

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANDRÉ OLIVA DONADIA**

**NEOPRAGMATISMO E RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM DA RELIGIÃO COMO  
POLÍTICA CULTURAL EM RICHARD RORTY**

**VITÓRIA**

**2017**

**ANDRÉ OLIVA DONADIA**

**NEOPRAGMATISMO E RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM DA RELIGIÃO COMO  
POLÍTICA CULTURAL EM RICHARD RORTY**

Dissertação apresentada como requisito  
parcial à obtenção do grau de Mestre em  
Filosofia no Programa de Pós-graduação  
em Filosofia do Centro de Ciências  
Humanas e Naturais da Universidade  
Federal do Espírito Santo

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins  
Barreira.

**VITÓRIA**

**2017**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

D675n Donadia, André Oliva, 1989-  
Neopragmatismo e religião : uma abordagem da religião  
como política cultural em Richard Rorty / André Oliva Donadia. –  
2017.  
102 f.

Orientador: Marcelo Martins Barreira.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal  
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Rorty, Richard, 1931-2007. 2. Liberalismo. 3. Religião. 4.  
Pragmatismo. I. Barreira, Marcelo Martins. II. Universidade  
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

# **FOLHA DE APROVAÇÃO**

**ANDRE OLIVA DONADIA**

**NEOPRAGMATISMO E RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM DA RELIGIÃO COMO  
POLÍTICA CULTURAL EM RICHARD RORTY**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira  
Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araujo  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Susana de Castro Amaral Vieira

Dissertação aprovada ao dia \_\_\_ do mês \_\_\_\_\_ do ano \_\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira

---

Prof. Dr. Ricardo Corrêa de Araujo

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Susana de Castro Amaral

Para Eduardo Rauta Donadia

## AGRADECIMENTOS

Realizar um trabalho como esse parece, em um primeiro momento, uma atividade solitária, digna da ilusão de uma meritocracia do esforço de um indivíduo. De fato, gasta-se bastante tempo em solidão: lendo, revendo e escrevendo. Não foram poucos as noites e os dias dedicados a momentos diante da tela de um computador em um cômodo isolado da casa para a confecção desse trabalho. Não foram raros os momentos nos quais tive de me abster do convívio de familiares e amigos para elaborar o trabalho. Mas todo esse esforço “solitário” é, na verdade, o fruto do compartilhamento de outras “solidões”. Ler os textos de outros autores, de comentadores e dos professores para aprender mais, avançar e rever foi, de certa forma, invadir essas solidões e recolher todo o material necessário para que a minha solidão diante do editor de texto fosse mais qualificada, mais refinada, e, por fim, menos solitária.

Deste modo, tenho muito a agradecer a todos aqueles que contribuíram para que as horas solitárias dedicadas à essa dissertação se tornassem uma “solidão acompanhada”. Na ordem de agradecimentos, gostaria, então, de começar pelas pessoas diretamente envolvidas: Ao meu orientador, Prof. Drº Marcelo Martins Barreira, pelo interesse, disponibilidade e por acreditar nesse projeto.

A Prof. Drª Susana de Castro Amaral Vieira e Prof. Drº Ricardo Corrêa de Araújo, pelas sugestões e generosidade de apontar caminhos e melhorias durante o percurso desse trabalho.

Aos colegas do mestrado pela oportunidade de discutir e ensinar outros modos de abordar temas tão sensíveis à Filosofia. A todos os Professores, técnicos, funcionários terceirizados e alunos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo.

Aos meus professores de Ensino Médio. Rodrigo Isidoro e Fábio Luiz Alves Borges, por terem despertado a curiosidade nos estudos e por terem me mostrado o que bons professores são capazes de fazer na vida de jovens alunos.

A Rafaela Rodrigues Rauta Donadia e Eduardo Rauta Donadia por terem me dado força e motivação para sempre seguir em frente.

A Neida Maria Oliva Donadia, Dionizio Peroni Donadia, Kalil Oliva Donadia, Kaíza Oliva Donadia e Marissa Porchera Cabido por sempre me apoiarem.

A Filício Mulinari e Silva pelos conselhos e parceria.

Por último, mas não menos importante, agradeço a CAPES pelo apoio a essa pesquisa.

“O céu lá em cima... mas e aqui, a porta ao lado, ou o outro lado da rua?

Os santos e os sábios da história... mas e você?

Sermões e credos e teologia... mas e a insondável mente humana, e o que chamamos razão, e o que chamamos de amor, e o que chamamos de vida?

Padres, não desprezo vocês;

Minha fé é ao mesmo tempo a maior e a menor de todas,

Vai dos cultos ancestrais aos modernos, e tudo entre o antigo e o moderno,

Acreditando que voltarei à terra daqui a cinco milênios,

Esperando respostas dos oráculos... honrando os deuses... saudando os sol,

Fazendo um fetiche da primeira pedra ou do primeiro toco... xamanizando

Com gravetos no círculo dos Obis,

Ajudando o lama ou o brâmare a preparar as lâmpadas dos ídolos,

Dançando pelas ruas numa procissão fálica... em transe e austero nos bosques, um ginnosofista,

Bebendo hidromel numa taça de crânio... fã de Shastas e dos Vedas... decorando o Alcorão,

Andando pelos teocales mexicanos, manchando de sangue a pedra e da faca –

Batendo o tambor de pele de serpente;

Aceitando os evangelhos, aceitando o crucificado, tendo a certeza de que ele é divino,

Me ajoelhando na missa – me erguendo para a oração do puritano – sentando

Paciente num banco de igreja,

Delirando e espumando em meus surtos de loucura – feito um morto esperando meu

Espírito acordar;

Olhando para frente na calçada e na terra, ou fora da calçada e da terra,

Pertencendo às trepadeiras do circuito dos circuitos.”

(Walt Whitman)



“reason can only follow paths that the  
imagination has first broken. No words, no  
reasoning. No imagination, no new words.  
No such words, no moral or intelectual  
progress  
(Richard Rorty)

Não há nenhum modelo para o homem.  
Existem tantas perfeições quanto existem  
homens imperfeitos  
( Oscar Wilde)

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo examinar os elementos centrais da filosofia política liberal e uma descrição do que Rorty entende como justificativas para a defesa das instituições liberais. Analisaremos a estratégia antifundacionista de Rorty para a defesa das instituições liberais contemporâneas. Feito isso, será tratado a utopia liberal de Rorty. Nesse contexto, Richard Rorty defende que o discurso religioso está em desacordo com seus ideais liberais. Como resultado, ele defende, em um primeiro momento, que a religião deve ser privatizada com o intuito de que o Estado liberal possa se manter neutro. Depois de demonstrar as escolhas que constituem a visão de Rorty, o trabalho apresentará, em particular, três posicionamentos que Rorty defende em seus escritos. O primeiro argumento é de que a religião deve ser privatizada, o segundo é a defesa da marginalização de organizações eclesiais e o terceiro é de que defender o pragmatismo resulta em defender uma utopia liberal secular. Neste trabalho, será explicado como esses argumentos surgem do compromisso de Rorty com seu neopragmatismo e como eles se encaixam dentro desta lógica. A começar com uma descrição, depois será demonstrando que esses argumentos estão em desacordo com alguns dos pressupostos “filosóficos” de Rorty, que criam problemas práticos ao ideal social e político que Rorty defende e, por fim, abordamos a revisão do posicionamento de Rorty sobre o tema e indicamos uma possível inclusão da religião no espaço público por meio da noção de “cultura literária”.

Palavras-chave: Liberalismo; Religião; Neopragmatismo

## ABSTRACT

This research aims to examine the central elements of liberalism's political philosophy and a description of what Rorty understands as justification to the defense of liberal institutions. We are going to analyze Rorty's antifoundationalism strategy to defend the contemporary liberal institutions. After that, we will examine Rorty's liberal utopia. In this context, Richard Rorty argues that the religious speech is at odds with his liberal ideals. As a result, he argues, in a first moment, that religion must be privatized so that the State remains neutral. After exploring the views that constitute his choices, this dissertation shows, in particular, three of Rorty's positions that he argues in his writings. The first argument is that religion should be privatized, the second consists in the defense of marginalization of ecclesiastics institutions and the third is that defending pragmatism is, as a result, to defend a secular liberal utopia. In this work, it will be explained how these arguments are entailed to Rorty's commitment to his neo-pragmatism and how they fit inside this logic. We will start with a description, then it will be demonstrated that these arguments are at odds with some of "philosophical" assumptions that Rorty has made, which create practical problems that might eliminate the social ideal that Rorty designed, which creates practical problems for the social and political ideal that Rorty advocates, and finally we address a review of Rorty's position on the subject and indicate a possible inclusion of religion in public space through the notion of "literary culture."

**Keywords:** Liberalism; Religion; Neo-pragmatism.

## SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| <a href="#"><u>INTRODUÇÃO</u></a> .....  | 11 |
| <a href="#"><u>1 NEOPRAGMATISMO, SOLIDARIEDADE E LIBERALISMO</u></a> .....                     | 17 |
| <a href="#"><u>1.1 Estratégia rortyana</u></a> .....   | 17 |
| <a href="#"><u>1.2 Ironia e solidariedade</u></a> .....  | 27 |
| <a href="#"><u>1.3 Liberalismo, política democrática e neopragmatismo</u></a> .....            | 34 |
| <a href="#"><u>1.3.1 Política democrática antiessencialista</u></a> .....                      | 38 |
| <a href="#"><u>1.3.2 Etnocentrismo, anti-etnocentrismo e anti-anti-etnocentrismo</u></a> ..... | 47 |
| <a href="#"><u>1.3.3 Solidariedade, objetividade e tolerância</u></a> .....                    | 55 |
| <a href="#"><u>2 NEOPRAGMATISMO E RELIGIÃO</u></a> .....                                       | 61 |
| <a href="#"><u>2.1 A distinção entre público e privado</u></a> .....                           | 62 |
| <a href="#"><u>2.2 A religião como impedidora da conversação</u></a> .....                     | 64 |
| <a href="#"><u>2.3 Anticlericalismo e ateísmo</u></a> .....                                    | 65 |
| <a href="#"><u>2.4 Seria a religião um assunto privado?</u></a> .....                          | 69 |
| <a href="#"><u>2.4.1 Crítica de Nicholas Wolterstorff</u></a> .....                            | 70 |
| <a href="#"><u>2.4.2 Crítica de Jeffrey Stout</u></a> .....                                    | 78 |
| <a href="#"><u>3 RELIGIÃO EM RORTY: UMA PROPOSTA</u></a> .....                                 | 82 |
| <a href="#"><u>3.1 Reconsiderações de Rorty sobre a religião</u></a> .....                     | 83 |
| <a href="#"><u>3.2. Cultura literária e esfera pública</u></a> .....                           | 86 |
| <a href="#"><u>3.3 As cinco teses do politeísmo romântico</u></a> .....                        | 91 |
| <a href="#"><u>CONCLUSÃO</u></a> .....   | 96 |
| <a href="#"><u>Bibliografia</u></a> .....  | 98 |

## INTRODUÇÃO

Desde os escritos de Hegel e Nietzsche, a concepção de verdade metafísica, que assegura que a verdade é adquirida por meio de um processo de “descoberta”, i.e., uma verdade universal e atemporal, vem sendo substituída pela noção de “verdade historicamente situada”. Assim, se antes a noção de verdade era a de adequação das representações mentais dos indivíduos aos objetos do mundo, o que por sua vez permitiria juízos universais ahistóricos, agora é posto de outro modo: a verdade é historicamente construída, i.e., estabelecida em um contexto. Nesse sentido, no lugar da “verdade como adequação a realidade”, tem-se agora a “verdade como construção social”.

Uma vez que os critérios para o estabelecimento da verdade são postos pela linguagem e, ainda, sendo a linguagem estabelecida de forma social e histórica, vale ressaltar a não-neutralidade dos discursos que almejam fundamentar algum tipo de verdade, seja ele o discurso científico, filosófico, político, religioso, etc. Entretanto, de modo especial para o âmbito do religioso, o enfraquecimento da noção de “verdade enquanto adequação” em prol de uma “verdade histórico-situada” gera questões filosóficas complexas. É nesse sentido que se pode questionar: no mundo contemporâneo, com a existência de discursos religiosos variados, bem como de fundamentalistas e extremistas existentes dentro da prática religiosa, como adequar um critério de verdade situado histórico e socialmente? Como se evitar a queda em um relativismo ético-religioso, no qual todos os discursos são válidos e devem ser aceitos? Uma das respostas a essas questões pode ser encontrada no pragmatismo, corrente filosófica iniciada no final do século XIX e amplamente difundida e aprofundada no século XX.

Dentro do pragmatismo atual, Richard Rorty se encontra em um patamar de grande relevância, principalmente por seu vínculo teórico com a ótica pós-metafísica, que se apresenta como uma abordagem alternativa aos discursos filosóficos tradicionais de viés moderno que são usados para se analisar o fenômeno religioso. Nela, o filósofo apresenta propostas diversas das correntes de vertente moderna, como o hegelianismo e as teorias influenciadas por Kant, e argumenta que o debate sobre o religioso deve ser fundamentado sobre conceitos práticos, i.e., levando em consideração as consequências práticas do ato religioso.

Após o enfraquecimento da filosofia fundacionista, não podemos fundamentos epistemológicos ou metafísicos de pontos de vistas privilegiados. Estas são as noções que oferecem a chamada perspectiva de Deus , com todos os objetos transparentes dados a conhecer ao examinador racional e objetivo (RORTY,2009). Nesse sentido, Qual a relação entre pragmatismo e religião? E, por fim, como religião e verdade são abordadas diante do pragmatismo de Rorty?

Desde a publicação de *Filosofia e o espelho da natureza* em 1979, Rorty tem consistentemente trabalhado para esvaziar os esforços de filósofos em assegurar uma fundação para o conhecimento. Nesta, Rorty inspirou-se em autores como W.V.O Quine, Wilfred Sellars, Donald Davidson, Thomas Kuhn e Hilary Putnam, dentre outros. Os autores, segundo Rorty, ofereceram os meios necessários para o abandono da ideia de que o conhecimento é uma representação precisa, proposta trabalhada por filósofos como Wittgenstein, Heidegger e Dewey (RORTY, 1981, p.6-7). Esta noção, Rorty sugere, tem sua origem em metáforas oculares tais como o “olho da mente”, o que Rorty chama de “epistemologia da representação”. Compartilhada por Descartes, Locke e Kant, a epistemologia da representação se tornou o paradigma da filosofia moderna e é recorrente no empirismo lógico, no empirismo psicológico e em várias filosofias da linguagem do século XX (RORTY,1995, p. 215-309).

Em cada caso, o representacionismo epistemológico é posto para dar à filosofia um status privilegiado, como se a filosofia pudesse dar o aval de que o conhecimento absoluto em qualquer campo é justificado como verdadeiro e real. Para a filosofia moderna, na faculdade de julgamento, o “olho interno” reflete e constitui as representações. A teoria do conhecimento torna-se, ao mesmo tempo, fundação e constituição da verdade e da realidade (RORTY, 1995, p.166).

Rorty mostra como nós podemos abandonar a ideia que o conhecimento é “constituído” por uma confrontação entre um mundo dado e as representações do mundo dentro do olho da mente de um sujeito: ou seja, abandonar a ideia que representações acuradas promovem uma fundação neutra no qual o conhecimento verdadeiro pode ser justificado por aqueles que praticam as privilegiadas disciplinas filosóficas. No lugar de conhecimento como representação acurada, Rorty sugere que entendamos conhecimento como um produto social e histórico de várias práticas humanas orientadas para a sobrevivência no mundo. O conhecimento é

uma característica contingente da “grande conversação da humanidade” (RORTY, 1995, p. 176).

A verdade é entendida como “o que é melhor para nós acreditarmos”, ao invés de “a representação acurada da realidade” (RORTY, 1995, p.25-26) e o conhecimento é algo que nos ajuda a lidar melhor com o mundo que estamos. Em alguns casos, será útil sistematizar o conhecimento, em outros casos, não. Nessas últimas ocasiões, Rorty argumenta que estaremos menos preocupados com atribuir os títulos honoríficos como “objetivo” ou “cognitivo” aos vários sistemas de conhecimentos compartilhados (RORTY, 1995 p. 348) e mais inclinados a ouvir o que ele chama de filósofo edificante. A filosofia edificante tem o objetivo de manter a investigação humana acontecendo, mais do que fundar o objetivismo. É anormal e reativa: “um protesto contra a tentativa de fechar a conversação por propostas de algumas descrições privilegiadas” (RORTY, 1995, p.369-370). O filósofo edificante não constrói sistemas de conhecimentos e, como Dewey, verá crescimento como o único fim moral. Um filósofo como esse também almeja “manter espaço aberto para o sentido de admiração que os poetas podem às vezes causar” (RORTY, 1995, p.363).

Na mesma medida, Rorty ainda vê um papel útil para o filósofo exercer, não como um “um observador privilegiado que vê as bases comuns de todos”, mas como “um diletante informado”, que encanta pensadores herméticos para fora de suas práticas enclausuradas (RORTY, 1995, p. 313). Tais filósofos reconhecerão que o objetivismo perseguido não será nem mais nem menos do que as melhores ideias que atualmente há para explicar o que está acontecendo (RORTY, 1995, p. 313). Eles irão, de acordo com Rorty, concordar com Hegel em ver a filosofia como apreensão do zeitgeist. Eles ficarão contentes com a verdade sendo uma coerência, ao invés de uma relação de correspondência com entidades pré-existentes.

Tendo em mente essa construção teórica sobre a verdade e o modo como lidamos com o ambiente Rorty direciona esforços para avaliar como o discurso religioso se insere em um contexto pragmático de verdade, ou seja, levando em consideração o caráter contingente da linguagem. Nesse sentido, a relação entre verdade - até mesmo no contexto religioso -, pragmatismo e religião é alvo da investigação da filosofia de Rorty.

O pensamento de Rorty sobre a religião se apresenta em três frentes: (1) a noção

rortyana de uma “cultura literária” como o último estágio, tendo a crença religiosa como o primeiro estágio; (2) A distinção que Rorty estabelece entre ateísmo e anticlericalismo e (3) a possibilidade de inserção do discurso religioso na esfera pública - entendido como um “romantismo politeísta” – a exemplo do que Rorty define como uma nova religião civil.

Rorty pensa que o “herdeiro legítimo” da filosofia fundacionista irá se parecer muito com um crítico literário, atraindo pessoas interessadas em desenvolver novas e criativas descrições do velho cânone filosófico. O filósofo estadunidense caracteriza isto como o estágio final daquilo que ele definirá como “a negação da verdade redentora” (RORTY, 2006a, pp. 75-105), que é um título apropriado para aquilo que será a “narrativa de maturidade” de Rorty, que se afasta da religião (ontologia forte) e se aproxima da literatura (pós-teologia).

Rorty esboça um progresso no Ocidente por meio de três estágios desde o Renascimento. “Intelectuais do Ocidente tinham esperança de redenção primeiro em Deus, depois na Filosofia e agora na literatura”. A religião oferecia redenção por meio de “uma nova relação com uma entidade suprema, poderosa e não-humana”, entendendo crenças proposicionais (tais como os artigos da fé) como importantes, mas secundários para essa relação. A filosofia, em contraste, via crenças como “essências”, entendendo redenção como a “aquisição de um grupo de crenças que representam as coisas de como elas são”. A literatura, finalmente, oferece redenção “por meio de tornar familiar as mais variadas formas de vida quanto possível. Novamente aqui, como a Religião, a verdadeira crença pode ser de pequena importância” ( RORTY, 2006a, pp. 75-105)

O pensamento de Rorty pode ser entendido, então, como continuação do projeto político de tolerância religiosa aos moldes de Thomas Jefferson, entendido como o esforço de lançar luz sobre superstições (religiosas e escolásticas) e conquistar uma sociedade totalmente humana e secularizada.

A crítica rortyana sobre a religião é, então, política e não teológica, sendo “fundada” em sua narrativa de maturidade mais do que em uma refutação lógica da existência de Deus. Ele e muitos outros intelectuais contemporâneos seguiram pensadores como Kuhn e Feyerabend ao abandonar a visão de que a ciência refutou Deus e preferiram a auto descrição de uma “religiosidade dissonante” a qualquer ateísmo epistemológico ou cientificamente fundamentado (RORTY, 2006b, p. 38). Ser



inspirado por narrativas religiosas é tão idiossincrático quanto, por exemplo, apreciar Walt Whitman. Não há significado normativo público na minha habilidade ou fracasso de ser inspirado pela religião, do mesmo modo que não há significado normativo público para com o fato de alguém apreciar Whitman. Ambos são projetos autocriativos. Esta é a forma negativa da linha de raciocínio do posicionamento de Rorty.

A religião é, então, um componente de nossos projetos autocriativos privados. "A arena epistêmica", Rorty escreve, "é um lugar público, um espaço a partir do qual a religião pode e deve recuar" (RORTY, 2006b, p. 42). Arena epistêmica, aqui, pode ser entendido como "o espaço de razões", ou como escreve Rorty, o espaço público em que se joga "o jogo de dar e pedir razões".

Para Rorty, talvez o único "pecado" que nós, os seres humanos possamos cometer é, em conversa com os nossos companheiros, fazer apelo a alguma autoridade não-humana como uma justificativa para os nossos posicionamentos .

Rorty, no entanto, abre espaço para um teísta que quer fazer suas crenças religiosas particulares publicamente relevantes. Se, escreve ele, o teísta está disposto a "conviver com outros argumentos que não a imortalidade pessoal, intervenções providenciais, a eficácia dos sacramentos, o nascimento virginal, o Cristo ressuscitado, o Pacto de Abraão, a autoridade do Alcorão, e um monte de outras coisas que muitos teístas relutam em não conviverem, então suas crenças podem ser consideradas candidatas para inclusão na "rede pública de inferências socialmente aceitas" (RORTY, 2006b, p. 42). Tal "religião desmistificada" não representa qualquer ameaça para a nossa conversação pública.

O objetivo dessa pesquisa é, então, analisar a proposta rortyana diante do pluralismo em sociedades complexas. Especificamente a intenção desse trabalho é a de investigar até que ponto sociedades liberais toleram as mais variadas formas de discursos religiosos e se os discursos religiosos podem ser usados na esfera pública. Nesse sentido, abordaremos as consequências da relação entre pragmatismo e religião nos escritos de Rorty, especialmente no que tange à distinção entre o público e o privado, conforme a obra *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1994), *Filosofia como política cultural* (2009) e *Religion As a conversation Stopper* (1999) bem como as respostas de seus críticos.

A dissertação está estruturada em três capítulos: o pensamento de Rorty, religião na esfera pública e a revisão do posicionamento de Rorty sobre a religião, respectivamente.

No primeiro capítulo, apresentamos alguns elementos característicos da filosofia de Rorty bem como uma delimitação de suas reflexões sobre a política democrática, abordando as principais estratégias do autor em sua leitura da tradição filosófica e suas reflexões sobre a política, tendo como esteio a noção de uma filosofia política antiessencialista, que visa se manter flexível o suficiente, do ponto de vista filosófico, para abarcar maior tolerância dentro das sociedades complexas que tentam lidar com o “fato do pluralismo” de forma pacífica e democrática.

No segundo capítulo, discorremos sobre os posicionamentos de Rorty sobre a religião na esfera pública. Em um primeiro momento, Rorty defende que, para a preservação de um ambiente de tolerância, as religiões deveriam ser privatizadas, ou seja, que cada grupo de indivíduos pudesse ter suas crenças religiosas, mas quando se tratasse da convivência pacífica na esfera pública, o discurso religioso deveria ficar fora do horizonte das discussões, por ser um tipo de discurso antidemocrático e que mantém sua força por meio da autoridade. Nesse sentido, a crítica que Rorty tece sobre as religiões é de caráter político. Sua proposta de privatização recebeu várias críticas, mas destacamos as de Nicholas Wolterstorff e Jeffrey Stout porque foram autores que estabeleceram um diálogo direto com Rorty e também essenciais para que ele repensasse seu posicionamento.

No terceiro capítulo, apresentamos a revisão do posicionamento de Rorty sobre a religião. Saindo do que considera uma visão “apressada e ingênua”, o filósofo revê suas posições sobre o espaço da religião na esfera pública e aponta alguns caminhos para que esse espaço seja ocupado democraticamente nas sociedades complexas. Nessa parte do trabalho, utilizamos a noção de “cultura literária” apresentada pelo autor como eixo que norteará uma nova proposta para o espaço da religião na esfera pública. Por fim, exploramos as “cinco teses do politeísmo romântico” como uma forma de justificação para o espaço da religião na esfera pública.

## 1 NEOPRAGMATISMO, SOLIDARIEDADE E LIBERALISMO

Este capítulo examina os elementos centrais da filosofia de Rorty e apresenta suas justificativas para a defesa das instituições liberais. É importante ressaltar os significados que Rorty dá ao termo filosofia: por um lado, há o termo Filosofia com “f” maiúsculo que remete às pretensões de uma filosofia de tipo moderna, com anseios de resolver problemas “maiores que nós mesmos” tais como descobrir a natureza da Realidade, Verdade e Liberdade, uma filosofia de caráter absoluto – uma disciplina que conta com acesso privilegiado ao real. Por outro lado, há a filosofia com “f” minúsculo; essa caracterizada por entender que a filosofia é mais uma atividade conversacional, uma atividade que não pretende estipular que as suas contribuições para a conversação refletem uma Verdade correspondente ao âmago da realidade. Suas contribuições são vistas mais como alternativas inteligentes para lidar com problemas<sup>1</sup>. Analisaremos a estratégia anti-fundacionista de Rorty e sua concepção de filosofia política como sendo deste segundo tipo de filosofia. Feito isso, será tratada a noção de uma filosofia política antiessencialista e as consequências que se podem tirar dessa postura anti-fundacionista em relação ao liberalismo. Segundo Rorty, pensar uma filosofia política sem fundamentações metafísicas abriria espaço para uma sociedade mais plural e tolerante. Ademais, essa reflexão sobre a estratégia de Rorty e suas considerações sobre a política democrática são norteadoras de suas reflexões sobre o espaço que a religião deve ter na esfera pública.

### 1.1 Estratégia rortyana

A estratégia de Rorty para uma abordagem anti-fundacionista da filosofia pode ser desmembrada em conceitos menores. Se faz necessário esclarecer algumas dessas estratégias, pois, do contrário, muito dessa estratégia acaba por ser reduzida a uma espécie de irracionalismo, ou em alguns casos, relativismo, problemas que Rorty procura evitar. Assim, os grandes temas da filosofia em Rorty estão relacionados à

---

<sup>1</sup> Cf. RORTY, 1982, p.xxxix.

sua redescritção e implicam em utilização de conceitos e noções que são reinseridos em fins específicos. As noções centrais para entender a estratégia de Rorty são, além do anti-fundacionismo: o argumento, a recontextualização histórica, a apropriação, a narrativa e a utilidade (Cf.MALACHOWSKI, 2002, p. 41 e 95). Abordaremos inicialmente o anti-fundacionismo e avançaremos para os outros itens.

O anti-fundacionismo consiste em uma permanente rejeição de quaisquer entidades metafísicas, conceitos abstratos, categorias apriorísticas, princípios perpétuos, instâncias últimas, entes transcendentais, dogmas, etc. Trata-se assim de negar que o pensamento seja passível de fundações estáticas, perpétuas, imutáveis. O anti-fundacionismo pragmatista se exerce também na recusa à ideia de certeza e aos tradicionais conceitos filosóficos de verdade como correspondência com a realidade.

O anti-fundacionismo é a característica do pragmatismo original que melhor se expressa em Rorty, particularmente nos desdobramentos de seu conceito de “cultura pós-filosófica”. Para Rorty, uma “cultura pós-filosófica” é aquela que considera as dicotomias metafísicas, como, aparência-realidade e necessário-contingente, prejudiciais para o avanço do inquérito, já que essas dicotomias somente produzem obstrução “na estrada da investigação” (RORTY, 1999, p. xxii).

A estratégia de Rorty evita os dualismos metafísicos e prefere recorrer à estratégia de que certos vocabulários foram úteis para resolver alguns problemas da tradição e outros não foram, estabelecendo os marcos que distinguem seu pensamento da filosofia em geral (RORTY, 1999, p. xxii). Esses marcos distintivos podem ser enumerados da seguinte forma: rejeição da distinção de origem grega entre o modo como as coisas são em si mesmas e as relações que elas possuem com outras coisas, em particular as necessidades e os interesses humanos; rejeição da metafísica tradicional; rejeição dos dualismos filosóficos, tais como absoluto/relativo, encontrado/reproduzido, sujeito/objeto, natureza/convenção, realidade/aparência (RORTY, 1999, p. xxii).

