



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



IZABEL MARIA GOMES DA PAZ

**FILOSOFIA PARA A ESPERANÇA SOCIAL: NARRATIVAS E REDESCRIÇÕES
IMAGINATIVAS EM RICHARD RORTY**

TERESINA-PI

2024

IZABEL MARIA GOMES DA PAZ

**FILOSOFIA PARA A ESPERANÇA SOCIAL: NARRATIVAS E REDESCRIÇÕES
IMAGINATIVAS EM RICHARD RORTY**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), do Centro de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia prática.

Orientador: Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva

TERESINA-PI

2024

FICHA CATALOGRÁFICA
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

P348f Paz, Izabel Maria Gomes da
Filosofia para a esperança social: narrativas e redescições
imaginativas em Richard Rorty / Izabel Maria Gomes da
Paz. – Teresina, 2024.
278 f.
Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Piauí,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL, 2024.
Orientador: Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva.

1. Esperança Social. 2 Redescrição. 3. Narrativa.
I. Silva, Heraldo Aparecido. II. Título.

CDD 100

Bibliotecária: Gisela Beatriz Costa Oliveira Carvalhêdo Lima -CRB3/748

IZABEL MARIA GOMES DA PAZ

**FILOSOFIA PARA A ESPERANÇA SOCIAL: NARRATIVAS E REDESCRIÇÕES
IMAGINATIVAS EM RICHARD RORTY**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí,
apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia Prática.

Aprovada em: _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva (UFPI)
Presidente

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira (UFES)
Examinador externo

Prof^a. Dr^a. Edna Maria Magalhães do Nascimento (UFPI)
Examinador interno

Prof. Dr^a Juliana de Moraes Monteiro (UFPI)
Suplente

**TERESINA
2024**

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva por todos esses anos de orientação, por acreditar e apostar na minha trajetória acadêmica. Grata pelos conhecimentos a mim repassados com paciência, dedicação e generosidade, e pela confiança a mim depositada.

Ao prof. Dr. Marcelo Martins Barreira e a Profa. Dra. Edna Maria Magalhães do Nascimento por aceitarem o convite de participar da minha banca. Grata pelas significativas contribuições que muito contribuíram nesta pesquisa.

Ao PPGFIL/UFPI pela oportunidade de cursar o mestrado em filosofia. Aos professores da pós-graduação que me proporcionaram novos aprendizados.

Aos meus colegas de turma e de pesquisa, Francisco e John, que me ouviram e dividiram suas alegrias e anseios.

A todos que de alguma maneira contribuíram para a concretização deste trabalho. Em especial minha família e amigos por estarem presentes me apoiando neste momento.

RESUMO

A presente pesquisa tem como tema a noção de filosofia como esperança social, evidenciada a partir das noções de narrativas e redescições imaginativas em Richard Rorty. O problema da pesquisa consiste em investigar de que modo a crítica rortyana às noções tradicionais de verdade e natureza humana podem constituir propositivamente uma filosofia voltada para a esperança social, visto que, as esperanças sociais que o pragmatista nutre consistem nas esperanças de uma sociedade mais igualitária, democrática, sem classes sociais e castas, e, assim, Rorty aponta um aspecto visionário em seus escritos. Portanto, a partir dessa problemática enunciada, investimos na contribuição que as noções de narrativa e redescições imaginativas do filósofo norte-americano podem proporcionar a efetivação da solidariedade na contemporaneidade. Assim, inicialmente investigamos as perspectivas teóricas que Rorty traçou dentro do pragmatismo clássico, bem como a concepção de teóricos da corrente pragmatista contemporânea que trouxeram fundamentos para sua teoria filosófica, no que se refere a esse afastamento de questionamentos desenvolvidos pela corrente filosófica analítica, para voltar-se a uma filosofia com questionamentos voltados ao âmbito social. Posteriormente, evidenciamos as noções que o neopragmatista desenvolve acerca do uso da linguagem, uso de narrativas e das redescições filosóficas. Por fim, buscaremos evidenciar como as *redescições imaginativas* expressas sob a forma de *narrativas* contribuem para a consecução da filosofia como esperança social. Dessa forma, a proposta da pesquisa consiste então em apresentar uma redescição da filosofia a partir das noções de narrativas e redescições imaginativas na filosofia social e política de Rorty (1999).

Palavras-chave: Esperança Social. Redescição. Narrativa.

ABSTRACT

The present research focuses on the notion of philosophy as social hope, as evidenced through the concepts of narratives and imaginative redescrptions in the works of Richard Rorty. The research problem aims to investigate how Rorty's critique of traditional notions of truth and human nature can constitute a philosophy oriented towards social hope, since the social hopes that the pragmatist harbours consist of hopes for a more egalitarian, democratic society, without social classes and castes, Rorty points to a visionary aspect in his writings.. To address this issue, we explore the contribution that the notions of narrative and imaginative redescrptions by the American philosopher can offer to the realization of solidarity in contemporary society. Consequently, we first delve into Rorty's theoretical perspectives within classical pragmatism, as well as the ideas put forth by contemporary pragmatist theorists that provided foundations for his philosophical theory. This shift away from inquiries developed by the analytic philosophical tradition in favor of a philosophy centered on social concerns is examined. Subsequently, we highlight the central concepts that the author develops regarding language use, narrative utilization, and philosophical redescrptions. Ultimately, we aim to demonstrate how *imaginative redescrptions* expressed in the form of *narratives* contribute to the achievement of philosophy as social hope. Thus, the research proposal is centered on presenting a redescription of philosophy based on the notions of narratives and imaginative redescrptions in Rorty's social and political philosophy (1999).

Keywords: Social Hope. Redescription. Narrative.

LISTA DE SIGLAS

CIS	Contingência, Ironia e Solidariedade
FEN	A filosofia e o espelho da natureza
PSH	Philosophy and Social Hope

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 A FILOSOFIA (NEO)PRAGMATISTA DE RICHARD RORTY.....	14
2.1 Richard Rorty e a filosofia.....	14
2.2 Rorty e o pragmatismo.....	21
2.3 A crítica neopragmatista à filosofia fundacionista.....	25
2.4 Razão como prática social.....	35
3 NEOPRAGMATISMO: REDESCRIÇÕES IMAGINATIVAS E NARRATIVAS.....	46
3.1 Da linguagem como representação para a linguagem como ferramenta....	46
3.2 Imaginação e metáfora: redescrições filosóficas.....	53
3.3 Redescrições imaginativas e narrativas.....	58
4 FILOSOFIA COMO ESPERANÇA SOCIAL?.....	66
4.1 Esperança social e utopia solidária.....	66
4.2 Narrativas e redescrições para a esperança social.....	73
4.3 Qual o papel da filosofia nas nossas esperanças sociais?.....	78
4.4 Narrativas filosóficas e esperança social.....	87
4.5 Filosofia e esperança social.....	96
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS.....	105

1 INTRODUÇÃO

O filósofo norte-americano Richard Rorty (1931–2007) diz, no prefácio de seu livro *Philosophy and Social Hope* (1999), que a maioria de seus escritos da década de 90 foi uma tentativa de vincular suas esperanças sociais com seu antagonismo às ideias da filosofia platônica, que consiste nas distinções filosóficas (aparência-realidade, matéria-mente, etc.) desenvolvidas historicamente pela filosofia tradicional de Platão a Kant. Para isso, o filósofo norte-americano diz que essas tentativas foram encorajadas pela filosofia de seu principal *herói filósofo*, John Dewey (1859–1952). As esperanças sociais que o pragmatista nutre consistem nas “[...] esperanças de uma sociedade global, cosmopolita, democrática, igualitária, sem classes e sem castas (Rorty, 1999, p. xii, tradução nossa).¹ Para isso, Rorty busca na teoria pragmatista, em específico a do pragmatista Dewey, recorrer a tais esperanças.

Assim, a presente Dissertação de Mestrado intitula-se: “Filosofia para a esperança social: narrativas e redescrições imaginativas em Richard Rorty” e tem como proposta de pesquisa a noção de filosofia como esperança social, evidenciada a partir das noções de narrativas e redescrições imaginativas do filósofo neopragmatista. A proposta de pesquisa foi desenvolvida através da leitura e análise das obras do filósofo e artigos relacionados, sobre a concepção rortyana acerca da utilização da imaginação e narrativas na construção da solidariedade para práticas sociais melhores e expandidas para outros grupos e culturas (Rorty, 2007).

