

## RORTY E A FILOSOFIA COMO POLÍTICA CULTURAL: DA EPISTEMOLOGIA PARA A SOLIDARIEDADE

Daniel Langemann Bandt<sup>1</sup>  
Bortolo Valle<sup>2</sup>

13

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo analisar a guinada filosófica do neopragmatismo de Richard Rorty; da epistemologia para a solidariedade. Pretende-se esclarecer a proposta de Rorty em considerar a filosofia não mais como regente de um mundo melhor e mais justo, capaz de salvá-lo de todas as falácias e injustiças que nele ocorrem, mas como participante de um conjunto de saberes, se esforçando juntamente com outros conhecimentos para construir uma sociedade pautada na solidariedade. Desta forma, a intenção deste artigo é verificar como Rorty desenvolve sua construção filosófica na direção do desprendimento da esfera epistemológica, metafísica e de qualquer outro fundacionalismo em vista da valorização da cultura a partir da contingência, compreendendo assim a filosofia como política cultural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Epistemologia, solidariedade, filosofia neopragmática, política cultural.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the philosophical turn of Richard Rorty's neo-pragmatism; from epistemology to solidarity. It is intended to clarify the proposal to consider Rorty's philosophy not as a ruler of a better and fairer world, able to save you from all the fallacies and injustices that occur in it, but as a participant in a set of knowledge, striving along with other knowledge to build a society based on solidarity and not on a universal and ultimate foundation. Thus, the intention of this article is to see how Rorty bases its philosophical construction of detachment toward the sphere epistemological, metaphysical and any other foundationalism view of culture appreciation from the contingency, along with an appeal to historicism, so understanding the philosophy as cultural politics.

**KEYWORDS:** Epistemology, solidarity, neo-pragmatic philosophy, cultural politics

1 Graduação em Teologia (FEPAR) e Filosofia (Bagozzi), especialização em Filosofia da Educação (UFPR), mestrando em Filosofia (PUCPR), consultor pedagógico (POSITIVO). Curitiba, PR – Brasil, email: daniel.bandt@gmail.com.

2 Doutor em Comunicação e Semiótica, professor do Programa de Pós-Graduação, Mestrado em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), do Centro Universitário Curitiba (UNICURITIBA), e da Faculdade Vicentina (FAVI). Curitiba, PR - Brasil, e-mail: bortolo.valle@pucpr.br.

A guinada da filosofia neopragmática de Richard Rorty (1931-2007) é marcada pelo que chama de filosofia como política cultural que considera a filosofia a partir de um olhar pragmático, não mais fundamentado epistemologicamente, mas antes, a partir da contingência e da prática social. A superação epistemológica para a solidariedade, portanto deve ser olhada mediante o projeto rortiano de fazer com que as pessoas se tornem mais conscientes a respeito de como o seu conhecimento está muito mais naquilo que experimentam nas relações vividas, do que em entidades ou lugares transcendentais, onde se precisa descobri-los ou encontrá-los. Esta compreensão da filosofia neopragmática de Rorty ajuda-nos a verificar quais são as estruturas que ele estabelece para elaborar sua proposta de uma filosofia como política cultural. Sobre isso Rorty expressa que:

14

[...] nosso principal trabalho consiste em contribuir para o convencimento dos cidadãos das comunidades democráticas, de que eles não conseguirão obter melhor orientação política de cientistas e tecnólogos do que a que, no passado, obtiveram de sacerdotes e filósofos. Devemos tentar convencê-los de que as metas de sua comunidade não podem ser fixadas nem pela “realidade”, nem pelos pretensos experts em realidade (e, em particular, convencê-los de que estes não são mais dignos de crédito do que os experts em Deus ou no Ser). Devemos dizer-lhes, no espírito da “razão comunicativa” de Habermas, que não necessitam respeitar outra autoridade além da dos acordos que eles mesmos construam livremente (RORTY, 2009, p. 318).

Comentando a respeito do que consistiria essa política cultural, Rorty diz:

A política cultural é a atividade humana menos governada por normas. Ela é o terreno da revolta das gerações e, por conseguinte, o ponto de crescimento da cultura – o lugar onde as tradições e as normas estão todas disponíveis para serem imediatamente agarradas por qualquer um. (RORTY, 2009, p. 47).