O anti-fundacionismo de Rorty revela a suspeita quanto à importância da metodologia filosófica tradicional. Segundo Rorty, devemos suspeitar da noção de método filosófico e da ideia de que a filosofia “lida com os mesmos problemas recalcitrantes” (RORTY, 2006a, p. 118). Rorty questiona a existência de problemas filosóficos perenes e métodos privilegiados pelos quais os filósofos separam sua disciplina do resto da cultura intelectual.

### 1.1.1 - Argumento

Assim Rorty considera um recurso melhor defender uma posição que interessa do que entrar na argumentação de uma posição contrária, usando para isso o vocabulário terminológico e crítico dessa tradição, o que equivale a se inscrever nessa tradição e lhe dar continuidade. Desse modo, sua estratégia consiste em evitar a utilização de antigos vocabulários e fazer uso de novas palavras para dissolver antigos problemas, e em certos casos os problemas antigos são esquecidos, pois já não satisfazem crenças e desejos, quando aplicados em novos contextos (RORTY, 1994, p. 71) . Rorty quer confrontar a tradição moderna por meio da conversação, ou seja, abandonar a ideia de que o conhecimento seja algum tipo de representação acurada da realidade e enaltecer o entendimento de que o conhecimento esteja mais próximo de práticas sociais e acordos intersubjetivos (RORTY, 2005c, p. IX). A intenção de Rorty é se esquivar das dificuldades que o relativismo apresenta:

Em resumo, minha estratégia para escapar das dificuldades auto-referenciais nas quais “o Relativista” continua se metendo é mover tudo da epistemologia e da metafísica para o campo da política cultural, [...] para sugestões sobre o que devemos experimentar (RORTY R. , 1998, p. 57)

Essa manobra tem como objetivo trazer as questões para o contexto ético, prático e político, porque, para Rorty, é dentro desses contextos que há a possibilidade de mudanças socioculturais. Para ele, tanto a retórica quanto a racionalidade lógica são tipos de persuasão:

Só teríamos um impasse real e prático, em vez de artificial e teórico, se alguns temas e alguns jogos de linguagem fossem tabus – se houvesse uma concordância geral, numa sociedade, em que certas perguntas são *sempre* pertinentes, em que certas perguntas têm prioridade sobre outras, em que há uma ordem de discussão fixa e em que os movimentos pelos flancos não são permitidos. Esse seria justamente o tipo de sociedade que os liberais tentam evitar – uma sociedade em que a ‘lógica’ dominaria e a ‘retórica’ seria proibida por lei (RORTY, 1994, pp. 79-80)

Existem, porém, duas formas críticas de se enxergar a argumentação de Rorty: a deflacionista e a demonizadora. A perspectiva deflacionista entende a estratégia de Rorty como dificultadora de uma crítica à metafísica e à epistemologia. Segundo essa perspectiva, Rorty é um filósofo, mas sua preferência por instrumentos não tradicionais (metáforas, ironias, narrativas e provocações) não é acertada para a filosofia. A perspectiva demonizadora vê a retórica de Rorty como antifilosófica; para

essa perspectiva, negar a força do argumento é negar algo da atividade filosófica. A contribuição de Rorty para uma redescrição da filosofia é, portanto, uma abordagem metafilosófica que somente pode ser apreciada se não for pensada em termos de oposição ao pensamento argumentativo fundacionista típico da tradição moderna (RAMBERG, 1998, pp. 115-119).

Assim, a persuasão rortyana ocorre principalmente por meio da redescrição. Esse recurso não tem a pretensão de substituir o pensamento argumentativo, mas seria uma opção de reflexão filosófica para quem deseja formas alternativas de investigação. Segundo Malachowski, Rorty quer colocar de lado problemas e métodos pelos quais a filosofia tradicional tem definido sua autoimagem, uma tática que Rorty atribui a pensadores como Wittgenstein, Heidegger e Dewey (MALACHOWSKI, 2002, p. 43).

### **1.1.2 – Recontextualização histórica**

Rorty defende quatro possíveis gêneros historiográficos (RORTY, 2005c, pp. 305-339) para se abordar a história da filosofia: a) Reconstruções racionais; b) Reconstruções históricas; c) *Geistesgeschichte* como Formação Canônica; d) Doxografia. Nesse sentido, iremos focar na “reconstrução histórica” porque mostra uma das principais estratégias de Rorty ao se apropriar das contribuições da tradição e entregar uma interpretação inovadora para os autores clássicos. No que se refere ao uso das reconstruções históricas, Rorty demonstra um quadro abrangente sobre o progresso da história da filosofia e um esboço fortuito sobre tópicos específicos. O objetivo é questionar a noção de que os problemas filosóficos são perenes:

Queremos compreender historicamente o que os primitivos não-reeducados filósofos e cientistas mortos teriam dito uns aos outros principalmente porque isso nos ajudaria a reconhecer que existiram formas de vida intelectual diferentes da nossa. Como acertadamente disse Skinner. ‘o valor indispensável de estudar a história das ideias’ está em compreender ‘a distinção entre o que é necessário e o que é mero produto de nossas combinações contingentes’ (RORTY, 2005c, p. 308).

Antes de aprofundar na “reconstrução histórica”, abordaremos brevemente as outras três chaves de interpretações que Rorty emprega para sintetizar uma redescrição criativa dos outros filósofos da tradição. A começar pela “reconstrução racional”. Segundo Rorty, a “reconstrução racional” tem como seu ponto de partida analisar os argumentos dos antigos filósofos em seus próprios termos, mas com “a esperança

de tratá-los como contemporâneos”, porém, esse método corre o risco de cair em anacronismo, já que as elaborações dos antigos filósofos não necessariamente discutem as mesmas questões que filósofos contemporâneos abordam. Rorty ainda adverte que, enxergar a história da filosofia somente a partir da “reconstrução racional” corre o risco de “moldar os textos [antigos] para alcançar a forma tomada pelas proposições discutidas hoje nas revistas filosóficas” (RORTY, 2005c, p. 306) e acrescenta ainda que deveríamos evitar a forçosa situação em de tentarmos imaginar como seria o posicionamento de Aristóteles ou Kant “no debate atual da linguagem ou da metaética” (RORTY, 2005c, p. 306).

Sobre a *Geistesgeschichte* (história intelectual), Rorty estabelece como uma estratégia de reconhecer ao longo da história da filosofia quais pensadores são “dignos” de entrarem para o cânone da história e quais não. Para Rorty, em uma época na qual “ninguém está certo de que os temas discutidos pelos professores contemporâneos de filosofia são temas realmente necessários ou se eles apenas fazem parte de nossas ‘combinações contingentes’” (RORTY, 2005c, p. 321), o filósofo que se debruça sobre as grandes questões filosóficas precisa de algum critério para identificar qual seria a atividade que possa ser chamada de “Filosofia” (RORTY, 2005c, p. 321).

Ao contrário de outras disciplinas de pensamento, argumenta Rorty, a filosofia tem a dificuldade de projetar um progresso linear das contribuições ao longo da história de seu desenvolvimento. Para ele, a diferença, por exemplo, da filosofia para a biologia é que a filosofia é mais controversa em suas reconstruções anacrônicas do que a biologia:

Na história da biologia, este último problema [ se o que se faz é biologia ou não] não é colocado, pois ninguém se importa muito se chamamos Paracelso de químico, de alquimista ou de ambos. Questões sobre se Plínio era um biólogo no mesmo sentido de Mendel ou sobre se *De Generatione et Corruptione* de Aristóteles é considerado química não inspiram grandes paixões. Isso acontece porque, nessas áreas [ciências naturais], temos histórias evidentes de progresso para contar (RORTY, 2005c, p. 315)

No entanto, para a história da filosofia, Rorty ressalta, estabelecer um critério sobre o que é ou não é filosofia faz a diferença, por que a história da filosofia tem a particularidade de formar “as grandes e abrangentes histórias” do progresso intelectual, sendo Hegel o melhor exemplo de filósofo que traça esse desenvolvimento (RORTY, 2005c, p. 316). O *Geistesgeschichte* (história intelectual)

visa, portanto, à autojustificação, do mesmo modo que a reconstrução racional, mas em escala diferente (RORTY, 2005c, p. 316). Enquanto a reconstrução racional reconhece que um argumento de um filósofo morto foi bom, mas limitado à sua época, os “trabalhos de *Geistesgeschichte* funcionam no nível da problemática, mais do que nas soluções dos problemas” (RORTY, 2005c, p. 316). É o esforço de tentar entender a importância de perguntas como “Porque alguém destacou questão x como central no seu pensamento?” ou “porque tal filósofo levou tal questão tão a sério?” (RORTY, 2005c, p. 316). Essa estratégia, portanto, visa indicar “quais são os problemas da filosofia e quais são as questões filosóficas” que os grandes filósofos consideram relevantes (RORTY, 2005c, p. 317).

Outra forma de ler a tradição filosófica é a doxografia. Para Rorty, essa forma de compreender as contribuições filosóficas é a “mais familiar e também a mais dúbia” (RORTY, 2005c, p. 322). Em seu sentido tradicional, a doxografia, segundo Rorty, consiste em uma coleção de comentários de um filósofo recente sobre as questões tratadas de Tales a Wittgenstein e termina com uma avaliação do filósofo comentador sobre toda a contribuição da tradição, finalizando nele próprio. Além disso, essa estratégia também elenca o que essa coleção de filósofos tinha a dizer sobre os “problemas tradicionalmente filosóficos” (RORTY, 2005c, pp. 322-323)

Para além do uso tradicional do termo doxografia, Rorty apresenta um sentido particular para essa estratégia. Rorty entende que a doxografia é “tentativa de impor uma problemática a um cânone formado sem referência a essa problemática ou , ao contrário, de impor um cânone a uma problemática construída sem referência anterior a esse cânone” (RORTY, 2005c, pp. 322-323).

Rorty considera que confiar somente na doxografia como ferramenta de leitura da tradição é um problema, pois esse modo de ler a história da filosofia é desestimulante e impede o intelectual de elaborar formas criativas de entender as elaborações filosóficas de pensadores anteriores (RORTY, 2005c, pp. 322-323). O risco é de dar muito valor a um cânone manualesco sem a profundidade e sensibilidade que questões filosóficas anteriores merecem. Ele ainda ressalta a tentativa desse modo de ler a tradição de “encontrar algumas poucas questões contínuas que estejam presentes em todos os grandes filósofos” (RORTY, 2005c, p. 327), o que nem sempre é possível devido à pluralidade de temas que a tradição filosófica apresenta. Um dos motivos para a “desqualificação” desse método de



leitura filosófica é entender que os temas da filosofia não são perenes, conforme Rorty afirma em outros momentos (RORTY, 2006a, p. 118). Nesse sentido, a doxografia é um método limitado, segundo Rorty, porque “lhe falta a coragem de reajustar o cânone para adequá-lo às novas descobertas” (RORTY, 2005c, p. 327).

Depois de elencar algumas formas de ler a tradição, a estratégia de Rorty é reconhecer que a “história intelectual” permite enxergar a filosofia como um gênero mais rico. Assim, essa é a forma pela qual Rorty interpreta textos de filosofia: as reconstruções históricas, conforme esse gênero historiográfico, os antigos filósofos são redescritos e reinseridos com suas contribuições sobre um problema filosófico. Dessa forma, Rorty lê os grandes filósofos fugindo às descrições que são consenso na filosofia tradicional. Com o intuito de dialogar com filósofos do passado, o pensamento desses autores é inserido em diversos contextos e redescrito na terminologia atual. Rorty defende que esse “anacronismo” atende ao objetivo de enxergamos um progresso na história das ideias, uma situação na qual grandes pensadores poderiam mudar de ideia depois de terem lido o progresso de outros pensadores sobre o mesmo tema e suas ideias sejam recontextualizadas (RORTY, 2005c, p. 308). Desse modo:

Isso significa que estamos interessados não apenas no que o Aristóteles que andava pelas ruas de Atenas ‘poderia ter aceitado como uma descrição correta do que ele quis dizer ou fez’, mas também que um Aristóteles idealmente razoável e educável poderia ter sido convencido a aceitar como essa descrição (RORTY, 2005c, p. 308)

### **1.1.3 - Apropriação**

Rorty utiliza a apropriação dos pensamentos de outros filósofos para fortalecer a posição que pretende defender. Segundo Malachowski, o que pode parecer como um apelo ao argumento da autoridade é na verdade uma procura por várias formas de usar o legado filosófico para atingir seus propósitos:

Outros tipos de apropriação de Rorty incluem: adoção de visões, linhas de argumento e temas, seleção cuidadosa de citações (algumas das quais não são explícitas, uma técnica para iludir críticos que Rorty compartilha com Michel Foucault), cooptação de filósofos que necessariamente não endossam – e podem até mesmo se opor – a posição que ele imagina para eles, e a extensão ou desenvolvimento das ideias dos filósofos

(MALACHOWSKI, 2002, p. 50).<sup>23</sup>

Rorty usa a apropriação para desenhar uma filosofia renovada, de modo que possa criar novos aliados no campo teórico. Dessa forma, ele faz leituras de autores como Heidegger, Wittgenstein, Dewey e Davidson para auxiliar em suas formulações antifundacionistas.

#### 1.1.4. Narrativa

O uso da narrativa, para Rorty, significa contar uma história sobre alguma coisa, ser capaz de conferir novos sentidos à antigas narrativas. Esse sentido é parcial e contingente porque os seres humanos são livres para modificarem, sempre que desejarem, o significado de suas vidas. O recurso da narrativa está relacionado à noção de redescrição, como ele escreve em *Contingência, Ironia e Solidariedade* que “não há resposta a uma redescrição a não ser uma redescrição” – isto porque, para ele, as ideias são contaminadas de contingência, portanto sempre haverá um enviesamento cultural nos vocabulários que nós criamos. Assim, Rorty aposta nos vocabulários criados a partir da expansão efetuada pelas narrativas (romances, filmes, histórias em quadrinhos, poemas, programas televisivos, instituições etc.) para ampliar o raio de ação do termo “nós”:

A minha posição não é incompatível com defender que tentemos alargar o nosso sentimento de nós a pessoas em que anteriormente pensávamos como sendo eles. Esta posição, característica de liberais, pessoas que têm mais medo de ser cruéis do que qualquer outra coisa, não assenta em nada de mais profundo que as contingências históricas. Trata-se das contingências que deram origem ao desenvolvimento de vocabulários morais e políticos típicos das sociedades democráticas secularizadas do Ocidente (RORTY, 1994, p. 239).

Todas essas narrativas mencionadas podem ser utilizadas tanto para o deleite pessoal quanto para a mudança política, o ensino moral e outras coisas, pois, para Rorty, as narrativas edificantes não têm somente valor estético e contribuem na mesma medida que os esforços científicos para a construção de uma sociedade livre de circunstâncias opressoras (RORTY, 1990, p. 125).

<sup>22</sup> No original: Rorty's other kinds of appropriation include: adoption of views, lines of arguments and themes, judicious selection of quotations (some of which are not always made explicit, a technique for beguiling critics that Rorty shares with Michel Foucault), co-option of philosophers who do not necessarily endorse – and may even seem to oppose – the position he envisages for them, and the extension or development of philosopher's ideas.

<sup>3</sup> As traduções dos textos em inglês são de nossa autoria. Tanto os textos de Rorty como o de seus comentadores.

Desse modo, Rorty defende que possamos transformar partes do mundo por meio da narrativa. A ideia é evitar o movimento de fundamentar uma noção de natureza humana intrínseca, assim ele parte da noção de que podemos nos nortear por duas noções: a noção de *humilhação* e a *narrativa*. A importância da primeira noção se justifica, segundo Rorty, pela ideia de que todos estão sujeitos a sofrerem um “tipo especial de dor”, que todos “podem ser humilhados pelo desmantelamento forçado das estruturas particulares de linguagem e crenças nas quais foram socializados”. Já a narrativa (RORTY, 1983, p. 587), seria a capacidade de contar histórias sobre sofrimentos e triunfos do passado. O poder da narrativa está em podermos imaginar cenários alternativos, desse modo ampliando nossa consciência social (RORTY, 1994, pp. 18-19)

Segundo Rorty, para justificar uma ação genocida, os algozes tentam negar a humanidade de suas vítimas (RORTY, 2005c, pp. 200-201). Por meio de narrativas inspiradoras é que podemos apelar para a solidariedade das pessoas; um recurso que faz mais pela comunidade e do que tratados de ética (RORTY, 1994, p. 239)

#### **1.1.5. Utilidade**

Além da narrativa, outro elemento importante na filosofia de Rorty é a noção de útil. A noção de “útil” é frequente na obra de Rorty e não possui significado único. De maneira geral, aquilo que é útil é coerente com interesses e práticas do indivíduo ou grupo, em relação à controvérsia em disputa. Os significados de útil podem variar de acordo “com as demandas de casos particulares”, Rorty considera útil se: a) facilita a apreciação do que está tentando obter; b) encoraja a exploração de questões importantes; e c) esclarece as considerações quanto aos principais temas social e intelectualmente úteis. Portanto, Rorty usa a noção de “útil” para descrever um exemplo ou ideia que cumpre propósitos para um melhor meio de lidarmos com o ambiente ou situações que exigem uma resposta.

A noção de útil, para Rorty, abre caminhos para deflacionar as dicotomias binárias (essência-aparência, por exemplo) e entender melhor que o uso de “verdadeiro”, por exemplo, refere-se a algo que nos ajuda a aperfeiçoar nossos modos de nos descrever. Segundo Rorty (RORTY, 2000, p. 27), a ideia de que o tempo nos dirá se um conceito ou crença auxilia ou não no enfrentamento de nossas demandas é um indicador eficiente, não sendo necessário apelar à noção de que certas crenças e conceitos se aproximam mais de algo como uma essência ou como as coisas

realmente são. Para Rorty,

Os pragmatistas, tanto os clássicos quanto os neo, não acreditam que haja um modo como as coisas realmente são. Por isso, eles querem substituir a distinção entre aparência e realidade pela distinção entre descrições do mundo e de nós mesmos que são menos úteis e descrições que são mais úteis. Quando seus interlocutores insistem na questão “Úteis para quê?”, os pragmatistas não têm nada a dizer exceto que são “úteis para criar um futuro melhor”. Quando lhes perguntam “Melhor por que critérios?”, os pragmatistas não têm nenhuma resposta detalhada a oferecer, do mesmo modo que os primeiros mamíferos não tinham como especificar que aspectos eles eram melhores do que os agonizantes dinossauros. Os pragmatistas têm a dizer algo tão vago quanto “melhor no sentido de que contém mais daquilo que consideramos bom e menos do que consideramos ruim”. E qual lhes perguntam “E o que vocês consideram bom”, os pragmatistas podem responder apenas, ecoando Whitman, “diversidade e liberdade” (RORTY, 2000, pp. 27-28)

Rorty acredita não mais ser necessário apelar à noções que deem conta definitivamente de um problema quando escolhemos uma via que priorize o uso que fazemos de nossas crenças para lidar com nossas demandas, abrindo a possibilidade de reconhecer que nossas crenças e ações são tentativas e não respostas últimas (RORTY, 1996, pp. 37-38) . Esse percurso reverbera boa parte do pragmatismo clássico que considera o inquérito como meio e não fim último de nossas investigações. Para os pragmatistas clássicos, Peirce, James e Dewey, o inquérito ou a pesquisa filosófica é o meio de criação de novas formas de pensar e agir e não uma forma de terminar a conversação. O inquérito, portanto, “deve ser uma tentativa de servir a propósitos transitórios e resolver problemas transitórios”. Portanto,

A noção de linguagem como ferramenta e a noção de crença como hábito de ação desempenham fundamental importância no modelo investigativo neopragmatista à medida que reforçam consideravelmente a atividade de redescoberta e o anti-representacionismo. Do ponto de vista pragmático, ambas as noções desqualificam a questão se determinadas crenças representam melhor a realidade do que outras, já que as mesmas são consideradas meios para se atingir determinados objetivos sem a pretensão de saber se ao final nos defrontaremos com a verdade por si mesma. Entendidas como hábitos de ação, as crenças são utilizadas para descrever as coisas conforme os propósitos humanos, neste contexto, algumas ferramentas servem melhor do que outras e situações e épocas diferentes (SILVA, 2008, p. 119)

A medida que a noção de útil se aproxima do uso que fazemos de nossas crenças diante de nosso ambiente ou problemas, Rorty visa superar a diferença entre conhecer um objeto e usar um objeto. Para Rorty, ser capaz de usar um objeto é o mesmo que conhecer um objeto, de modo que, quando se usa esse objeto o colocamos em relação com outros objetos. Nesse sentido, não há um conhecimento

que atinja um “cerne especial” de um objeto, há, no entanto, modos variados de nos relacionarmos com os objetos:

Para pragmatistas, não há algo como uma característica não relacional de X, como uma natureza intrínseca, uma essência, de X. Portanto não pode existir algo como uma descrição que corresponda a como X realmente é, apartado das necessidades, consciência ou linguagem humanas (RORTY, 2000, p. 50)

## 1.2 Ironia e solidariedade

O movimento de abandonar a busca da verdade como uma forma privilegiada de acesso ao real gerou, a partir da leitura de Rorty, a decisão de valorizar a narrativa ao invés de reforçar posições que enalteçam teorias sobre o real. Na perspectiva rortyana, as tentativas de “fundir o público e o privado” fortalecem um tipo de filosofia que procura uma “fuga do tempo e do acaso” (RORTY, 1994, p. 17). A intenção de Rorty é exaltar a contingência da linguagem e de tudo que é humano: com o objetivo de se reconhecer o valor da solidariedade em favor de uma continuidade da conversação humana.

A figura do ironista liberal (RORTY, 1994, p. 17) é destaque neste contexto. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty desenha a figura do ironista liberal: o tipo de pessoa com o discernimento necessário para perceber o valor das propostas autocriadoras de pensadores como Nietzsche e Heidegger e também o valor de autores solidários como Dewey e Habermas. Assim, o ironista liberal é alguém que combina alternadamente as características do ironista e do liberal – ou ainda, alguém que transita entre as questões individuais do ironismo e as comunitárias do solidarismo (RORTY, 1994, p. 17), sendo capaz de “tratar as exigências de autocriação e as de solidariedade humana como sendo igualmente válidas” (RORTY, 1994, p. 17).

Tendo em mente que a figura do ironista é “[...] alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a ideia que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso” (RORTY, 1994, p. 17), Rorty defende que o conhecimento é uma construção social e que é a partir da substituição de práticas linguísticas e de outras práticas sociais que novos tipos de seres humanos são produzidos, reconhecendo a contingência de nossa linguagem e

da consciência (RORTY, 1994, p. 31). A admissão de que tanto a linguagem como a consciência são contingentes nos leva a uma situação na qual “a imagem do progresso intelectual e moral” é visto “[...] em termos de histórias de metáforas cada vez mais úteis, e não como história de uma compreensão cada vez maior do mundo como as coisas de fato são” (RORTY, 1994, p. 31).

Rorty acredita que o ironista é a pessoa capaz de minimizar a rígida marcação entre nós e eles, abrindo caminho para a expansão de pertencimento através de um processo que envolve a *redescoberta* de outros tipos de pessoas e a de nós mesmos. Desta maneira, gêneros como o texto jornalístico, o romance, etnografia, contribuiriam para o aumento de nossa sensibilidade, apresentando perspectivas “[...] sobre tipos de sofrimento suportados por pessoas em que anteriormente não tínhamos reparado” (RORTY, 1994, pp. 18-19); e também, ilustrando “[...] os tipos de crueldade que nós próprios somos capazes”. A realização desse processo transformador, portanto, não seria tarefa privilegiada da teoria, mas da narrativa.

Segundo Rorty (1994), o ironista teria a capacidade de reformular seu “vocabulário final”, por reconhecer sua contingência. O “vocabulário final” é o conjunto de palavras com as quais as pessoas, de um modo geral, tecem a teia de narrativas, elogios, insultos; elaboram suas justificativas, seus atos e suas crenças, e mais, é o conjunto de noções com as quais as pessoas formulam suas dúvidas e, também, suas esperanças. Sendo assim, o conjunto de palavras que as pessoas usam para se descreverem e descreverem o mundo (RORTY, 1994, p. 103)).

Para Rorty, o ironista é importante, pois ele seria o tipo de pessoa capaz de trazer novos modos de usar nossas crenças e desejos, de alargar nossos horizontes, de expandir o imaginário social. Nesse sentido, para cumprir essa função, Rorty elenca as principais características do ironista:

[...] (1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente, por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele se deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre a sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma forma que não seja ele mesmo (RORTY, 1994, p. 103).

Dessa forma, o ironista tem uma atitude revisionista: a suspeita de que os vocabulários que usamos talvez não sejam adequados é a marca do ironista. Para

Rorty, a ironia seria o tipo de atitude que enxerga com suspeitas a pretensão dos discursos filosóficos ou científicos, quando eles prometem nos levar ao conhecimento “para além das aparências”. A redescrição seria a substituição de um conjunto de vocábulos por outros, que não são uma verdade incontestável, mas um conjunto de vocábulos que melhor atende às satisfações de desejos.

Como explica Rorty (1994, p.104), a ironia é o inverso do senso comum, porque o senso comum joga o jogo de linguagem já cristalizado, descreve tudo o que é importante em termos do seu vocabulário final, sem reconhecê-lo como contingente. O ironista é, por sua vez, aquele que reconhece a contingência da linguagem e não tem problemas em admitir a dificuldade de alcançar um vocabulário final universal.

Além do ironismo, Rorty defende um tipo de cidadão que também leve em conta sua relação com os outros, em vista disso, o ironista pode também ser um liberal: alguém que acredita que a crueldade é a pior coisa que se pode fazer (RORTY, 1994, p. 17). Também é necessário entender que o ironismo não está restrito somente ao privado, pois a atitude irônica é uma reação ao vocabulário compartilhado publicamente, ou seja, a construção da privacidade depende de redescrição, mas essa redescrição opera com um vocabulário compartilhado publicamente:

a ironia parece ser inerentemente uma questão privada. Na minha definição, uma ironista não pode passar sem o contraste entre o vocabulário final que herdou e aquele que está a tentar criar para si própria. A ironia é, se não intrinsecamente ressentida, pelo menos, reactiva. Os ironistas têm de ter algo sobre o qual ter dúvidas (RORTY, 1994, p. 120)

Há, porém, a possibilidade de entender que os ironistas não deveriam se preocupar com questões de um “bem público”: é tentador inferir que os ironistas são naturalmente antiliberais (RORTY, 1994, p. 122). Mas, para Rorty, é importante reconhecer, por exemplo, o papel da literatura, na ampliação da sensibilidade em relação às outras pessoas. Desse modo, isso permite entender que os vocabulários produzidos em criações privadas também encontrem as esperanças compartilhadas na esfera pública. Assim, uma vez que essa sensibilidade seja ampliada, o desejo do ironista liberal seria que as possibilidades de “sermos bons” sejam ampliadas pela imaginação, pela redescrição.

A tese de Rorty é a de que a efetivação da solidariedade se dá por meio da ampliação de nossa imaginação (RORTY, 1994, p. 239). Segundo ele, isto ocorreria

mediante a propagação de narrativas. Essas narrativas contribuiriam para que as próximas gerações continuassem os inacabados projetos pluralistas e igualitários das sociedades democráticas; ampliariam a tolerância das pessoas diante da diversidade étnica e cultural; e, por fim, motivariam ações tais como a invenção de novos vocabulários – através dos quais novos direitos poderiam ser formulados.

Em *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty nos dá pistas que ajudam a abordar a questão. O livro divide-se em três temas, dedicados a uma análise dos termos que compõem o título da obra. A estratégia do autor se expande a outros temas, dentre eles a noção de justiça e o papel da imaginação para o desenvolvimento humano, dos quais é pertinente extrair as contribuições de Rorty para o debate sobre a religião.

Na primeira parte da obra, o capítulo inicial aborda a contingência da linguagem. Nesse sentido, Rorty argumenta que os heróis da Revolução Francesa e os poetas românticos nos deixaram como legado a noção de que a verdade poderia ser produzida, ao invés ser descoberta. Ainda segundo o autor, essas duas formas de entender a verdade produziram uma cisão nos debates filosóficos (RORTY, 1994, p. 23).

Para Rorty (1994, p. 24), enquanto alguns “[...] filósofos consideram que a ciência é a atividade humana paradigmática e insistem que a ciência natural descobre a verdade em vez de a fazerem [...]”, outros, “[...] percebendo que o mundo descrito pelas ciências não ensina nenhuma lição moral e não oferece qualquer conforto espiritual, concluíram que a ciência não passa de uma serva da tecnologia”.

