda assim haveria que saber como o pragmatismo concebe a formação deste consenso móvel, deste movimento de auto-superação da cultura, seja no interior de uma cultura particular, seja na inseminação recíproca de diferentes culturas. Caso contrário, ficaríamos sem saber como deliberar, seguindo o conselho pragmático, se e quando devemos ou não manter nossos valores, teorias e práticas.²⁸

Em outras palavras, o pragmatismo precisa ainda explicar — qualquer que seja o significado do termo “explicar” no interior do vocabulário pragmático — como a nossa cultura, ou qualquer outra cultura, pode escapar do espectro do relativismo, uma vez que, na ausência da verdade, da objetividade, as “questões teóricas” perdem a capacidade de dar conta da interação dinâmica das diversas culturas, a qual é atribuída, como se viu, a

²⁸. Em outro contexto, Cervantes ilustra este mesmo problema numa das digressões de Quixote: “Todavia, mesmo supondo que sejam iguais as formosuras, nem por isso hão de igualar-se os desejos, já que nem todas as formosuras são apaixonantes; algumas alegram a vista, mas não subjugam a vontade. Se todas as belezas atraíssem e subjugassem, andariam as vontades desorientadas e confusas, sem saber onde haveriam de parar: porque, sendo infinitos os objetos formosos, infinitos haveriam de ser os desejos...”. M. Cervantes, *O engenhoso fidalgo D. Quixote de la Mancha*, Belo Horizonte, Itatiaia, 1983, p. 117.

“questões práticas”. Não havendo, na interpretação de Rorty, verdade fora das crenças de cada cultura, das duas uma: ou as culturas existem como entes autóctones, incapazes de qualquer contato, em virtude da heterogeneidade insuperável das crenças — o que contraria toda evidência; ou, para dar conta da interação entre as culturas, devemos admitir que as crenças de cada cultura são permutáveis como peças do vestuário — o que faz das crenças e da cultura coisas irrelevantes.

Dada a trivialidade da conclusão, compreende-se que Rorty recuse expressamente a identificação do pragmatismo com o relativismo, confusão que atribui ao fato de que as proposições pragmáticas são indevidamente interpretadas com base na — segundo ele — persistente ótica representacionista. De todo modo, não é tarefa simples manter a consistência de uma concepção que propugna uma *benigna negligência* em relação à verdade e, ao mesmo tempo, deseja conservar a respeitabilidade desta atitude cética, sempre interpretada como relativismo. É preciso examinar como Rorty tenta desfazer-se desta embaraçosa companhia.

Ao discutir esta questão em *Solidariedade ou objetividade?*, o autor assume como adequada ou própria ao pragmatismo a proposta etnocêntrica segundo a qual “nada há para dizer sobre a verdade ou racionalidade para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade — a *nossa* — usa em uma ou outra área de investigação”.²⁹ Mas Rorty não aceita que esta visão etnocêntrica seja qualificada como relativista. A seu ver, o pragmatismo não está adotando uma teoria positiva sobre a natureza da verdade, ou afirmando que algo é relativo em relação a alguma coisa. Ao contrário, trata-se de uma afirmação “negativa”, que refuta a distinção entre fato e opinião simplesmente porque nega “a distinção entre verdade como correspondência com a realidade e verdade como um termo de louvor para crenças bem justificadas”.³⁰ Em outras palavras, justifica-se o autor, se o pragmatismo não tem uma teoria da verdade, logo, não tem também uma teoria relativista. Para o pragmático,

como um partidário da solidariedade, sua explicação do valor da investigação humana cooperativa tem apenas uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo *qualquer* epistemologia, *a fortiori* ele não tem uma epistemologia relativista.³¹

²⁹. R. Rorty, *Contingency ...* op. cit., p. 23.

³⁰. *Id.*, *ibid.*, p. 24.