Alguns aspectos são importantes ressaltar na construção desta filosofia entendida como política cultural. Primeiramente destaca-se o caminho traçado para se alcançá-la realizado por Rorty, este vai da religião à literatura, passando pela filosofia, aqui há uma consideração daquilo que se pode ter como conhecimento objetivo em vista dos momentos históricos passados pela história do

saber humano. Rorty aponta que, desde o Renascimento, os intelectuais do Ocidente avançaram passando por três estágios: primeiro eles esperaram ser redimidos por Deus, depois pela filosofia e agora pela literatura:

A religião monoteísta oferece uma esperança de redenção através do estabelecimento de uma relação com uma pessoa não humana extremamente poderosa. A crença nos artigos de uma fé pode ser apenas secundária para tal relação. Para a filosofia, contudo, a crença verdadeira é essencial: a redenção pela filosofia consistiria em adquirir um conjunto de crenças que representem as coisas da única maneira como elas realmente são. A literatura, enfim oferece a redenção ao se travar conhecimento com uma variedade de seres humanos tão grandes quanto possível. Como ocorre com a religião, a crença verdadeira nesse caso pode ser de pouca importância. (RORTY, 2009, p. 158).

Juntamente com Vattimo<sup>3</sup>, comentando a respeito de uma sociedade em uma era pós-metafísica, Rorty defende a substituição de noções de “cognitivo” e “não cognitivo” por “necessidades públicas” e “necessidades privadas” (RORTY, VATTIMO, 2006, p. 56).

Para Rorty, a essência da revelação cristã é reduzida a caridade enquanto todo o resto é deixado para experiências históricas sem determinação. Aqui o auto-esvaziamento de Deus, e a caridade como única lei são faces de uma mesma moeda. Logo, para Rorty e Vattimo a questão de verdade e conhecimento é uma questão de cooperação social, portanto o texto de 1º Coríntios 13<sup>4</sup> serve tanto para religiosos quanto para não religiosos, onde o que se muda é apenas a temporalidade de um evento. Vattimo neste sentido considera o passado mediante a encarnação, Rorty o futuro enquanto momento onde o amor será a única lei, onde castas e classes serão algo desconhecidos, hierarquia seria uma questão de convivência pragmática temporal e o poder estará inteiramente à disposição de um eleitorado alfabetizado livre, bem educado realizado por acordos livres (RORTY, VATTIMO, 2006, p. 60). A diferença entre essas pessoas é um sentimento de gratidão injustificável e esperança injustificável. De acordo com eles;

3 Vattimo e Rorty escreveram juntos o livro: *O Futuro da Religião: Solidariedade, caridade e ironia*, onde debruçam na complexidade daquilo que se tem como pensamento pós-metafísico e as novas imagens da religiosidade contemporânea.

4 Texto escrito por Paulo, tido como o “último dos apóstolos”. Faz parte dos livros contidos no Novo Testamento. O texto se refere a importância da caridade em vista dos dons recebidos.

O cristianismo introduz no mundo o princípio da interioridade com base no qual a realidade objetiva perderá pouco a pouco o seu peso determinante e por isso que é o advento do cristianismo que torna possível a progressiva dissolução da metafísica, isso será evidente em Kant, no niilismo de Nietzsche e no fim da metafísica em Heidegger”. Nietzsche e Heidegger levam o princípio enunciado pelo cristianismo para suas consequências extremas e por isso tomam posturas radicais. (RORTY, VATTIMO, 2006, p. 67).

No pensamento pós-metafísico rortyano, não existe experiência da verdade senão como experiência da participação de uma comunidade. Esta comunidade é marcada pela dissolução das metanarrações e pela desmitificação de qualquer autoridade, inclusive aquela dos saberes objetivos, a única possibilidade de sobrevivência humana está depositada na caridade. Com isso, o que se pretende é uma substituição do logos metafísico pela caridade:

Desvincular-se do Logos metafísico é praticamente o mesmo que cessar de buscar poder e, ao invés disso, contentar-se com a caridade. O movimento gradual dentro do Cristianismo em séculos recentes, na direção dos ideais sociais do Iluminismo, é um sinal do enfraquecimento da adoração a Deus como poder e de sua substituição gradual pela adoração a Deus como amor. Eu penso no declínio do Logos metafísico como um declínio na intensidade de nossa tentativa de participar do poder e da grandeza. A transição do poder para a caridade e a do Logos metafísico para o pensamento pós-metafísico são, ambas, expressões de uma disposição em assumir os nossos riscos, em oposição à tentativa de escapar da nossa finitude ao nos alinharmos com um poder infinito. (RORTY, VATTIMO, 2006, p. 56).