Essa divergência no campo filosófico aponta uma tensão avaliativa em relação aos usos da linguagem sobre o mundo: se para um grupo de filósofos a linguagem tem a capacidade de representar o real, para outros, ela deveria ser avaliada pela utilidade e o alcance de determinados fins. Na visão dos filósofos do segundo tipo, “[...] os grandes cientistas inventam descrições do mundo que são úteis para fins de previsão e de controle daquilo que acontece” (RORTY, 1994, p. 24).

A crítica ao discurso de um acesso privilegiado ao real de Rorty (RORTY, 1991; 2009;1998) se justifica na medida em que perpassa toda sua proposta sobre a contingência da linguagem. Para ele, “[...] o mundo não fala; só nós é que falamos. O mundo pode ser causa de perfilharmos crenças, uma vez programado com uma



linguagem.[O mundo] não pode, no entanto, propor-nos uma linguagem para falarmos” (RORTY, 1994, p. 26) Assim, se concordamos com Rorty que apenas outros seres humanos podem propor uma linguagem para falarmos, poderemos entender a noção de que a linguagem é um produto das ações humanas, mais do que uma descoberta. Dessa forma, a linguagem é construída contingentemente nos processos de interação entre os seres humanos.

Considerar a linguagem como construção é central na proposta de Rorty para um ambiente plural de ideias e práticas, daí a noção de redescrição. Segundo Rorty, por meio da redescrição uma noção pode parecer “boa ou má, importante ou não importante, útil ou inútil,” (RORTY, 1994, p. 28). Assim, reconhecer a contingência da linguagem significa, para Rorty, permitir aos processos redescritivos a função de avaliar sentenças como verdadeiras ou falsas, boas ou ruins, em função da conversação, e não da representação.

Rorty apela para a noção de que a verdade é um “exército de metáforas” (NIETZSCHE, 2007, pp. 36-37), e se apropria da ideia de Mary Hesse (HESSE, 1988), segundo a qual a metáfora é uma ferramenta argumentativo-retórica para que se possa adicionar novos significados às expressões velhas e deste modo “[...] lançar uma metáfora para um texto é como utilizar itálicos ou ilustrações ou ainda uma pontuação ou uma disposição de texto bizarras” (RORTY, 1994, p. 41).

Desse modo, o emprego da linguagem não é somente meio para a transmissão de informações, mas, segundo Rorty, também tem a capacidade de produção de efeitos no interlocutor. As metáforas desenvolvidas na história não indicam informações verdadeiras sobre o mundo (RORTY, 1994, p. 29). Então, discursos sobre o mundo serão considerados verdadeiros em função do efeito das metáforas, por sua capacidade de produzir novos jogos de linguagem (RORTY, 1994, p. 30).

Segundo Rorty, devemos entender a história humana como uma história de metáforas sucessivas que nos permitie criar novas palavras, moldar novas linguagens, enfim, redescrever, ou seja, entender que a contingência da linguagem permite a abertura e a chave para práticas plurais de formas de vida.

A importância da contingência da linguagem para uma sociedade liberal, na qual os discursos religiosos possam concorrer junto aos discursos filosóficos ou científicos, está em entender que a mudança de vocabulário provocada pela contingência da

linguagem pode levar a uma nova concepção sobre a identidade do ser humano. Não será necessário apelar para uma “essência humana”: a identidade humana, tal qual a linguagem, é contingente. Assim, entender a religião como mais uma forma de redescrever o mundo é importante para a manutenção e arejamento de formas de vida que possam conviver em uma sociedade plural. Para Rorty, o exemplo mais caro é dado pelo “poeta forte” (BLOOM, 1991, p. 36)<sup>4</sup>, devido a sua imensa capacidade de criação por meio de novos jogos de linguagem e metáforas<sup>5</sup>. A atividade poética, por sua natureza, contribui para esse modo de pensar:

A vitória final da poesia em sua antiga luta com a filosofia - a vitória final das metáforas da autocriação sobre as metáforas da descoberta - consistiria em nos reconciliarmos com a ideia de que esse é o único tipo de poder que podemos ter esperança de exercer sobre o mundo. É que essa seria a abjuração final da ideia de que a verdade, e não só o poder e a dor, pode ser encontrada ‘lá fora’ (RORTY, 1994, p. 67)

A verdade, portanto, é uma questão de construção, não de descoberta, e assim também é a identidade: evitando a noção de que exista algo intrínseco a todos os seres humanos, podemos admitir a possibilidade de que a identidade é contingente. Portanto, “[...] o processo de vir a conhecer a si mesmo, de confrontar as próprias contingências, rastrear as próprias causas, é idêntico ao processo de inventar novos jogos de linguagem, - isto é, de elaborar novas metáforas” (RORTY, 1994, p. 52).

Não havendo uma “essência humana”, o processo de autoconhecimento deve ser compreendido como um processo de “autocriação”, pois, desse ponto de vista, conhecer-se implica redescrever-se. Se o reconhecimento da contingência da linguagem nos permite conceber o processo de redescrição, o reconhecimento da contingência da identidade permite lançar mão dos jogos de linguagem para recriarmos a nós mesmos.

Mas como seria um mundo no qual vingassem as ideias de linguagem e identidade como contingentes? Segundo Rorty (1994), apenas uma sociedade democrática e

---

<sup>4</sup> Na obra “A angustia da influência” (1991) Bloom sugere a figura do “poeta forte”, esses poetas são responsáveis por inovar dentro da tradição a partir de uma mistura original entre influência e inovação. Os poetas fortes revisam seus antecessores e o resultado da inovação parte de uma “desleitura” deliberada que esses poetas fazem de suas influências e tradições .

<sup>5</sup> A noção de poeta forte em Rorty não se limita necessariamente aos poetas. Poeta forte, para Rorty, é o indivíduo capaz de expandir os limites da imaginação dentro de um jogo de linguagem determinado: “Desse ponto de vista, os grandes cientistas inventam descrições do mundo que são úteis para fins de previsão e controle daquilo que acontece tal como os poetas e os pensadores políticos inventam outras descrições do mundo para outros fins.” (RORTY, 1994, p.24).

liberal poderia oportunizar a emergência de tais ideias. Não obstante, ainda hoje nas democracias liberais, o vocabulário tradicional, que rechaça a noção de contingência, é bastante popular. Para ele, a mudança desse vocabulário é a chave para a preservação e progresso dessas sociedades:

[...] o vocabulário do racionalismo iluminista, apesar de ter sido essencial nos primórdios da democracia liberal, tornou-se um empecilho à preservação e ao progresso das sociedades democráticas ... o vocabulário que esbocei nos dois primeiros capítulos, que gira em torno de ideias de metáfora e autocriação e não de verdade, racionalidade e obrigação moral, se adequa a tal propósito (RORTY, 1994, p. 71).

Numa sociedade liberal, evitar vocábulos como “verdade”, “racionalidade” e “obrigação moral” em seus sentidos tradicionais, é, para Rorty, uma estratégia que amplia as possibilidades de pluralidade de discursos, e de não congelar a conversa por causa de um tipo de critério que impede a conversação. Assim, para a resolução de impasses, há “[...] tantas maneiras de sair do impasse quantos são os assuntos da conversa” (RORTY, 1994).

Porém, o próprio impasse entre os diferentes discursos já é uma característica da realização incompleta de uma sociedade liberal. Uma das maneiras de chegar ao fim de um suposto impasse seria fazer um apelo à ética, e sobre tal fim é afirmado que:

Só teríamos um impasse real e prático, em vez de artificial e teórico, se alguns temas e alguns jogos de linguagem fossem tabus – se houvesse uma concordância geral, numa sociedade, em que certas perguntas são *sempre* pertinentes, em que certas perguntas têm prioridade sobre outras, em que há uma ordem de discussão fixa e em que os movimentos pelos flancos não são permitidos. Esse seria justamente o tipo de sociedade que os liberais tentam evitar – uma sociedade em que a ‘lógica’ dominaria e a ‘retórica’ seria proibida por lei (RORTY, 1994, pp. 79-80)

A inexistência de impasses práticos entre jogos de linguagem é reflexo da consideração de que não há como avaliar discursos a não ser em função de sua capacidade de satisfação de desejos. Deve haver liberdade para a existência dos mais diversos jogos linguísticos sobre um mesmo fenômeno, pois a sociedade liberal ideal seria aquela “[...] cujos ideais podem ser realizados mais pela persuasão do que pela força, mais pela reforma do que pela revolução, pelos encontros livres e francos das práticas linguísticas e outras práticas atuais com sugestões de novas práticas” (RORTY, 1994, p. 95). Noutras palavras, sociedade liberal ideal seria “[...] aquela que não tem nenhum objetivo senão a liberdade” (RORTY, 1994, p. 140). É por isso que o cidadão de tal sociedade seria aquele que vê o poeta forte como principal fundador e mantenedor dessa sociedade. A cultura liberal de tal sociedade

“[...] necessita mais de uma autodescrição aprimorada do que de um conjunto de fundamentos” (RORTY, 1994, p. 140).

A habilidade de imaginar novos cenários é a habilidade mais desejável em uma sociedade ironista e liberal. Segundo Rorty, admitir que a linguagem, bem como a identidade, são produtos contingentes de convenções entre humanos, exige do ironista liberal a familiaridade com o máximo de vocabulários finais alternativos possíveis, para que, assim, não só ele aprimore a sua própria edificação, mas também “[...] para compreender a humilhação real e potencial das pessoas que usam esses vocabulários finais” (RORTY, 1994, p. 125). Assim, quando se trata de incluir tanto o discurso religioso quanto o discurso secular, em uma democracia liberal, há a necessidade de ambos os lados expandirem seus vocabulários finais, de modo que, exigir que um tipo de discurso seja silenciado, resulta em crueldade.

### **1.3 Liberalismo, política democrática e neopragmatismo**

Após apresentar alguns pontos que marcam o pensamento de Rorty e sua estratégia para o debate, nessa parte iremos abordar suas contribuições sobre o liberalismo e a política democrática. Em nossa visão, é importante tomar esse percurso porque, quando se trata de abordar as questões sobre o religioso, Rorty pouco se preocupa com o conflito moderno entre religião e ciência ou fé e razão. Sua abordagem sobre o religioso tem em vista as consequências políticas que as instituições religiosas têm sobre as práticas sociais. Para Rorty, existe a primazia da política sobre a filosofia (RORTY, 2010c, p. 254)<sup>6</sup>. Nesse sentido, sua crítica à religião é “uma visão política, não epistemológica ou metafísica” (RORTY, 2006b, p. 52). Desse modo, apresentaremos um tipo de liberalismo que Rorty considera como a melhor opção para o exercício da tolerância. O liberalismo que Rorty tem em mente é aquele que reforça o compromisso jeffersoniano de respeito e tolerância quanto ao pluralismo de ideias.

O termo “liberalismo” possui vários significados, no entanto, no cerne das

---

<sup>6</sup> “A Verdade, vista de forma platônica, como a compreensão do que Rawls chama de ‘uma ordem antecedente e dada a nós’, simplesmente não é relevante para a política democrática. Assim, a filosofia, como a explicação da relação entre essa ordem e a natureza humana, também não é relevante. Quando as duas entram em conflito, a democracia precede a filosofia” (RORTY, 2010c, p.254)

preocupações dessa teoria política está a relação entre a autonomia do indivíduo e do coletivo. Rorty se declara como um liberal, mas sua concepção de liberalismo oferece novas reflexões sobre o tipo de política que as sociedades contemporâneas ricas do Atlântico Norte praticam. Nessa parte do trabalho, iremos demonstrar uma leitura do liberalismo rortiano e explorar as consequências desse liberalismo: o liberalismo como a tentativa de evitar a crueldade (RORTY, 1994, p. 16).

Em *Liberalismo burguês pós-moderno* (1983), Rorty desenha o que seria uma filosofia política sem pressupostos metafísicos. A proposta é avaliar até que ponto devemos ser “leais” apenas às nossas instituições e práticas e se há a necessidade de justificarmos nossas lealdades por meio de fundamentos filosóficos que “têm a visão de Deus<sup>7</sup>”. O artigo apresenta um tipo de liberalismo que não apela para conceitos que “escapem ao tempo e ao acaso” e que tem como elemento, além da valorização das diferenças, espaço para a abertura para outros grupos. Nesse sentido, Rorty explora o debate entre “kantianos” e “hegelianos” quanto à justificação da lealdade para com as instituições e práticas.

Os intelectuais são acusados de serem irresponsáveis, mas eles não precisam exercitar uma lealdade para com a comunidade de que se marginalizam. Rorty conduz uma investigação para encontrar qual seria a estratégia que melhor contribuiria para os indivíduos justificarem suas lealdades. Há dois tipos de modos com os quais essas justificativas aparecem – há um debate entre os kantianos (aqueles que apelam para conceitos como dignidade humana, direitos humanos intrínsecos) e os hegelianos que defendem a humanidade como algo biológico e não como uma noção moral (RORTY, 1983, p. 583).

Se os hegelianos estão certos, defende Rorty, não há critérios ahistóricos para decidir se é ou não uma irresponsabilidade moral desertar de uma comunidade. Já os kantianos acusam de irresponsáveis aqueles que defendem uma visão de seres humanos como meramente seres biológicos.

Assim, Rorty situa que as instituições são produtos de contextos históricos e econômicos específicos contingentes. As instituições são resultados de um contexto

---

<sup>7</sup> Em um debate entre Rorty e Putnam sobre relativismo, Rorty define a visão do “Olho-de-Deus”: um ponto de vista “[...] que ninguém poderia pretender olhar, *de fora*, todas as posições, de modo a considerá-las equivalentes, isto é, não seria possível a nenhuma perspectiva ter uma visão externa a si mesma, a visão do ‘Olho-de-Deus’” (RORTY *apud* ARAUJO, 2013, p.99).

burguês-liberal, conforme de atender as esperanças da burguesia rica do Atlântico norte, que foi inspirado pelo liberalismo filosófico, e pós-moderna em sua descrença em metanarrativas (RORTY, 1983, p. 585)

O contexto de um “liberalismo burguês pós-moderno” pode parecer paradoxal. Rorty demonstra que este vocabulário (direitos naturais, dignidade humana intrínseca) é construído sob a distinção entre “prudência e moralidade”. Para Rorty, esse tipo de distinção pressupõe que haja um tipo de moralidade que escape às contingências e que seja possível determinar um sistema ético que abranja todas as situações possíveis de dilemas morais (RORTY, 1983, p. 585). Porém, como ele demonstra no início de seu artigo, nem sempre as instituições que compartilham dessa “moralidade mais abrangente” são simpáticas a certas minorias (União de Trabalhadores de Minas, artistas e intelectuais, etc) e esses grupos acabam sendo mais leais entre eles do que com o restante, justamente porque essa “moralidade abrangente” não fornece o espaço para a participação (RORTY, 1983, p. 583), sendo a lealdade entre os indivíduos desse grupo mais relevante ou mais próxima. Daí, indagará Rorty, “como ser socialmente responsável perante uma sociedade se essa sociedade marginaliza esses grupos?” (RORTY, 1983, p. 583). Ele sugere que em nossa sociedade a lealdade a si mesma é moralidade suficiente e que a lealdade não precisa de um suporte ahistórico. O filósofo norteamericano tem como objetivo retirar o fardo da “irresponsabilidade” de alguns intelectuais sobre suas reflexões acerca da sociedade, quando suas pesquisas não atendem às demandas de uma “supercomunidade” na qual existe a crença de que “a pessoa tivesse de se identificar a humanidade enquanto tal”, uma comunidade que acredita que exista “coisas como dignidade humana intrínseca, direitos humanos intrínsecos e uma distinção ahistórica entre as demandas da moralidade e aquelas da prudência” (RORTY, 1983, pp. 583-584). Deste modo, Rorty entende que os intelectuais podem “[...] limpar a si mesmos das cargas de irresponsabilidade, convencendo nossa sociedade de que ela precisa ser responsável somente por suas próprias tradições, e não também pela lei moral” (RORTY, 1983, p. 585).

O ponto central para se entender a responsabilidade ou irresponsabilidade perante uma comunidade perpassa por uma diferente concepção de racionalidade. Para Rorty, racionalidade pode ser interpretada como uma habilidade de “adaptar comportamentos” (QUINE apud RORTY, 1983, p.585) – não há um fundamento

metafísico que seja necessário para justificar práticas e instituições, pois até mesmo as instituições e práticas são produtos históricos e contingentes (RORTY, 1994, p.17). Assim, uma pessoa que está inserida nesse contexto está constantemente se reformulando não por referência a um critério genérico, mas de forma adaptativa, algo semelhante ao que organismos mais simples fazem quando submetidos às pressões e vicissitudes do meio. Desse modo, racionalidade seria o tipo de comportamento adaptativo diante de uma comunidade relevante. Irracional, em contrapartida, seria o tipo de comportamento que faz com que um membro abandone ou seja expulso de uma comunidade. Portanto, nenhum desses vocabulários é privilegiado diante de outros vocabulários. Assim, o tipo de racionalidade que Rorty tem em vista para justificar seu posicionamento é a racionalidade

[...] que é quase sinônimo de tolerância, da habilidade de não ficar desconcertado demais com as diferenças em relação aos outros, de não responder agressivamente a tais diferenças. Essa habilidade está par a par com a disposição de alterar os próprios hábitos (RORTY, 2005c, p. 225).

Qual é o papel da “dignidade humana” nesta visão de sujeito? A resposta, segundo Rorty, é de não podermos nos considerar como sujeitos kantianos “[...] capazes de constituir significados em nós mesmos” (RORTY, 1983, p.586).

As pessoas têm dignidade não por irradiarem um brilho interior, mas porque elas compartilham um efeito de contraste. Assim, para se definir qual comunidade é melhor ou pior, para fugir do relativismo, Rorty associa a dignidade com a dignidade comparativa do grupo com qual a pessoa identifica a si mesma:

Nações, igrejas ou movimentos são exemplos históricos iluminadores não porque eles refletem raios que emanam de uma fonte mais elevada, mas por causa dos efeitos de contraste – comparação com outras comunidades piores (RORTY, 1983, p.587).

As tensões intra-sociais raramente são resolvidas quando se apela para um princípio genérico. As deliberações morais de um burguês liberal pós-moderno consistem em usar da tática de “convenção e anedota” tática que reflete “[...] sobre efeitos passados de práticas e predições do que poderia acontecer se, certas práticas fossem alteradas”. É claro que o apelo para regras gerais também tem seu espaço, em casos específicos, por exemplo, quando “[...] se escreve uma constituição, ou quando são regras para crianças aprenderem” (RORTY, 1983, p.587).

Sobre as propostas de justificar a dignidade humana sob justificativas históricas

(hegelianismo naturalizado), Rorty dirá que um refugiado de uma nação dizimada, cujos aspectos de sua cultura tenham sido destruídos, não terá dignidade humana, porém, ele complementa, isso não significa que o refugiado possa ser tratado como animal. Por quê? Porque “[...] faz parte de nossa tradição que acolha um estrangeiro que teve sua dignidade arrancada” (RORTY, 1983, p. 588).

Para Rorty, defender que uma tradição é tão racional quanto qualquer outra só é possível do ponto de vista da “visão de Deus”. É um tipo de argumentação possível somente a um ser que tenha como horizonte ideias perfeitas e imutáveis: “este ser teria escapado à história e à conversação para a contemplação e a metanarrativa” (RORTY, 1983, p. 589). Nesse sentido, quando se trata de lidar com uma sociedade democrática, Rorty entende que, para que uma democracia funcione bem, seus cidadãos têm de exercer a habilidade de evitar o fanatismo, ou seja, serem capazes de “[...] abandonar ou modificar suas opiniões em questões de última importância” (RORTY, 2010c, p. 239), por isso sua noção de liberalismo se mantém “filosoficamente na superfície”, noção que exploraremos a seguir.

### **1.3.1 Política democrática antiessencialista**

Para descrever uma democracia liberal pluralista Rorty defende que a democracia é anterior à filosofia e, nesse sentido, sua escolha, ao contrário de muitos teóricos das democracias contemporâneas (Habermas, Dworkin, Sandel, entre outros), resume-se a optar, seguindo Rawls, por ficar na “superfície filosoficamente falando” (RAWLS apud RORTY 2010, p.243). Para tanto, Rorty apropria-se do trabalho de Rawls e admite que num primeiro momento leu este empreendimento equivocadamente. Segundo a sua releitura, muita atenção foi dada aos elementos kantianos (fundacionistas), mas uma leitura mais cuidadosa faz sobressair elementos hegelianos (historicistas) e deweyanos (pragmáticos). Portanto, nessa parte do trabalho, exploraremos a noção de se manter na “superfície filosoficamente falando” e a importância dessa estratégia para que uma utopia liberal possa ser inclusiva.

A apropriação de Rorty do pensamento de Rawls “imita” o compromisso jeffersoniano da tolerância religiosa. Para Rorty, Thomas Jefferson definiu o tom de como a política liberal deveria funcionar, quando ele propôs que, para os fins de uma convivência pacífica, cada um poderia ter suas crenças fundamentais sobre a natureza de Deus, mas quando se tratasse de decidir questões políticas, por



exemplo, as concepções teológicas eram irrelevantes. Dentro dessa lógica, a faculdade moral tanto do ateu quanto do teísta era suficiente para uma convivência pacífica (RORTY, 2010c, p. 239). Simetricamente, as preferências filosóficas sobre a política não seriam fundamentais para a convivência social. Assim, as preferências filosóficas sobre a questão da natureza da justiça têm o mesmo peso que as preferências teológicas acerca da norma pública.

Desse modo, a proposta de Rawls, segundo Rorty (RORTY, 2010c, p. 239), é colocar entre parênteses tópicos teológicos quando se delibera sobre a norma pública e para a construção de instituições políticas nós também podemos colocar entre parênteses muitos dos tópicos do inquérito filosófico, irrelevantes para a política, assim como Jefferson pensou das questões sobre a Santíssima Trindade (RORTY, 2010c, p. 243).

Segundo Malachowski (MALACHOWSKI, 2002, p. 131), Rorty recorre a Rawls não por Rawls ter uma visão privilegiada e fundacionista sobre as democracias liberais contemporâneas, mas porque sua proposta leva em consideração que " fato histórico contingente de que os herdeiros da tradição religiosa e formas de governo democráticas constitucionais tendem a priorizar a liberdade à qualquer forma pré-estabelecida de perfeição" (MALACHOWSKI, 2002, p. 131). Assim, para pensar uma comunidade liberal não é necessário que se recorra a um pensamento fundacionista, já que, após *A Theory of Justice*, Rawls não está mais preso a uma visão filosófica sobre a justiça, mas somente a uma descrição resultante das contingências das pessoas que formaram aquela comunidade (RORTY, 2010c, p. 248).

Rorty se mantém superficial filosoficamente (RAWLS apud RORTY 2010, p.243) porque ele acredita que, quando há uma determinação fundante de como a democracia deveria ser, a política se torna "demonizadora", ao invés de contribuir para o bem estar de seus cidadãos. Deste modo, o objetivo das democracias é tornar o homem feliz (RORTY, 2010e, pp. 21-22). Assim, pouco importa o conteúdo metafísico das motivações e aspirações de uma sociedade:

Podemos falar de cristianismo, outras pessoas falam de marxismo, eu falo de pragmatismo. Não penso que importa muito, desde que tenhamos as mesmas esperanças. Não acho que seja inautêntico falar de cristianismo ou falar de marxismo. Você utiliza quaisquer que sejam as frases que o público aprendeu ao longo da vida e as aplica aos objetos à mão (RORTY, 2005, p. 82).

Além disso, para Rorty, quando se trata de defender uma esperança não há a necessidade de recorrer a justificações, fundamentos ou estatuto cognitivo, deve-se reconhecer, no entanto, as contingências de nossas elaborações utópicas.

Argumentei que, se você tem esperança, realmente não importa se acredita que Jesus era filho de Deus, ou que há direitos humanos universais. A coisa essencial é sonhar com um mundo melhor. A esperança não requer justificação, estatuto cognitivo, fundamentos ou qualquer coisa mais (RORTY, 2005, p. 82)

Assim, abordaremos o percurso escolhido por Rorty para chegar à conclusão de que a democracia não precisa de pressupostos filosóficos para funcionar. A estratégia de Rorty foi a de se apropriar do trabalho de Rawls sob uma perspectiva neopragmática, antiessencialista e conciliar as mais variadas vertentes políticas com o compromisso jeffersoniano de tolerância religiosa: “[...] não importa em quantos deuses o meu vizinho acredita, o que importa é que quando se trata sobre matérias de última importância as crenças religiosas são irrelevantes” (RORTY, 2010c, p. 239). Portanto, quando se trata de conciliar esses dois pontos, Rorty nos lembra de que para resolver a questão da “neutralidade” de um Estado liberal não era preciso erradicar a religião das sociedades, mas que a privatização delas já seria o suficiente para manter a liberdade religiosa e o bom funcionamento das democracias modernas.

Segundo Rorty, a divisão entre autocriação e esfera pública cria a tensão entre a perfeição individual e a conveniência pública. Essa tensão seria resolvida por meio de uma teoria filosófica que identifica justificação com a verdade. Nesse sentido, a ideia de “razão” incorpora esse pressuposto: a de que há uma essência humana que garanta a discussão livre e aberta, e essa discussão produziria “a resposta certa” para a tensão (RORTY, 2010c, p. 240).

Para Rorty, existem duas formas de abordar essa tensão: a forma absoluta e a pragmática. Quando essa tensão é abordada pela linha absoluta, há o apelo para argumentos de “essência humana”, “consciência”, “razão”, que são utilizados para fundamentar todo aspecto político e determinar moral e metafisicamente como uma democracia liberal deveria ser. O lado pragmático, porém, defende que, quando houver o dissenso sobre as crenças que são importantes para a vida pública, o cidadão deveria priorizar a conveniência pública (RORTY, 2010c, pp. 239-240).

Apelar para conceitos essencialistas como justificativas para conciliar a tensão

público-privado não funciona mais, segundo Rorty, porque depois das contribuições que historiadores, filósofos e antropólogos fizeram, as justificativas que apelam para noções daquele tipo tendem a falar de lugar nenhum, isto é, desconsideram todos os elementos histórico-contingentes, muitas vezes plurais, de uma comunidade específica (RORTY, 2010c, pp. 239-240).

Segundo Rorty (RORTY, 2010c, pp. 239-240), a justificativa racionalista do compromisso Iluminista foi desacreditada. Intelectuais contemporâneos têm desistido do pressuposto Iluminista de que religião, mito e tradição podem ser opostos a algo ahistórico, algo comum a todos os seres humanos enquanto humanos. Antropólogos e historiadores da ciência têm borrado a distinção entre racionalidade inata e produtos da aculturação. Filósofos como Heidegger e Gadamer têm nos dado modos de vermos seres humanos como seres históricos. Outros filósofos, tais como Quine e Davidson, têm borrado a distinção entre verdades permanentes da razão e verdades temporárias dos fatos. A psicanálise tem borrado a distinção entre consciência e emoções do amor, ódio e medo, e também a distinção entre moralidade e prudência (RORTY, 2010c, p. 240).

Essas contribuições resultaram no desaparecimento da figura do sujeito comum à metafísica grega, à teologia cristã e ao racionalismo iluminista, ou seja, para Rorty (RORTY, 2010a, p. 240) houve a desconstrução da figura de um sujeito centralizado e ahistórico, centro da dignidade humana, peça fundamental para a construção da moral e da política. Assim, o resultado do abandono desse tipo de sujeito é o de quebrar o elo entre justificativa e verdade (RORTY, 2010c, p. 240), pois não há uma realidade a qual as verdades correspondam.

Para Rorty, permanecer no lado absoluto significa polarizar a teoria liberal social. Permanecer no lado absoluto é conceder que, embora se abandone concepções metafísicas do que um direito possa ser, há a insistência de que em todos os lugares, em todos os tempos e todas as culturas, os membros de nossa espécie têm os mesmos direitos. Significa concordar com a possibilidade de uma “única resposta” para os dilemas políticos e morais (RORTY, 2010c, p. 240). Esse lado é que Rorty discorda. No entanto, há outro modo de enxergar a questão, ou seja, o lado pragmatista, e este amplia as noções sobre direitos humanos, por exemplo, e ao invés de perseguir uma resposta que dê conta de todas as situações, procura ampliar o número de respostas aos desafios que as sociedades complexas

oferecem, justamente por não “confiar” em um método único ou resposta única. E, de acordo com essa concepção, ser fanático ou ser racional é relativo ao grupo com o qual nós achamos necessário nos justificarmos, ou seja, ao corpo de crenças compartilhadas que determinam a referência para a palavra “nós”. Assim, há a substituição de um sujeito ahistórico, uma comunidade ideal ahistórica por uma “identificação quase-hegeliana com nossa comunidade, pensada como um produto histórico” (RORTY, 2010c, p. 241). Para uma visão pragmatista, portanto, o apelo a uma justificativa ahistórica é irrelevante (RORTY, 2010c, p. 241). Rorty quer evitar a ideia de que a cultura e as instituições liberais desapareceriam se houvesse um colapso do tipo de justificação que o Iluminismo trouxe para a tradição moderna (RORTY, 2010c, p. 241).