³¹. *Id.*, *ibid.*

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

Para as outras culturas não dispomos dos critérios enunciados por Rorty. No entanto, no caso da cultura da sociedade liberal democrática o critério está à mão, por assim dizer. É que a verdade, tendo sido definida como consenso, “calha” de estar em conformidade com o *modus operandi* (modo de funcionamento) das “práticas e instituições das democracias liberais”, pelo menos as “norte-atlânticas”. Por esta razão, toda a crítica de Rorty termina por resolver-se na franca e desassomburada defesa das democracias liberais ocidentais. Para compreender este movimento da teoria social pragmática é necessário recordar que não há critérios objetivos e, portanto, capturáveis teoricamente, para ajuizar as culturas. Os valores, internos a cada cultura, afirmam-se, modificam-se ou desaparecem nas interações práticas das culturas. Sendo impossível, na leitura neopragmática, alçar-se por sobre as culturas para anteciper a eventual direção de tal movimento e, por esta razão, estando descartada por princípio qualquer predição teórica, o que resulta daquelas interações é decidido exclusivamente no plano da prática. Desse modo, não havendo critérios teóricos objetivos de justificação de uma cultura em relação a outras, a afirmação da superioridade de uma cultura, posição necessária para quem não se quer relativista, deve fundar-se sobre critérios práticos. Tais critérios Rorty “descobre”, como pretendemos indicar em seguida, em sua própria definição de verdade como solidariedade.

Mesmo reconhecendo nossa permanente imersão em uma dada cultura, Rorty milita explicitamente em defesa da sociedade liberal democrática. No entanto, obriga-se a abrir algum espaço para a transcendência de nossa aculturação. Caso contrário, a cultura assumiria uma intolerável fixidez ahistórica. Não cabe, neste espaço, discutir detalhadamente sua proposta. Do ponto de vista meramente formal, o autor sugere que a possibilida-

de de transcender uma aculturação específica depende da existência de divisões da cultura em questão, seja “devido a rupturas provenientes do exterior” ou a “revoltas internas”, que fornecem suporte para novas iniciativas.³²

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

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

nossa melhor chance de transcender nossa aculturação resulta de sermos criados em uma cultura [liberal democrática] que se orgulha de não ser monolítica — de sua tolerância para com uma pluralidade de subculturas e seu desejo de ouvir as culturas em seu entorno.³³

Trata-se, como indicamos, de uma defesa explícita da democracia liberal, apresentada por Rorty como o que de mais humanamente adequado já foi criado para assegurar a produção do melhor consenso possível, na medida em que, por ser liberal e democrática, *nossa* cultura permite sua contínua auto-superação pela incorporação de “marcas e ruídos” dissonantes.³⁴

³². Idem. É difícil concordar com Rorty quando afirma, sobre a esperança de transcender nossa aculturação, que ela “não existiria sem as tensões que fazem as pessoas dar ouvidos a idéias diferentes na expectativa de superar tais tensões”. Ver R. Rorty, *Objectivity ...* op. cit., p. 14. Uma vez que se poderia aduzir que tais tensões nem sempre abrem a possibilidade para que as idéias dissonantes cheguem aos ouvidos das pessoas, sobretudo quando há um predomínio político e econômico, mas também teórico, de uma aculturação que sufoca todas as tensões, das mais infames às mais sutis.

³³. Id., *ibid.*

³⁴. Diz Rorty: “Deveríamos apresentar mais disponibilidade para celebrar a sociedade capitalista burguesa como o melhor programa político até hoje existente... como o melhor exemplo de solidariedade... jamais alcançado”. In R. Rorty, *Consequences of pragmatism*, Hempstead, University of Minnesota Press, 1982, p. 207 e 210.

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

simplesmente uma forma de dizer que a atividade de ‘elevar-nos por sobre nossas próprias mentes’ (Nagel) é, no único sentido possível, não um processo em que se põem de lado nossos antigos vocabulários, crenças e desejos, mas sim um processo gradual por meio do qual são modificados e adicionados contrapondo-se uns contra os outros. É mais um processo de reforma e alargamento do que de revolução.³⁵

Deixando de lado, neste ponto, as contradições do argumento de Rorty apontadas acima, vemos que, para ele, a cultura não só tem uma dinâmica mas, ao implicar mudanças sociais e morais, diz respeito também aos fins e sentidos da vida humana. Fins e sentidos que, portanto, há que buscar na própria cultura. Mas, a rigor, ficamos dispensados da busca, uma vez que a própria dinâmica da cultura, tal como sugerida pelo pragmatismo, fornece os sentidos e os fins. Há uma lógica — algo metafísica, é bem verdade — subjacente à dinâmica da cultura, a saber: o movimento ininterrupto de interpenetração e fusão de culturas. A operação desta lógica supostamente assegura, ao final de cada movimento ascendente da dinâmica, uma cultura mais abrangente, mais compreensiva — mais intersubjetiva, mais consensual. Por outro lado, quanto mais extensa a intersubjetividade e, portanto, quanto mais compreensiva a solidariedade da cultura, mais fins e sentidos da vida humana terá criado e realizado. Em outras palavras, assim entendida, a dinâmica da cultura assegura a realização dos fins e dos