Pode-se perguntar, o que essa análise da filosofia da religião feita por Rorty e Vattimo tem a ver com o caráter político cultural dessa nova filosofia proposta por Rorty? Pois para ele, há uma íntima semelhança entre a filosofia e a religião quando a religião não aceita a prioridade do social colocando Deus como autoridade sobre tudo e sobre a sociedade humana, e quando a filosofia faz que a sociedade humana permaneça sujeita à autoridade da realidade ou da experiência ou da verdade. Percebe-se neste sentido que ambas utilizam o mesmo critério, e o mesmo procedimento. Todas as tentativas, de acordo com Rorty (2009, p. 27), de nomear uma autoridade superior à da sociedade são movimentos disfarçados no jogo da política cultural. A partir disto segue o que Rorty chama de *politeísmo romântico*:

E logo que alguém se torna politeísta, dará as costas não apenas aos sacerdotes, mas também aos substitutos dos sacerdotes, como os físicos e os metafísicos – de quem quer que seja que se pretenda capaz de lhe dizer como as coisas realmente são, qualquer um que invoque a distinção entre o mundo verdadeiro e o mundo aparente que Nietzsche ridicularizou em *O Crepúsculo dos ídolos*. Tanto o monoteísmo quanto o tipo de metafísica ou ciência que se arroge a lhe dizer como o mundo realmente é será substituído pela política democrática (RORTY, 2009, p. 63).

Rorty mostra que, no interior de uma cultura literária, a religião e a filosofia aparecem como gêneros literários e como tais são opcionais, ele diz que; “Assim como um intelectual pode optar por ler muitos poemas mas poucos romances, ou muitos romances mas poucos poemas, da mesma forma ele pode ler muita filosofia, ou muitos escritos religiosos, mas relativamente poucos poemas e romances” (RORTY, 2009, p. 217). A diferença entre as leituras dos intelectuais literários de todos esses livros e outras leituras deles é que o habitante de uma cultura literária considera os livros como tentativas humanas de atender a necessidades humanas, antes do que o reconhecimento do poder de um ser que é o que é à parte de tais necessidades. Neste sentido, “Deus” e “Verdade” são, respectivamente, os nomes religiosos e filosóficos desse tipo de coisa.

Rorty (2009, p. 260) demonstra que, desde a época de Hegel os intelectuais vêm perdendo fé na filosofia, ou seja, na ideia de que a redenção surge sob a forma de crenças verdadeiras. É por isso que a questão; “Isso é verdade?” deu lugar à pergunta: “O que há de novo?”. Na perspectiva rortyana, essa mudança constitui um avanço pois representa uma substituição viável de más questões como “O que é o Ser?”, “O que é verdadeiramente real?” e “O que é o homem?” pela questão sensata e indubitavelmente pragmática, qual seja; “Alguém tem quaisquer ideias novas sobre o que nós seres humanos, poderíamos conseguir fazer de nós mesmos?”. Rorty deixa claro sobre sua abordagem que:

Da maneira como estou empregando os termos “literatura” e “cultura literária”, uma cultura que substituiu religião e filosofia pela literatura não encontra redenção nem em uma relação não cognitiva com uma pessoa não humana, nem em uma relação cognitiva com proposições, mas em relações não cognitivas com outros seres humanos, relações mediadas por artefatos humanos, tais como livros e prédios, pinturas e canções. Tais artefatos possibilitam uma percepção de maneiras alternativas de ser humano. Esse tipo de cultura abandona uma pressuposição comum à religião e à filosofia – a de que a redenção deve vir de uma relação com algo que não é apenas mais uma criação humana. (RORTY, 2009, p. 161).