Portanto, para permanecer filosoficamente na superfície, Rorty abordará três pontos sobre a filosofia política liberal que ele considera importantes para se livrar da necessidade de uma fundamentação ahistórica para as comunidades liberais. O primeiro ponto é perguntar se há alguma necessidade de justificação filosófica para as democracias liberais (RORTY, 2010c, p. 241). O segundo ponto é sobre o julgamento moral que se faz sobre o tipo de sujeito que essas democracias “produzem”. O terceiro ponto é de que instituições políticas “pressupõem” uma doutrina sobre a natureza dos seres humanos e que essa doutrina precisa esclarecer o caráter histórico do sujeito.

No que se refere a sua estratégia, Rorty se concentra mais no terceiro ponto (se instituições políticas “pressupõem” uma doutrina sobre a natureza humana) do que nos outros. Nesse terceiro ponto, há duas perguntas que ele explora mais detalhadamente: a primeira pergunta é se em algum sentido existe a necessidade de justificação filosófica para as democracias liberais; a segunda questão é se a concepção de sujeito que temos hoje é melhor do que a concepção de sujeito que os iluministas tinham.

Em relação à primeira pergunta, Rorty defenderá que uma democracia liberal pode ter articulação filosófica e não pressupostos filosóficos, isso significa dizer que o neopragmatismo coloca a política como mais relevante do que a filosofia. Assim, “a política está em primeiro plano e depois se elabora uma filosofia que a acolha” (RORTY, 2010c, p. 242). Nessa visão, o filósofo da democracia liberal pode desejar desenvolver uma teoria do sujeito que se encaixe nas instituições que ele admira.

Mas o filósofo não está justificando essas instituições por referências a premissas fundamentais (RORTY, 2010c, p. 242). Dado o propósito de nossa investigação, a segunda questão (o tipo de sujeito que uma democracia liberal produz) não será debatida a fundo, pois focaremos na concepção rortyana de democracia liberal, por ora vamos evitar uma discussão sobre uma “filosofia do sujeito em Rorty”<sup>8</sup>.

Resumidamente, quanto às respostas sobre as perguntas, Rorty dirá que a resposta da primeira pergunta é não, a democracia não precisa de justificação filosófica. E a resposta para a segunda pergunta é sim: hoje temos melhores condições de elaborarmos uma noção de sujeito que seja mais compatível com democracias liberais do que os iluministas.

Abordaremos agora a primeira resposta de Rorty. Segundo o autor, defender uma democracia que fique na superfície filosoficamente significa se apropriar dos trabalhos de Rawls. Desse modo, Rorty se apropria da ideia de Rawls para justificar sua noção de que é preferível se manter na superfície quando se trata de comunidades liberais e aplica o compromisso jeffersoniano de tolerância religiosa às concepções filosóficas do que possa ser uma concepção de bem. Assim como o Iluminismo propunha que se suspendessem as concepções teológicas quando se debatesse sobre questões públicas, a proposta de Rawls é que se faça o mesmo com os inquéritos filosóficos quando se trata de questões públicas:

O ponto essencial é este: como uma questão de política prática, nenhuma concepção moral geral pode providenciar a base para uma concepção pública de justiça em uma sociedade democrática moderna. As condições sociais e históricas de tal sociedade têm suas origens nas guerras religiosas seguidas da Reforma e o desenvolvimento do princípio de tolerância, e no crescimento de governos e instituições constitucionais de economias de mercado. Essas condições afetaram profundamente os critérios de justiça política funcional: essa concepção precisa permitir a diversidade de doutrinas e a pluralidade do conflito, e concepções de bem incomensuráveis afirmados pelos membros existentes de sociedades democráticas (RAWLS *apud* RORTY, 2010, p. 243).

Segundo Rorty, a procura pela verdade filosófica não providencia uma concepção política de justiça viável para uma sociedade democrática. As convicções que tenham mais ou menos um consenso são o ponto de partida para uma concepção de justiça coerente (RORTY, 2010c, p. 244), convicções como a tolerância religiosa

---

<sup>8</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre uma “noção de sujeito” na filosofia de Richard Rorty indicamos os textos *Freud and Moral Reflection* (RORTY, 1991, p.143-164)” e *Non-Reductive Physicalism* (RORTY, 1991, p. 113- 125).

e a rejeição da escravidão, por exemplo.

A atitude de Rawls é, segundo Rorty, antiuniversalista e historicista (RORTY, 2010c, p. 244) e considera que com a noção iluminista de se libertar da tradição e da história, ou apelar para a “natureza” ou “razão” é autoenganadora. Aqui Rorty se apropria de Rawls como pensador historicista, ao contrário do que ele tinha escrito em *Liberalismo Burguês Pós-moderno* (RORTY, 2010c, p. 248):

Muitas pessoas, incluindo eu mesmo, inicialmente entenderam *A Theory of Justice* como essa tentativa [de usar certa concepção de sujeito, uma certa visão metafísica do que o ser humano deveria ser]. Nós a lemos como uma continuação do empreendimento iluminista de fundamentar nossas instituições morais em concepções da natureza humana

Portanto, quando se trata de política, as narrativas da história e da sociologia podem ser mais úteis do que princípios filosóficos. Não precisamos realizar um escrutínio sobre a natureza humana para que a democracia funcione. Como cidadãos e como teóricos sociais, segundo Rorty (RORTY, 2010c, p. 245), podemos ser indiferentes às questões filosóficas sobre a natureza do sujeito assim como Jefferson era indiferente sobre diferenças teológicas sobre a natureza de Deus:

Nessa concepção deweyana que estou atribuindo a Rawls, uma disciplina como “antropologia filosófica” não é necessária como prefácio para a política, mas somente a história e a sociologia. Desde que Rawls não acredita que para os propósitos da teoria política, precisamos pensar em nós mesmos como uma essência que precede a história, ele não concordaria com Sandel que para esses propósitos, nós precisamos ter uma visão da “natureza do sujeito moral”, que é “em alguns casos necessário, não-contingente e anterior a experiência particular”. Como cidadãos e como teóricos sociais, nós podemos ser indiferentes às querelas filosóficas sobre a natureza do sujeito do mesmo modo que Jefferson era indiferente sobre as querelas teológicas sobre a natureza de Deus (RORTY, 2010c, p. 245).

Segundo Rorty (RORTY, 2010c, p. 246), Rawls defende que as concepções da natureza e sentido da existência humana sejam reservadas para a vida privada. Deste modo, uma democracia liberal evitaria determinar quais são esses valores, a ponto de até mesmo usar da força para que essas concepções não ameacem instituições democráticas. Por que fazer isso? Porque noções de natureza humana, sentido da vida e outras formas de essencialismo acabam por ameaçar a liberdade e a justiça (RORTY, 2010c, p. 246).

Porém existe a objeção de que o pragmatismo não seja forte o suficiente para manter uma sociedade coesa. No entendimento de Rorty (RORTY, 2010c, p. 247), o que Rawls sugere é que a necessidade de “teorias fundantes” para manter a coesão

social irá gradualmente desaparecer. Em sociedades em que o pragmatismo seja “relevante” as regras sociais não precisam de autoridade maior do que um entendimento entre indivíduos, herdeiros das mesmas tradições e que encaram os mesmos problemas.

Deste modo, Rorty revisa seu posicionamento sobre Rawls e atribui elementos hegelianos e deweyanos à obra de Rawls: uma concepção de justiça que não apela a uma ordem metafísica precedente, mas é congruente com o entendimento de nós mesmos, nossas aspirações, nossa história e tradições arraigadas na nossa vida pública (RORTY, 2010c, p. 248).

Subsequentemente, Rorty demonstra que, para rebater a retórica iluminista de uma política que concilie a tensão entre a perfeição individual e a conveniência pública, termos como “sujeito” e “dever” recebem uma nova significação: eles não se separam da rede de crença e desejos. Quando Rawls afirma o “sujeito” ou o “dever”, ele remete aos herdeiros da tradição de tolerância religiosa, aos governos constitucionais que tradicionalmente priorizam a liberdade perante a perfeição. Após *A Theory of Justice*, Rawls tem sua obra como

uma obra política mais do que metafísica ele [Rawls] não entende que já existe um “sujeito” que é distinto da rede de crenças e desejos que aquele sujeito “tem”. Quando ele diz que “[...] não deveríamos tentar dar forma a nossa vida ao observar primeiro o bem definido independentemente”. Ele não está fundamentando esse “dever” em uma natureza do sujeito. Este “dever” não é “por causa de uma natureza intrínseca da moralidade”, ou “por causa de uma capacidade de escolha é a essência da personalidade”, mas algo como “[...] porque nós – nós modernos herdeiros das tradições da tolerância religiosa e do governo constitucional – colocamos a liberdade à frente da perfeição” (RORTY, 2010c, p. 249).

Para Rorty, portanto, a procura de uma fundamentação filosófica para as democracias liberais impede a construção de formas políticas tolerantes. Nesse sentido, a história do progresso moral pode ser entendida mais como tentativa experimental bem-sucedida do que o descobrimento de verdades intrínsecas (RORTY, 2010c, pp. 251-252). O que seria interessante, então, é manter o elemento socrático do diálogo, mas abandonar a ideia platônica de consenso universal. Assim, o que se procura é um equilíbrio intersubjetivo reflexivo, dado que os sujeitos envolvidos também são contingentes. Assim, a verdade, entendida de modo platônico, é irrelevante para a democracia, e a filosofia também é. Quando democracia e filosofia entram em conflito, o que se deseja é que a democracia tenha prioridade sobre a filosofia (RORTY, 2010c, p. 254).

Uma objeção que se pode levantar sobre as conclusões de que a democracia pode funcionar bem sem um reforço filosófico é a de que se Rorty não se preocupa com teorias filosóficas sobre a natureza dos seres humanos ao ficar filosoficamente na superfície, termina defendendo a ideia do ser humano como uma rede de crenças e desejos descentralizada. Isso não significa que haja a necessidade dessa noção específica de sujeito, pois essa teoria não oferece uma base para uma teoria social. Assim, essa ideia de ser humano pode ser uma noção que ajude a pensar, mas para os propósitos de uma teoria liberal social, pode-se abandoná-la também. Segundo Rorty, podemos recorrer ao senso comum ou às ciências sociais, tipos de discursos que raramente apelam para uma noção de sujeito:

Pode parecer que eu estou rejeitando uma preocupação com as teorias filosóficas sobre a natureza de homens e mulheres. Mas nota-se que, embora eu tenha frequentemente dito que Rawls pode ficar contente com uma noção de ser humano como uma rede descentralizada de crenças e desejos historicamente condicionada. Sugiro que ele não precisa de uma teoria. Essa teoria não oferece uma teoria social liberal como fundamento. Se alguém quiser um modelo de ser humano, esta imagem de uma rede descentralizada irá preencher a necessidade. Mas, para os fins da teoria social liberal, pode-se fazer sem tal modelo. Podemos recorrer ao senso comum e às ciências sociais, áreas de discurso em que o termo "sujeito" raramente ocorre (RORTY, 2010c, p. 256).

Desse modo, assumir um posicionamento que não leve tão a sério construções filosóficas sobre a democracia, segundo Rorty, nos ajudaria a desencantar o mundo. Ajudaria os habitantes do mundo a se tornarem mais pragmáticos, mais tolerantes, mais liberais (RORTY, 2010c, p. 256). Nesse sentido, adotar “uma leveza” em relação às construções teóricas é um movimento similar ao de ter uma visão mais leve sobre, por exemplo, as elaborações teóricas da teologia tradicional.

Rorty não pensa ser necessário formular uma teoria que fundamente o modo como uma política liberal deva ser. A noção de que uma comunidade historicamente situada determine suas formas de organização política é muito mais atraente para Rorty do que uma construção teórica. A democracia sugerida por ele é, portanto, um tipo de sistema político no qual os indivíduos estão livres para pensar e formular suas escolhas a partir da rede de “crenças e desejos historicamente condicionados” que eles são (RORTY, 2010c, p. 256).

Rorty retoma Jefferson e Dewey e defende que a democracia liberal é uma experiência e somente com o tempo será possível dizer se Rorty, Jefferson e Dewey estão certos. Esse pensamento sublinha a ideia de que a democracia liberal é fruto



da ação humana, ou seja, contingente, falha e passível de constante revisão.

Se o experimento falhar, nossos descendentes podem aprender algo importante. Mas eles não aprenderão uma verdade filosófica, não mais do que eles aprenderão uma verdade religiosa. Eles vão simplesmente pegar alguns palpites para quando estiverem instaurando seu próximo experimento. Mesmo se nada mais sobreviver da era das revoluções democráticas, talvez nossos descendentes venham a se lembrar de que as instituições sociais podem ser vistas como experimentos em cooperação ao invés de como tentativas de corporificar uma ordem universal e a-histórica. É difícil acreditar que essa memória não seria digna de se ter (RORTY, 2010c, p. 254).

Dessa maneira, a democracia liberal que Rorty defende é generosa no sentido de permitir maior participação dos indivíduos dentro de sua comunidade particular, ausente de fundamentos metafísicos, uma comunidade que pretende ampliar os integrantes do pronome “nós”. Sua noção de democracia é liberal e etnocêntrica, uma democracia que evita uma política fundamentada em conceitos filosófico-metafísicos.

### **1.3.2 Etnocentrismo, anti-etnocentrismo e anti-anti-etnocentrismo**

A concepção de democracia liberal que Rorty apresenta não tem a pretensão de ser a forma definitiva de democracia. A defesa de Rorty é a de que a democracia americana, por exemplo, é um experimento e somente com o tempo podemos avaliar se apostar nesse tipo de organização foi uma decisão acurada.

Valorizar a noção de que nos justificamos somente perante a comunidade diante da qual “[...] pensamos necessário nos justificar” (RORTY, 2010c, pp. 240-241) traz em seu bojo uma noção de democracia bem específica e etnocêntrica. Nesta parte do trabalho exploraremos os significados de etnocentrismo, anti-etnocentrismo e anti-anti-etnocentrismo e como isso é importante para as concepções políticas de Rorty.

O tipo de etnocentrismo que Rorty apresenta é um modo de relação intersubjetiva entre os indivíduos de uma comunidade particular que se alastra desde o âmbito político até uma forma de aculturação social coletiva. Escolher uma comunidade em detrimento de outras é, segundo Rorty (RORTY, 2010c, p. 241), uma opção que invariavelmente fazemos:

Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas para quem precisamos justificar nossas crenças e as outras. O primeiro grupo – o seu

*ethnos* – compreende aqueles que compartilham suficientemente as mesmas crenças, a ponto de tornar possível uma conversação frutífera (RORTY, 1997, p. 48)

Ou seja, a abordagem neopragmática evita soluções universalistas. Para Rorty, privilegiar uma comunidade como ponto principal é mais por uma questão de contraste entre comunidades do que aproximação de uma moral abstrata (RORTY, 1983, p. 587). Desse modo, Rorty mostra-se como um antifundacionista. Sua concepção de verdade baseada em princípios pragmáticos conflita com filósofos que entendem a verdade como um elemento que escape às determinações históricas de uma comunidade. O neopragmatismo de Rorty se limita às justificativas para a comunidade a qual pertencemos.

O etnocentrismo rortyano não pode ser resumido a uma discriminação étnica. O que se pretende com o etnocentrismo, de acordo com Rorty, é fortalecer as práticas sociais em detrimento de um “resto indesejável de logocentrismo” (RORTY, 2005b, p. 120), ou seja, que uma prática “racional” tenha a possibilidade de transcender qualquer contexto, pois a transcendência de uma prática social só se dá por meio de outra prática social.

A dificuldade ao abordar as justificativas que damos a “partir da comunidade a qual pertencemos” é o relativismo. Segundo Araújo (ARAÚJO, 2013, p. 83), ao defender um critério etnocêntrico para se justificar, Rorty “[...] precisa resolver um aparente paradoxo, mostrando a possibilidade de continuar chamando ‘algumas afirmações de verdadeiras e outras de falsas’, isto é, de conservar este serviço pragmático”. Desse modo, ao apelar para um critério etnocêntrico para avaliar suas posições, Rorty entende que a verdade não precisa de critérios universais metafísicos que “escapem ao tempo e ao acaso”. Essa estratégia coloca a política em primazia em relação à metafísica, um papel dado à política liberal que reconhece a contingência da linguagem, do sujeito e de nossas instituições. Nesse sentido, a estratégia de Rorty é a de deslocar a discussão para o campo cultural/pragmático:

Em resumo, minha estratégia para escapar às dificuldades autorreferenciais nas quais o “o Relativista” vive metendo-se é deslocar tudo da epistemologia e da metafísica para a política cultural, (...) para sugestões sobre o que deveríamos tentar fazer (RORTY *apud* ARAÚJO, 2013, p. 84).

Conseqüentemente, o etnocentrismo de Rorty aspira buscar um critério de justificação que não apele para uma concepção metafísica de verdade e, ao mesmo

tempo, não cair no relativismo no qual uma justificação seja tão boa como qualquer outra.

Mas, do meu ponto de vista, a verdade não tem nada a ver com isso. Essas práticas não transcendem a convenção social. Em vez disso, elas são reguladas por certas convenções sociais particulares: convenções de uma sociedade ainda mais democrática, tolerante, tranquila, afluyente e diversa que a nossa – uma na qual a includência seja parte integrante do sentido de identidade moral de cada um. Nessa sociedade, todos sempre acolhem opiniões estranhas sobre todo tipo de assunto. Essas são também as convenções de certas partes afortunadas da sociedade contemporânea: por exemplo, os seminários universitários, os encontros de intelectuais, e assim por diante (RORTY, 2005b, p. 120).

Percebemos então o quanto Rorty valoriza a abertura para os significados de verdadeiro. Portanto, com sua concepção de justificação embasada no etnocentrismo há a possibilidade de incluirmos mais pessoas quando falamos “nós”.

A proposta rortyana, no entanto, não passou pela comunidade acadêmica sem críticas. Um dos interlocutores da proposta rortyana em relação ao etnocentrismo foi o antropólogo Clifford Geertz, que apresenta objeções ao projeto rortyano. Segundo Geertz, a noção de etnocentrismo defendida por Rorty dificulta “aprender a apreender aquilo que não podemos abraçar” (GEERTZ, 2001, p. 85). O antropólogo oferece argumentos para a superação do etnocentrismo e, por outro lado, da tolerância vazia, como é o caso do que o “multiculturalismo desesperado da ONU” defende. Um multiculturalismo que combate o etnocentrismo e que levaria a uma homogeneização, nesse sentido, desvalorizando as diferenças, tornando as mais diversas matizes culturais muitas próximas umas das outras.

Como lidar com o futuro do etnocentrismo? Geertz se questiona que tipo de tolerância é difundida pelos ideais “globais”, já que há uma preocupação de se erradicar o etnocentrismo e isso levará a “suavização do contraste cultural”.

A dificuldade em extirpar todos os matizes de etnocentrismo é a de uma universalização, uma uniformização dos diferentes modos de viver, de forma que, cada vez mais, toda a diversidade caminhasse para uma homogeneização das diversas culturas. Deste modo, etnocentrismo - ao contrário do que somos levados a pensar - é uma medida para a preservação da diversidade cultural (LEVI-STRAUSS apud GEERTZ, 2001. P.70).

Ao analisar a defesa do etnocentrismo de Levi-Strauss, Geertz se alinha ao pensamento de que uma “suavização do contraste cultural” leva a uma política de

“[...] desesperada tolerância do cosmopolitismo da UNESCO” (GEERTZ, 2001, p. 71). Nesse sentido, Geertz analisa o etnocentrismo proposto por Richard Rorty.

Para Geertz (GEERTZ, 2001, p. 71), é difícil apontar que haja um consenso universal sobre assuntos normativos e questões morais. Por não haver a possibilidade de escapar às próprias práticas, instituições e histórias, não há como defender um discurso que não seja auto-centrado culturalmente.

De acordo com Geertz, o etnocentrismo de Rorty, embora ofereça elementos que superem a falsa noção que se possa avaliar culturas de um ponto de vista da “visão de Deus”, não avança muito por ser uma espécie de justificativa para se fazer o que sempre se faz naquela comunidade, ou seja, um comodismo (GEERTZ, 2001, p. 72).

O pensamento de Rorty, para Geertz, ignora a possibilidade de perceber “lacunas e assimetrias”. O que Rorty propõe leva à ignorância do outro. A investida de Geertz tem como objetivo salientar as “lacunas e assimetrias” dos diferentes modos de ser, porque desconsiderar essas lacunas equivale a se enclausurar em mônadas isoladas que não se comunicam (GEERTZ, 2001, p. 76)

A dificuldade de defender o tipo de etnocentrismo apresentado por Rorty é causada pelo fato de que a diversidade que as sociedades ocidentais têm não é como a da antiguidade (GEERTZ, 2001, p. 77). O que Geertz aponta é que os dilemas enfrentados pela diversidade cultural não são mais entre sociedades, mas intrassociais. Em um contexto em que as fronteiras sociais e culturais estão no vizinho, o etnocentrismo só levaria a mais dificuldades, já que não consideraria esses conflitos que são resolvidos ou pela tolerância vazia ou pela violência.

Em questões morais, segundo Geertz (2001, p. 77), o etnocentrismo sempre nos leva “a partir do escuro”. Pois, o etnocentrismo nos conduz ao ensurdecimento a outros valores ou à comparação com comunidades piores. Assim, o antropólogo defende os “usos da diversidade”: os “usos da diversidade” cultural têm como finalidade diminuir a distância entre nós e os outros, de modo que a defesa da integridade grupal e a lealdade do grupo sejam mantidas (GEERTZ, 2001, p. 81).

Geertz defende o esforço de aumentar a capacidade imaginativa, com o objetivo de apreender o diferente em sua própria diferença. Assim, quando se aborda a diversidade cultural sob uma perspectiva não etnocêntrica a solução é a de

“aprender a apreender o que não podemos abraçar” (GEERTZ, 2001, p. 84). Ao salientar as diferenças - levar a diversidade a sério - a ideia é de que impasses morais resultantes do encontro entre culturas tenham melhores resultados, uma vez que a capacidade de “enxergar com largueza” (GEERTZ, 2001, p. 85) possibilita a melhor compreensão do outro e de seus valores.

Nesse sentido, Rorty chama atenção para o fato de que intelectuais, romancistas e antropólogos são parte de um grupo de agentes na cultura incumbidos de “ampliar o nível da imaginação da sociedade” (RORTY, 2000a, p. 218), de modo que nossa sociedade possa incluir em sua justiça processual indivíduos ou grupos que antes não eram incluídos.

Desenvolvendo seu raciocínio, Rorty desenha dois tipos de agentes que contribuem para que a justiça processual leve em conta “os usos da diversidade”:

As tarefas morais de uma democracia liberal estão divididas entre os agentes de amor e os agentes de justiça. Por outras palavras, uma democracia desse tipo emprega e coloca em posição relevante quer os *connoisseurs* da diversidade quer os guardiões da universalidade (RORTY, 2000a, p. 218).

Por definição, os *connoisseurs* da diversidade assumem a função de incluir pessoas que ainda não eram incluídas, demonstrando que os excluídos de antes não devem ser tratados como cidadãos de segunda classe, como loucos, pecadores ou idiotas; enxergar com largueza seria agir de modo contrário, perceber que, embora não familiares, seus comportamentos podem ser levados em consideração. Já os “guardiões da universalidade” teriam a função de assegurar que, quando incluídos, essas pessoas tenham o mesmo tratamento que os demais perante as instituições.

A proposta para abordar os dilemas morais que são resultados da diversidade cultural, segundo Rorty, seria manter o maior número possível de especialistas em diversidade ou “agentes de amor”. Essa solução, então, só fortalece o que a sociedade liberal já faz, ou seja, ouvir os especialistas em particularidades, responsáveis por aumentar o imaginário social, de modo que possamos incluir mais pessoas dentro da “classificação” de cidadão (RORTY, 2000a, p. 219).

A estratégia de Rorty é a de ir “contra a retórica iluminista” e apresentar o seu anti-anti-etnocentrismo:

Este colapso da autoconfiança moral, aquilo que Geertz chama ‘a desesperada tolerância do cosmopolitismo da UNESCO’, provoca uma reação no sentido do anti-anti-etnocentrismo – direção essa exemplificada

por passagens que Geertz foi buscar a Lévi-Strauss e aos meus trabalhos [...] Geertz receia que a reação anti-anti-etnocentrista vá demasiado longe e que nós nos contentemos em pensar as comunidades humanas como 'mônadas semânticas, praticamente desprovidas de janelas' (RORTY, 2000a, p. 214).

O primeiro motivo pelo qual Rorty usa a dupla negação – anti-anti – é para demonstrar uma síntese positiva, ou uma dupla negação, que no fim equivale a uma afirmação. O segundo motivo é destacar o seu tipo de etnocentrismo de qualquer outro. A defesa do autor para o seu anti-anti-etnocentrismo é um embate direto com a noção iluminista de que direitos estão atrelados a uma natureza humana comum e que esse direito possui uma justificação moral fora das práticas sociais:

Este problema psicológico apenas se encontra nas almas dos burgueses liberais que não se tornaram pós-modernos, aqueles que ainda usam a retórica racionalista do Iluminismo para fundamentar as suas ideias liberais. Estes liberais foram buscar ao Iluminismo a noção segundo a qual há uma coisa chamada natureza humana comum, um abstracto metafísico no qual coisas chamadas direitos estão inseridos, e que esse abstracto possui precedência moral sobre as superestruturas meramente culturais. Preservar esta ideia produz o paradoxo auto-referencial (RORTY, 2000a, p. 219).

O etnocentrismo de Rorty se orgulha de “constantemente alargar suas simpatias”. Deste modo, a acusação de que o pensamento de Rorty levaria a um tipo de fechamento em “mônadas” é rebatida com o argumento de que a cultura liberal burguesa pós-moderna tem:

[...] consciência do seu próprio valor moral funda-se na sua tolerância e diversidade. Os heróis que glorifica incluem aqueles que alargam a sua capacidade de simpatia e de tolerância. Entre os inimigos que diaboliza encontram-se aqueles que procuram diminuir esta capacidade (RORTY, 2000a, pp. 214-215).

Por isso, o anti-anti-etnocentrismo é uma tentativa de fortalecer hábitos inclusivos da cultura liberal burguesa, para abrir mais espaços de acolhimento. Rorty entende que a atitude liberal burguesa pós-moderna corrige o “hábito de nossa cultura” de fornecer um fundamento metafísico ao desejo de abertura. Assim:

O anti-anti-etnocentrismo não diz que estamos prisioneiros dentro de nossa mônada ou da nossa linguagem, mas apenas que a mônada cheia de janelas em que nós vivemos não está mais ligada à natureza da humanidade ou às exigências de racionalidade do que as mônadas sem janelas que nos rodeiam (RORTY, 2000a, p. 215).

Por evitar um tipo de justificação metafísica é que o etnocentrismo de Rorty se destaca dos outros – fazendo que seu anti-anti-etnocentrismo seja entendido como uma afronta ao ideal iluminista, uma época em que o saber sobre a diversidade era

ilusório e vazio (RORTY, 2000a, p. 221)

A “retórica iluminista” que Rorty deseja evitar é aquela noção segundo a qual há um tipo de natureza humana – algo que escapa ao tempo e ao acaso que serve de base para os *direitos humanos* - que tem valor moral intrínseco maior do que outras estruturas que seriam simplesmente culturais, portanto, contingentes. Essa retórica é ilusória, segundo o autor (RORTY, 2000a, p. 221) porque ela não evita a crença em uma “natureza humana” como uma distorção cultural. Rorty propõe, então, reconhecer o caráter distorcido dos juízos racionais iluministas. Reconhecendo a transitoriedade destas crenças, a distinção entre o necessário e o contingente se dilui e crenças tornam-se somente crenças – assim, seu valor não é comensurado pela proximidade com a racionalidade metafísica, mas em relação ao contexto prático em que elas estão inseridas.