³⁵. Idem. A analogia aqui com a visão liberal da economia capitalista é imediata. A cultura liberal democrática, assim como a economia capitalista, apesar de terem emergido historicamente por meio de revoluções, dispensam a revolução como meio de resolver “tensões”. Trocam, por assim dizer, esta relíquia bárbara pelos modos civilizados da reforma — do alargamento.

sentidos da vida humana. Como se vê, tudo isso é bastante trivial, pois não passa de um truísmo, além de constituir-se em uma espécie de mecanicismo cultural.³⁶

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

Tudo isso é mencionado apenas para indicar que a teoria social pragmática não introduz qualquer novidade, nem o pretende, ao assumir como tópico fundamental o sentido da vida humana. De novidade traz a prescrição de que, ao contrário do que vem sendo feito desde sempre pela tradição ocidental, não dissipemos inutilmente nosso tempo tentando encontrar tal sentido fora de *nossa* cultura. O desejo por objetividade, a tentativa de encontrar uma finalidade humana fora das comunidades humanas efetivas ou possíveis nada mais significam, de acordo com Rorty, do que a expressão do objetivismo representacionista que atravessa toda a tradição ocidental. Objetivismo que consiste em promover um afastamento teórico de todas as comunidades humanas existentes, ou que já existiram, para descobrir o *telos* objetivo para o qual todas elas convergem. O que representa, na opinião do autor, a tentativa de descobrir a natureza humana

³⁶. Não é difícil notar que a “superação” do relativismo da teoria social pragmática envolve uma formidável tautologia. Primeiro, Rorty estabelece, em chave metafísica, uma dinâmica da cultura. Tal dinâmica assegura que as culturas, na prática de suas interações, se superam. Seja por destruição, seja por assimilação, as culturas se alargam. Porém, quando se trata de dar conta das condições de superação de *nossa* cultura liberal democrática, o embate entre culturas, mecanismo que explica a dinâmica das culturas até o presente, é substituído pela infinita capacidade de assimilação de outras culturas, atributo saliente da *nossa* cultura. No primeiro caso, não há relativismo porque é o poder específico de uma cultura em relação a outras que determina, na prática, a extensão de seu território, seu alargamento. No segundo caso, não há relativismo porque a *nossa* cultura liberal democrática é capaz de assimilar todas as demais e, justamente em virtude deste atributo, pode expandir infinitamente seus domínios. Em suma, neste registro a cultura tem de fato uma historicidade que, no entanto, tem seu desfecho na cultura liberal democrática. Cultura que veio a ser, mas que, em virtude de sua plasticidade liberal, transforma a historicidade em eterna repetição do mesmo – topicamente alterado, por suposto.

ahistórica que forneceria o metro para julgar todas as culturas históricas particulares, para decidir sobre serem factíveis ou desejáveis as mudanças sociais e morais.

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

De todo modo, o que está em jogo neste contraste de posições são diferentes compreensões da historicidade do humano. Contra as concepções que pretendam encontrar algum sentido na história e que daí derivem a possibilidade da emancipação, Rorty oferece a história como contingência absoluta, infinito retecer de nossas malhas de crenças, desprovidos de sentido para além do alargamento do etnocentrismo. A primeira concepção confere sentido à atividade de construir um futuro humano; a segunda preconiza a tolerância para o que o futuro, insondável, vier a oferecer. A primeira sonda um papel para a subjetividade; a segunda a ilude com o mero postulado do alargamento da solidariedade que se realiza sem o seu concurso.