Com isso, ele traz para a esfera social todo o aspecto de conhecimento, estabelecendo um saber horizontal pautado na relação entre pessoas e comunidades, e vai desenvolvendo o real valor e lugar da filosofia na construção desta comunidade democrática. Para Rorty (2009, p. 162), a questão “Você acredita na verdade?” é uma pergunta que pode ganhar tanto sentido quanto urgência se for reformulada como “Você acredita que haja um único conjunto de crenças que pode desempenhar um papel redentor na vida de todos os seres humanos, que pode ser racionalmente justificado para todos os seres humanos sob condições de comunicação ideais e que constituirá portanto o ponto terminal natural do questionamento?”. O que Rorty reivindica é a vida alcançada entrando-se em contato com os limites atuais da imaginação humana. Rorty aponta que:

18

O tipo de pessoa a que estou me referindo como intelectual literário pensa que a vida que não é vivida na proximidade dos limites da imaginação humana não vale a pena ser vivida. O intelectual literário substitui a ideia socrática de autoexame e autoconhecimento pela ideia de alargamento do eu ao travar conhecimento com outras maneiras de ser humano. Ele acha que quanto mais livros nós lermos, mais maneiras de ser humano levarmos em consideração, mais humanos nos tornamos – e quanto menos tentados por sonhos de uma fuga do tempo e do acaso, mais convencidos de que não podemos contar com nada a não ser uns com os outros. A grande virtude da cultura literária é que ela diz aos jovens intelectuais que a única fonte de redenção é a imaginação humana, e que este fato deveria causar orgulho e não desespero. (RORTY, 2009, p. 164).

Esta abordagem rortyana se coloca como oposta a toda construção realizada até aqui no pensamento filosófico, uma vez que, almeja alcançar um saber que não está necessariamente pautado mediante a uma esfera de conhecimento puro, inflexível, metafísico. Rorty então traz uma nova missão à filosofia:

Do ponto de vista dessa cultura, a filosofia foi um estágio transitório no desenvolvimento de uma crescente autossuficiência. A tentativa da filosofia de substituir Deus pela Verdade requer a convicção de que um conjunto de crenças que pode ser justificado a todos os seres humanos também atenderá às necessidades de todos os seres humanos. Mas a ideia era um compromisso inerentemente instável entre a ânsia masoquista de nos submetermos ao não humano e a necessidade de sentirmos o devido orgulho por nossa humanidade. (RORTY, 2009, p. 164).

A partir desta análise do papel e do lugar da filosofia na construção do saber humano, podemos verificar a relação que Rorty faz em vista da linguagem e da intersubjetividade em vista da solidariedade. De acordo com a concepção rortyana, a subjetividade das opiniões não é mais diretamente controlada pela confrontação com o mundo, mas por um acordo público, alcançado na comunidade de comunicação: “Uma consideração subjetiva é algo que deveria ser posto de lado por interlocutores racionais. Com isso, a intersubjetividade do entendimento mútuo substitui a objetividade da experiência” (HABERMAS, 2004, p. 238). A relação mundo-linguagem torna-se dependente da comunicação entre falantes e ouvintes. A referência vertical ao mundo, própria das representações de ou dos enunciados sobre algo, é, por assim dizer, curvada para a horizontalidade do uns-com-os-outros dos membros da comunicação. A intersubjetividade do mundo da vida, habitado em comum pelos sujeitos sociais, substitui a objetividade de um mundo constituído por estranhos e por sujeitos não reconhecidos. Rorty mostra que essa mudança de paradigma muda de tal modo a perspectiva que questões epistemológicas como tais se tornam obsoletas. Segundo ele:

Nós os filósofos acusados de não termos respeito suficiente pela verdade objetiva – o que os metafísicos materialistas gostam de chamar de “relativistas pós-modernos” –, pensamos que a objetividade é uma intersubjetividade. Assim podemos concordar com satisfação que os cientistas atingem a verdade objetiva de uma maneira diferente da dos literatos. Mas nós explicamos esse fenômeno sociologicamente, e não filosoficamente – ao enfatizar que os cientistas naturais estão organizados em culturas especializadas de uma maneira que os intelectuais literários não deveriam tentar se organizar. Podemos ter uma cultura especializada se concordamos com o que vamos obter, mas não se estamos nos perguntando que tipo de vida devemos desejar. Sabemos quais propósitos as teorias científicas devem servir. Mas não estamos agora, nem nunca estaremos, em posição de dizer a quais propósitos os romances, os poemas e as peças de teatro devem servir. Pois tais livros redefinem continuamente nossos propósitos (RORTY, 2009, p. 175).