Depois de analisar a resposta de Rorty às provocações de Geertz, é necessário investigar se o que Rorty propõe resiste aos ataques do antropólogo.

O primeiro ataque de Geertz enfatiza o aspecto cômodo da tese rortyana, segundo a qual ser aquilo que somos implica em deixar de levar em conta “lacunas e assimetrias”. Essas lacunas situam o lugar no mundo das comunidades e indicam como é estar ali e, ainda, apontam para um tipo de lugar que se quer evitar. Portanto, o etnocentrismo de Rorty não contribuiria por ser um modelo de fechamento e não de abertura para o diferente, seria como uma mônoda sem janelas de comunicação.

Geertz tece sua crítica a partir da compreensão de Rorty de que a justificativa do modo como práticas e instituições funcionam não senão de uma apropriação das narrativas históricas do grupo a que se pertence.

O antropólogo traz o exemplo dos tipos de comunidades que compõem as sociedades atuais, comparando-as a dois modos distintos de mundo: a do bazar kuwaitiano e a do clube de cavalheiros inglês (GEERTZ, 2001, p. 83). Segundo Geertz, o mundo se parece menos com o segundo e se aproxima muito mais do primeiro, no sentido de que os arranjos sociais são diversificados, e que atingir certo consenso a partir de práticas etnocêntricas não se justificaria em mundo de diversidade tão presente.

Rorty concorda com Geertz sobre a situação multicultural de sociedades

contemporâneas, porém ele acredita que o anti-anti-etnocentrismo seja suficiente para lidar com situações como essas. Não há, segundo Rorty, um motivo para mudar o modo como os liberais burgueses encaram a diversidade cultural. Pois, quando funcionam bem as instituições liberais, há a inclusão de mais formas de vida que são consideradas *nossas* no imaginário social.

O fato de que muitas culturas justificam suas práticas e instituições a partir de uma visão “do que se faz por aqui” e que, como aceita Geertz, “[...] é uma ilusão que a humanidade possa se livrar inteiramente do etnocentrismo [...]” (GEERTZ, 2001, p. 71) faz o debate tomar outro sentido no que diz respeito a que tipo de etnocentrismo é útil para ampliar os tipos de vida que possa ser “encaixados” em uma democracia liberal.

Assim, o anti-anti-etnocentrismo de Rorty é um caminho viável para cumprir esses dois requisitos. Primeiramente, por não recorrer a um tipo de fundamentação metafísica de suas ideias, pois não apela para noções como “Razão” ou “natureza humana intrínseca”. Segundo, que a pretensão não é a de defender todas ou nenhuma cultura, ou ainda, afirmar que uma cultura é tão boa quanto qualquer outra, já que a defesa é do tipo de cultura que sente orgulho de continuamente adicionar novos modos de viver, de continuamente fazer-nos “enxergar com largueza”.

Portanto, para enfrentar os desafios envolvidos em questões de neutralidade das instituições perante uma comunidade que vive a diversidade cultural intrassocial, na qual o limite entre o igual e o diferente seja a “própria pele” e não mais um “reino distante”, a opção apresentada por Rorty indica caminhos mais vantajosos por fortalecer a sobrevivência de diferentes culturas e ao mesmo tempo se orgulhar de suas práticas inclusivas, com a ajuda daqueles que ele definiu como “agentes de amor”. Exigir algo além disso, seria demasiado para um tipo de comunidade que pretende enaltecer a diferença. Afinal,

[...] a questão fundamental é que não se tem de aceitar muito mais da cultura ocidental para achar atractivo o ideal liberal de justiça processual. A vantagem do liberalismo pós-modernista é que reconhece que ao recomendar esse ideal não está a recomendar uma visão filosófica, uma concepção de natureza humana ou do significado da vida humana, a representantes de outras culturas (RORTY, 2000a, p. 222)

Deste modo, o anti-anti-etnocentrismo seria interessante por manter as instituições que já acolhem, e permitir que indivíduos e comunidades possam conviver sem que



haja uma disputa ou invasão à privacidade de cada um sobre as concepções do que seja o bem-viver.

### **1.3.3 Solidariedade, objetividade e tolerância**

Após termos explorados noções centrais dentro do escopo político do pensamento de Rorty, nessa parte do trabalho exploraremos o objetivo da comunidade liberal de Rorty. Esse percurso se faz necessário, dentro da lógica de nossa pesquisa, para melhor contextualizar o pensamento de Rorty no que se refere ao modo como o discurso religioso pode ocupar espaço público em democracias liberais.

Como já foi demonstrado, Rorty se apropria de outros autores e de outras ferramentas para a construção de pensamento antiessencialista e neopragmático. O tipo de comunidade liberal que Rorty tematiza deveria ter mais tolerância e valorizar a pluralidade dos discursos, sejam eles filosóficos, religiosos ou científicos, pois de acordo com o que foi exposto anteriormente, pouco importa a “objetividade” dessas atividades humanas desde que a democracia sobreviva a esses dissensos. E a sobrevivência da democracia não se justifica pelo fato de que ela tenha valor em si mesma. Para Rorty, ecoando um pensamento atribuído a Churchill, a democracia deveria ser defendida porque ela pode ser considerada a pior forma de governo, no entanto, parece ser a melhor forma que encontramos até então (RORTY, 2010c, p. 234).

A sua estratégia antiessencialista sobre uma concepção de comunidade liberal vai ao encontro da escolha entre uma comunidade liberal que preza pela solidariedade ou pela objetividade. Escolher a solidariedade é, segundo Rorty, dar mais valor ao aspecto sociocultural de uma comunidade, e exaltar a objetividade é recorrer à noções metafísicas que pouco ou nada ajudam para o florescimento da democracia. Rorty afirma que o Ocidente já produziu muitas teorias interessantes para defender as democracias liberais (RORTY, 1994, p. 94), porém fundar uma noção eterna de nossas instituições é crer que há algum tipo de natureza humana e que mesmo que o Ocidente seja dizimado, de alguma forma, nossas teorias, nossas virtudes seriam naturalmente reconstruídas por descendentes remotos (RORTY, 2010b, p. 236). Para Rorty, esse tipo de defesa da democracia revela a noção de que a democracia tem um valor intrínseco, noção que contraria a formulação da democracia como um acidente feliz na história da humanidade (BERNSTEIN, 2003, p. 130).

Portanto, a partir do artigo *Solidarity or Objectivity?* Rorty expõe dois modos de explicar os esforços humanos de darem sentido as suas vidas. O primeiro modo se caracteriza por contar a história de suas contribuições à comunidade. O segundo modo é o descrever eles mesmos em uma posição de relação imediata com uma realidade não humana. O primeiro é um exemplo do desejo de solidariedade, o segundo o desejo por objetividade (RORTY, 2010b, p. 227).

Segundo Rorty, a tradição filosófica ocidental se centraliza em volta da noção da procura da Verdade, uma tradição que vai dos filósofos gregos até o Iluminismo e é exemplo de tentativa de descobrir um sentido na existência ao dar prioridade à objetividade em relação à solidariedade (RORTY, 2010b, p. 227). Essa tradição é classificada de “realista”, e dentro dessa tradição, existe a necessidade de se fundamentar a solidariedade na objetividade. O que significa que os pensadores dessa tradição precisam construir uma metafísica com a qual há espaço para uma relação especial entre as crenças e os objetos, e essa relação especial, uma noção correspondencial de verdade, será o critério para determinar se uma crença é verdadeira ou falsa: “[...] Assim, eles precisam construir uma epistemologia que tenha espaço para uma espécie de justificação que não é meramente social, mas natural, brotando da própria natureza humana, e torna possível uma ligação entre a parte da natureza e o resto da natureza [...]”<sup>9</sup> (RORTY, 2010b, p. 228).

De outro lado, há aqueles que desejam “[...] reduzir a objetividade à solidariedade”, esses, segundo Rorty, são os pragmatistas. Os pragmatistas não necessitam de uma metafísica ou de uma epistemologia, eles não precisam de uma visão de verdade que corresponda à realidade. Na visão pragmatista, ser racional não significa uma construção de uma metafísica com pretensões transculturais, ser racional significa entender a lacuna entre o que “[...] se considera bom e o que pode ser ainda melhor” (RORTY, 2010b, p. 228). Nesse sentido a filosofia pragmatista abre espaço para que crenças melhoradas possam aparecer. Aqueles que reduzem a objetividade à solidariedade, segundo Rorty, são mais orientados por um prisma de cooperação do que por uma epistemologia (RORTY, 2010b, p. 230). Uma

---

<sup>9</sup> No original: “So they must construct an epistemology which has room for a kind of justification which is not merely social but natural, springing from human nature itself, and made possible by a link between the part of nature and the rest of nature.”

investigação sobre a natureza humana pode, em sua visão, ser somente uma visão histórico-social de como várias pessoas tentaram alcançar concordância sobre o que acreditar (RORTY, 2010b, p. 230)

Assim, boa parte dos esforços em pensar uma comunidade liberal democrática é o de reconhecer que o “[...] vocabulário do racionalismo e do iluminismo, ainda que essencial aos começos da democracia liberal se tornou um impedimento para a preservação e o progresso das sociedades democráticas” (RORTY, 1994, p. 71). Esse desejo por uma teoria liberal que se fundamente em uma versão objetivista da verdade, para Rorty, pode ser traduzido como uma forma escamoteada do medo da morte de nossas comunidades e ecoa a crítica de Nietzsche de que a tradição que remonta ao platonismo é uma tentativa que evita reconhecer as contingências:

Uma desvantagem essencial trazida pelo fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida e não sente mais estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos (NIETZSCHE, 2005, p. 22)

A interpretação de Nietzsche por Rorty é enviesada, é usada para pensar o medo de que uma comunidade liberal democrática não seja eterna. O apelo aqui é rever nossas “verdades”, nossas certezas e, para questionar essas certezas, Rorty se utiliza da célebre passagem de Nietzsche sobre a verdade:

[...] uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efigie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como (NIETZSCHE, 2007, pp. 36-37)

Segundo Rorty, o que Nietzsche queria era testar o caráter humano. De que modo? O caráter humano seria a habilidade de viver onde não há convergência. No campo da política, deveríamos fazer outros tipos de perguntas, deveríamos perguntar se estamos perseguindo a “objetividade” ou se queremos a “solidariedade”, pois quando fundamentos metafísicos se tornam mais relevantes para uma comunidade, segundo Rorty, existe o perigo da desumanização de outros seres humanos, ou seja, aqueles que não podem ser “encaixados” dentro daquilo que consideramos um ser humano deixam de ser um parceiros de conversação, dando o aval “racional” para as mais variadas formas de crueldade.

Para Rorty, em uma comunidade que preza mais objetividade do que solidariedade, existe a possibilidade de sermos cruéis, pois quando alguém não se encontra dentro daqueles critérios dos quais consideramos como um ser humano, é pensado como ser humano de segunda classe, ou ainda como um ser bestial. Nesse sentido, a partir das reflexões sobre os direitos humanos sem um critério metafísico é que Rorty pensa a importância da solidariedade em comunidades liberais. Assim, trataremos alguns pontos do artigo *Direitos Humanos, Racionalidade e Sentimentalidade* (2005) para esclarecer a importância da solidariedade dentro do pensamento rortiano sobre comunidades liberais.

A proposta de Rorty precisa ser entendida não como um modelo definitivo, mas como uma possibilidade de promover e aperfeiçoar o que ele entende como democracia liberal. Assim, Rorty percebe que uma verdade objetiva, por correspondência com a realidade, geraria necessariamente antagonismos provocados pelas diferenças culturais.

Rorty, em seu ensaio intitulado *Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade* (2005), analisa a temática sobre a fundamentação ou legitimação dos direitos humanos. Segundo o autor, um dos avanços intelectuais mais importantes vislumbrados ao longo do século XX consiste no progressivo declínio do interesse filosófico a respeito do debate sobre o que realmente somos, sintetizado nas seguintes questões: qual é a nossa natureza? Qual é a essência do homem? As teorias sobre o conhecimento da natureza humana e, conseqüentemente, também sobre a natureza dos direitos humanos, herdeiras diretas do platonismo, entraram em declínio e, com elas, as tentativas de definição de critérios eternos ou estáveis sobre a natureza do homem e seus supostos direitos “inatos” ou “naturais”:

Estamos muito menos propensos do que nossos ancestrais a levar as “teorias sobre a natureza humana” a sério, muito menos propensos a escolher a ontologia, a história ou a etnologia como guias para nossa vida. Estamos muito menos inclinados a colocar a seguinte questão ontológica: “O que somos?”, pois compreendemos que a principal lição, tanto da história quanto da antropologia, é nossa extraordinária maleabilidade. Começamos a nos considerar como um animal flexível, versátil, automoldável, em vez de um animal racional ou cruel (RORTY, 2005c, pp. 202-203)

Richard Rorty considera desejável que os filósofos assumam atitude de desejo pela solidariedade principalmente por causa das crueldades do holocausto. As crueldades da Segunda guerra mundial marcou o século XX e tornou o tema da

fundamentação rígida sobre o ser humano antiquada e irrelevante, por revelar estéril do ponto de vista prático o propósito dos filósofos de “de tentar detectar e defender suas assim chamadas pressuposições filosóficas” (RORTY, 2005c, p. 203)

A filosofia em geral deveria, de acordo com Rorty, evitar o projeto naturalista de uma fundamentação filosófica dos direitos humanos. As tentativas de fundamentação com apoio na revelação divina, o debate sobre a natureza egoísta ou altruísta do homem ou as afirmações sobre a intrínseca dignidade humana podem ser agrupadas como tentativas de justificações epistemológicas sobre a natureza dos seres humanos. Tais tentativas, assevera Rorty, seriam preocupações teoricamente infundadas, pois até o presente não podemos afirmar que aumentaram o nosso conhecimento sobre tais questões e – o que é ainda mais grave – revelam-se também ineficazes para a proteção e promoção dos direitos humanos (RORTY, 2005c, p. 206)

Assim, Rorty entende a tarefa da filosofia como a de tornar a cultura ocidental mais autoconsciente ao invés de reclamar para si uma superioridade em relação a outras culturas por meio de um apelo a critérios metafísicos (RORTY, 2005c, p. 204). Desse modo, à filosofia caberia tão somente o papel de resumir e sistematizar nossas intuições influenciadas culturalmente sobre o que deve ser feito em determinadas situações consideradas problemáticas.

Em oposição ao projeto racionalista de direitos humanos, Rorty propõe uma abordagem sentimental – eminentemente pedagógica, não epistêmica – que considera mais proveitosa para a difusão da cultura dos direitos humanos nas sociedades contemporâneas do que a proposta kantiana de demonstração de uma obrigação moral como consequência de um “fato da razão”. Os direitos humanos não seriam objeto de teoria, mas de uma *práxis* pedagógica com o objetivo de ampliar a nossa lealdade com grupos cada vez mais amplos. Essa ampliação de fronteiras morais não se daria com base na extensão progressiva do conhecimento racional do conteúdo da lei moral, mas a partir do compartilhamento de histórias longas, tristes e sentimentais que nos comovem e que estimulam uma troca de perspectivas, bem como o experimento imaginário dos sofrimentos, tristezas e frustrações de outras pessoas (RORTY, 1994, p. 239).

O objetivo de uma comunidade liberal que preze pela solidariedade é promover uma habilidade crescente de enxergar as similaridades (RORTY, 1994, p. 239) – por

menores ou superficiais que sejam – entre nós mesmos e as pessoas diferentes de nós, por exemplo: as relações afetivas entre pais e filhos ou a possibilidade de casamento com pessoas de outras nacionalidades ou etnias. Conhecer essas similaridades não deve ter como meta o encontro de uma essência humana racional e universal, mas a percepção do sentimento como força motivadora para a difusão da cultura dos direitos humanos. Neste sentido, ele escreve:

O melhor e, provavelmente o único, argumento que nos permite ignorar o fundacionismo é aquele que já sugeri: seria mais eficiente fazer isso porque, assim, poderíamos concentrar as nossas energias na manipulação dos sentimentos, na educação sentimental. Esse tipo de educação deixa pessoas diferentes suficientemente familiarizadas umas com as outras, de modo que elas se sentem menos tentadas a pensar que aquelas que são diferentes delas são apenas semi-humanas. O objetivo desse tipo de manipulação do sentimento é expandir a referência dos termos 'nosso tipo de gente' e 'gente como nós' (RORTY, 2005c, p. 211).

Richard Rorty desloca o debate sobre os direitos humanos para o plano da democracia, onde temas controversos do ponto de vista moral (aborto, eutanásia, *etc.*) devem ser amplamente tematizados, continuamente debatidos. Assim, em uma comunidade liberal, evitar o objetivismo e apostar na solidariedade leva, segundo Rorty, à construção de uma sociedade mais tolerante.

## 2 NEOPRAGMATISMO E RELIGIÃO

Na primeira parte de nosso trabalho, expusemos as estratégias de Rorty no que se refere ao modo como ele lida com outros filósofos, o seu antifundacionismo e, por fim, o seu pensamento político.

Quando Rorty escreve sobre religião, a sua crítica é mais política do que sobre questões de princípios, pois assim como outras áreas da cultura ocidental, para Rorty, a religião é mais um elemento cultural que compõe os vários discursos que formam as “redes de crenças e desejos”. Nesse sentido, a grande crítica que Rorty tem em relação à religião é a de que o discurso religioso pretende revelar uma verdade intrínseca sobre a humanidade, a moralidade e a justiça. Dessa maneira, a grande preocupação de Rorty na sua primeira consideração sobre a religião é a de que o discurso e as práticas religiosos sejam incompatíveis com a democracia liberal. Em um primeiro momento, Rorty defende a proposta de que o discurso religioso seja levado à esfera privada para que a tolerância religiosa e a saúde das democracias liberais sejam respeitadas. O objetivo deste capítulo é o de abordar essa proposta de Rorty bem como expor as principais críticas sobre sua ideia de privatização do religioso e, por último, mostrar que privatizar a religião pode ser tão pernicioso para a comunidade liberal quanto sustentar o discurso público somente pela perspectiva do discurso religioso.

Tendo em mente a precedência da democracia sobre outros aspectos culturais, Rorty defende que não-teístas são melhores cidadãos do que teístas porque “teísmo e democracia estão em discordância um com o outro” (RORTY, 2010, p. 420). Em seus escritos, Rorty descreve seu pragmatismo como herdeiro da tradição da tolerância religiosa. O pragmatismo, de acordo com Rorty, compartilha a suspeita iluminista da autoridade, especialmente das autoridades religiosas, que são supostamente fundamentadas em algo não-humano (RORTY, 1999a, pp. 8-9). O teísmo “para Rorty é mais ou menos parecido com o ‘platonismo’” (SMITH, 2005, p. 78), não se encaixa em suas concepções antifundacionistas. Rorty defende que “o pragmatismo, perseguido como uma estratégia anti-metafísica dentro da filosofia, é também anti-teológico” (RORTY, 2010, p. 420).

O pragmatismo, segundo Rorty, adota a noção “que o acordo social entre seres humanos é a fonte de todas as normas” (RORTY, 2010, p. 420). Apelar para uma

fonte não humana de autoridade (RORTY, 2010, p. 420), seja ela uma visão privilegiada sobre o real ou a autoridade da fé, vai contra a noção pragmatista de reconhecer que todos esses discursos são uma questão de arranjos entre humanos. Segundo o antifundacionismo de Rorty, há “potencialmente uma infinidade de modos valiosos de se conduzir a vida” (SMITH, 2005, p. 81). Rorty recomenda tentar “poetizar” nossa cultura, “oferecendo descrições e redescritões mais atrativas e mais úteis” (RORTY, 1994, p. 61). Como resultado, Rorty defende que “o principal objetivo das organizações sociais é promover a maior diversidade” (RORTY, 1994, p. 61) . Não é difícil de ver como o teísmo causa uma tensão na visão de Rorty, porque o teísmo, com suas verdades, “está em desacordo com o pluralismo e pode atrapalhar, ao invés de promover felicidade” (SMITH, 2005, p. 81).

Em um primeiro posicionamento, Rorty admite, em relação às religiões, que vai no sentido do compromisso jeffersoniano da tolerância religiosa. Desse modo, a religião, bem como outros valores não compartilhados pela maioria, deveria ser privatizada, de modo que a tolerância seja um valor mais interessante do que uma visão particular de boa vida. Porém, antes de lidar com a privatização da religião trataremos da divisão delineada por Rorty: a divisão do público e do privado.

## **2.1 A distinção entre público e privado**

De início, vamos expor a divisão do público-privado, tão cara ao pensamento rortiano. Principalmente por essa ser o viés de sua justificativa para defender que os projetos autocríativos e a responsabilidade com os nossos próximos são empreendimentos igualmente válidos.

Rorty defende a distinção entre as esferas pública e privada da sociedade no âmbito da religião. Seu texto *O pragmatismo como um politeísmo romântico* (2009) mostra como a sociedade ganharia um tom maior de tolerância se as religiões fossem isoladas no campo privado e, ainda, algumas consequências nos casos em que a religião se encontra no campo público da sociedade.

Para fazer uma distinção entre os campos público e privado, Rorty se apoia teoricamente em Robert Brandom e Ludwig Wittgenstein) e mostra que há diferentes espaços lógicos dentro da sociedade e que em cada um se joga um jogo diferente de linguagem (BARREIRA, 2012, p.03). Os espaços público e privado podem ter



regras diferentes de articulação de suas proposições. Desse modo, “[...] espaços lógicos que tragam propósitos particulares e não universais permitem uma valorização democrática de crenças ou práticas” (BARREIRA, 2013, p. 3).

A religião é avaliada no campo privado como uma forma de autoaperfeiçoamento e, no campo público, como ética para com outros cidadãos. Essa distinção reforça a ideia de que as “verdades” e as necessidades humanas não são determinadas por condições pré-linguísticas, ou seja, não são a-históricas, mas dependem de um consenso socialmente aceito e secularizado (BARREIRA, 2013, p. 4).

A distinção entre público e privado traz uma consequência para a sociedade no que tange ao debate sobre o religioso: o combate de formas violentas de expressão de religião como, por exemplo, as práticas fundamentalistas, fanáticas e de cunho terrorista. Segundo Barreira:

Mesmo que sejam colocados no âmbito privado, os sistemas privados de crenças têm como limite as práticas sociais, conforme a posição de James e Mill, assumida por nosso autor. O princípio liberal de uma emancipação, sob a égide da ironia, faz ver que essa saída do religioso da esfera pública é a melhor alternativa às suas formas violentas, que se desdobram em fundamentalismo, fanatismo e terrorismo – todas elas marcadas pela pretensão de se possuir a Verdade sobre Deus e, por extensão, sobre o mundo em geral (BARREIRA, 2013, p. 4).

Segundo Nancy Fraser, Rorty divide a cultura em dois aspectos, a saber, o público e o privado, no qual o primeiro aspecto é o setor da cultura dedicado ao bem viver, onde o objetivo é a melhoria de vida de todos os cidadãos: “a esfera onde predominam a utilidade e a solidariedade” (FRASER *apud* BARREIRA, 2013, p. 7). Noutros termos, é a esfera da cultura na qual o indivíduo tem dever com a comunidade.

O outro aspecto da cultura é o do âmbito privado. A preocupação do indivíduo nesta esfera é consigo mesmo, é a “esfera da autodescoberta, sublimidade e ironia” (FRASER *apud* BARREIRA, 2013, p.07). Dentro deste aspecto da cultura, o indivíduo tem a licença para não seguir a lógica das regras públicas, desde que isso não vá afetar negativamente outras pessoas. Vale lembrar a consideração do filósofo na qual salienta que as religiões são práticas saudáveis somente quando respeitam a restrição utilitarista. Sobre isso, ele adverte:

[...] um eficaz critério não-epistemológico para que uma expressão religiosa seja salutar para a democracia, basta a aplicação da “restrição utilitarista”. Essa restrição consiste em checar se determinada prática religiosa interfere com a felicidade dos concidadãos. [...]. Essa “restrição utilitarista” não apela à experiência ou à razão como instâncias absolutas de acesso objetivo ao

real, como auxílio para o estabelecimento de novas práticas sociais. (BARREIRA, 2012, p. 7).

Posto isso, para Rorty “uma prática religiosa só é salutar para a democracia se ela respeita as práticas socialmente aceitas” (BARREIRA, 2013, p.01). Caso contrário, a religião pode impedir a conversa, dado que, para Rorty, as religiões não pertencem a teias de crenças e desejos compartilhados por todos. Nesse sentido, vamos abordar uma das primeiras concepções de Rorty quanto ao papel da religião na esfera pública: a religião como impedidora da conversação.

## **2.2 A religião como impedidora da conversação**

Em seu livro *Philosophy and Social Hope* (1999), Richard Rorty desenvolve a discussão sobre o papel adequado da religião na esfera pública. No capítulo intitulado *Religion as a Conversation-stopper* (1999), Rorty oferece sua contribuição pragmática para o debate. Essa discussão em particular é uma reação a Stephen L. Carter. No texto, Rorty declara-se um ateu que está a favor da secularização da vida pública (RORTY, 1999, p. 168). Enquanto Carter questiona a hipótese da privatização da religião como algo ruim para a saúde de democracias liberais, Rorty sugere que os discursos religiosos deveriam ser afastados da esfera pública e que a liberdade de culto já é um bem suficiente para os religiosos em sociedades liberais. Desse modo, ainda segundo Rorty, querer interferir na discussão pública, usando o discurso religioso, já seria extrapolar a tolerância prevista pelo compromisso jeffersoniano (RORTY, 1999, p. 169)

Ao defender a privatização da religião, ou manter a religião fora da discussão pública, Rorty argumenta que a religião é inadequada para a discussão e o debate. Nesse artigo, Rorty apresenta seu argumento. A religião precisa ser privatizada porque “na discussão política com aqueles que estão fora da comunidade religiosa relevante, isso impede a conversa” (RORTY, 1999, p. 171). A discussão religiosa é inadequada para a esfera pública porque não é uma crença compartilhada por todas as pessoas e, portanto, é incompatível para o diálogo público (RORTY, 1999, pp. 171-172). Para se fazer algum progresso político, a religião deve ser deixada de lado como algo pertencente à vida privada do indivíduo. Além de defender a privatização da religião, Rorty também vê no enfraquecimento político das instituições religiosas um caminho a ser seguido, para se manter uma política democrática. Nesse sentido,

o seu texto *Anticlericalismo e ateísmo* (2006) lança luzes sobre a questão das instituições religiosas na esfera pública.

### 2.3 Anticlericalismo e ateísmo

Em seu ensaio *Anticlericalismo e ateísmo* (2006), Rorty esboça seus pontos de vista sobre o estado atual da filosofia "pós-metafísica" e pensamento religioso. Ele questiona a suposição de que existe um tipo de filosofia que trabalhe com conceitos ahistóricos e com distinções binárias tradicionais, como real-aparente e contingente-necessário. Rorty se esforça para elaborar uma abordagem que deflacione as hipóteses metafísicas clássicas e abra uma abordagem à religião que incida sobre as formas que seres humanos vivem suas vidas.

A proposta de Rorty sobre a religião e a teologia não se baseia em questões epistemológicas de verdade ou falsidade, e ele tem pouca preocupação com o conflito moderno entre religião e ciência. Assim, sua abordagem sobre a questão do religioso segue, em certa medida, o mesmo percurso que a sua proposta de se manter na "superfície filosoficamente" quanto se trata da política, ou seja, existe uma precedência da política sobre a filosofia e também sobre a religião. Como ele enfatiza, "nem aqueles que afirmam, nem aqueles que negam a existência de Deus podem plausivelmente afirmar que eles têm evidência para seus pontos de vista" (RORTY, 2006b, p. 51). A questão chave para ele já não diz respeito ao ateísmo, mas ao anticlericalismo. Ele afirma que "anticlericalismo é uma visão política, não epistemológica ou metafísica" (RORTY, 2006b, p. 52). Sua preocupação é o impacto político das instituições religiosas culturalmente arraigadas. Ele entende que as religiões podem proporcionar conforto para aqueles que precisam, mas que "são perigosas para a saúde das sociedades democráticas" (RORTY, 2006b, p. 52).