Essa pesquisa parte do seguinte problema: *de que forma a filosofia de Rorty, a partir de sua crítica às questões da filosofia tradicional, propõe desenvolver a prática de uma filosofia para a esperança social?* O trabalho tem como objetivo geral investigar a concepção de filosofia como esperança social em Richard Rorty. Como objetivos específicos, buscamos primeiramente identificar a ênfase nas questões sociais na tradição pragmatista a partir da perspectiva de Rorty. O segundo objetivo consiste em explicitar as noções de narrativa e redescrição imaginativa em Rorty. E, para chegarmos à proposta central deste trabalho, o terceiro objetivo busca

¹ [...] hopes for a global, cosmopolitan, democratic, egalitarian, classless, casteless society [...] (Rorty, 1999, p. xii).

evidenciar como as redescrições imaginativas expressas sob a forma de narrativas contribuem para a consecução da filosofia como esperança social.

Portanto, a partir dessa problemática e objetivos enunciados, salientamos que as noções de narrativa e redescrições imaginativas discutidas pelo filósofo norte-americano, podem contribuir para a efetivação da solidariedade num mundo contemporâneo. Isso dito, Rorty foi um filósofo cuja trajetória acadêmica foi marcada pelas ideias da corrente filosófica pragmatista, sendo influenciado principalmente pelos pragmatistas clássicos Williams James e John Dewey. Então, o neopragmatista dedicou a maior parte de sua trajetória filosófica investigando como a filosofia de caráter epistemológico e metafísico buscava resolver os problemas do mundo, e como esta, segundo ele, apresentava pseudoproblemas de ordem epistemológica e analítica.

Rorty desenvolve sua crítica central às questões epistemológicas e analíticas principalmente em seu livro *Filosofia e o Espelho da Natureza*, publicado originalmente em 1979. Nessa obra, o filósofo aborda tópicos relacionados às dualidades desenvolvidas pelo projeto tradicional da filosofia mente-corpo e aparência-real e aos *fundamentos* do conhecimento. A mencionada obra foi marcante para os escritos do filósofo a partir de então.

Na obra *Philosophy and Social Hope*, de 1999, Rorty trata de temas relacionados ao pragmatismo e às questões de caráter ético, cultural, educacional e político-social. A tese explicada por Rorty no prefácio da mesma obra é que ele busca se distanciar da concepção do que a filosofia platônica e aristotélica consideram como capacidade humana mais distinta: conhecer as coisas como realmente são, para ir além da aparência e conhecer o verdadeiramente real. Em virtude disso, para o neopragmatista, a capacidade mais distinta e louvável dos seres humanos é a capacidade de confiar e cooperar com as outras pessoas, e, em específico, trabalhar em conjunto para melhorar o futuro (Rorty, 1999).

Então, a partir análise inicial da obra *Contingência, Ironia e Solidariedade* (2007) e, posteriormente, das obras *Verdade e Progresso* (2005), *Pragmatismo e Política* (2005), *Philosophy and Social Hope* (1999) e *Filosofia como Política Cultural* (2009), desenvolvemos os estudos acerca do que Rorty propõe como progresso social através das redescrições imaginativas e das narrativas para a construção da esperança social. Nesse sentido, ele propõe tal aspecto através de sua crítica à filosofia tradicional, ou seja, uma filosofia sistemática que se propõe a investigar as

questões sobre o mundo por meio de questionamentos que dão ênfase à busca da verdade e do real.

Portanto, a partir da crítica do filósofo neopragmatista às questões ontológicas, epistemológicas e analíticas, desenvolvidas historicamente pelas questões da filosofia tradicional, ele redescreve a filosofia e os questionamentos filosóficos para, em seguida, sugerir, então, que deixemos de nos questionar sobre “*quem somos nós?*” ou “*qual a natureza humana?*”. Propondo assim, alternativamente, ideias e questionamentos acerca de “*que mundo deixaremos para as gerações futuras?*” (Rorty, 2005a).

Rorty discute, neste aspecto, que ao longo do tempo a nossa habilidade de *conhecer*, e em específico, de questionar “o que é o homem?” pareceu ser a coisa mais importante para algumas pessoas, em especial, para alguns filósofos. Esta procura por algo profundo e importante, algo sobre as partes da alma ou o status transcendental da consciência moral comum, ou, o conhecimento de verdades universais, foi sendo substituída pela noção de futuro, de que mundo queríamos construir. (Rorty, 2005a).

Nesse sentido, o neopragmatista defende ainda que deixemos de lado tais questionamentos e partamos para uma proposta de educação sentimental² que vise a construção de uma esperança social por meio de redescrições imaginativas (Rorty, 1999; 2009).

A perspectiva enfatizada por Rorty (2009) diz respeito à utilização da redescrição imaginativa através do uso da linguagem, não como uma capacidade cognitiva de nomear as coisas nas quais foram sendo percebidas através dos sentidos, mas como uma capacidade de trilhar a razão para melhores e maiores práticas sociais. É deste modo que, de acordo com nossos estudos, o pragmatismo se tornou uma filosofia contrária à contemplação praticada pela filosofia tradicional, especificamente, a partir de Dewey, segundo o qual a vinculação do pragmatismo voltou-se para as questões práticas, de natureza política, social e educacional (Silva, 2018). Assim, o pragmatismo contemporâneo desenvolveu críticas que

² A educação sentimental desenvolvida por Rorty, foi mencionada no texto “Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade”, em sua obra *Verdade e progresso*. No referido texto, Rorty desenvolve a educação sentimental, como uma educação que volte seu olhar para a construção ou manipulação dos sentimentos. O tipo de educação que possibilite com que as pessoas passem a mudar seu olhar para as pessoas fora de seu ciclo social, e reconheça a condição humana, expandindo o sentimento de solidariedade.

demandavam responsabilidade social por parte dos filósofos (Rorty,1999; Silva, 2018).

Deste modo, Rorty passou a maior parte de sua carreira acadêmica discutindo acerca dos aspectos desenvolvidos pela filosofia, como a distinção aparência/realidade, para propor a substituição por alternativas mais elevadas, como as descrições de mundo mais ou menos úteis, ou seja, a apresentação de novas descrições (Calder, 2006).

Visto que através das leituras desenvolvidas pelo filósofo neopragmatista, que trata do progresso dos sentimentos como uma habilidade crescente de enxergar as similaridades entre nós mesmos e as pessoas consideradas diferentes, com realidades diversas. E, neste aspecto, tratar estas similaridades como sendo mais importantes do que as diferenças que nos separam, que causam prejuízos nas relações sociais.

Porém, essas similaridades, nos diz Rorty (2005a), não são uma questão de compartilhar um *self* profundo verdadeiro que é imanente à humanidade, mas sim similaridades que não nos distinguem, de modo que não nos tornam especiais ou melhores que determinada cultura ou raça, por exemplo; ou seja, compreendemos que tal perspectiva não desenvolve hierarquia de valores entre as variedades culturais e de existência humana. Então, sobre isso, o filósofo afirma ser o resultado de uma educação sentimental.

Sendo assim, nos propusemos a construir inicialmente, a partir da leitura e análise dessas obras, os argumentos compreendidos através dos escritos de Rorty, sobre uma filosofia que visa desenvolver práticas para esperança social e seu trajeto de desenvolvimento da criação de tal esperança. Uma filosofia social que dê atenção a questões de âmbito político-social. Assim, no âmbito da filosofia essas questões podem ser discutidas através da perspectiva do pragmatismo e, em específico, a partir do neopragmatismo rortiano (1999; 2005; 2007).

Assim, a primeira parte desta pesquisa intitula-se *A filosofia (neo)pragmatista de Richard Rorty*, e tem como objetivo central identificar a perspectiva rortiana sobre a ênfase nas questões sociais na tradição americana pragmatista. Evidenciaremos as perspectivas teóricas que o filósofo norte-americano traçou no pragmatismo. Deste modo, apresentaremos a partir da leitura rortiana os aspectos da filosofia do pragmatismo clássico e contemporâneo, para chegar ao que compreendemos no neopragmatismo de Richard Rorty.

A segunda parte dessa pesquisa, intitulada *Neopragmatismo: redescritções imaginativas e narrativas*, tem como objetivo central explicitar as noções de narrativa e redescritção imaginativa em Rorty. Esse segundo momento, consiste em evidenciar a teoria neopragmatista, desse modo, após o desenvolvimento dos aspectos críticos da leitura rortyana acerca da corrente pragmatista, procuramos apresentar ferramentas que o neopragmatista desenvolve para o uso de narrativas e de redescritções filosóficas, em vista da esperança social, que consiste na proposta central desta pesquisa.