Para Rorty (1991, p. 39), o motivo fundamental do pragmatismo, tal como o do hegelianismo, era uma continuação da reação romântica à santificação das ciências naturais operada pelo Iluminismo. Assim que a retórica cientificista for afastada, tanto o hegelianismo como o pragmatismo podem ser vistos como tentativas de limpar o terreno para o tipo de sociedade que a Revolução

Francesa esperava construir: uma sociedade na qual é dada uma oportunidade a cada potencialidade humana. Isso se estabelece mediante a esperança que cada nova metáfora tenha a sua oportunidade de auto sacrifício, uma oportunidade de se tornar uma metáfora morta por ter sido literalizada na linguagem. Só poderemos ter esse tipo de esperança se pensarmos que uma sociedade democrática pode sobreviver sem o tipo de reafirmação fornecida pela ideia de que tem “fundações filosóficas suficientes”. Ou de que está fundada no “raciocínio humano”. Rorty diz que:

Segundo este ponto de vista, o fundamento mais apropriado para uma democracia liberal seria a convicção por parte dos seus cidadãos de que tudo correrá melhor para todos se cada nova metáfora for ouvida, se nenhuma crença ou aspiração for considerada tão sagrada que uma metáfora que a ponha em perigo seja rejeitada. [...] Uma das tarefas dos intelectuais destas sociedades será ajudar os seus concidadãos a viver com a ideia de que ainda não possuímos uma linguagem adequada, e afastá-los da ideia de que existe algo com o qual devemos estar “conformes”. Tal é o mesmo que sugerir que tentamos evitar proclamações cientificistas que tomam como certo que temos um entendimento seguro sobre a natureza da sociedade, ou do bem. Isso significa admitir que os termos através dos quais expressamos as nossas convicções e esperanças comuns estão condenados a tornar-se obsoletos, que necessitaremos sempre de novas metáforas, novos espaços lógicos, novas gírias, que nunca existirá um local de descanso final para o pensamento, nem uma filosofia social que seja uma *strengte Wissenschaft*<sup>5</sup>. (RORTY, 1991 p.39-40).

Para Rorty, Dewey queria combinar a visão de uma utopia social-democrata com o conhecimento de que apenas com muito trabalho árduo e pura sorte, sem a ajuda de nenhum poder não humano chamado razão ou História, poderia se dar existência a essa utopia:

Porém Dewey tinha também razão. Se alguma vez tivermos a coragem de abandonar o modelo cientificista de filosofia sem cairmos num desejo de santidade (como aconteceu com Heidegger), então, não importa quão negros sejam os tempos, já não recorreríamos aos filósofos para que nos ajudassem, do

5 Significa em alemão: “ciência rigorosa”. Esta ideia foi utilizada por Husserl em 1911 como antídoto contra o relativismo, o ceticismo, o historicismo e o naturalismo, e, por outro, os positivistas lógicos. Em Husserl, o termo *Wissenschaft* tem mais o sentido de saber do que o de ciência.

mesmo modo que os nossos antepassados recorriam aos padres. Recorreremos em vez disso aos poetas e aos engenheiros, as pessoas que produzem novos e surpreendentes projetos para alcançar a maior felicidade para o maior número de pessoas (RORTY, 1991, p. 51).

A sua escolha, portanto por Dewey no que concerne a questão da contingência e solidariedade foi porque acreditava que, Dewey, contrariamente de Heidegger<sup>6</sup>, nunca perdeu o sentido de contingência, e por isso, o sentido de gratidão, pois encarou o pragmatismo não como uma mudança do amor para o poder, mas como uma mudança da filosofia para a política como o veículo apropriado para o amor (RORTY, 1991, p. 86).