Uma filosofia terapêutica da história

É curiosa a concepção de história contida na teoria social pragmática ou, caso se queira, “nas questões práticas do social”, para sermos mais fiéis ao vocabulário pragmático. Também aqui trata-se de recusar a pretensão

do realismo a fundar a solidariedade, o caráter universal do humano, na objetividade. Falar em objetividade em teoria social, contrapõe Rorty, implica construir uma metafísica, implica pressupor uma natureza humana intrínseca e, a partir dela, de seus elementos objetivos e subjetivos, ajuizar todas as culturas particulares, contingentes. Desse modo, sublinha Rorty, à metafísica do realismo corresponderá uma epistemologia, um conjunto de critérios que discriminem, entre as crenças verdadeiras, aquelas que estão em conformidade com a natureza intrínseca do humano, e as falsas, meramente locais ou episódicas.

Muito distinta, assinala Rorty, é a atitude dos pragmáticos. Invertem os termos da equação realista. Em lugar de reduzir a solidariedade a uma objetividade que se situa para além das culturas humanas, reduzem a objetividade à solidariedade efetiva, praticamente realizada, das diversas culturas. E, por dispensarem a metafísica, não precisam igualmente de uma epistemologia. Pois, sem metafísica, sem um metro capaz de medir as crenças, podemos assumir com James, conclui o autor, que a “a verdade é aquilo em que, para nós, é bom acreditar”. Razão pela qual os pragmáticos, coerentemente, livram-se da obrigação de dar conta da suposta relação de correspondência entre as crenças e o mundo e seus objetos. Nem se sentem coagidos a determinar aquela “habilidade cognitiva que faculta à espécie humana estabelecer tal conexão”. Porque, a partir da perspectiva não metafísica, constitui um contra-senso pressupor uma racionalidade “natural e transcultural” capaz de superar a heterogeneidade entre o mundo e a cultura.³⁷

Por supostamente ter aberto mão de noções metafísicas e dos correspondentes dispositivos epistemológicos, o pragmatismo proclama ter constituído a atitude filosófica mais “aberta” ao eterno retecer de crenças por intermédio do qual se fundem as culturas. Esta é a imagem do pragmatismo que Rorty deseja elaborar. O mais valioso atributo do pragmatismo seria justamente a negação daquilo que é tido como a virtude mais sublime da tradição ocidental — a verdade. O apego à verdade, qualquer que tenha sido sua contribuição para o desenvolvimento da própria cultura ocidental, parece ter-se convertido, é possível inferir de Rorty, em fonte de preconceito, em obstáculo aos *free and open encounters* (encontros abertos e livres) das culturas. O desapego à verdade, a *benigna negligência* em relação à ver-

³⁷ R. Rorty, *Consequences ...*, op. cit., p. 22.

dade, preconizados pelo pragmatismo, desarmariam, assim, os espíritos e dissolveriam os preconceitos. Desse modo, fomentariam o contato desimpedido entre as culturas, condição para o alargamento da solidariedade — da verdade.³⁸

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

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

Partindo da sua explícita perspectiva burguesa — incidentalmente, Rorty qualifica sua posição de “liberalismo burguês pós-modernista” —, o pragmatismo rortiano contrasta as culturas efetivas, contemporâneas e passadas, e conclui, sem muita surpresa, é bem verdade, que a sociedade liberal democrática é a que, dentre as disponíveis e imagináveis, mais reúne as qualidades exigidas para o alargamento da solidariedade. Reconhece, não obstante, que o alargamento da solidariedade pelo liberalismo ocidental através da “integração” de outros povos e culturas nem sempre se deu pela

³⁸. M. Duayer e M.C.M. de Moraes, “A ética pragmática ...”, op. cit., p. 134.

persuasão — pelos “encontros livres e abertos”. Mas os liberais ocidentais estariam agora prontos para se redimirem: com a ajuda de historiadores, sociólogos, antropólogos e economistas, tomaram consciência de sua “arrogância”. E, em conseqüência, trocaram a violência pela persuasão.³⁹ Talvez se possa interpretar a estória rortiana da história universal como a crescente predominância dos modos cordiais dos liberais democratas contra os modos rudes das outras culturas, adventícias ou internas, antigas ou contemporâneas.