A religião por muito tempo disputou com as ciências a prevalência de suas teses sobre o real. Ambas, segundo Rorty, possuem contribuições para a cooperação social, no entanto, com o passar dos anos a ciência desenvolveu melhores condições para a cooperação social do que a religião, mas é claro que a religião não abdicaria facilmente desse posto privilegiado, visto que pretendia relevância epistemológica e também política. Nesse sentido, Rorty se apropria das ideias de Vattimo para corroborar sua proposição de que a religião evitaria desgastes se as

convicções religiosas fossem privatizadas, de modo que a religião não teria que “disputar” com a ciência em níveis epistemológicos:

Posso resumir a linha de pensamento que Vattimo e eu perseguimos no que segue: a batalha entre religião e ciência conduzida nos séculos XVIII e XIX foi uma contenda entre instituições, ambas das quais afirmavam supremacia cultural. Não foi uma boa coisa para a religião e para a ciência que esta tenha vencido a batalha. Pois verdade e conhecimento são uma questão de cooperação social, e a ciência nos dá os meios para cumprir melhor projetos de cooperação social do que o que tínhamos antes. Se a cooperação social é o que se quer, a conjunção de ciência e senso comum nos dias atuais é tudo que é necessário. Mas se o que se deseja é algo mais, então uma religião que tem sido assumida fora da nossa arena epistêmica, uma religião que acha que a questão do teísmo versus ateísmo é desinteressante, pode ser exatamente o mais adequado à reclusão privada de cada um (RORTY, 2006b, pp. 58-59).

Além disso, a disputa entre essas “instituições” acirra o conflito entre conhecimento e crença, racionalidade e irracionalidade. Uma disputa que, segundo Rorty, poderia ser evitada se pudéssemos seguir as recomendações pragmáticas de William James. Aqui, abriremos um breve parêntese sobre a proposta de James sobre a religião, proposta que é cara à estratégia de Rorty sobre o fenômeno religioso. Para James, as concepções sobre o campo religioso deveriam ser fundamentadas a partir de critérios utilitários, defendendo que, “a crença certa a ser adquirida é sempre aquela que fará mais pela felicidade humana” (JAMES apud RORTY, 2009, p.22). Nesse sentido, James defendia que os crentes poderiam escolher qualquer crença religiosa e serem livres de qualquer tipo de constrangimento.

Segundo Marinho, “[...] o intuito maior [de James] é fazer a defesa do direito de cada um adotar uma atitude crente em matéria religiosa sem que, por isso, seja condenado à alguma coação lógica do intelecto” (MARINHO, 2012, p. 31). Essa defesa foi estimulada diante da influência que o desenvolvimento científico tinha alcançado no início do século XX. Dentro desse contexto, na qual a ciência ganhava cada vez mais importância na sociedade e seus resultados eram cada vez mais precisos, a fé religiosa era, muitas vezes, encarada como superstição retrógrada.

Segundo James, uma abordagem pragmática do fenômeno religioso proporcionaria uma atmosfera mais tolerante dentro da sociedade. Uma revelação religiosa não seria considerada “menor” comparada a uma “verdade” científica, desde que se considerasse a utilidade dessas duas proposições. Pois, para James, os juízos intelectuais não são infalíveis e a consciência não nos dá certezas objetivas incontestáveis:

Ninguém deve proibir a cada um sua peculiar crença, nem zombar dela; pelo contrário, a liberdade mental deve ser profunda e cortesmente respeitada; só assim prosperará a república intelectual; só com tal espírito de íntima tolerância não será um corpo sem vida toda nossa bendita tolerância externa, orgulho do empirismo; só assim progrediremos tanto no mundo especulativo como no prático (JAMES apud MARINHO, 2012, p.33).

A defesa da religião era, para James, necessária, visto que ele entendia que a religião tinha um caráter benéfico para a sociedade como um todo. Nessa perspectiva, pode-se dizer que uma “característica do sentimento religioso é a sua capacidade de proporcionar alegria e otimismo, o que o tornaria útil e verdadeiro” (MARINHO, 2012, pp. 33-34). Entretanto, os critérios para a justificação de uma escolha de fé religiosa não são do tipo racional. A fé religiosa teria como critério “valores” pragmáticos como, por exemplo, o de maximizar o bem para o maior número de pessoas. Portanto, o horizonte pragmático sobre a religião não tem um interesse em confrontar dogmas científicos com dogmas religiosos. Para James, os critérios para realizar um juízo de valor sobre a experiência religiosa seriam: “luminosidade imediata, razoabilidade filosófica e prestimosidade moral, todos eles de caráter pragmático” (MARINHO, 2012, p.34).

O horizonte pragmático de James está preocupado com os resultados das proposições religiosas:

Assim, para James, é importante julgar a vida religiosa também, e principalmente, por seus resultados. A filosofia deve refletir acerca da utilidade moral da experiência religiosa e da relação de tal experiência para com o que acreditamos ser verdadeiro (MARINHO, 2012, p.34).

Retomando a discussão de Rorty sobre o religioso, tendo em mente as contribuições de James houve uma época em que os bens culturais eram produzidos por diferentes instituições. Em uma época, foram as religiões que forneceram à sociedade as “verdades” que traziam conforto. Posteriormente, a ciência foi incumbida de realizar tal tarefa. Entretanto essas instituições, segundo Castro, (de CASTRO, 2008, p. 214) não são mais responsáveis por essa tarefa. “Assim, a religião não ocuparia mais o topo da relação dos bens simbólicos, e a ciência teria sido secundarizada dessa posição em virtude de ter se tornado uma auxiliar da tecnologia e da indústria” (de CASTRO, 2008, p. 215).

Esse fenômeno cultural trouxe algumas consequências, como a deflação dos dogmas, tantos científicos como religiosos. As verdades de cunho a-histórico perderam seu espaço dentro da cultura pós-metafísica e, dessa forma:

[...] a dissolução da metafísica da ciência, possibilitou a existência de uma religião antiessencialista, movida por interesses privados, pessoais e que tenta realizar as palavras de João no Evangelho, quais sejam, Deus já não nos considera servos, mas amigos (MARINHO, 2012, p. 38).

Em uma cultura pós-metafísica, o papel da religião não seria mais o de fornecer verdades absolutas para seus seguidores: “o exercício religioso busca a religião como exercício da amizade entre Deus e o homem, livre das imposições institucionais” (MARINHO, 2012, p.39).

É dentro desse horizonte pragmático que Rorty estabelece uma distinção entre ateísmo e anticlericalismo. Para Rorty, o vocábulo “ateísmo” traz uma mensagem equivocada para o propósito de uma discussão política, pois remete à discussão epistemológica sobre a crença religiosa. Nessa perspectiva, o vocábulo “anticlericalismo” seria mais apropriado para a discussão política acerca da influência religiosa na vida política das sociedades multiculturais (RORTY, 2006b, p. 52). A preocupação de Rorty quanto ao papel das religiões na esfera pública, por meio das instituições eclesásticas, é a de que valores religiosos sequestrem as práticas de discussão pública e política:

Apesar dos filósofos que afirmam que o ateísmo, diferentemente do teísmo, é empurrado pela evidência, dizerem que a crença religiosa é irracional, secularistas contemporâneos tais como eu ficam satisfeitos em dizer que ele é politicamente perigoso. Em nossa perspectiva, a religião é irrepreensível na medida em que é privada – na medida em que as instituições eclesásticas não tentam animar a fé por trás de propostas políticas e na medida em que os crentes e não-crentes concordam em seguir uma política de viver e deixar viver (RORTY, 2006b, p. 52).

A proposta de Rorty de tirar o campo religioso do epistemológico e cessar a disputa por uma “objetividade” é uma tentativa de deflacionar as forças políticas de uma visão fundamentalista da religião. Dessa forma, Rorty se apropria da contribuição de Vattimo sobre a distinção entre ter o direito a crer em algo e a necessidade de converter todos à mesma crença (RORTY, 2006b, p. 52). Desse modo, Rorty, juntamente com Vattimo, ressignifica o valor da secularização:

Vattimo parece estar objetivando tal religião privada quando descreve a secularização da cultura europeia como a realização da promessa da Encarnação, considerada como *kénosis*, como a total entrega de Deus a nós. Quanto mais o Ocidente se torna secular, quanto menos hierocrático, mais ele cumpre a promessa dos Evangelhos de que Deus não mais nos verá como servos, mas como amigos ‘A essência da revelação cristã,’ diz Vattimo, ‘é reduzida à caridade, enquanto todo o resto é deixado para experiências históricas sem determinação’ (RORTY, 2006b, p. 57)

A proposta rortyana de identificar secularização e privatização da religião como as

melhores formas de manter o pluralismo em sociedades complexas sofreu várias críticas. Nesse sentido, abordaremos as críticas feitas a esse projeto de privatização da religião como um “pré-requisito” para um ambiente de tolerância em sociedades democráticas.

#### **2.4 Seria a religião um assunto privado?**

A proposta de privatizar a religião é, para muitos críticos de Rorty (Carter, Stout e Wolterstorff), banalizar a religião. Este argumento – de que a privatização significa desempoderamento – não é exclusivo da religião. As feministas têm argumentado que “a separação da esfera econômica oficial e a esfera doméstica, é usada amplamente como propulsor da subordinação moderna das mulheres” (FRASER, 1985, p. 110) . De modo similar, Carter sugere que restringir a religião a o espaço privado retira a possibilidade de inspirar pessoas e desmerece as visões religiosas. Isto é problemático porque “os encontros livres e abertos entre seres humanos” (RORTY, 1991a, p. 8), que Rorty tanto defende, não podem acontecer se aqueles que acreditam em razões religiosas não podem participar da esfera pública. Ainda segundo Fraser (FRASER, 1985, p. 110), a estratégia de privatizar discursos impede a criação de novos vocabulários, logo, impede a inspiração para novas práticas e instituições, silenciando grupos que poderiam contribuir para a ampliação do imaginário social. Rorty tenta refutar a preocupação de Stephen Carter ao argumentar que nem sempre o que é não-político é de algum modo trivial, usando exemplos tais como a família, os amores, ou os projetos de autocriação de alguém. “A procura pela perfeição privada”, Rorty escreve, “perseguida por ateístas e teístas, não é trivial, em uma democracia pluralista” (RORTY, 1999, p. 170).

Enquanto Rorty pode se sentir contente entendendo a religião como algo que alguém faz com sua solidão, o fato é que a maioria das religiões trazem leis e dão fundamentos morais, regras claras de como se comportar na vida pública e até mesmo como uma sociedade deve ser governada, assim, as religiões podem ter uma influência primária “em modelar o caráter, a sustentação e a memória” de uma comunidade (NEUHAUS, 1993). Resumidamente, para muitos religiosos, a religião proporciona as bases para sua visão de mundo, uma visão que informa e permeia o entendimento e a vida do cidadão religioso. Portanto, a religião não pode ser simplesmente uma questão privada para muitas pessoas. Esperar que as pessoas

mantenham suas crenças religiosas na esfera privada, tendo como objetivo o progresso político, é de uma só vez impraticável e contraditório, e vai diretamente contra os argumentos que Rorty defende.

Como qualquer outro cidadão com uma visão diferente, um cidadão religioso deveria ser capaz de expressar suas visões, preocupações e esperanças, ser capaz de influenciar a política e o mundo em que ele vive. Como Rorty claramente reconhece, “uma coisa é dizer que crenças religiosas, ou a falta delas, irão influenciar a política. Mas, com certeza irá influenciar” (RORTY, 1999, p. 172). Rorty, porém, insiste que quando falamos de política, nunca devemos apelar para a razão religiosa.

Carter sugere que para algumas pessoas, a separação entre sujeito e a religião pode ser impossível. Carter refere-se a esse problema como o “problema da *epoché*” (CARTER, 1994, p. 6). Para algumas pessoas, requisitar essa suspensão de juízos pode ser insultante. Para outros, pedir que se deixe para trás as convicções religiosas seria o mesmo que pedir para se deixar para trás um braço ou uma perna. Como Carter explica, “é dizer aos indivíduos, ‘refaça a si mesmo; seja outra pessoa e, então, você estará preparado” (CARTER, 1994, p. 6) para participar de nossa comunidade liberal democrática. Assim, delineadas algumas críticas gerais sobre a proposta de privatização do religioso, analisaremos agora em particular as críticas de Wolterstorff e Stout sobre a proposta de Rorty. Focaremos nas críticas de Wolterstorff e Stout porque esses críticos fizeram Rorty rever seus posicionamentos sobre o papel da religião na esfera pública e por estabelecerem um diálogo direto com os textos de Rorty sobre o tema da religião.

#### **2.4.1 Crítica de Nicholas Wolterstorff**

Como pensador religioso, Nicholas Wolterstorff critica a sugestão de Rorty de entender a religião como “impedidora da conversa” no debate político democrático, por levar Rorty a uma insistência mal direcionada de que a religião deve ser privatizada e entendida como publicamente irrelevante para a política. Para Wolterstorff, esta privatização se resume a um posicionamento antidemocrático e discriminador das vozes religiosas na esfera pública. Ele ataca o posicionamento de Rorty em diferentes sentidos: o primeiro deles é que Rorty mantém um entendimento autocontraditório da tolerância liberal. Rorty, como outros teóricos da democracia liberal secular, revela a si mesmo como não somente antipluralista, mas também



antidemocrático, por colocar uma “censura” na linguagem religiosa quando ela se manifesta na esfera pública. O segundo ponto é que o real motivo pelo qual Rorty tem esperanças de uma secularização da cultura liberal é acreditar que a religião tradicional é incompatível com seu “quase-religioso” compromisso com a visão deweyana de democracia. Rorty identifica esse ideal deweyano com o que Wallace Steves e Harold Bloom intitulam de o “Sublime Americano”: uma forma romântica de uma comunidade democrática cujo objetivo é fazer “possível a invenção de novas formas de liberdade humana” (RORTY, 1999, p. 126) . É exatamente este ponto que Wolterstorff, como um cristão, entende como ameaçador.

Para Wolterstorff, a questão de a religião privatizada significa uma trivialização aquém do ponto. Não está claro o que seja uma “privatização” da religião, e mais, não está claro como as razões religiosas podem ser privatizadas (WOLTERSTORFF, 2003, p. 132). Wolterstorff – que rejeita o fundacionismo clássico – concorda com Rorty de que não há fundamento para acreditar que todas as pessoas racionais irão chegar a um acordo sobre doutrinas filosóficas ou religiosas (WOLTERSTORFF, 2003, p. 133). Como cristão, Wolterstorff, porém, tem objeções quanto ao projeto secularista de Rorty. Como ele escreve: “Eu não quero um pragmatista darwinista me dizendo que minha religião não deve ser expressa por instituições ou na esfera pública” (WOLTERSTORFF, 2003, p. 138). Apesar de compartilhar a visão antifundacionista, ele se opõe a Rorty quanto à proposta do neopragmatismo, porque “eu sou contra qualquer tipo de governo que tente fazer todos aderirem a qualquer perspectiva forçosamente” (WOLTERSTORFF, 2003, p. 138).

Contra o liberalismo rortyano, Wolterstorff argumenta a favor de uma concepção mais realista da democracia contemporânea, que inevitavelmente apresenta uma cacofonia de vozes e demandas e cujos dissensos fundamentais são resolvidos não por argumentos filosóficos, mas pela disputa política. Wolterstorff, entretanto, não dá muita ênfase aos pressupostos da política democrática, enquanto Rorty discorda que a política democrática deva permitir que a linguagem religiosa possa livremente ser expressa na deliberação política. O envolvimento das demandas de justiça liberal inevitavelmente pressiona as religiões tradicionais e suas instituições. O desacordo entre Wolterstorff e Rorty é sobre se tal pressão é necessária e legítima.

Wolterstorff começa a sua crítica ao sugerir que Rorty defende posicionamentos

contraditórios sobre tolerância e pluralismo dentro do escopo da política democrática. Por um lado, Rorty endossa o esforço pós-moderno de que o projeto iluminista de tentar identificar filosoficamente uma fundamentação universal para a verdade é uma falha. Rorty é contra a pressuposição de que nós possuímos uma compartilhada faculdade cognitiva da Razão que reconcilia uma vasta diversidade de linguagens incompatíveis e competidoras como sendo a marca da sociedade liberal. De outro lado, Rorty considera possível alcançarmos um “acordo intersubjetivo” em uma sociedade liberal ideal, produzido por meio de consensos a partir da história de uma comunidade, se apropriando da ideia de “consenso sobreposto” de Rawls. Wolterstorff conta,

“Eu não tenho esperança em um acordo intersubjetivo universal, ou pelo menos, não tenho uma expectativa. Para dizer isso novamente: Eu vejo nossa condição humana como aquela em devemos esperar a resistência de dissensos fundamentais como aqueles a que Rorty se refere; de fato, eu penso que uma das percepções mais interessantes de Rawls foi sua observação de que sob a condição da liberdade, tais dissensos tendem a se multiplicar ao invés de desaparecerem”<sup>10</sup> (WOLTERSTORFF, 2003, p. 130).

Rorty parece, segundo Wolterstorff, reconhecer e negar ao mesmo tempo o problema do pluralismo.

Wolterstorff, porém, acaba sendo vítima de uma má interpretação comum do posicionamento de Rorty. Há uma diferença entre defender que algo como “razão”, “natureza humana” ou “lei natural” providencia fundamentos metafisicamente objetivos para uma moralidade liberal universal, por um lado, e defender que as pessoas podem esperançosamente ser persuadidas a adotar uma linguagem e práticas historicamente contingentes que constituem o liberalismo, por outro. Rorty adota o segundo posicionamento e evita o primeiro. De fato, Rorty critica o projeto iluminista precisamente para deflacionar a retórica metafísica que está impregnada na filosofia política liberal tradicional. Rorty encoraja as pessoas a verem tais argumentos filosóficos como movimentos na política cultural ao invés de verdades a-históricas. O problema com a retórica metafísica é que ela é autoritária – mesmo quando usada para justificar o liberalismo – e, portanto, tende a ser hostil ao

---

<sup>10</sup> No original:: “I myself have no hope for universal intersubjective agreement, or at least, no expectation. To say it again: I view our human condition as such that we must expect the endurance of such fundamental disagreements as those Rorty refers to; indeed, I think that one of John Rawls’s most perceptive comments was his observation that under conditions of freedom, such disagreement tends to multiply rather than disappear.

pluralismo e à democracia (RORTY, 2010c, p. 229). Rorty concorda com as críticas de Wolterstorff sobre as teorias liberais que se propõem a identificar *a priori* os motivos para impedir o raciocínio religioso de entrar na esfera pública (RORTY, 2003, p. 146). Rorty argumenta que, a fim de ser fieis aos valores liberais, devemos entender o liberalismo como uma tradição em desenvolvimento de práticas a que não podem ser dadas uma base teórica final. Segundo Rorty, no esforço de construir uma teoria política liberal, filósofos políticos liberais correm o risco de mudar a conversa livre e pluralista, que é crucial para o progresso da política liberal (RORTY, 2003, p. 146).

Rorty argumenta que sua abordagem pragmática do liberalismo tanto se esquivava de ataques “metafísicos” sobre suas supostas bases filosóficas defeituosas, bem como torna o liberalismo mais atraente aos não liberais, que são justamente céticos sobre as reivindicações filosóficas do liberalismo. Rorty sugere que,

Se nós, ocidentais, pudéssemos nos livrar da noção de obrigações morais universais criadas pelo pertencimento a uma mesma espécie e substituí-la pela ideia de construir uma comunidade de confiança entre nós e os outros, poderíamos estar em uma posição melhor para persuadir os não ocidentais das vantagens de se juntar a uma tal comunidade. Poderíamos ser mais capazes de construir o tipo de comunidade moral global que Rawls descreve em “O direito dos povos”. Ao fazer essa sugestão, estou insistindo, como já fiz em outras ocasiões, em que devemos separar o liberalismo ligado ao Iluminismo do racionalismo articulado ao Iluminismo [...] (RORTY, 2009, p. 102).

Como um anticlericalista, Rorty está especialmente preocupado com a influência que instituições religiosas têm na política democrática. Por exemplo, Rorty vê o debate contemporâneo sobre a igualdade gay como "um impasse entre um corpo considerável de opinião que trata gays e lésbicas como desprezível e outra corrente de opinião que pensa aqueles que citam Levítico 18:22<sup>11</sup> como desprezíveis” (RORTY, 2003, p. 146). Ele conclui que, talvez, "a razão dos púlpitos cristãos tornarem-se a principal fonte de homofobia é a mesma que fizeram os púlpitos europeus serem a fonte do antissemitismo " (RORTY, 2003, p. 146).

Em resposta a esta conclusão dura, Wolterstorff move-se para o centro de sua discordância com Rorty, identificando duas razões por trás do anticlericalismo de Rorty: (1) que as instituições eclesiais tendem a obstruir o progresso da justiça liberal; (2) que religiões institucionalizadas incentivam as pessoas a tornarem-se

---

<sup>11</sup> Levítico 18:22: “ Não te deitarás com um homem, como se fosse mulher: isso é uma abominação”

mental e espiritualmente dependentes deB "algum poder externo a si mesmas" (WOLTERSTORFF, 2003, p. 131). Para Rorty, ambas estas razões derivam da mesma coisa: as tendências antiliberais que, historicamente, têm sido promovidas pela religião institucionalizada. Rorty considera que as instituições eclesásticas produziram líderes importantes que lutaram pela redução do sofrimento das pessoas; no entanto, a história mostra que as organizações religiosas estão em déficit, pois, no geral, elas têm "gerado mais danos do que acertos" (RORTY, 2003, p. 142). Rorty acredita que a divergência entre Wolterstorff e ele concerne à questão empírica da extensão em que as organizações eclesásticas são danosas.

Wolterstorff replica que ele expõe sua própria narrativa histórica de como a religião tem aumentado, ao invés de minado, a liberdade humana. Os teóricos liberais e até mesmo Rorty não levam o pluralismo a sério – especialmente o pluralismo religioso. Segundo Wolterstorff (RORTY, 2003, p. 136), esses teóricos insistem na premissa de que política democrática liberal precisa proceder de premissas de uma moral compartilhada (a liberal, por exemplo). Há uma insistência de que essas premissas sejam seculares pois, elas não podem, dado o pluralismo religioso, ser premissas religiosas. Wolterstorff acusa Rorty de defender que muito pluralismo na esfera pública produz dissensos morais fundamentais e isso resulta em "impedimento da conversação". Wolterstorff desafia o vocabulário rortyano sobre a religião como "impedidora de conversa" como um problema necessário para a política democrática liberal. Ele oferece uma solução para o problema: "isso é decidido na disputa política":

Em Rorty, Rawls, Audi e Larmore [...] há um desgosto implícito por um procedimento que eu considero pertencente a própria essência de uma democracia, o voto. Eu não entendo isso... impedir a conversação não é algo danoso perpetrado em uma conversa infinita pública por pessoas religiosas. Uma conversa impedida é uma característica do debate político na democracia; e votar é um procedimento para se chegar a uma decisão quando a conversação é impedida (RORTY, 2003, p. 136).

Desse modo, para Wolterstorff, a razão para que essa solução não seja uma solução dentro da concepção rortyana de democracia é que Rorty entende a democracia de outro modo; de acordo com Wolterstorff, um modo antipluralista de democracia. Wolterstorff aparece como um "representante" da crítica dos religiosos sobre a política democrática de Rorty, uma política democrática que pode aparecer como não liberal e ameaçadora da liberdade religiosa. Na visão de Wolterstorff, é o

gênio da democracia liberal garantir certos direitos básicos e liberdades para seus cidadãos e assegurar o acesso a adultos normais ao voto. Dado esse contexto, o liberalismo aceita as “doutrinas abrangentes”, para usar o termo de Rawls. O liberalismo não modelaria ninguém. Venha como você é (WOLTERSTORFF, 2003, p. 137)

Os cidadãos votam e alguns irão vencer e outros perder. De acordo com Wolterstorff, a sobrevivência da democracia está relacionada ao fato de que aqueles que perdem aceitam sua derrota, mas consideram que é preferível respeitar a vitória alheia do que destruir todo o sistema democrático (WOLTERSTORFF, 2003, p. 137). Consequentemente, Wolterstorff apresenta o que ele acredita ser uma concepção de política democrática que é mais “realista” e tolerante do que a de Rorty.

Mas a sugestão de Wolterstorff é muito simplista. Existe uma razão para que os teóricos liberais não se satisfaçam com essa concepção procedimentalista da democracia. Muitas decisões questionáveis podem ser tomadas por meio do voto, mas a história nos lembra que ditadores chegaram ao poder, inicialmente, por meio do voto. Como a citação acima indica, esse tipo de proposta pressupõe um contexto liberal de “certas liberdades e direitos básicos” e uma cidadania que está eticamente comprometida a respeitar esse contexto. Nesse sentido, qual seria a diferença entre esse comprometimento tácito e a ideia de “uma premissa moral compartilhada” que Wolterstorff rejeita? Ademais, é esse detalhe desse contexto que é uma questão importante para a teoria da democracia liberal. Ele comete um erro “filosófico” de petição de princípio por implausivelmente pressupor que existe um ponto pacífico desse contexto de “direitos e liberdades” no qual o voto está inserido. O voto falha em adequadamente resolver os profundos dissensos desse contexto, porque o ponto essencial de dizer que algo é um direito significa que esse direito não deve ser tema de votação, como defende Dworkin: os direitos são “trunfos individuais diante da coletividade”<sup>12</sup> (DWORKIN, 2002, p. XV). A resposta simplista de Wolterstorff aos liberais que estão preocupados sobre como “harmonizar” dissensos morais fundamentais sobre a justiça em uma política democrática é insatisfatória. Rorty concorda que deve haver algum tipo de consenso geral, mínimo

---

<sup>12</sup> “ Os direitos individuais são trunfos políticos que os indivíduos detêm. Os indivíduos têm direitos quando, por alguma razão, um objetivo comum não configura uma justificativa suficiente para negar-lhe aquilo que, enquanto indivíduos, desejam ter ou fazer, ou quando não há uma justificativa suficiente para lhes impor alguma perda ou dano. Sem dúvida, essa caracterização do direito é formal, no sentido de que não indica quais direitos as pessoas têm nem garante que de fato elas tenham algum. Mas pressupõem que os direitos tenham alguma característica especial (DWORKIN, 2002, p. XV).

que seja, sobre os direitos e liberdades para que haja uma política democrática, que consiste em constantemente deliberar e reformular esse contexto. Ele reconhece, como Wolterstorff falha em reconhecer, que uma política democrática deve produzir consensos por meio da formação e socialização dos cidadãos, independentemente das crenças religiosas (RORTY, 2010c, pp. 253-254).

Quando Wolterstorff critica os teóricos liberais por insistirem que argumentos políticos devem ser produzidos a partir de consensos e, portanto, devem ser seculares, ele desafia:

“Aqui um arranjo mais justo: deixar as pessoas falarem o que elas querem sobre uma questão política e deixar que eles defendam suas posições como eles pensam ser a melhor forma de fazer, desde que eles conduzam esse debate dentro das virtudes<sup>13</sup>” (WOLTERSTORFF, 2003, p. 135).

Rorty responde que Wolterstorff “tem me convencido que ele está certo em insistir que a lei e o costume deixem as pessoas livres para dizer, na esfera pública, que sua aprovação da legislação social redistributiva é um resultado de sua crença em Deus, tal como no Salmo 72” (RORTY, 2003, p. 143). De fato, dado sua preferência por J.S Mill, é duvidoso que Rorty tenha pensado que fiéis deveriam ser coagidos de não usarem linguagem religiosa na política (RORTY, 2003, p. 143). Ele suspeita, porém, que a política democrática seria mais proveitosa, se as pessoas parassem de citar os textos sagrados como justificção para seus posicionamentos políticos. Novamente, este julgamento de Rorty vem da confirmação empírica de que a história demonstra que as Igrejas, enquanto poder político, fizeram mais mal do que bem. Por essa razão, ele considera que esses valores ético-religiosos, a não ser que possam ser traduzidos em linguagem secular, deveriam ser privatizados. Além disso, ele questiona o aviso da tradição liberal aos fiéis que querem que suas agendas políticas se tornem lei: deveríamos obedecer ao compromisso jeffersoniano que mais ou menos combinou liberdade de credo e paz social. Como Rorty defende, “filósofos liberais contemporâneos pensam que nós seremos capazes de manter uma comunidade política funcionando se formos capazes de trocar a privatização da religião por liberdade de credo, e Carter e Wolterstorff não nos dão razão para pensarmos que os pensadores liberais estão errados” (RORTY, 1999, pp. 170-171)

---

<sup>13</sup> No original: Here’s a more just arrangement: letting people say what they want to say on political issues and letting them argue for their positions as they think best to argue for them, provided they conduct themselves with the requisite virtues.