É necessário, contudo considerar que, a ideia de colocar tudo enquanto política teve uma grande influencia de sua leitura de Roberto Unger<sup>7</sup>, pois este insiste na tese de que todas as nossas ideias sobre o mundo, incluindo as nossas concepções de contingência, necessidade e possibilidade, são sensíveis às mudanças nas nossas crenças empíricas. Esta tese ajudou Rorty a aceitar a afirmação de que “tudo é política” – de que se a política pode criar uma nova forma de vida social, mais tarde haverá tempo suficiente para os teóricos explicarem como esta criação foi possível e porque foi uma coisa boa. Contudo Rorty fala que:

O problema que enfrentamos em levarmos avante esta insistência [de ver o slogan “tudo é política” como muito perigoso para trabalhar e para insistir num papel para “razão” por oposição a paixão] é que “razão” geralmente significa “trabalhar de acordo com as regras de algum jogo de linguagem familiar, alguma maneira familiar de descrever a situação atual”. Nós os liberais, temos de admitir a força da afirmação de Dewey, Unger e Castoriadis de que tais jogos de linguagem familiares são eles próprios nada mais do que “política congelada”, que apenas servem para legitimar e fazer parecer inevitável, precisamente as formas de vida social (por exemplo, os ciclos de reforma e reação) das quais esperamos desesperadamente libertarmo-nos. Assim, temos de encontrar outro significado para “razão”. Este esforço para reinterpretar a racionalidade é central ao trabalho de Habermas, e culmina na sua distinção entre “razão centrada no

6 É importante destacar que Rorty neste sentido faz uma interpretação de Heidegger segundo as suas próprias luzes deweyanas, (cf. RORTY, 1991, p. 86).

7 Rorty dedica uma parte do seu capítulo de seu livro: *Ensaio sobre Heidegger e outros (ver a partir da p. 277)* na reflexão a respeito deste filósofo brasileiro; Roberto Mangabeira Unger, professor de Harvard é importante pensador da filosofia política.

sujeito” e “razão comunicativa” – aproximadamente, a distinção entre racionalidade como apelo às convenções de um jogo de linguagem presentemente jogado e apelo ao consenso democrático, a “métodos argumentativos” em vez de “princípios primários”. (RORTY, 1991, p. 295).

Apesar de considerar o aspecto problemático do fechamento dos jogos de linguagem gerando um tipo de política congelada, Rorty ainda procura estabelecer uma tentativa para se alcançar uma comunidade mais justa e solidária:

Dizer [...] que se existe esperança ela reside na imaginação do Terceiro Mundo, é dizer que o melhor que cada um de nós, aqui na Alexandria<sup>8</sup>, pode esperar é que alguém faça algo para destruir o sistema atual de significações imaginárias dentro do qual a política no Primeiro e Segundo Mundos (e entre os dois) é conduzida. Não é forçoso que seja a igualdade de rendimentos, mas tem de ser algo parecido – algo tão ridiculamente romântico que não possa ser discutido por nós alexandrinos. Apenas algum acontecimento real, o sucesso verdadeiro de alguma jogada política em algum país verdadeiro é que provavelmente nos poderá ajudar. Não vai ser um livro esperançoso de Unger ou Habermas, e muito menos mais um livro desesperado, “oposicionista” e revelador do último. Ressentido que vai resolver o assunto. (RORTY, 1991, p. 300)

O que se percebe é que para Rorty, toda tentativa de fundamentação universal está fadada ao fracasso, pois é arrogar ter o ponto de vista do olho de Deus sendo isso inacessível à seres finitos. É neste sentido que Rorty sugere que a objetividade do conhecimento seja substituída pela solidariedade, devemos, portanto, deslocar o desejo de espelhar a natureza pela esperança democrática. O que se espera neste sentido não é que o futuro conforme-se a um plano ou satisfaça uma teleologia imanente, mas sim que o futuro nos “surpreenda e nos estimule” (RORTY, 2000, p. 27-28). Importante considerar que Rorty, de fato, possui parâmetros para seu futuro: sonha com liberdade e diversidade, e se atém a estes parâmetros necessariamente soltos porque deseja que a democracia cuide de si mesma dando ênfase ao abandono da busca por uma verdade em vista de uma dialogicidade:

---

8 Aqui Rorty está se referindo aos EUA.

Diferentemente de Apel e Habermas, a moral que tiro de Peirce é que nós, filósofos que nos preocupamos com uma política democrática, devíamos deixar a verdade em paz, como um tópico sublimemente indiscutível, e, em vez disso, passar à questão de como persuadir as pessoas a ampliar o tamanho da audiência que consideram competente, como aumentar o tamanho da comunidade relevante de justificação. Esse projeto não é relevante apenas para a política democrática, ele é, em larga medida, a própria política democrática. (RORTY, apud SOUZA, 2005, p.124).

Rorty aponta para a necessidade de solidariedade como chave para o equacionamento do problema das diferenças sociais<sup>9</sup>, e para o debate sobre ele, propondo um novo olhar sobre o processo educacional, de modo a torná-lo capaz de contribuir tanto com a socialização quanto com a autoredefinição dos sujeitos sociais. Neste sentido a solidariedade:

Não significa nada muito técnico. A ideia é que, se você abre mão de Deus, da ideia da verdade como uma representação exata e da natureza intrínseca da realidade, não sobra nada além das práticas sociais humanas em que você possa se ancorar. O termo solidariedade é apenas uma maneira de sugerir que nós, humanos, só podemos contar conosco e não podemos procurar a salvação fora das práticas sociais. (RORTY, 1994a, s/p).

Esta proposta solidária visa o aprofundamento da democracia liberal, estabelecendo na comunidade um espaço de respeito, reconhecimento e convívio com a diferença, quais sejam; diferenças de raça, cultura, sexo, orientação sexual, nível socioeconômico, organização política etc., superando com isso todo tipo de diferença resultante de opressão política, exploração econômica ou discriminação de qualquer natureza.

O fato de não existir uma essência humana tornando todos os homens iguais, faz com que uma sociedade democrática considere e baseie-se no pluralismo e na convivência com a diferença. Por isso ao invés de perguntarmos o que somos nós? Devemos perguntar: quem somos nós? Construindo uma

<sup>9</sup> Sobre isso ver o artigo de Amélia Siller: O educador e as diferenças sociais: uma leitura da Filosofia da Educação de Richard Rorty, Florianópolis: Perspectiva, v.18, n.34, p. 177-188, 2000.

identidade moral mais coerente e sendo com isso, política (RORTY, 1994b, p. 89-90). A estratégia conversacional é proposta para mudança social e política, entretanto faz-se necessário uma redefinição dos sujeitos sociais. Essa redefinição depende também da intervenção dos educadores (filósofos, ou intelectuais de modo geral), que possibilitariam aos indivíduos redescrever-se a si próprios. Para que isso seja possível, é necessário mudar os termos nos quais se dá o embate social, introduzindo um vocabulário diferenciado.

As mudanças de vocabulário são o resultado do poder que ele denomina “redefinição”. Baseando-se nos relatos de Thomas Kuhn sobre como as revoluções científicas ocorrem, Rorty (1994b, p. 15) lembra que a mecânica de Galileu não sobrepujou as concepções aristotélicas do mundo porque aquela era uma escolha superior, baseada em um conjunto de critérios mutuamente aceitáveis; ao contrário, Galileu apresentou um conjunto inteiramente novo de critérios para a pesquisa intelectual, que tomou o lugar daquele de Aristóteles. Galileu redescreveu o mundo que havia sido antes descrito por Aristóteles ao apresentar um novo jogo de linguagem, que fez o antigo parecer ruim. Assim conclui Rorty (1994b, p. 17): “nada serve como crítica a um vocabulário final a não ser outro vocabulário, não há resposta para uma redefinição, a não ser uma re-redefinição”.

O tipo intelectual a que Rorty prefere é, então aquele que procura adquirir diversos vocabulários e jogos de linguagem, conhecendo tantos romances e etnografias quantos possam cair em suas mãos. Fazendo isso, esse intelectual se torna um “ironista” a respeito de seu próprio vocabulário, reconhecendo-o como um produto contingente do tempo e do lugar em que nasceu. Além disso, Rorty afirma que, em sua desejada cultura pós-metafísica, “os romances e as etnografias que tornam alguém sensível às dores daqueles que não falam nossa língua devem fazer o trabalho que se supunha que as demonstrações de uma natureza humana comum fariam” (RORTY, 1994b, p. 19), isto é, o trabalho de construir a solidariedade humana.