Por fim, a terceira parte, intitulada *Filosofia como esperança social?*, possui como objetivo central apresentar como as redescritções imaginativas expressas sob a forma de narrativas contribuem para a consecução da filosofia como esperança social. Elucidaremos neste capítulo os pressupostos filosóficos de Richard Rorty, acerca das redescritções imaginativas e das narrativas, visando desenvolver esses aspectos como uma contribuição filosófica que, antes de questionar sobre o que é verdadeiramente real ou verdadeiro, ou sobre como a mente pode ser concebida como conhecedora do real, questiona os pressupostos acerca de como podemos pensar um futuro melhor, mais igualitário, rumo ao que Rorty desenvolve como uma sociedade utópica.

Verificamos então que, além de Rorty apresentar traços do pragmatismo clássico, como os anteriormente desenvolvidos, o neopragmatista dentro de sua teoria utilizou-se de filósofos não pragmatistas para formular e reformular sua filosofia social e prática. Compreendemos, a nosso ver, que Rorty se utilizou da filosofia para dialogar com outras áreas da cultura e do conhecimento, bem como para sugerir um novo modo de pensar as questões filosóficas pertinentes e mais práticas e úteis socialmente.

2 A FILOSOFIA (NEO)PRAGMATISTA DE RICHARD RORTY

Neste primeiro capítulo, serão analisadas as principais características da crítica de Richard Rorty à filosofia fundacionista e representacionista³, a partir da leitura pragmatista dele. A crítica central que Rorty desenvolve é para com a filosofia que busca as representações e fundamentos do real e do conhecimento como algo universal e a-histórico. O filósofo procura, então, através da ruptura com o projeto filosófico tradicional, sua leitura dos filósofos clássicos e contemporâneos da teoria filosófica pragmatista, assim como a partir de outros teóricos pós-kantianos e anti-representacionistas, desenvolver um olhar para uma filosofia voltada às questões sobre práticas sociais maiores e melhores (Rorty, 2009; 2007).

Assim, este capítulo tem por objetivo apresentar a ênfase nas questões de caráter social na tradição pragmatista, a partir da perspectiva de Rorty. Apresentaremos inicialmente a trajetória filosófica de Richard Rorty para, posteriormente, elencarmos as principais críticas à teoria filosófica tradicional a partir da leitura rortyana da tradição filosófica do pragmatismo. Logo, elencamos como primeiro ponto da crítica do pragmatismo clássico — Peirce, James e Dewey — e do neopragmatismo, a perspectiva do anti-representacionismo. Em seguida, abordamos a ênfase nas questões que se referem à teoria pragmatista, elucidando o tema da verdade, que para os clássicos desenvolvia-se principalmente a partir da noção de experiência, algo reformulado pelos contemporâneos para a noção de linguagem. Por fim, partimos para a compreensão rortyana de racionalidade e cultura, principalmente da leitura de Rorty do pragmatismo de John Dewey.

2.1 Richard Rorty e a filosofia

Richard Rorty (1931–2007) foi um filósofo norte-americano vinculado à perspectiva teórica do pragmatismo, sendo considerado um pragmatista

³ A filosofia fundacionista e representacionista refere-se ao movimento de legitimação de reivindicações do conhecimento e das representações do real que parte da noção de haja os “fundamentos do conhecimento” e uma “teoria da representação” em que, respectivamente, todo conhecimento e toda representação depende da suposição de que há uma injunção *a priori*, ou seja, um conjunto de pressuposições que podem ser descobertas *a priori*. Assim, segundo Rorty (1994) a imagem que mantém unida a filosofia tradicional é que a mente é um grande espelho com diversas representações (exatas ou não) da realidade e que é possível ser estudada por métodos puros.

contemporâneo e/ou neopragmatista. Segundo Calder (2006, p. 6) “[...] sua principal lealdade intelectual é para com a tradição pragmatista americana — mais particularmente para o legado de John Dewey (1859–1952)”. Deste modo, Rorty iniciou sua trajetória acadêmica precocemente, foi à universidade de Chicago aos quinze anos e chegou a lecionar em Wellesley College, em Princeton e na Universidade de Virgínia.

A obra que marcou sua trajetória acadêmica foi *A filosofia e o Espelho da Natureza (FEN)*, publicado em 1979. Na obra, o filósofo norte-americano apresenta os problemas sobre a relação entre mente-corpo e os fundamentos do conhecimento, desenvolvidos historicamente pela filosofia tradicional. Segundo Rorty (1994), a preocupação central da filosofia consiste em ser uma teoria geral da representação, que possibilita dividir as áreas da cultura que representam bem a realidade, as que não representam tão bem e as que não representam de modo algum. E assim ele aborda como a filosofia até então tenta resolver os problemas do mundo, apresentando, segundo ele, pseudoproblemas de ordem epistemológica e analítica.

Deste modo, a crítica central desenvolvida por Rorty, em *FEN*, é a de que a filosofia se apresenta como uma teoria da representação, direcionando suas críticas principalmente às ideais entre a teoria do conhecimento de Locke, baseada na compreensão de processos mentais, a teoria de Descartes com a noção de *mente* como entidade separada onde ocorrem processos e a teoria de Kant com a noção de filosofia como um tribunal da razão.

Para Bernstein (1991), Richard Rorty era reconhecido primeiramente como um professor de filosofia que havia dado importantes contribuições às questões sobre o problema mente-corpo, incorrigibilidade e o estatuto epistemológico dos argumentos transcendentais; entretanto, passou a questionar os fundamentos da filosofia analítica, e deste modo, Bernstein tece sua crítica ao neopragmatista, dizendo-nos que o livro de Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, é dessa maneira provocador.

Visto que, Rorty (1994), ao criticar o modo como a filosofia até então era desenvolvida por um certo tipo de filósofo, denominado por ele de sistemático, apresenta-nos uma redescritção de filósofos: aqueles considerados por ele como filósofos edificantes, que não estão preocupados em apresentar em suas narrativas e questionamentos as representações verdadeiras ou reais, e sim, apresentam um

novo vocabulário de reflexão filosófica, apresentando uma nova visão de um novo tipo de sociedade.

Segundo Calder (2006), Rorty tece uma narrativa sobre a filosofia a partir da redescritção desenvolvida por ele, pois o neopragmatista sugere que a distinção aparência/ realidade desenvolvida historicamente pela filosofia tradicional, leva a filosofia a pseudoproblemas relacionados com as palavras, estados mentais e objetos do mundo. Diante disso, a crítica central de Rorty volta-se à tradição platônica, segundo a qual a filosofia possui fortes influências. O autor considera que a filosofia se pautou na distinção platônica de corpo-mente e na busca do verdadeiramente real (Rorty, 1994; 2005; 2009).

Desta maneira, para compreendermos o projeto filosófico rortiano, Araújo (2006) caracteriza os principais aspectos da filosofia do neopragmatista e como ele foi importante para pôr em pauta temas, críticas e aspectos apresentados pelo pragmatismo.

Rorty não pretende fornecer um novo programa filosófico, um novo sistema e sim um novo modo de lidar com as questões filosóficas, mostrar sua proveniência, seu uso para a melhoria de nossas perspectivas e modos de viver. No lugar de um relativismo pessimista, derrotista, uma confiança otimista na multiplicidade de ideias, valores, conceitos, formas de vida culturais. A esse projeto se pode chamar de neopragmatismo (Araújo, 2006, p. 14).

Assim, Rorty desenvolve em suas obras aspectos da crítica central do pragmatismo e, desta maneira, ao apresentar esse novo olhar à filosofia, pretende, a nosso ver, desvencilhar a filosofia de questionamentos sobre a busca pela Verdade ou pelas representações do Real, para que possamos voltar nosso olhar às questões que permeiam a sociedade contemporânea, focada deste modo nas questões de uma filosofia social e política.

Todavia, antes de adentrarmos na perspectiva pragmatista de Richard Rorty, a partir de sua crítica à filosofia fundacionista de sua leitura do pragmatismo, para compreendermos o que levou o neopragmatista a tais críticas e seu modo de fazer filosofia, esboçaremos sua trajetória filosófica, que passa por sua decepção e sua crítica à tradição filosófica platônica-kantiana ao longo de seus escritos e de suas escolhas profissionais para a filosofia e posições filosóficas dos seus últimos escritos.

Em seu ensaio autobiográfico intitulado *Trotsky e as orquídeas selvagens*, presente na obra *Philosophy and Social Hope* (1999), Rorty desenvolve argumentos

de como ele se decidiu profissionalmente pela filosofia e como se afastou da tradição filosófica de Platão a Kant. Assim, ele apresenta seu trajeto acadêmico referente à sua escolha pela Filosofia e o que o levou a se afastar dos preceitos desenvolvidos pela filosofia tradicional, a qual ele se dedicou entre seus 15 aos 20 anos (Rorty, 1999).