Wolterstorff insiste que uma política democrática que realmente respeita o pluralismo não deveria forçar ninguém a se formatar ou a se conformar com os padrões do secularismo liberal. A tradição da tolerância religiosa liberal, como Rorty sugere, não significa uma grande dificuldade, já que os requisitos para tal tolerância são parte de um consenso do que seria uma virtude importante para a comunidade. Assim, quando Wolterstorff diz ser favorável à democracia liberal, que apresenta “direitos e liberdades”, ele parece se esquecer que essa preferência também significa ser “fiel” ao consenso liberal dos requisitos para a tolerância religiosa. Wolterstorff assinala que a concepção democrática de Rorty carrega um ideal ético substantivo, porém, ele falha em entender que sua concepção de política democrática também tem um. Os requisitos éticos para uma cidadania na política democrática colocam, de algum modo, limites ao pluralismo, já que alguns valores são mais relevantes do que outros e, nessa perspectiva, aqueles que rejeitam esses requisitos éticos se sentem coagidos a se “formatarem” às regras.

Wolterstorff, portanto, faria melhor em rebater as “evidências empíricas” de Rorty sobre o papel da religião e suas instituições na esfera pública. Ele precisa argumentar contra Rorty que o bem produzido, ao citar o Salmo 72<sup>14</sup> em apoio às políticas redistributivas, é mais relevante do que o dano causado por atitudes intolerantes animadas por se embasarem em Levítico 18:22<sup>15</sup>, por exemplo. Ele precisaria rebater que a ética secular e a política que ela produz são motivacionalmente deficientes para produzirem algum legado.

Além de Wolterstorff, outro crítico com quem Rorty estabeleceu um diálogo direto sobre a questão religiosa foi Jeffrey Stout, A crítica de Stout, assim como a de Wolterstorff, parte de um ponto de vista político, a diferença, no entanto, é que enquanto Wolterstorff representa um crítico que também é um pensador religioso, Stout tece suas críticas sobre Rorty de um ponto de vista político e não religioso. Ademais, Stout também se considera um pensador pragmático e estabelece um diálogo direto com a tradição a qual Rorty pertence. Portanto, na próxima seção,

---

<sup>14</sup> Salmo 72: “Ó Deus, confiaí ao rei os vossos juízos. Entregai a justiça na mãos do filho real, para que ele governe com justiça vosso povo, e reine sobre vossos humildes servos com equidade, Produzirão as montanhas de frutos de paz ao vosso povo; e as colinas, frutos da justiça. Ele protegerá os humildes do povo, salvará os filhos dos pobres e abaterá o opressor”.

<sup>15</sup> Levítico 18:22: “ Não te deitarás com um homem, como se fosse mulher: isso é uma abominação”.

abordaremos as críticas de Stout sobre a proposta de Rorty a partir de um ponto de vista semelhante ao de Rorty, ou seja, político e filosoficamente pragmático.

#### 2.4.2 Crítica de Jeffrey Stout

Como um pragmatista secular, Stout também se preocupa com as ramificações políticas antiliberais de algumas tradições religiosas. Ele prefere criticar essas tradições "sem usar o conceito de racionalidade como um clube" (STOUT, 2010, p. 524). Segundo Stout, essa é a única semelhança entre ele e Rorty. Stout critica "os escritos de Rorty sobre o papel da religião na política muitas vezes mantêm o espírito, se não a letra, do secularismo militante", enquanto ele se esforça para ver não só seus aspectos negativos (STOUT, 2010, p. 524). Enquanto Rorty tem esperanças de uma utopia liberal secular, a utopia liberal de Stout enxerga a possibilidade de secularistas e religiosos lado a lado, trabalhando em conjunto para alcançar uma sociedade justa (STOUT, 2010, p. 524).

Como vimos, para Rorty, o fundamentalismo religioso pesa mais contra a religião do que suas contribuições para uma sociedade menos opressora. Stout, em contrapartida, pensa que figuras como Martin Luther King Jr nos fazem repensar o quanto a religião pode influenciar positivamente figuras públicas. Ele escreve:

Meu sonho é reviver o tipo de aliança entre grupos religiosos e intelectuais seculares que experimentei pela primeira vez quando entrei para o movimento dos direitos civis na adolescência. Só pela reconstrução de tal aliança, será provável salvar a democracia americana dos plutocratas e teocratas em casa e no exterior<sup>16</sup> (STOUT, 2010, p. 524).

Rorty concorda que este é o melhor cenário político para o "próximo século", já que a religião não está prestes a desaparecer nesse período. Mas ele insiste na importância de prosseguir militando por uma cultura secularista que resulte em uma utopia secular, cujos habitantes se perguntarão sobre "como a democracia conseguiu sobreviver em uma época em que a maioria dos cidadãos ainda professavam crer que as opções políticas erradas poderiam condená-los ao fogo do inferno e as corretas atribuir-lhes as alegrias do paraíso" (RORTY, 2010a, p. 549).

Dada a sua avaliação muito mais positiva do potencial político e cultural da religião

---

<sup>16</sup> No original: My dream is to revive the sort of coalition between religious groups and secular intellectuals that I first experienced when I joined the civil rights movement as a teenager. Only by rebuilding such a coalition, it seems to me, are we likely to save American democracy from plutocrats and theocrats at home and abroad.



(assim como o aparente fato de sua permanência), Stout desafia a insistência de Rorty que a secularização deve ser o objetivo para os liberais pragmáticos. Para Stout, a secularização, mesmo se fosse possível, é um objetivo muito difícil de ser alcançado. Enquanto Rorty espera que os religiosos respeitem o compromisso jeffersoniano e deixem de citar as escrituras como base para posições políticas e éticas, Stout acredita que os liberais devem "desafiá-los em seu próprio terreno" (STOUT, 2010, p. 531). Stout concorda com Rorty que algumas pessoas que, por exemplo, citam Levítico 18:22 para justificar a discriminação anti-gay são homofóbicas, mas se recusa a aceitar a implicação sugerida por Rorty de que todos os religiosos também são homofóbicos (STOUT, 2010, p. 531). Em vez disso, Stout divide as pessoas que defendem posições políticas anti-liberais com base em motivos bíblicos em três grupos: (1) sádicos motivados por ódio e crueldade, (2) os crentes sinceros que estão tentando o seu melhor para descobrir o que a Bíblia ensina sobre a homossexualidade, papéis de gênero, etc., e (3) as pessoas que são mais ou menos irrefletidamente contra as políticas liberais, como o casamento do mesmo sexo, não porque eles odeiam gays, mas porque elas têm sido levadas (religiosamente) a aceitar essa posição. Stout insiste que enquanto as pessoas do primeiro grupo podem ser cruéis e avessas ao diálogo, os dois últimos grupos, e especialmente do grupo (3), podem revisar seus posicionamentos por meio da conversação.

O caminho para um liberal, de acordo com Stout, é mostrar aos religiosos que os liberais também podem levar a Bíblia a sério. Os liberais podem, por exemplo, pedir aos religiosos para explicarem por que eles tomam Levítico como sua base contra a igualdade gay e não outras passagens bíblicas, como Êxodo 21: 7<sup>17</sup>, que permite a um pai vender sua filha para escravidão? (STOUT, 2010, p. 543). Stout alega que, se tais religiosos são "confrontados com a fragilidade do seu raciocínio," eles são propensos a mudar seus posicionamentos ou então se revelam motivados apenas pelo ódio e medo (STOUT, 2010, p. 532). Para Stout, Rorty está errado ao desencorajar a religião em praça pública.

Rorty é menos otimista do que Stout nesse aspecto. Afinal, como Stout admite, "poucas pessoas tornam-se odiosas e sádicas", e "[...] Dado que a racionalidade é

---

<sup>17</sup> Êxodo 21: 7: "Se alguém vender a filha como escrava, esta não sairá como saem os escravos".

sensível ao contexto e que as características relevantes do contexto variam de pessoa para pessoa, esse tipo de crítica está fadada à muitas dificuldades<sup>18</sup>.” (STOUT, 2010, p. 532). Rorty é famoso por ser um filósofo que duvida do poder da “argumentação racional” metafísica, porque interlocutores discordam profundamente uns com os outros e muitas vezes procedem a partir de premissas diferentes, que são incomensuráveis entre si. Nesse sentido, existe a possibilidade de fundamentalistas religiosos estarem munidos de argumentos racionais para defenderem um posicionamento homofóbico embasado biblicamente. Em vez disso, Rorty sugere que romances, reportagens, filmes e obras de arte são mais propensos a ampliar as mentes e tolerância de cidadãos que detêm crenças anti-liberais. Ele confessa: "Eu fixo minha (reconhecidamente fraca) esperança no poder da narrativa dramática" (RORTY, 2010a, p. 548).

Por último, Stout ataca o palpite de Rorty que "não-teístas são melhores cidadãos do que os teístas" (STOUT, 2010, p. 537). Stout argumenta que esta ideia não resulta do pragmatismo de Rorty, que deveria olhar para as consequências práticas da crença. Teísmo, definido simplesmente como a crença em Deus, "não envolve implicações políticas" e, portanto, não tem ligação necessária para a qualidade de sua cidadania (STOUT, 2010, p. 537). Stout acredita que Rorty praticamente admite esse ponto quando elogia pensadores religiosos como Vattimo pela adoção de uma versão do teísmo que equivale a pouco mais do que a noção de que Deus é amor. Dado que o teísmo não desqualifica a cidadania de alguém nas democracias, Stout aconselha Rorty a evitar tais generalizações e em vez disso avaliar o significado político de cada conjunto de crenças (STOUT, 2010, p. 538).

Stout tenta dar sentido ao antiteísmo de Rorty, atribuindo-lhe a hipótese de que o teísmo deve ser acompanhado de uma distinção entre o natural e o sobrenatural. Esta distinção abre a porta para o tipo de concepção metafísica do conhecimento, que Rorty passou sua carreira criticando, porque sugere que há uma "visão de Deus" sobrenatural. Isso, então, inevitavelmente leva a reivindicações por alguns, por exemplo, sacerdotes e profetas, a ter acesso privilegiado a este ponto de vista final, que causa problemas para a igualdade política democrática (STOUT, 2010, p. 537) . Stout observa que se encontram linhas semelhantes de pensamento em

---

<sup>18</sup> No original: "Given that rational entitlement is context-sensitive and that relevant features of context vary from person to person, this sort of criticism is bound to be complicated business".

Dewey e Hegel. Ele também afirma, sem muita discussão, que estes argumentos simplesmente não são convincentes: não há relação necessária entre o teísmo e o autoritarismo.

Stout assinala o ponto crucial da posição de Rorty, uma visão pragmática alinhada com o pensamento de Dewey de que a

[...] busca de todo ideal democrático autêntico nos obriga a deixar de lado qualquer autoridade salvo a de um consenso dos nossos companheiros humanos... O que Dewey mais reprovava sobre a epistemologia tradicional 'realista' e sobre as crenças religiosas tradicionais é que elas nos desencorajam, dizendo-nos que alguém ou algo tem autoridade sobre nós" (RORTY, 1999a, p. 9)

Stout, assim, identifica corretamente o problema: se o pragmatismo de Rorty

implica que a autoridade epistêmica ou privilégio é sempre e apenas uma questão de acordo social entre os seres humanos, então o teísmo, com seu reconhecimento característico de uma derradeira fonte, não-humana da autoridade, é incompatível com o pragmatismo - e também talvez com a democracia" (STOUT, 2010, p. 540)

De fato, Rorty não tem nenhum problema com o teísmo peculiar de um filósofo como Vattimo cuja própria teologia o impede de fazer reivindicações éticas ou políticas com base em sua religião. Mas, como Stout bem sabe, este não é o caso de muitos teístas que acreditam que a sua religião é a fonte de seu código de ética.

Stout tenta um último argumento para sugerir que Rorty está errado ao entender o teísmo como incompatível com a política democrática. Stout diz que o pragmatismo de Rorty é um "Pragmatismo sobre as normas", a ideia de que "qualquer questão normativa da autoridade epistêmica ou de privilégio é, em última instância, inteligível apenas em termos das práticas sociais que envolvem implicitamente o reconhecimento de tais autoridades" (BRANDOM apud STOUT, 2010, p. 541). Stout observa que:

Rorty omite por sua vez a alegação auto-suficiente de que toda autoridade repousa, em última instância em mãos humanas. Mas [pragmatistas teístas] pensadores como [Peter] Ochs e [Cornel] West podem responder a este movimento, se o desejarem, por encobrir "o pragmatismo sobre as normas" simplesmente como a alegação de que toda autoridade deriva de práticas sociais de responsabilidade mútua entre as pessoas, deixando em aberto que tipos de pessoas existem. Se uma das pessoas existentes é Deus, então a autoridade ainda pode ser algo que surge apenas dentro das

práticas sociais<sup>19</sup> (STOUT, 2010, p. 541)

Stout chega a sugerir que estas práticas podem incluir "as atividades que a Bíblia apresenta como envolvendo seres humanos e Deus como parceiros (STOUT, 2010, p. 541). Isto é uma sugestão interessante. No entanto, é fácil ver por que Rorty objetaria à ideia de estender a comunidade democrática para incluir um Ser Supremo: a "parceria" entre Deus e o homem pouco se assemelha àquela ideia de convívio entre os cidadãos democráticos iguais. Além disso, há também o problema de quando Deus está deliberando com a gente e os nossos concidadãos (humanos). Como Rorty coloca,

A meu ver, o ponto de todo o pragmatismo é insistir que nós, seres humanos somos responsáveis uns pelos outros. Somos responsáveis apenas por aqueles que se incluem em um "nós" - apenas por parceiros de conversação. Nós não somos responsáveis pelos átomos ou Deus, pelo menos não até que eles comecem a conversar com a gente" (RORTY apud STOUT, 2005).

Se Rorty está correto sobre a religião e, especialmente, suas instituições, tenderem a incentivar ideias e práticas autoritárias, então ele está certo em argumentar que elas não são compatíveis com os ideais seculares da democracia liberal.

### 3 RELIGIÃO EM RORTY: UMA PROPOSTA

Depois de percorrermos as principais marcas do pensamento de Rorty, sua concepção de liberalismo e política democrática, a relação entre neopragmatismo e religião bem como as críticas ao seu projeto de privatizar o discurso religioso, nessa parte do trabalho apresentaremos uma proposta, dentro do pensamento de Rorty, sobre o discurso religioso na esfera pública. Ao final do debate com seus principais interlocutores, Rorty reconhece que uma privatização absoluta do religioso seria

---

<sup>19</sup> No original: Rorty glosses this in turn as the self-reliant claim that all authority rests ultimately in humans hands. But like Ochs or West can respond this move, if they wish, by glossing "pragmatism about norms" simply as the claim that all authority derives from social practices of mutual accountability among persons, leaving open what sorts of persons there are. If one of the existing persons is God, then authority can still be something that arises only within social practices."

antidemocrática. Em alguns de seus textos, Rorty já apontava uma possibilidade do discurso religioso encontrar um espaço “adequado” na esfera pública. Em *Looking Backwards From the Year 2096* (2010), um texto de exercício imaginativo, Rorty prevê o que, em outro texto, ele chamará de *Cultura Literária* (*The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Culture*, 2006) como possibilidade de inserção de pluralidade de modos de vida em uma utopia liberal. Rorty escreve:

Aqui, no final do século XXI, a conversação sobre fraternidade e altruísmo tem sido substituída pela conversação sobre direitos, o discurso da política americana tem sido dominado por citações da Bíblia e da literatura, ao invés de teóricos da política ou cientistas sociais<sup>20</sup> (RORTY, 2010d, p. 369)

Nesse sentido, a proposta dessa parte do trabalho é investigar como o discurso religioso pode ser “encaixado” no espaço público de uma utopia liberal a partir da noção de *Cultura literária*. Essa proposta é vislumbrada a partir da reconsideração de Rorty sobre o papel da religião na esfera pública. Em *Religion in the public square: a reconsideration*, ele avalia as críticas de seus interlocutores e indica a possibilidade de entender o discurso religioso como um dos elementos culturais de democracia liberal, e que, portanto, deve ser levado em consideração como uma ferramenta dentre várias outras para a construção de uma sociedade plural.

### 3.1 Reconsiderações de Rorty sobre a religião

Enquanto Rorty pode ser entendido como instigante pelos temas que aborda, ele também estava aberto às críticas e respeitosa e incorporava o que ele entendia como objeções válidas às suas elaborações. Em resposta à crítica feita por Nicholas Wolterstorff e Jeffrey Stout, Rorty admite que sua crítica ao espaço da religião na esfera pública foi “apressada e insuficientemente cuidadosa (RORTY, 2003, p. 141). Então, diferentemente de *Religion as a Conversation-stopper*, no qual Rorty defende uma estrita privatização da religião, em sua reconsideração, ele argumenta que ambas, as leis e os costumes, deixem os religiosos livres para usar seus textos sagrados para defenderem suas causas. Rorty escreve que não há lei ou costume que impeça o religioso de citar o texto sagrado, assim como não há lei ou costume que o impeça de citar John Stuart Mill para elaborar, por exemplo, justificações em

<sup>20</sup> No original: Here, in the late 21st century, as talk of fraternity and unselfishness has replaced talk of rights, American political discourse has come to be dominated by quotations from Scripture and literature, rather than from political theorists or social scientists.

uma conversa no ambiente público (RORTY, 2003, p. 143).

Em seu novo posicionamento, Rorty diminui sua repulsa pela religião no geral e muda o foco de seu ataque para as organizações eclesásticas: organizações que recorrem a discursos de autoridade e fundamentalismo para convencer os cidadãos religiosos (RORTY, 2003, p. 141). O anticlericalismo de Rorty visa “os bispos católicos, as autoridades gerais dos mórmons, os televangelistas, e todos os outros tipos de profissionais da religião” que se devotam a “promulgar a ortodoxia” e “adquirir poderes econômicos e políticos” (RORTY, 2003, p. 141).

Apesar de não apelar para uma espécie de regulamentação formal contra a presença da discussão religiosa na vida pública, Rorty defende sua “utopia secularista” em que, um dia, a religião será “alocada para o nível da paróquia” (RORTY, 2003, p. 142). A razão da preocupação de Rorty com as instituições religiosas é a de que, embora as Igrejas façam o bem ocasionalmente, a história mostra que, proporcionalmente, essas instituições têm mais colaborado com danos do que com o bem estar social (RORTY, 2003, p. 142). Em sociedades contemporâneas, explica Rorty, os danos vindos das organizações eclesásticas são apresentados como “o tipo de sadismo cotidiano em que se usa a religião como justificativa para crueldade” (RORTY, 2003, p. 145). O que Rorty tem em mente aqui é o que ele se refere como “rixa exclusivista” que é encorajada pela disputa de poderes políticos e econômicos (RORTY, 2003, p. 146). No passado, os púlpitos cristãos foram a principal fonte de antissemitismo europeu e, em sociedades contemporâneas, o dano vem, por exemplo, na forma de organizações eclesásticas usando textos sagrados para pregar que a tolerância com os homossexuais é uma marca de declínio moral.

Rorty reconhece, porém, que ele não pode defender a exclusão de certos apelos às convicções na esfera pública. Ele não pensa ser útil defender que os homofóbicos são “irracionais”, desde que não há nada que possa se parecer com a “razão” pairando sobre nossas disputas (RORTY, 2003, p. 146). A falta de um critério objetivo, aos moldes tradicionais, para o consenso leva à discordância de Rorty com a tese de que cidadãos de uma democracia liberal devam ter um conjunto de princípios epistemológicos comuns para as discussões sobre a política, que é independente de cada religião (RORTY, 2003, p. 143)

Rorty, entretanto, justifica seu anticlericalismo usando o argumento pragmático que

o dano que vem das organizações eclesiais – incluindo a homofobia que elas propagam – de longe pesa mais para o lado negativo do que para o lado positivo e o mundo seria melhor sem elas. Enquanto Rorty reconhece que não há justificção para elaborar leis que possam banir as instituições religiosas, ou dizer aos fiéis que não levem as recomendações dessas instituições tão a sério, o argumento dele parece ser que eles são geralmente autoritários e, por isso, são incompatíveis com os valores civis democráticos liberais. Como ele escreve,

[...] simplesmente querer ser informado pelos oficiais da igreja sobre o que é requisito para ser um membro em uma boa posição, em uma dada denominação parece ser o tipo de coisa que sociedades democráticas devem desencorajar” (RORTY, 2003, p. 147).

Esse desencorajamento, Rorty recomenda, deveria vir na forma de uma defesa da separação entre a fé e as instituições. Ao mesmo tempo, ele entende o liberalismo protestante cristão como a forma ideal de comprometimento religioso, porque essa forma de fé melhor se adapta às democracias liberais (RORTY, 2003, p. 147). Apesar de ser um ateu, Rorty defende tal favoritismo baseado no pressuposto que ele tem o direito de “avisar outros cidadãos contra a maléfica influência” das organizações eclesiais (RORTY, 2003, p. 147). Em uma democracia liberal, Rorty tem dificuldade em reconciliar a homofobia religiosa com a liberdade de credo.

Embora reconheça que as pessoas possam citar a Bíblia para defender a homofobia, esse tipo de comportamento deveria ser “desprezado e evitado” e tal citação poderia ser classificada como discurso de ódio (RORTY, 2003, p. 143); Rorty entende que as leis contra o discurso de ódio possam entrar em conflito com os princípios da democracia de não interferir nas práticas religiosas ou na liberdade de expressão (RORTY, 2003, p. 143), e que nós não podemos instituir leis “que digam aos fiéis a não levarem organizações eclesiais tão seriamente como aos católicos são pedidos para levarem a autoridade papal a sério” (RORTY, 2003, p. 143).

Rorty tem dificuldade em oferecer um argumento coeso em relação a como a sociedade pode tratar organizações eclesiais ou fiéis que citam Levítico 18:22 para influenciar a política pública. No fim, parece que o argumento mais forte que Rorty faz é que “o que deveria ser desencorajado é o mero apelo a autoridades” (RORTY, 2003, p. 147). A suspeita de Rorty é de que os membros de grupos religiosos assumem a autoridade bíblica, por exemplo, sem entender ou serem capazes de defender suas decisões. Segundo Rorty, os cidadãos não deveriam se

restringir somente ao que é proposto na Bíblia ou à determinada concepção de bem de uma instituição eclesial, já que há uma pluralidade de concepções de bem concorrentes na esfera pública. Desse modo, o mais interessante seria considerar as visões de mundo religiosas como uma opção a mais, dentro da variedade de opções, permitindo a expansão do imaginário coletivo sobre o que seria a melhor forma de vida (RORTY, 2003, p. 147).

### **3.2. Cultura literária e esfera pública**

Depois de abordar a revisão do posicionamento de Rorty, investiremos esforços para desenhar um espaço para o discurso religioso na esfera pública. Será levada em consideração a consequência da proposta rortyana de que, após reconhecer que sua proposta de privatização foi apressada e ingênua, o espaço do discurso religioso na esfera pública pode ser alcançado por meio do que ele chama de cultura literária.

Nessa parte do trabalho, argumentamos que a proposta de uma cultura literária como forma de uma utopia, para Rorty, é a continuação de seu projeto de pensar em uma sociedade governada por um sistema liberal democrático. Nesse sistema político democrático, as concepções do que possa ser uma vida boa ficam a critério de cada cidadão e de seus grupos mais próximos (família, religião, clubes, universidades, etc) desse que essas concepções de “vida boa” sejam razoáveis o bastante para poderem coexistir com outras. Aqui, não por coincidência, Rorty se apoia nas ideias de John Rawls e a discussão sobre doutrinas morais abrangentes razoáveis. Essas doutrinas, esvaziadas de conteúdos metafísicos e esvaziadas de um caráter objetivista, proporcionam o ambiente necessário para a tolerância e a convivência de outras doutrinas em uma mesma comunidade.

Para reforçar essa ideia sobre o espaço da religião na esfera pública, abordaremos as aproximações que Rorty estabelece entre as três fases do progresso intelectual e moral segundo o ensaio *O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária* (2006a), os estágios são o religioso; o filosófico e literário (RORTY, 2006a, p. 78). Cada um, ao seu modo, também oferece seus próprios modos de redenção, seus próprios tipos de verdade e também as instituições que produzem essas verdades<sup>21</sup>: o primeiro modo de redenção é Deus; o segundo, a Verdade e o último,

---

<sup>21</sup> Cf. CASTRO, Susana, 2008.



a exploração dos limites da imaginação humana. Exploraremos cada fase desse progresso e a relação que cada um estabelece com sua forma de redenção para, por fim, avaliar se, em uma cultura literária, a religião ainda pode ter espaço na esfera pública.

Rorty traz em seu ensaio uma leitura particular da história das ideias e de como o progresso moral e intelectual se deu no Ocidente. Para ele, o primeiro estágio é o religioso. Antes de explorar cada estágio, se faz necessário esclarecer o que é a verdade redentora para Rorty.

A verdade redentora, segundo Rorty, é o tipo de construção humana que finda todos os processos de pesquisa ou, nos termos rortiano, é o tipo de verdade que “encerra o inquérito”:

Usarei o termo “verdade redentora” para um conjunto de crenças que encerraria, de uma vez por todas, o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos. A verdade redentora não consistiria em teorias acerca de como as coisas interagem casualmente, mas, ao contrário, cumpria a necessidade que a religião e a filosofia tentaram satisfazer. Essa é a necessidade de ajustar tudo - cada coisa, pessoa, evento, ideia e poema – a um único contexto, que se revelará de alguma maneira natural, destinado e único. Seria o único contexto que importaria para os propósitos de amoldar nossas vidas, porque seria o único no qual essas vidas apareceriam como são verdadeiramente. Acreditar na verdade redentora é acreditar na existência de algo que represente para a vida humana aquilo que as partículas físicas elementares representam para os quatro elementos – algo que seja a realidade por trás das aparências, a única descrição verdadeira do que está acontecendo, o segredo final (RORTY, 2006a, pp. 76-77)

A verdade redentora, então, seria o tipo de resposta afirmativa às seguintes perguntas: “você acredita que a verdade existe?” ou “Você acha que há um término natural para o inquérito, um modo de saber como as coisas realmente são, e que compreender o que é esse modo nos dirá o que fazer com nós mesmos?” (RORTY, 2006a, p. 75). Para Rorty, no estágio religioso do progresso moral, a verdade redentora é aquela que coloca o ser humano em contato direto com uma figura não-humana:

A religião monoteísta oferece a esperança da redenção ao entrar em uma nova relação com uma pessoa não-humana supremamente poderosa. A crença- como a crença nos artigos de um credo – pode ser acidental em uma tal relação (RORTY, 2006a, p. 78)

É interessante notar que, para Rorty, essa fase do progresso moral ainda não exige uma única forma de verdade redentora. Para ele, esse tipo de exigência só fará

parte do horizonte quando o próximo estágio do progresso moral alvorecer, ou seja, o estágio filosófico. Desde modo, esse estágio primitivo era capaz de tolerar certa pluralidade de visões de mundo. Para Rorty,

Nessa forma pura, não diluída pela filosofia, a religião é a relação com uma pessoa não-humana. Essa relação pode ser de obediência com adoração, ou comunhão extática, ou confiança tranquila, ou uma combinação dessas. Porém, é somente quando a religião se torna mesclada com a filosofia que essa relação redentora não-cognitiva com uma pessoa começa a ser mediada por um credo. Somente quando o Deus dos filósofos começou a substituir o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, é que a crença correta passou a ser essencial para a salvação (RORTY, 2006a, p. 80)

A passagem do estágio religioso para o filosófico aparece com a exigência de que a Verdade comporte em uma única visão todas as necessidades humanas. Ainda nesse estágio, segundo Rorty, a humanidade estaria em um momento em que não só a filosofia, mas também a ciência seriam as principais “partes” da cultura a fornecer o tipo de Verdade que validam as crenças. Segundo Rorty, “para a filosofia, contudo, as crenças são as da essência” (RORTY, 2006a, p. 78) A redenção seria atingida quando se alcançasse um tipo de verdade que seja “a realidade por trás das aparências, a única descrição verdadeira do que está acontecendo” (RORTY, 2006a, p. 77). Para Rorty, esse tipo de atitude pouco tem a contribuir para um ambiente democrático. Como visto anteriormente<sup>22</sup>, Rorty considera que seria mais democraticamente saudável para a convivência a pluralidade de teorias razoáveis do que seguir somente um tipo de verdade que supostamente atenderia todas as necessidades humanas. A transição da religião para a filosofia, segundo Rorty começa com

O ressurgimento do platonismo na Renascença, no período no qual os humanistas começaram a fazer a respeito do monoteísmo cristão as mesmas questões que Sócrates havia feito em relação ao panteão de Hesíodo. Sócrates tinha sugerido a Eutífron que a questão real não era se as ações de alguém estavam agradando aos deuses, mas antes quais deuses tinham a visão correta a respeito de que ações deveriam ser efetuadas. Quando essa última questão foi uma vez mais tomada seriamente, o caminho se abriu para a conclusão de Kant de que até o Espírito Santo dos evangélicos deve ser julgado à luz da consciência da pessoa (RORTY, 2006a, p. 78)

Seguindo as reflexões de Rorty, o estágio posterior ao filosófico seria o da cultura literária. Esse estágio pode ser caracterizado como descrença na capacidade da filosofia em oferecer todas as respostas para todas as necessidades humanas

---

<sup>22</sup> Cf. Ver o ponto 1.3 desse trabalho.