É importante notar a forma como essa proposta esclarece sua insistência de que as preocupações políticas tenham precedência em relação aos princípios filosóficos. Em *Objetividade, Relativismo e Verdade* (1997), Rorty argumenta de longa data em favor da prioridade da democracia em relação à filosofia. Assim depois de ajudar a reviver o pragmatismo norte-americano – uma filosofia que ele descreve como particularmente ajustada à política democrática – Rorty voltou-se as preocupações políticas. Vemos por tanto que:

Ao fim e ao cabo, o horizonte ético e político de Rorty, como o de Habermas, “é trabalhar por um governo mundial democrático”, ou coisa parecida. Ambos, portanto, convergem para algo próximo do ideal cosmopolita, kantiano, de uma federação mundial de nações, baseada numa solidariedade planetária. (SOUZA, 2005, p. 48).

Rorty dá primazia do social sobre o ontológico e o epistemológico, pois acredita que todas as tentativas de se nomear uma autoridade superior à da sociedade são movimentos disfarçados no jogo da política cultural, como ele diz; “a verdade e a realidade existem em prol das práticas sociais. Falamos sobre elas porque nossas práticas sociais se aperfeiçoam ao fazê-lo”. (RORTY, 2009, p. 38). A proposta filosófica defendida por ele busca o que é bom para todos, e não somente para o indivíduo, sendo, portanto, uma filosofia de esperança, Rorty mesmo comenta sobre isso:

Os pragmatistas querem colocar a esperança no lugar que o conhecimento tem tradicionalmente ocupado. Em vez de ocupar-se com um suposto conhecimento da realidade objetiva, o pragmatismo quer ser, antes de tudo, uma filosofia da esperança e da solidariedade (RORTY, apud SOUZA, 2005, p. 48).

Rorty se pensa em uma cultura pós-epistemológica e suas consequências à filosofia a partir de um caráter político, optando pela solidariedade como ponto essencial da construção do saber humano, remetendo a própria filosofia como um meio para se alcançar esse objetivo.

Rorty se empenha em propor uma filosofia enquanto política cultural pautada a partir da solidariedade se utilizando de diferentes conhecimentos interligados; a linguagem, a ética, a política, a filosofia, tendo em vista uma sociedade melhor, mais democrática, quanto mais a filosofia interage, mais útil e mais relevante para a política cultural ela se torna. Nesta perspectiva, leva em consideração mais as práticas sociais dos que as verdades fundamentadas epistemologicamente, e por isso, as suas ações se tornam políticas, pois estabelecem uma primazia da solidariedade em vista da objetividade.

Isso o faz romper com a filosofia tradicional, pois descarta a busca pelos fundamentos do conhecimento, e vê a epistemologia fragilizada em sua pretensão de representar corretamente a realidade. Para ele, a preocupação da filosofia, deve ser possibilitar o desenvolvimento de uma sociedade mais democrática, fazendo da solidariedade o principal elemento para a construção desta sociedade.

FACULDADE

26

FAV  
VICENTINA

## REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação**: Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

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

\_\_\_\_\_. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Lisboa: Presença, 1994b.

\_\_\_\_\_. **Consequências do Pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

\_\_\_\_\_. **Ensaios sobre Heidegger e outros**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

\_\_\_\_\_. **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. In: Cadernos Nietzsche, São Paulo: FFLCH/USP, n. 4, 1998, p. 7-15.

\_\_\_\_\_. **Objetividade, Relativismo e Verdade**: Escritos filosóficos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. Verdade, universalidade e política democrática. In: SOUZA, José Crisóstomo de. **Filosofia, Racionalidade, Democracia**: Os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005.

RORTY, R. VATTIMO, G. **O Futuro da Religião**: solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SOUZA, José Crisóstomo de **Filosofia, Racionalidade, Democracia**: Os debates Rorty e Habermas. São Paulo: UNESP, 2005.