No entanto, segundo o filósofo, a sua posição política e suas perspectivas filosóficas são consideradas pelos seus críticos como esquisitas e frívolas. Entretanto, ele visa apresentar neste ensaio mediante uma narrativa autobiográfica, nos dizendo que suas perspectivas podem até serem esquisitas, mas elas não foram adotadas por razões frívolas. E nos diz:

[...] tento, a seguir, dizer algo sobre como cheguei até minha posição atual — como cheguei à filosofia e, então, como me vi incapaz de usar a filosofia para os propósitos que eu tinha, a princípio, em mente. Talvez um pouco de autobiografia torne claro que, mesmo que minhas perspectivas sobre a relação entre filosofia e política sejam esquisitas, elas não foram adotadas por razões frívolas (Rorty, 2005, p.32).

Deste modo, no referido ensaio, Rorty (1999; 2005), apresenta sua trajetória sobre sua desvinculação das ideias da Filosofia de Platão⁴, um conjunto de ideias, distinções filosóficas, dualidades: aparência-realidade, matéria-mente, feito-descoberto, etc., que dominaram a história da filosofia ocidental. Então, o neopragmatista faz esse movimento de afastamento das ideias de Platão em direção ao pragmatismo de Dewey.

Inicialmente, na autobiografia, observamos que Rorty teve uma formação voltada para reconhecer e compreender sobre o combate às injustiças sociais, por influências de seus pais. Rorty era filho de ativistas trotskistas, seus pais trabalhavam com movimentos sociais e políticos.

Rorty conta que aos doze anos os livros mais notáveis na estante de seus pais eram sobre Leon Trotsky e continham o relatório da Comissão de Inquérito presidida por Dewey sobre os julgamentos de Moscou. Ele os via como se fossem uma Bíblia, que continham o esplendor da verdade e da moral redentora. Neste aspecto, ele nos diz que:

⁴ No entanto, no prefácio de *Philosophy and Social Hope*, Rorty (1999, p. xii) usa o termo “Platonismo”, na qual ele descreve e tece suas críticas, e esclarece que tal termo não denota os pensamentos do dito por ele de “Gênio que escreveu *Diálogos*”, e sim, às ideias que a filosofia se baseou deste então para guiar os questionamentos filosóficos.

Cresci sabendo que todas as pessoas descentes eram, se não trotskistas, ao menos socialistas [...] Eu sabia que as pessoas pobres sempre seriam oprimidas até que o capitalismo fosse superado [...] Assim, aos 12 anos, eu sabia que a questão do ser humano era passar a vida lutando contra a injustiça social (Rorty, 2005, p.33).

Deste modo, Rorty visa fundamentar seu pensamento de justiça social e verdade na filosofia platônica, questionando os desenvolvimentos intelectuais de seus pais, pois, ele cresceu em meio pragmatista, visto que seus pais acompanharam a trajetória do pragmatista John Dewey.

Porém, além de reconhecer que combater as injustiças sociais era a missão dos seres humanos, ele diz que também possuía seus *interesses privados*, pois em sua juventude era fascinado pelas orquídeas selvagens que nascem nas montanhas do nordeste de New Jersey.

Para ele, as orquídeas selvagens que nasciam nas montanhas da New Jersey incomuns e bastante difíceis de encontrar, eram moralmente superiores às exibidas e hibridizadas orquidais tropicais à mostra nas floriculturas; mas ele as consideravam também, apesar de toda fascinação, como flores socialmente inúteis.

É nessa perspectiva que se justifica o título do ensaio, *Trotsky e as orquídeas selvagens*, pois Rorty relaciona metaforicamente as orquídeas selvagens (um interesse privado) e os absolutos filosóficos na qual iniciou sua trajetória intelectual na filosofia. Segundo ele, assim como as orquídeas selvagens nas montanhas eram incomuns e difíceis de encontrar, o mesmo se tratava dos absolutos filosóficos (Rorty, 1999; 2005).

Deste modo, a busca pelo Real e pela Verdade, desenvolvida na tradição filosófica, é comparada por Rorty com a busca pelas orquídeas selvagens que nascem nas montanhas; ele nos diz: “Isso soava muito bem aos meus ouvidos de 15 anos de idade. Pois moral e absolutos filosóficos soavam um pouco como orquídeas adoradas — numinosas, difíceis de encontrar, conhecidas somente por uns poucos escolhidos” (Rorty, 2005, p. 36).

O filósofo norte-americano então pautou assim seu desenvolvimento intelectual para o combate às injustiças sociais, com os anseios pela busca dos absolutos filosóficos e pelas orquídeas selvagens, raras e disponíveis para poucos. Foi assim que Richard Rorty escolheu a filosofia:

Então me decidi profissionalmente pela filosofia. Eu imaginava que, se me tornasse um filósofo, poderia alcançar o cume da ‘linha divisória de Platão — o local’ para além das hipóteses” em que o brilho total da Verdade irradiava

a alma purificada do sábio e bom: um campo elísio dotado de orquídeas imateriais (Rorty, 2005, p. 37).

Entretanto, a desilusão inicial do neopragmatista para com a filosofia surgiu em torno da perspectiva platônica acerca da *virtude* como *conhecimento*, pois ele descobriu ser talentoso, no âmbito da filosofia, em fazer descrições e redescrições do terreno intelectual visando que os termos usados pelos oponentes se tornassem irrelevantes. Porém, ele continua nos dizendo que não tinha certeza se o desenvolvimento dessa habilidade o tornaria sábio e virtuoso (Rorty, 1999; 2005).

Portanto, Rorty procura se afastar da ideia das buscas universais e por absolutos filosóficos, no tocante a seu interesse pela justiça social. Assim, o projeto de filosofia analítica foi abandonado por ele. É nessa perspectiva que o neopragmatista nos diz que passou “[...] quarenta anos procurando um modo convincente de formular minhas preocupações sobre em que, se houver algo, a filosofia é boa” (Rorty, 2005, p.39).

Ainda dentro dessa perspectiva, na juventude, em específico na adolescência, o filósofo nos conta sobre como buscou ir contra as ideias filosóficas de seus pais, as ideias do ídolo intelectual de seus pais, John Dewey. Entretanto, nos aponta o neopragmatista que cerca de vinte anos “[...] após ter concluído que a motivação do jovem Hegel de deixar alcançar a eternidade é apenas ser o filho de seu tempo era a resposta apropriada à desilusão com Platão, percebi-me voltando a Dewey” (Rorty, 2005, p. 40).

Rorty nos diz que fez as pazes com Dewey e, ao se articular com seu historicismo anti-platônico, compreendeu assim que a perspectiva da filosofia que visa encontrar e/ou fundamentar uma Verdade única, universal e disponível para poucos é insatisfatória para o combate das crueldades sociais, dizendo-nos:

Todos esses anos de leitura e argumentação serviram para explicar minha desilusão com Platão — minha convicção de que a filosofia não era de nenhuma ajuda para lidar com nazistas e outros cruéis — em particular, e com uma variedade de diferentes audiências (Rorty, 2005, p.46).

Nessa perspectiva, Rorty, ao longo de suas obras, visou abandonar os aspectos desenvolvidos tradicionalmente pela filosofia ocidental, como a busca pela verdade, essência e natureza humana, para voltar-se a uma filosofia que possa contribuir para as questões práticas do mundo: “Do ponto de vista educacional,

enquanto oposto ao epistemológico ou tecnológico, o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse das verdades” (Rorty, 1994, p. 353).

É deste modo que, segundo Calder (2006, p.7), Richard Rorty “[...] não ‘faz’ filosofia, mas, em vez disso, chama a atenção para certo hiato entre o que os filósofos pensam que a filosofia é e o que realmente ela representa, ou para que serve”. No que se caracteriza a filosofia de Rorty, Calder nos aponta que a estratégia de retórica rortyana é a de estabelecer uma oposição entre diferentes lados de um debate filosófico e demonstrar que o problema central que gera discussões entre os oponentes não é o real problema. E, o autor nos aponta que o nome dado a essa estratégia, em concordância com Rorty, é “redescrição”.⁵

Rorty também utiliza, segundo Silva (2020), algumas menções de cunho bibliográfico para auxiliar na exposição de suas ideias ou de outros autores; o neopragmatista utiliza deste recurso com o propósito de apresentar suas ideias assim como a de outros autores como narrativas e não como argumentação teórica.