(RORTY, 2006a, p. 79). Como resultado, tanto a religião quanto a filosofia passaram a ser vistas como gêneros literários, opções entre outras, uma vez que Deus e Verdade seriam tentativas de abarcar todas as necessidades humanas em uma única visão. Em uma cultura literária, a atitude do intelectual seria o enriquecimento de seu repertório de possibilidades por meio da leitura do maior volume possível dos grandes romances ou dos grandes poemas na tentativa de ampliar a abrangência das “necessidades humanas”.

Em uma sociedade em que a cultura literária tivesse relevância, o filósofo seria substituído pelo intelectual literário. Segundo Rorty, a filosofia fundacionista daria lugar à filosofia como uma atividade literária (RORTY, 2006a, p. 80). Nesse sentido, a filosofia tipicamente moderna tenderia ao desaparecimento e passaria a ser entendida como uma atividade conversacional livre e transcultural. A redenção em um ambiente intelectual como esse seria na forma de expansão das possibilidades autocriativas que a humanidade pode desenvolver, além da consciência que essas futuras criações são produtos da atividade humana, contingentes e frágeis perante o tempo e ao acaso. A ênfase seria mais na capacidade imaginativa do que por uma procura de uma verdade objetiva. Para Rorty,

os membros da cultura literária, a redenção será alcançada por intermédio do contato com os limites atuais da imaginação humana. É por isso que uma cultura literária está sempre à procura de novidade, sempre esperando borrar o que Shelley chamou ‘as sombras que a futuridade impõe sobre o presente’, em vez de tentando escapar do temporal para o eterno. É uma premissa dessa cultura que, embora a imaginação tenha limites atuais, esses limites são capazes de ser estendidos para sempre. A imaginação consome seus próprios artefatos eternamente. É um fogo sempre vivo, sempre em expansão. Está tão sujeito ao tempo e ao acaso quanto estão as moscas e os vermes, mas enquanto resistir e preservar a memória de seu passado continuará transcendendo seus limites prévios. Embora o medo da tardança esteja sempre presente no interior da cultura literária, esse mesmo medo produz a chama mais intensa (RORTY, 2006a, p. 80)

Delineadas as três etapas do progresso moral, Rorty avança em sua reflexão sobre a possibilidade de como funcionaria uma sociedade em que a cultura literária já tenha se estabelecido. Em um cenário em que todos os projetos de expansão do imaginário humano são encorajados, como ficaria, porém, um tipo de projeto que pudesse causar algum dano a outros? A pergunta que se faz é: “São todos os projetos válidos em um cenário como esse?”. Para Rorty, não. A resposta é um apelo a uma espécie de utilitarismo. Segundo Rorty, todos poderiam perseguir os ideais que lhe fossem convenientes, porém essa busca não poderia diminuir as

oportunidades dos outros seres humanos para fazer a mesma coisa (RORTY, 2006a, p. 99)

Além disso, Rorty entende que não seria um consenso que a cultura literária seria o melhor tipo de orientação para uma sociedade. Ele considera que existe a objeção de que esse tipo de comunidade seria “decadente”, pois seus defensores não teriam convicções fortes o suficiente para defender suas posturas (RORTY, 2006a, p. 99). Para tanto, Rorty faz o que é característico de seu pensamento. Coloca essa possibilidade como um projeto de disputa político-cultural. Para ele, existiriam basicamente dois lados opostos: os que encorajam a proposta de uma cultura literária e aqueles que são contrários.

Segundo Rorty, a melhor forma de refutar a ideia de que a cultura literária geraria uma cultura *decadente* seria se apoiar nas mensagens em comum das obras de Oscar Wilde, Stuart Mill e John Rawls:

[A] “mensagem é que o único objetivo de livrar-se de sacerdotes e reis, de estabelecer governos democráticos, de tomar de cada um de acordo com suas habilidades e dar a cada um de acordo com suas necessidades, é tornar possível às pessoas levar o tipo de vida que preferirem (RORTY, 2006a, p. 99)

Ademais, Rorty vê melhorias numa sociedade orientada pela cultura literária. Ele resume dizendo que ver favoravelmente ou negativamente a ascensão da cultura literária é uma disputa “sobre que tipo de cultura superior mais fará para criar e sustentar o clima de tolerância que melhor floresce nas sociedades democráticas” (RORTY, 2006a, p. 99).

Após essa breve reflexão sobre a cultura literária e suas consequências políticas, cabe tentar responder a pergunta inicial: “haveria a possibilidade da religião na esfera pública?” A resposta é afirmativa. Rorty considera que apesar de um caráter laico, uma cultura literária não elimina as contribuições da filosofia ou da religião no processo de formação cultural. A diferença é que elas se tornam uma opção a mais dentro do repertório de possibilidades de um ambiente plural de ideais e necessidades humanos. Tanto a filosofia quanto a religião oferecem modelos de retidão moral e formas de cooperação social (RORTY, 2006a, p. 99). Além disso, a esperança de Rorty é que se as pessoas cooperarem, na cultura literária, haverá tanto espaço para os teístas e filósofos quanto para ateus e não-filósofos, mas há a restrição de que as pessoas coloquem suas preferências ou obsessões de lado e

trabalhem em conjunto para melhorar as condições de vida de sua comunidade. O ideal desse tipo de comunidade é a tolerância recíproca onde desapareça o fanatismo, ou seja, a crença de que só há um modo correto de significar a vida, uma incapacidade de tolerar as demais manifestações religiosas, políticas e culturais.

Embora a obra a proposta de Rorty seja minimalista em um sentido teórico, ou seja, não propõem práticas ou leis que devam ser seguidas, existe um esboço de um “plano” detalhado de como uma “utopia liberal” pode alcançar os objetivos de uma comunidade que preze mais pela pluralidade do que pela objetividade. Nesse sentido, exploraremos “as cinco teses do politeísmo romântico” que corroboram ou detalham essa disposição plural do abandono da crença na verdade redentora.

### 3.3 As cinco teses do politeísmo romântico

Em um texto posterior, Rorty repensa alguns pontos de sua visão sobre a religião na esfera pública. Em *O pragmatismo como politeísmo romântico* (2009), ele apresenta ressaltar as cinco teses que “fundamentam” uma atitude pragmática perante o religioso. Essas cinco teses serão agora analisadas. A saber: [1] crenças são hábitos de ação (PEIRCE apud RORTY, 2009a, p.68); [2] a vontade de verdade se identifica com a de felicidade; [3] A distinção entre projetos éticos e projetos estéticos; [4] não há o “amor à Verdade” e, por fim, [5] A procura de uma “verdade única” como uma tradução secular da esperança, uma verdade que seja capaz de abarcar todas as necessidades humanas em uma visão única.

A primeira tese é a de que “crenças são hábitos de ação” (RORTY, 2009a, p. 68). O conceito de crença para Rorty é criticado na obra *O futuro da religião* (2006), quando o crente tenta convencer todos que sua crença deve ser entendida como algo objetivo, logo, como algo verdadeiro para todos. Já em *O pragmatismo como politeísmo romântico* (2009), Rorty apresenta uma concepção de crença diferente, compreendendo-a de um modo não-representacionista (BARREIRA, 2012, p. 8). Noutros termos, Rorty sugere que as crenças não têm a responsabilidade de “unificar todas as nossas crenças em uma única visão do mundo” (RORTY, 2009a, p. 68) e, por isso, podem variar sem muito conflito, *i.e.*, existe a possibilidade de que os hábitos de ação – bem como seus propósitos – variem inocentemente. Sobre isso:

[...] é uma vantagem da concepção antirrepresentacionista da crença [...] que ela nos libera da responsabilidade de unificar todas as nossas crenças em uma única visão do mundo. Se todas as nossas crenças fazem parte de uma única tentativa de representar um mundo único, elas devem permanecer estreitamente unidas. Mas elas são hábitos de ação, então, como os propósitos atendidos pela ação podem variar inocentemente, assim também os hábitos que desenvolvemos podem servir a esses propósitos (RORTY, 2009a, p. 68).

A segunda tese de Rorty é a de que “a vontade de verdade se identifica com a felicidade” (RORTY, 2009a, p. 68). Essa tese consiste na tentativa herdada de autores como Mathew Arnold e John Stuart Mill, bem como Paul Tillich, de abandonar a acirrada disputa entre os espaços culturais destinados à religião ou à ciência, pois ambas já foram concebidas pelos ocidentais como fonte de verdades absolutas. Isso é traduzido em um esforço de “abrir mais espaço para a individualidade do que o que pode ser fornecido pelo monoteísmo ortodoxo, ou pela tentativa do Iluminismo de colocar a ciência no lugar da religião como fonte da Verdade” (RORTY, 2009a, p. 68). Para que esse projeto realmente se concretize, Rorty aposta no abandono da ideia de que cada “parte” da cultura tem um valor maior do que as outras (RORTY, 2009a, p. 68). A religião não deve ser considerada como *linguagem simbólica* ou, ainda, como *poética religiosa*, enquanto a ciência seria supostamente a opositora da religião no campo da validade. A ciência e a religião preenchem e satisfazem instâncias diferentes de nossa sociedade e, portanto, não são duas instâncias antagônicas.

[...] a tentativa [...] de considerar a fé religiosa como *simbólica* e, com isso, tratar a religião como poética e poesia como religiosa, e nenhuma das duas como competindo com a ciência, está no caminho certo. Mas para torná-la convincente necessitamos abandonar a ideia de que algumas partes da cultura satisfazem nossa necessidade de conhecer a verdade e outras preenchem objetivos menores. O utilitarismo romântico dos pragmatistas de fato abandona essa ideia: se não há nenhuma vontade de verdade distinta da vontade de felicidade, não há maneira de se contrastar o cognitivo do não cognitivo (RORTY, 2009a, p. 68)

A terceira tese de Rorty diz respeito à divisão do ético e do estético. O que se entende dessa tese é que, para os aspectos mais “duros” de nossa cultura, como as ciências, torna-se necessário um acordo intersubjetivo. Isso se dá uma vez que esses assuntos são de todos, do público.

[...] o pragmatismo permite-nos fazer outra distinção que retoma parte do trabalho feito anteriormente pela antiga distinção entre o cognitivo e o não cognitivo. A nova distinção é entre projetos de cooperação social e projetos de autodesenvolvimento pessoal. Um acordo intersubjetivo é requerido pelos primeiros, mas não pelos últimos (RORTY, 2009a, p. 69)

Assim sendo, o âmbito público da cultura – com seus aspectos mais “duros” - deve ser tomado enquanto projeto ético, pois “a ciência natural é um projeto paradigmático de cooperação social: o projeto de aperfeiçoar a condição do homem [...] de maneira a facilitar a realização de previsões que se tornarão verdadeiras” (RORTY, 2009a, p. 69). Já a estética, que pode ser entendida de um modo amplo, é um projeto de autodesenvolvimento individual e não depende de um consenso na esfera pública. Rorty acredita que se a religião pudesse “ser desconectada tanto da ciência quanto dos costumes – da tentativa de prever as consequências de nossas ações e da tentativa de classificar as necessidades humanas -, poderia ser outro desses paradigmas” (como a arte, a poesia, etc.) (RORTY, 2009a, p. 69).

O que se deve ter em consideração em relação ao terceiro ponto salientado por Rorty é que aqui tratamos de dois âmbitos distintos – religião e ciência – e que ambos necessitam de projetos diferentes. A ciência requer um acordo intersubjetivo, pois é realizada por meio de uma interação social que visa a aperfeiçoar a condição humana e suas previsões futuras. Entretanto, tanto a religião como a arte romântica (e.g.) seriam um contraponto ao projeto da ciência, pois não necessitariam de cooperação social, mas sim do aperfeiçoamento da própria pessoa. Haveria aqui, então, realidades distintas, onde uma pertenceria à ciência e outra a projetos paralelos, como a arte e a religião. Rorty diz ainda que não há o “amor à Verdade”. Essa é a quarta tese do autor, que pode ser lida na seguinte passagem:

Em quarto lugar, a ideia de que devemos amar a Verdade é em grande parte responsável pela ideia de que a crença religiosa é *intelectualmente irresponsável*. Mas não há uma coisa tal como o amor à Verdade. O que tem sido chamado por esse nome é uma mistura do amor por se atingir um acordo intersubjetivo, o amor por vencer discussões, e o amor por sintetizar pequenas teorias em grandes teorias (RORTY, 2009, p. 69).

A tese defendida por Rorty demonstra como o Ocidente tem diferenciado o tratamento dado a dois aspectos da cultura: fé e razão. De um lado temos que a fé, segundo essa tradição, é “intelectualmente irresponsável” (RORTY, 2009, p.69) e a razão deveria ser objeto de nosso amor. Pelo modo como a fé foi tratada até então, houve, segundo o filósofo americano, objeções ao exercício da fé, tendo como base “fundamentações” racionais. Mas, segundo o pensador norte americano, somente porque não há como fundamentar a fé isso não justifica uma objeção ao exercício da mesma (RORTY, 2009a, p. 69), pois “a única objeção possível poderia ser o fato de que ela intromete um projeto individual em um projeto social e cooperativo” (RORTY, 2009a, p. 69).

Nessa perspectiva, a fé religiosa só poderia sofrer uma intervenção crítica negativa se deixasse de lado seu caráter individual e interferisse no âmbito democrático, sendo emparedada pela legitimidade da liberdade individual que deve ser resguardada pelo nível cooperativo e social da cultura. Entretanto, deve-se advertir que a ideia de que o indivíduo religioso “traia” o compromisso de liberdade legitimado pela democracia, em prol da religião, não fere seu compromisso com a “verdade” ou “razão”, mas sim com sua própria responsabilidade de cooperar com outros seres humanos<sup>23</sup>. É por isso que a quinta e última tese de Rorty considera que “o amor à Verdade como uma tradução secular da esperança, aliviando as necessidades humanas” (RORTY, 2009a, p. 69). Sobre isso, Rorty salienta de modo pontual que:

[...] a tentativa de se amar a Verdade, de pensá-la como Una, capaz de medir e avaliar as necessidades humanas, é uma versão secular da esperança religiosa tradicional de que a lealdade para com algo grande, poderoso e não humano persuadirá esse ser poderoso a ficar do nosso lado em nossa luta contra outras pessoas (RORTY, 2009, p. 69-70).

A procura pela lealdade para com algo grandioso, não-humano, é inútil, e, se tal atitude fosse levada a sério, acarretaria a traição do “princípio” de lealdade herdado da tradição judaico-cristã, da qual participa a democracia (RORTY, 2009a, p. 70). Esse ideal é expresso, segundo Rorty, em sua melhor forma na doutrina, “de que cada necessidade humana deveria ser satisfeita a menos que isso cause a insatisfação de muitas outras necessidades humanas” (RORTY, 2009a, p. 70). A radicalização na crença de que uma Verdade Una possa ser “redentora” de todas as nossas necessidades é contrário ao “princípio” de tolerância que a política liberal tanto preza, como observamos anteriormente.

A objeção dos pragmatistas aos fundamentalistas propõe que tais pessoas não são intelectualmente irresponsáveis por deixar de lado os resultados da ciência natural, mas sim por negligenciar moralmente as consequências de seus atos perante o consenso democrático que tende a maximizar o ideal de felicidade humana, ignorando os ideais de liberdade necessários para a sociedade atual. Como salienta

---

<sup>23</sup> Sobre isso, Rorty ainda destaca: “[...] O fato de não haver nenhuma prova para uma crença religiosa nunca constitui uma objeção a ela. A única objeção possível poderia ser o fato de que ela se intromete em um projeto social e cooperativo e, com isso, contra os ensinamentos de *Sobre a liberdade*. Tal intrusão é uma traição da responsabilidade de um indivíduo de cooperar com outros seres humanos, não da responsabilidade de um indivíduo para com a Verdade ou a Razão” (RORTY, 2009, p. 69).



Rorty (2009, p. 70), “[...] eles [os fundamentalistas religiosos] não pecam por ignorar os métodos indutivos de Mill, mas por ignorar suas reflexões sobre a liberdade”.

A objeção pragmatista à Verdade como Uma fomenta eticamente a ação do indivíduo e suas ponderações feitas de modo crítico em relação à tomada da religião na esfera pública por parte dos indivíduos da sociedade abriria margem para a importância da discussão do religioso por meio da ótica sustentada pelo pragmatismo, tal como propõe Rorty.

## CONCLUSÃO

O pensamento de Richard Rorty aparece como uma alternativa para os problemas que a filosofia contemporânea enfrenta. No início de sua carreira, quando ainda se dedicava à filosofia analítica, Rorty já demonstrava como o seu modo de lidar com os problemas filosóficos era diferente dos tradicionais: acreditava, seguindo Wittgenstein, que os problemas filosóficos não deveriam ser resolvidos, mas dissolvidos.

O filósofo americano tem como fio condutor de suas pesquisas uma atitude antiessencialista. Noutros termos, a procura por fundamentos últimos capazes de descrever e anteciper toda a realidade não tem espaço em sua filosofia e, quando o tem, é alvo de crítica, pois sua filosofia é voltada para o contingente, para a prática, para as instituições, característica da filosofia pragmatista, da qual é herdeiro.

Nem todos enxergam que a filosofia de Rorty seja uma alternativa válida para as questões as quais ele se dedicou. Há acusações de irracionalidade, irresponsabilidade e relativismo contra suas obras, como ele mesmo nos mostra em sua autobiografia intelectual *Trotsky and the Wild orchids* (1999). Estas acusações parecem ser injustas, porque, embora sua filosofia ensine que a Razão não pode ser o centro absoluto de toda a realidade humana, o acordo e a compreensão são guias importantes dentro do pensamento filosófico de Rorty. Essa atitude se reflete em seus constantes debates com autores tais como Habermas e Vattimo.

Rorty defendia que a filosofia que procurava um fundamento para a moral ou a política ofereceu muito pouco às melhorias da condição humana quando comparada à produção literária, ou ao jornalismo investigativo. Por isso os seus escritos apontam para uma filosofia que seja mais edificante para a nossa sociedade e que não deveria ficar reclusa em si mesma. O interessante, para Rorty, seria que a filosofia tivesse um papel mais ativo em nossa sociedade. O filósofo edificante seria aquele que traria à tona mais perspectivas, sendo assim, haveria inclusão de mais vozes sobre um determinado assunto, deste modo ampliando os direitos políticos ao maior número possível de pessoas, sob a égide da solidariedade.

Quanto ao tema da filosofia se envolvendo nas questões religiosas, temática central desse trabalho, a postura filosófica de Rorty é fiel às consequências que o seu pensamento antifundacionista acarreta. Entende que a religião é um dos diversos

aspectos da cultura. Não é o mais importante, mas isso não significa que não tenha o seu lugar. Como se sabe, religião pode ser um ponto de partida para atitudes solidárias, ou para atitudes violentas. O olhar que defendemos é que a religião tem a sua importância dentro de nossa sociedade, com a ressalva de que a religião não deveria ser encarada como fornecedora de verdades absolutas, assim como a filosofia e a ciência já tentaram fazer dentro da história da cultura ocidental. Ao entender que a religião é um aspecto particular das vidas das pessoas – do mesmo modo como a poesia e a arte de modo geral - teríamos um espaço para ver que a religião contribui para o autoaperfeiçoamento de seus praticantes.

O questionamento sobre a existência de Deus é um exemplo da inutilidade dos debates entre a religião e as ciências. Tanto os religiosos como os cientistas defendem suas perspectivas de forma acirrada. No entanto, nenhum deles cede, pois não se trata de um diálogo, é uma disputa na qual o objetivo final é calar o oponente. Rorty apresenta uma alternativa a essa querela: por que ao invés de debatermos sobre esse assunto não falamos de outra coisa? Por exemplo, por que não falamos das consequências que certas práticas religiosas têm em nossa sociedade? Por que não problematizar a violência que seitas radicais praticam em nome de um determinado credo? Tais questionamentos seriam, na perspectiva do filósofo, muito mais interessantes e viáveis para a nossa sociedade do que descobrir se de fato Deus existe ou não. Talvez essa última conversação nem seja aconselhável, pois se tivéssemos a verdade sobre essa questão, e se todos aceitassem essa verdade não sabemos se, isso nos tornaria mais tristes ou mais alegres.

Assim sendo, a proposta de tratar a religião sob uma perspectiva pós-metafísica e com tom pragmático enriquece o número de possibilidades de como se aproximar do tema filosofia e religião. É um modo alternativo de abordagem, pois não tenta fundamentar práticas ou discursos. É uma filosofia que nos convida a abandonar ideais metafísicos para melhorar as condições do aqui e agora. Vale lembrar que esta é uma das propostas que está misturada com muitas outras, não se sabe se é a mais acertada e se é a melhor. Temos consciência disso, mas é uma aposta que alarga horizontes e nos ajuda a construir uma sociedade que esteja mais aberta ao diálogo, e conseqüentemente, mais tolerante.

## BIBLIOGRAFIA

- ARAUJO, R. C. (2013). "Ironismo de Richard Rorty: uma terceira via entre etnocentrismo e relativismo". *Problemata R. Intern. Fil.*, 80-109.
- BARREIRA. (2012). "O campo religioso a partir do neopragmatismo de Rorty". *Rever - Revista de Estudos da Religião*.
- BARREIRA, M. (2009). "O Futuro da Religião após a metasílica: o diálogo entre Rorty e Vattimo". *Revista Redescições*.
- BARREIRA, M. (2013). "O campo religioso a partir do neopragmatismo de Rorty". *Rever - Revista de Estudos da Religião*.
- BERNSTEIN, R. (2003). Rorty's Inspirational Liberalism. In: C. GUIGNON, & D. R. HILEY, *Richard Rorty* (pp. 124-139). New York: Cambridge University Press.
- CARTER, S. (1994). The Culture of Disbelief. *Boardman Lectureship in Christian Ethics*, 10, 1-22.
- de CASTRO, S. (2008). Visões rortyanas acerca da cultura literária. In: A. A. FERRERIA, *Pragmatismo e questões contemporâneas*. Rio de Janeiro: Arquimedes.
- DWORKIN, R. (2002). *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes.
- FRASER, N. (1985). What is Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. *New German Critique*(35), 97-131.
- GEERTZ, C. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. (V. Ribeiro, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HESSE, M. (1988). The Cognitive Claims of Metaphor. *The Journal of Speculative Philosophy*, 1-16.
- MALACHOWSKI, A. (2002). *Richard Rorty*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- MARINHO, C. (2012). James, Rorty, Vattimo e a Religião Pós-Metafísica. *Revista Redescições*, 30-51.
- NEUHAUS, R. (1993). Religion's Role in Public Life. (<http://www.acton.org/pub/religion-liberty/volume-3-number-5/religions-role->

public-life, Ed.) *Religion and Liberty*, 3(5).

NIETZSCHE, F. (2005). *Humano demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (2007). *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra.

RAMBERG. (1998). "Rorty e os instrumentos da Filosofia". In: P. R. PINTO, *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência* (pp. 81-119). Belo Horizonte: Editora UFMG.

RORTY, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_. (1983). "Postmodernist Bourgeois Liberalism". *The Journal of Philosophy*, 583-589.

\_\_\_\_\_. (1987). Thugs and Theorists: A Reply to Berstein. *Political Theory*, 15(4), 564-580.

\_\_\_\_\_. (1990). *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1991a). *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1994). *Contingência, Ironia e Solidariedade*. (N. F. Fonseca, Trad.) Lisboa: Presença.

\_\_\_\_\_. (1995). *Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

\_\_\_\_\_. (1996). Relativism: finding and making. In: J. & NIZININK, *Debating the State of Philosophy* (pp. 31-47). London: Praeger.

\_\_\_\_\_. (1997). *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

\_\_\_\_\_. (1998). Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. In: R. RORTY, *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência* (pp. 15-29). Belo Horizonte: Editora UFMG.

\_\_\_\_\_. (1998a). *Truth and Progress - Philosophical Papers Vol. 3*. Cambridge:

Cambridge University Press.

- \_\_\_\_\_. (1999). *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1999a). Pragmatism as Anti-Authoritarianism. *Reveu Internationale de Philosophie*, 7-20.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Pragmatismo a filosofia da criação e da mudança*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- \_\_\_\_\_. (2000a). Sobre etnocentrismo: uma resposta a Clifford Geertz. *Educação, Sociedade & Culturas*, 213-223.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Philosophy and Social Hope*. Boston: Penguin.
- \_\_\_\_\_. (2003). Religion in the Public Sphere: A reconsideration. *The Journal of Religious Ethics*, 31(1), 141-149.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Contra os padrões, contra as oligarquias*. (L. H. Dutra, Trad.) São Paulo: Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2005a). Entre Liberalismo e Filosofia. *Astrolábio*, sem página. Disponível em: [http://www.ub.es/astrolabio/Articulos/Entrevista\\_RichardRorty.pdf](http://www.ub.es/astrolabio/Articulos/Entrevista_RichardRorty.pdf) . Acesso 16 de março de 2016.
- \_\_\_\_\_. (2005b). In: J. C. SOUZA, *Filosofia, racionalidade e democracia*. São Paulo: Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2005c). *Verdade e Progresso*. (D. R. Sales, Trad.) Baurueri: Manole.
- \_\_\_\_\_. (2006a). Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea. In: R. RORTY, *Ensaio Pragmatistas* (H. Aparecido, Trad., pp. 105-125). Rio de Janeiro: DP&A.
- \_\_\_\_\_. (2006a). O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária. In: P. GHIRALDELLI Jr, *Ensaio Pragmatistas* (pp. 75-105). Rio de Janeiro: DP&A editora.
- \_\_\_\_\_. (2006b). Anticlericalismo e ateísmo. In: S. ZABALA, *O futuro da Religião* (pp. 47-62). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- \_\_\_\_\_. (2009). A justiça como uma lealdade maior. In: RORTY, *Filosofia como política cultural* (pp. 81-105). São Paulo: Martins Fontes.

- \_\_\_\_\_. (2009a). *Filosofia como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2010). Pragmatism and Democracy: Assessing Jeffrey Stout's Democracy and Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 78(2), 413-448.
- \_\_\_\_\_. (2010a). The Priority of Democracy to Philosophy. In: VOPARIL, & R. BERNSTEIN, *The Rorty Reader* (pp. 239-259). Oxford: Wiley-Blackwell.
- \_\_\_\_\_. (2010b). Solidarity or Objectivity? In: J. VOPARIL, & R. BERNSTEIN, *The Rorty Reader* (pp. 227-239). Oxford: Wiley-Blackwell.
- \_\_\_\_\_. (2010c). The Priority of Democracy to Philosophy. In: J. VOPARIL, & R. BERNSTEIN, *Rorty Reader* (pp. 239-259). Oxford: Wiley-Balckwell.
- \_\_\_\_\_. (2010d). The Rorty Reader. In: J. VOPARIL, & R. BERNSTEIN, *Rorty Reader* (pp. 239-259). Oxford: Wiley-Balckwell.
- \_\_\_\_\_. (2010e). *Uma ética laica*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2010f). Pragmatism and Democracy: Assessing Jeffrey Stout's Democracy and Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 78(2), 413-448.
- \_\_\_\_\_. (2010g). Reply to Stout. In: R. AUXIER, & L. HAHN, *The philosophy of Richard Rorty* (pp. 546-549). Chicago: Open Court Publishing.
- SILVA, H. A. (2008). "Pragmatismo, narrativas conflitantes e pluralismo". *Princípios*, 99-135.
- SMITH, N. (2005). Rorty on Religion and Hope. *Inquiry*, 48(1), 76-98.
- STOUT, J. (2010). Rorty on Religion and Politics. In: R. AUXIER, & L. HAHAN, *The philosophy of Richard Rorty* (pp. 523-545). Chigaco: Open Court Publishing.
- WOLTERSTORFF, N. (1997). The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. In: M. Laham, *Religion in the Public Square* (pp. 67-121). Rowman & Littleliedl Publisers, Inc.
- \_\_\_\_\_. (2003). An Engagement with Rorty. *Virginia Law Review*, 31(1), 129-139.