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

demonstra a capacidade de se modificar desde seu interior, de modo a transformar a violência em persuasão. Tal atributo é o que torna plausível a perspectiva reformista (...) como o único objetivo político que podemos vislumbrar: a possibilidade da vitória da persuasão sobre a força. (...) Devido a esta capacidade de estar aberta a outras culturas, a cultura liberal democrática se torna sempre “mais inclusiva” (...) Em conformidade com tal capacidade, os pragmáticos (...) propõem que nos pensemos como parte de um progresso histórico espetacular, que vai gradualmente abranger toda a raça humana; ademais, os pragmáticos alegam que o vocabulário usado pelos social-democratas do século XX *é o melhor vocabulário que a raça já obteve até aqui* (...) [ênfase nossa].⁴⁰

Ser o melhor vocabulário, no entanto, não significa que não possa ser aperfeiçoado, como vimos. E a teoria social pragmática contém uma sugestão fundamental para aprimorá-lo. Diríamos que se trata, por analogia à secularização da religião, da secularização da filosofia. A primeira empreendeu a separação entre crenças religiosas (metafísicas) e vida política. Cabe-ria, agora, levar a termo a remoção da metafísica, neutralizando a interferência das posições filosóficas na vida política. Em resumo, trata-se de demonstrar, também para o político, a necessidade e os benefícios da “superção” pragmática da metafísica. Por analogia às práticas e instituições acadêmicas nas ciências da natureza, a refutação da verdade enquanto repre-

³⁹. M. Duayer e M.C.M. de Moraes, op. cit., p. 219.

⁴⁰. Id., *ibid.*

sentação do realmente existente (*out there*) [do que realmente está lá fora] é, segundo Rorty, a melhor via para a vida democrática, para os “encontros livres e abertos” propiciados pela democracia liberal. Quanto mais liberada de concepções metafísicas, menos preconceitos traria a cultura liberal para seus encontros políticos com outras culturas, mais aberta estaria a novas idéias e mais “inclusiva” se tornaria.

Se este é o caso, pode-se concluir, a teoria social pragmática terá apenas substituído a metafísica do transcendente pela metafísica do existente. Terá transformado o processo histórico em história do eterno mesmo. Em lugar de fomentar a tolerância em relação ao outro, terá prestado o imenso desserviço de estimular a tolerância em relação ao mesmo. E, ao contrário do que imagina, em vez de promover o alargamento da solidariedade, nutre a indiferença e o desprezo como atitude social generalizada. Pois este é, no fundamental, o conteúdo da privatização da filosofia (da verdade, do universal, etc.) que esta teoria preconiza de modo a desobstruir os *free and open encounters* (encontros livres e abertos) dos cidadãos das democracias liberais democráticas.⁴¹

Talvez assim se explique a diferente atitude de neopragmáticos e pós-modernos frente à sua repulsa a metanarrativas. O caráter fragmentário da época, a ausência de sentido, a impossibilidade de um *grand récit* (uma grande narrativa) são experimentados com desespero ou indiferença pelos pós-modernos. No pragmatismo, ao contrário, resolvem-se positivamente pela negação de um único sentido da existência, humanamente compartilhável. O problema não reside na interpretação pragmática, na pluralidade de sentidos e, por conseqüência, na ausência de um sentido universal, mas na insistência da cultura ocidental em perseguir tal sentido. A carência de sentido não seria, então, uma privação real, mas aquela de um ideal metafísico. Para eliminar a sensação de perda, o pragmatismo recomenda que nos livremos desse ideal platônico e de todo o vocabulário de que se faz acompanhar. O problema em aceitar o remédio pragmático, entre outras coisas, é que em sua própria estória a cultura aparece produzindo, em sua dinâmica, universais cada vez mais compreensivos. Se a cultura, em seu movimento de sucessiva superação do etnocentrismo, produz universais, como pode-

⁴¹. A teoria social pragmática, baseada em Rawls, ambiciona *privatizar a filosofia*, o que equivale a remeter as questões relativas “à existência humana e ao significado da vida” para o âmbito da *vida privada*. In R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*. Philosophical papers, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 183.

mos nos convencer de que devemos nos livrar de todos os universais que alimentam nossos projetos, fantasias e utopias? Afinal, se a cultura produz universais em seu movimento, não haveria um “grão de verdade”, de objetividade, nestes recorrentes produtos platônicos de que se valem todas as culturas?

(Recebido para publicação em setembro de 1997)