Segundo Silva (2019), a abordagem filosófico-literária de Richard Rorty, é uma abordagem metodológica para tratar de temas relacionados à redescrição da filosofia, implicando então na utilização de várias técnicas *ad hoc*. As noções de argumento, a recontextualização histórica, a apropriação, a narrativa e a utilidade são as noções mais importantes, que apesar de descritas separadamente, são inter-relacionadas e interdependentes. E com isso:

Na sua concepção, argumentar contra uma tradição usando para isso o vocabulário terminológico e crítico dessa tradição equivale a se inscrever nessa tradição e dar continuidade a mesma. Assim, sua estratégia consiste em repudiar o vocabulário (ou jargão ou terminologia) e fazer uso de novas palavras para dissolver os antigos problemas (Silva, 2019, p. 259-260).

Se considerarmos que a persuasão de Rorty ocorre principalmente por meio da redescrição, deste modo, o pensamento redescritivo seria um recurso a mais à disposição do filósofo e, assim, tal recurso não substituiria o pensamento argumentativo do filósofo sistemático ou profissional e sim “[...] seria também uma opção viável de reflexão filosófica para quem deseja formas alternativas de investigar o eu, os outros e o mundo” (Silva, 2019, p. 260).

⁵ O método consiste em descrever uma porção de coisas de maneiras novas, até criar um padrão de conduta linguística que tente a geração em ascensão a adotá-la, com isso fazendo-a buscar novas formas apropriadas de comportamento não linguístico - por exemplo, a adoção de um novo equipamento científico ou de novas instituições sociais (Rorty, 2007, p.34).

Segundo Calder (2006), a própria obra de Rorty se trata de uma redescritção, por ser uma redescritção da natureza e o objetivo do pensamento e dos questionamentos filosóficos. Assim, desde as primeiras obras publicadas, a partir do final da década de 1950, Rorty vem “[...] discutindo aspectos recalcitrantes da autoimagem da filosofia: a noção de que há formas corretas de representar a realidade em palavras ou pensamento” (Calder, 2006, p.7-8). Deste modo, a alternativa de Rorty para a filosofia é: reescrevê-la de acordo com nossas circunstâncias e perspectivas.

No próximo tópico elucidaremos o pragmatismo de Richard Rorty, a partir de sua crítica à filosofia analítica e fundacionista, aspectos do pragmatismo que contribuíram para desenvolver a crítica central da perspectiva rortyana. Compreendemos ser necessário investigar os aspectos contidos na concepção do neopragmatista, para entendermos a proposta central deste trabalho: a perspectiva da filosofia como esperança social.

2.2 Rorty e o pragmatismo

A partir das desilusões do filósofo norte-americano para com os questionamentos da filosofia pertencentes à tradição filosófica ocidental, influenciada principalmente pela teoria platônica-kantiana, o mesmo sempre esteve em inconformidade com a pergunta “no que a filosofia é boa?”. Como evidencia o próprio Rorty: “Quando me perguntam (como frequentemente ocorre) sobre qual é para mim a ‘missão’ ou a ‘tarefa’ da filosofia contemporânea, eu me intimido” (Rorty, 2005, p. 50).

Compreendemos que Rorty, neste aspecto, ao ser questionado sobre o papel ou tarefa da filosofia, está em constante questionamento sobre em que ou para a filosofia que ele tomou como crítica tem utilidade, no sentido social do termo. No sentido que, como descrito anteriormente em autobiografia, visa reunir seus anseios contra a injustiça social.

Assim, Waal (2007) considera que foi na teoria norte-americana pragmatista que Rorty voltou-se, principalmente para a teoria do pragmatista John Dewey. Nela, o filósofo teve em vista desenvolver suas leituras e críticas acerca do modo como a filosofia até então vinha se desenvolvendo. Logo, Rorty foi, deste modo, um grande

impulsionador dos estudos das temáticas da filosofia pragmatista na contemporaneidade.

Nessa perspectiva, segundo Silva (2008), Rorty faz uma leitura sobre ambas as versões do pragmatismo: os clássicos, constituídos pelos fundadores do pragmatismo — Charles Peirce, William James e John Dewey e os neopragmatistas, como Quine, Davidson e Putman; e a partir dessa leitura, Rorty elabora a concepção neopragmatista de investigação da verdade na reconfiguração histórica do pragmatismo.

Segundo Bernstein (2006), foi principalmente a *intervenção provocativa* de Richard Rorty que o interesse pelo pragmatismo começou a mudar, visto que durante a década de 1950, o positivismo, o empirismo lógico e a filosofia da ciência capturaram a imaginação dos jovens filósofos, sendo predominante o estudo da maioria dos prestigiados departamentos de filosofia nos Estados Unidos, e deste modo, o pragmatismo foi quase marginalizado, pois, a ideia que se tinha acerca da corrente filosófica americana é que “[...] faltava-lhes o rigor, a clareza e a sutileza argumentativa necessárias para o filosofar ‘sério’.” (Bernstein, 2006, p.2, tradução nossa).⁶

Bernstein (2006) o considera, deste modo, como um ator importante para a perspectiva pragmatista. Entretanto, Bernstein evidencia também que muitos críticos do neopragmatista acusam-no de má interpretação e distorção do pragmatismo na obra de Rorty.

Segundo Araújo (2006), Richard Rorty leva adiante o pragmatismo, renovando-o; logo, como ponto central para o desenvolvimento de sua teoria pragmatista, ele parte da crítica central de uma filosofia fundacionista e da representação, ou seja, uma filosofia que busca os fundamentos universais sobre o conhecimento através da representação real do mundo. E como pontua a autora, o neopragmatista passa dessa filosofia para uma filosofia que volte seu olhar para as práticas culturais (Araújo, 2006).

É nesse aspecto que visamos evidenciar, dentro desse olhar (neo)pragmático de Richard Rorty, as contribuições da teoria pragmatista para desenvolver esse novo olhar para a filosofia, e como em específico nesta pesquisa, a noção de filosofia

⁶ [...] they lacked the rigor, clarity, and argumentative finesse required for "serious" philosophizing. (Bernstein, 2006, p.2).

como esperança social para o neopragmatista. Entretanto, para isso evidenciaremos, inicialmente, uma breve caracterização da corrente pragmatista.

O pragmatismo originou-se nos primeiros anos da década de 1870, nos EUA, quando um grupo de rapazes da Universidade de Cambridge, Massachusetts, começou a conversar sobre filosofia. O grupo era chamado ironicamente de *O Clube Metafísico*, já que nesta época a metafísica era considerada fora de moda. O grupo incluía nomes como William James, Charles Sanders Peirce, Oliver Wendell Holmes Jr. e Nicholas Saint John Green. O tema central das discussões era a definição de crença de Alexander Bain, na qual, crença é “[...] aquilo com base em que um homem está preparado para agir” (Waal, 2007, p.17).

Assim, no que cerne à corrente filosófica pragmatista, Waal (2007) nos aponta que a máxima pragmática desenvolvida principalmente pelas ideias do filósofo Charles Sanders Peirce, um dos fundadores do pragmatismo, consiste em “[...] que o pragmatismo é considerado antes de tudo uma doutrina do significado” (Waal, 2007, p.14).

Portanto, segundo Dewey (2007), em sua origem, principalmente a partir do pensamento científico de Charles Peirce, o método pragmático, ou pragmatismo, consistia na perspectiva de clarificar conceitos ou de construir definições adequadas e efetivas nas consequências práticas. Assim, o propósito inicial do pragmatismo era apresentar que alguns termos filosóficos precisavam de clarificação. Deste modo, segundo o pensamento pragmatista “[...] certos problemas filosóficos centrais eram causados por falta de clareza terminológica” (Waal, 2007, p.22).

Dewey (2007, p.39) esclarece, portanto, que o pragmatismo, em estágio embrionário, desenvolvia-se a partir da concepção de que não é na origem de um conceito que se encontra o critério de seu valor, e sim, é sua aplicação que se torna o critério do valor do conceito.

Para Dewey, a perspectiva pragmatista sobre o significado, desenvolvido no pragmatismo de Peirce, implica essencialmente em uma certa relação com a conduta humana, e deste modo, deve-se aplicar a existência, pois “[...] é por meio da ação que essa aplicação é possível” (Dewey, 2007, p. 239). Assim, Dewey nos diz que, em sua origem, o pragmatismo insiste sobre a necessidade da conduta humana e sobre a satisfação do objetivo de clarificação do pensamento.

Assim, na perspectiva pragmatista, se uma noção ou uma teoria têm pretensão de corresponder à realidade, ou aos fatos, ela não pode ser testada,

confirmada ou refutada, exceto quando fazemos com que passe pelo reino da ação e consideramos os resultados que ela acarreta a forma dos fatos concretos observáveis. Deste modo, uma teoria corresponde aos fatos quando leva aos fatos que são consequentes por intermédio da experiência (Dewey, 2007).

A partir disso, o pragmatismo, em específico, a tese dos pragmatistas americanos clássicos, segundo Bernstein, introduziu uma série de temas inter-relacionados, que foram explorados e elaborados de novas maneiras ao longo do século XX. Bernstein esclarece que isso ocorre de forma direta, mas também porque os autores e linhas de pensamento apresentam uma “maneira pragmática de pensar” e reforçam o conhecimento pragmático de maneiras novas (Bernstein, 2006, p. 3).

Bernstein (2006) apresenta o grupo de teses do pragmatismo clássico, segundo a perspectiva de Hilary Putnam, que podem ser argumentadas de maneiras diferentes por diversos filósofos com distintas preocupações. A primeira, trata-se do *anticeticismo*, na qual é sustentado que a dúvida requer justificação, assim como a crença; a segunda, o *falibilismo*, na qual é sustentado que nunca há uma garantia metafísica de que tal crença nunca precisará de revisão; e a terceira tese é de que não há dicotomia fundamental entre *fatos* e *valores*, e a tese de que a prática é primordial na filosofia.

Waal (2007) nos aponta também que, mesmo definindo a máxima pragmática⁷, as correntes no pragmatismo, em geral, não se dão bem mutuamente, sendo até contraditórias entre si. Porém, aponta também que, para melhor compreensão do pragmatismo e seu modo de fazer filosofia, o tema central do pragmatismo é que a pesquisa filosófica se volte para um empreendimento profundamente social.

Assim, sobre as duas vertentes históricas do pragmatismo, o próprio Rorty (1999) esclarece sobre a distinção entre os pragmatistas clássicos — Peirce, James e Dewey — e os neopragmatistas — Quine, Goodman, Putnam e Davidson. Para ele, a ruptura central entre esses filósofos da corrente pragmatista, está na chamada *virada linguística*.

E assim, Rorty nos diz que dos três pragmatistas clássicos, apenas James e Dewey relacionaram suas doutrinas filosóficas ao país do quais eram cidadãos, pois

⁷ O termo *máxima pragmática* recorre à perspectiva do pragmatismo Charles Peirce presente marcadamente em seu artigo “Como tornar nossas ideias claras” (WAAL, 2007).

Peirce se considerava integrante de uma comunidade internacional de investigadores, trabalhando com problemas técnicos que pouco tinha a ver com desenvolvimento histórico ou da cultura nacional. Os dois pragmatistas clássicos, segundo Rorty, refletiam sobre o significado histórico do seu país. Ainda na perspectiva rortyana, ele esclarece sobre a tradição filosófica pragmatista, nos dizendo que se há algo de distintivo no pragmatismo é que “[...] ele substitui as noções de 'realidade', 'razão' e 'natureza' pela noção de um futuro humano melhor” (Rorty, 1999, p. 27, tradução nossa).⁸

Diante do exposto, sobre o ambiente na qual o pragmatismo se originou, os Estados Unidos, e sua influência nessa teoria, Waal nos aponta que “Dewey reconheceu que o pragmatismo, como qualquer empreendimento intelectual, é de maneira importante um reflexo do ambiente social e cultural do qual surgiu” (Waal, 2007, p.21).

É deste modo que Rorty visa dialogar, segundo nossa compreensão, com os filósofos da corrente pragmatista que influenciam essa virada para a filosofia como esperança social, como é o tema deste presente trabalho. Todavia, antes de abordar a relação entre as contribuições do pensamento pragmatista, a partir da leitura rortyana, acerca das questões de âmbito social, apresentaremos as principais críticas desenvolvidas pelo neopragmatista a respeito da tradição platônica-kantiana da filosofia, no cerne do pragmatismo segundo a leitura rortyana. A primeira crítica central se dá no desenvolvimento das questões de representação e a questão da verdade; a segunda tratará da perspectiva pragmatista da racionalidade, cultura e progresso.

2.3 A crítica neopragmatista à filosofia fundacionista

Em *Filosofia e o Espelho da Natureza* a maioria das críticas apresentadas por Rorty à tradição foram emprestadas, segundo o próprio neopragmatista, de filósofos sistemáticos como Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn e Putnam (Rorty, 1994). Rorty, utiliza deste modo da filosofia analítica para contrapor sobre as características da mesma. Então, o primeiro ponto a ser desenvolvido da leitura rortyana acerca do pragmatismo é a temática do representacionismo; o filósofo

⁸ [...] it is that it substitutes the notion of a better human future for the notions of 'reality', 'reason' and 'nature'. (Rorty, 1999, p. 27).

evidencia esse aspecto com mais ênfase em *FEN*. Na obra, o autor apresenta sua tese sobre como a filosofia tradicional apresentou pseudoproblemas no que se refere aos problemas de corpo-mente.

Assim, sobre a temática do anti-representacionismo, segundo Silva (2008), é uma característica atribuída tanto aos pragmatistas clássicos, quanto aos pragmatistas contemporâneos, ou, neopragmatistas. A temática recorre à ideia de representação, nos remetendo também ao tema da verdade. Logo, é a partir da leitura das duas versões do pragmatismo — clássico e contemporâneo — que Rorty elabora a sua concepção de investigação da verdade e a reconfiguração histórica do pragmatismo.

Pogrebinschi (2006), apresenta as características centrais do anti-representacionismo de Richard Rorty, a autora enfatiza alguns pontos centrais na crítica de Rorty para com a filosofia representacionista, e esclarece que o anti-representacionismo rortiano, parte principalmente da rejeição da distinção de origem grega sobre a ideia entre o modo como as coisas realmente são e as relações com as necessidades e interesses humanos, e a:

[...] rejeição do projeto filosófico tradicional de encontrar algo estável que sirva de critério para julgar os produtos transitórios dos interesses e das necessidades humanas, também transitórias; rejeição do platonismo; rejeição da metafísica tradicional; rejeição da filosofia kantiana; rejeição dos dualismos filosóficos, tais como absoluto/relativo, encontrado/produzido, sujeito/objeto, natureza/convenção, realidade/aparência (Pogrebinschi, 2006, p.136).

Compreendemos, desse modo, que o anti-representacionismo de Rorty parte principalmente da crítica pela busca do projeto filosófico tradicional de critérios fixos para produtos transitórios dos interesses e das necessidades humanas, sendo também transitórias. A autora, então, encontra nessa característica anti-representacionista de Rorty, semelhança com os pragmatistas clássicos.

Partindo disso, Rorty apresenta que o projeto filosófico tradicional busca, em seus questionamentos, compreender a fundamentação do conhecimento, e encontra esse fundamento no estudo do homem como conhecedor, logo, ele continua nesse aspecto nos dizendo que para essa tradição: “Conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (Rorty, 1994, p. 19).

No capítulo *Hope in Place of Knowledge: A Version of Pragmatism* na obra *PSH*, Rorty (1999), narra que os pragmatistas dizem que a distinção entre o passado e o futuro pode substituir as antigas reflexões da filosofia, como a distinção realidade e aparência, ou o absoluto e o relativo, dentre outras distinções chamadas pelos *derridianos* de “oposições binárias da metafísica ocidental” (Rorty, 1999, p.24).

Diante disso, a crítica central de Rorty, baseia-se no pensamento filosófico de que o papel da filosofia é buscar o *Verdadeiramente Real*, e que nessa busca devemos nos afastar das ilusões do mundo, que precisamos procurar algo universal e não contingente, pois:

A premissa da filosofia é de que há uma maneira como as coisas realmente são - uma maneira como a humanidade e o resto do universo são e sempre serão, independente de quaisquer necessidades e interesses humanos meramente contingentes (Rorty, 2009, p. 162).

Rorty (1999) nos diz que, os pragmatistas como Peirce, James e Putnam, disseram ser possível retermos um sentido absoluto de *verdadeiro* identificando-o como justificação na situação ideal ou, conforme dito por Peirce, *o fim da investigação*. Já para pragmatistas como Dewey, Davidson, como relata Rorty, há pouco o que se falar sobre a verdade, e assim, o que os filósofos deveriam limitar-se pela justificação, que Dewey chamou de “assertividade garantida”. Rorty prefere a estratégia deweyana.

A ideia de *assertividade garantida* centra-se na concepção de experiência em John Dewey. O termo foi introduzido por John Dewey em seu livro *Lógica*, de 1938. Em seus estudos, Dewey desenvolveu sua Teoria da Investigação, nela, a expressão desenvolvida pelo pragmatista foi introduzida para substituir *crença* e *conhecimento*, pois ele buscou se distanciar desses termos devido às suas ambiguidades. (Waal, 2007).

Dewey (1998) evidencia que o termo *crença* poderia se referir tanto ao objeto de crença quanto ao estado da crença; e quanto ao termo *conhecimento* a ambiguidade se instaura quando este termo pode se referir tanto ao resultado satisfatório da investigação quanto ter a perspectiva de que ele tenha significado próprio, independente da investigação e, deste modo, a teoria da investigação estaria então necessariamente subordinada a esses significados com um fim externo fixo.

Portanto, Dewey prefere o termo “assertividade garantida”, já que este está livre das ambiguidades desses termos, pois, [...] envolve referência à investigação como aquilo que justifica a afirmação. Quando o conhecimento é tomado como um termo abstrato geral relacionado à investigação abstrata, significa ‘assertividade garantida’” (Dewey, 1998, p. 161).⁹

A generalidade significa que ele está livre de restrições a condições que se apresentem em tempos e lugares específicos, isto é, uma afirmação que não deve ser confundida com a doutrina que não possui referência com acontecimentos existenciais reais (Dewey, 1980).

Assim, na Teoria da Investigação de Dewey as coisas existem enquanto objetos para nós na medida em que tenham sido previamente determinadas como resultados de investigações e quando utilizadas na condução de novas investigações em novas situações problemáticas, assim, são conhecidas enquanto objetos em virtude de investigações anteriores que garantem sua assertividade.

Segundo Dewey (1980, p. 229), em toda asserção garantida está envolvida uma função de inferência, isto é, todo conhecimento, enquanto asserção fundamentada, envolve mediação. E esta perspectiva “[...] contraria a crença de que há algo a que se possa chamar conhecimento imediato, o qual seria pré-condição indispensável de todo conhecimento mediato”.

Portanto, a partir dessa concepção, compreende-se que nunca podemos ter total certeza de que algo é verdadeiro, porque depende das circunstâncias corretas para termos segurança na afirmação da verdade. A expressão *assertividade garantida*, portanto, significa que dadas as circunstâncias apropriadas podemos estar garantido em sustentar a verdade (Waal, 2007).

Posteriormente, Rorty explica o argumento que desenvolveu anteriormente sobre Davidson também traçar ideias nesta concepção de verdade. Ele aponta a teoria davidsoniana, segundo a qual a maioria de nossas crenças deve ser verdadeira, pois Davidson oferece uma explicação empírica das relações causais que existem entre as características com o ambiente e a manutenção da veracidade das sentenças. Rorty explica que tal concepção é a garantia necessária contra o relativismo e a *arbitrariedade*, críticas essas apontadas à teoria da verdade do pragmatismo. Rorty, portanto, evidencia:

⁹ [...] and it involves reference to inquiry as that which warrants assertion. When knowledge is taken as a general abstract term related to inquiry in the abstract, it means “warranted assertibility” (Dewey, 1998, p. 161).

Pois Davidson nos diz que nunca poderemos ser mais arbitrários do que o mundo nos permite ser. Portanto, mesmo que não exista o Modo como o Mundo É, mesmo que não exista algo como “a natureza intrínseca da realidade”, ainda existem pressões causais. Essas pressões serão descritas de maneiras diferentes em momentos diferentes e para propósitos diferentes, mas não deixam de ser pressões (Rorty, 1999, p. 33, tradução nossa).¹⁰

É nesse aspecto que Rorty (1999) aponta que Davidson e Dewey concordam com a ideia de que devemos deixar de ver o conhecimento como representação da realidade e, em vez disso, devemos ver a investigação como uma forma de utilizar a realidade.

Nessa perspectiva, segundo Rorty (1999), Goodman vê que não há uma maneira exata de ver o mundo e, deste modo, não há uma maneira de representá-lo com precisão. Assim, Rorty conclui esse pensamento nos dizendo que os pragmáticos, sobre esse modo de conceber o conhecimento e a verdade, torna a certeza improvável e assim, a busca da certeza se torna uma tentativa de escapar do mundo (Rorty, 1999).

Portanto, Rorty enfatiza que tanto os filósofos pragmatistas clássicos quanto os considerados como neopragmatistas não acreditam que haja uma maneira como as coisas realmente são. Ao contrário, eles buscam substituir a distinção aparência-realidade por descrições de mundo e de nós mesmos em termos mais ou menos úteis, e quando se pergunta “útil para quê?”, eles não têm nada a dizer, exceto “útil para criar um futuro melhor”. E quando lhes perguntam “Melhor por qual critério?” eles não possuem uma resposta detalhada, os pragmáticos só podem dizer algo como:

[...] Melhor no sentido de conter mais daquilo que consideramos bom e menos daquilo que consideramos ruim. Quando se pergunta: “E o que é que considera exatamente bom?”, os pragmáticos só podem dizer, com Whitman, “variedade e liberdade”, ou, com Dewey, “crescimento”. O próprio crescimento”, dizia Dewey, “é o único fim moral”. Eles estão limitados a respostas tão confusas e inúteis porque o que esperam não é que o futuro se adapte a um plano, cumpra uma teleologia imanente, mas sim **que o futuro o surpreenda e estimule** (Rorty, 1999, p. 27, tradução nossa, grifo nosso).¹¹

¹⁰ For Davidson tells us that we can never be more arbitrary than the world lets us be. So even if there is no Way the World Is, even if there is no such thing as ‘the intrinsic nature of reality’, the are still causal pressures. These pressures will be described in different ways at different times and for different purposes, but they are pressures none the less (Rorty, 1999, p. 33).

¹¹ Better in the sense of containing more of what we consider good and less of what we consider bad. When asked, ‘And what exactly do you consider good?’, pragmatists can only say, with Whitman, ‘variety and freedom’, or, with Dewey, ‘growth’. ‘Growth itself’, Dewey said ‘is the only moral end. They are limited to such fuzzy and unhelpful answers because what they hope is not that the future will conform to a plan, will fulfil an immanent teleology, but rather that the future will astonish and

A partir da noção de futuro humano melhor e descrições mais úteis apontadas, compreendemos que perpassam em outras obras de Rorty como possíveis de apresentarem um futuro humano mais livre e justo, o desejo de uma comunidade humana mais livre e justa, na qual, o sentimento de solidariedade prevaleça e a crueldade seja cessada.

Diante disso, conforme o neopragmatista “Se há algo de distintivo no pragmatismo é que ele substitui as noções de ‘realidade’, ‘razão’ e ‘natureza’ pela noção de futuro humano melhor” (Rorty, 1999, p. 27). Deste modo, segundo Pogrebinschi (2006) a partir da leitura pragmatista rortyana, uma semelhança entre o pragmatismo clássico e o neopragmatismo de Rorty é o recurso ao futuro.

Visto que, como desenvolve Dewey (2007), o pragmatismo insiste sobre os fenômenos consequentes, sobre as possibilidades de ação, observamos isso quando Dewey nos diz que no pragmatismo as teorias, noções gerais e ideias racionais têm o papel que vai além de registrar as experiências passadas, mas são base para a organização das observações e das experiências futuras. E devem ser confrontadas com observações concretas. Assim, a perspectiva desenvolvida aqui leva-nos a tomar em consideração o futuro, pois:

[...] essa consideração com respeito ao futuro nos faz considerar uma concepção de universo cuja evolução não está acabada, de um universo que ainda está, nas palavras de James, “se fazendo”, “em processo de tornar-se”, de um universo até certo ponto ainda plástico (Dewey, 2007, p.236).

No pragmatismo, portanto, há a substituição do valor da experiência passada, daqui que já está dado, pelo futuro, por aquilo que é ainda mera possibilidade (Dewey, 2007). Segundo Dewey, a partir do pragmatismo jamesiano, “[...] as concepções e as teorias puramente são como instrumentos que podem servir para a constituição de fatos futuros de uma maneira específica” (Dewey, 2007, p.236).

Dados os apontamentos destacados anteriormente sobre a perspectiva do futuro no pragmatismo, retornamos a característica do anti-representacionismo, assim, para Rorty (2009, p. 239–240) os anti-representacionistas, não levam a sério um caminho que leva o sujeito ao objeto, ao verem o “[...] questionamento não como um cruzamento de uma distância, mas como a retecelagem gradual de crenças e desejos individuais ou coletivos sob a pressão de impactos causais consequentes do comportamento das pessoas e das coisas”. O filósofo continua explicitando que os

exhilarate.

anti-representacionistas são frequentemente acusados de querer afastar-se da filosofia, mas “A filosofia não é algo de que alguém jamais possa se afastar” (Rorty, 2009, p. 240).

Os pragmatistas nesse sentido rortiano são anti-representacionistas ao negarem que haja uma maneira como as coisas realmente são, e negarem que possamos reter um sentido absoluto de *verdadeiro*, e assim, preferem buscar substituir a distinção aparência-realidade por descrições de mundo e de nós mesmos mais úteis.

E, deste modo, segundo Rorty, para os pragmatistas, esse conflito intelectual sobre as representações do real (aparência-realidade), é casualmente uma questão de crenças desenvolvidas para servir a um bom propósito que ficaram no caminho de outras crenças desenvolvidas para servir a outro propósito. Assim, para o pragmatista, as questões que importam não são sobre o que é real e o que é meramente aparente, mas sim encontrar algum compromisso que permita que ambos os lados alcancem o bem a que originalmente desejavam (Rorty, 2009).

Rorty (1999) apresenta dentro dessa argumentação como a teoria da verdade, no pragmatismo, se encaixa nessa substituição dos dualismos grego e kantiano entre a estrutura permanente e o conteúdo transitório pela distinção entre o passado e o futuro. Segundo Rorty (1999), para James e Dewey:

[...] a verdade era uma forma de substituir a tarefa de justificar o costume e a tradição passados por referência a uma estrutura imutável pela tarefa de substituir um presente insatisfatório por um futuro mais satisfatório, **substituindo assim a certeza pela esperança** (Rorty, 1999, p. 32, tradução nossa, grifo nosso).¹²

Os pragmatistas, portanto, na perspectiva rortiana desenvolvida até aqui, através do desenvolvimento da perspectiva anti-representacionista do conhecimento com representação, nos possibilita compreender que a teoria visa substituir essa busca pela certeza pela esperança, a esperança de um futuro melhor.

Assim, Rorty (2009) desenvolve as críticas de James e Dewey para com a chamada por Heidegger de “[...] a tradição ontoteológica ocidental”. Sobre a busca do verdadeiramente real, ele nos diz que somente a filosofia ocupa-se por questionar, ou perguntar sobre o que é verdadeiramente Real com R maiúsculo e o

¹² [...] truth were a way of replacing the task of justifying past custom and tradition by reference to unchanging structure with the task of replacing an unsatisfactory with a more satisfactory future, thus replacing certain with hope (Rorty, 1999, p.32).

que é Aparência com A maiúsculo. Essa distinção é um legado da concepção platônica, e, assim, segundo ele, essa distinção é um alvará da metafísica.

É nessa perspectiva que os pragmatistas concordam com James, de que a verdade é o bem a caminho da crença e não acham que a grandeza e as finalidades universalistas possam ser um dia alcançadas, pois, “no cerne do pragmatismo existe a recusa em aceitar a teoria de correspondência da verdade e a ideia de crenças verdadeiras são representações precisas da realidade” (Rorty, 2009, p. 179).

Rorty (2009) trata então sobre o sentido de verdade desenvolvido pelos questionamentos da filosofia analítica, e como este sentido de verdade, segundo ele, evocada por esta pergunta, nos diz realmente a busca, o questionamento acerca da existência de um ponto terminal natural, uma maneira de saber como as coisas realmente são.

Aqueles que, como eu, se veem acusados de frivolidade pós-modernistas não pensam que haja um tal ponto terminal. Nós pensamos que nosso questionamento é apenas outro nome para *resoluções de problemas*, e não podemos imaginar um questionamento sobre como os seres humanos deveriam viver, sobre o que deveríamos fazer de nós, chegando a um ponto final. Pois as soluções de velhos problemas produzirão novos problemas para sempre, e assim por diante (Rorty, 2009, p. 156).

O ponto aqui desenvolvido, recai sobre as críticas desenvolvidas para com o neopragmatista, pois ele é acusado constantemente de ser relativista, assim, Rorty (1999) descreve que, de modo geral, os filósofos são chamados de “relativistas” quando não aceitam a distinção grega entre o modo como as coisas são em si mesmas e as relações que mantêm com outras coisas, em específico, com as necessidades e interesses humanos.

Deste modo, Rorty evidencia que os filósofos, que como ele, enfatiza o neopragmatista, evitam esta distinção, devem abandonar o projeto filosófico tradicional de encontrar algo imutável e estável que sirva de critério para julgar os produtos transitórios de necessidades e interesses transitórios. Nesse sentido, Rorty menciona, por exemplo, que não devemos empregar a distinção kantiana entre moralidade e prudência, pois, temos que desistir da ideia de que existam obrigações morais que são intrínsecas à natureza humana, a-histórica e, portanto, transculturais.

Sendo assim, o pressuposto que Rorty defende é de que muitas das coisas que o senso comum pensa serem encontradas ou descobertas, são, para os

“relativistas” feitas ou inventadas. Esse aspecto, faz com que os oponentes (platônicos e kantianos) dos “relativistas” os chamem também de “subjetivistas” ou “construcionistas sociais”.

Rorty (1999), enfatiza, portanto, que os considerados relativistas não devem aceitar essas acusações e nomenclaturas, pois, ele defende que é importante pararem de usar as distinções entre encontrar e fazer, descoberta e invenção, objetivo e subjetivo, e, portanto, que não devam aceitar a descrição de “relativistas” ou “subjetivistas”, pois não é possível formular argumentações em termos de uma distinção entre o que está fora de nós e o que está em nós. Assim, “Devemos repudiar o vocabulário que os nossos oponentes usam e não permitir que eles nos imponham isso.” (Rorty, 1999,p.xviii).¹³

Rorty (2009) defende a perspectiva de que os questionamentos sobre como deveríamos viver ou o que deveríamos fazer, não chega a um ponto final, pois os problemas filosóficos que englobam a vida e o modo de agir das pessoas são contingentes, estão em constantes transformações.

A essa constante busca que norteia o desenvolvimento filosófico, na qual o neopragmatista tece sua crítica, fundamentando-se em uma perspectiva anti-representacionista, que Rorty (2009) então emprega o termo *verdade redentora* como o conjunto de crenças que deveriam ter terminado, com o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos. A verdade redentora então:

Ela teria de satisfazer uma necessidade a que a religião e a filosofia tentaram atender. Essa necessidade é a de encaixar tudo — cada coisa, pessoa, evento, ideia e poema — em um único contexto, um contexto que de alguma forma se revelará natural, destinado e único (Rorty, 2009, p. 156).

Quanto à ideia *verdade redentora*, Rorty (2009) continua realizando sua crítica a esta noção da filosofia tradicional, cuja tentativa foi encontrar algo especial que temos, não como criação humana, e que não compartilhamos com os demais animais, ou seja, uma visão metafísica, apriorística, uma racionalidade abstrata. Compreendemos que quando o norte-americano apresenta suas críticas sobre essa busca pela verdade redentora na filosofia, ele não afirma que não exista uma Verdade, e sim, que tais questionamentos não possuem mais atualmente utilidade para as diversas formas de existência humana. Ele expressa isso:

¹³ We must repudiate the vocabulary our opponents use, and not let them impose it upon us. (Rorty, 1999, p.xviii).

Dizer que devemos abandonar a idéia da verdade como algo que está aí, à espera de ser descoberto, não é dizer que descobrimos que não existe verdade alguma. Equivale a dizer que serviremos melhor a nossos propósitos deixar de ver a verdade como uma questão profunda, um tema de interesse filosófico, ou de ver “verdadeiro” como um termo que justifica a “análise” (Rorty, 2007, p. 33).

É nessa perspectiva que Rorty (2009) concorda com a afirmação de Davidson que a maioria de nossas crenças sobre as coisas, como a árvore, por exemplo, são verdadeiras, pois, se alguém crer que uma árvore é azul e que nunca cresce mais de meio metro, concordamos que essa pessoa não está pensando em árvores. O argumento de Davidson, conforme apresentado por Rorty, é que existem verdades comumente aceitas sobre uma coisa, e que qualquer uma dessas verdades aceitas, poderá ser colocada em dúvida, embora, não todas elas juntas. Assim, “em virtude da referida interdependência entre crença e realidade, Rorty defende uma abordagem holística e contextualista da noção de verdade, onde não há relações representacionistas, mas apenas relações causais e linguísticas” (Silva, 2008, p. 114).

Compreendemos deste modo que outro aspecto desenvolvido no pragmatismo de Rorty é a justificação das crenças, mesmo que Rorty não desenvolva estes aspectos nos seus últimos trabalhos, acerca da construção de uma utopia de solidariedade e de esperança social, ele concorda com esses aspectos de justificação de crenças durante o desenvolvimento de sua crítica para com os questionamentos da tradição filosófica apresentada.

A partir da crítica a uma filosofia fundacionista, e da crítica da representação do real, Rorty, nos diz que umas das principais realizações da filosofia analítica, foi ter demonstrado aptidão para “[...] empregar o conceito de ‘crença verdadeira’ é uma condição necessária para ser um usuário da linguagem e, portanto, um agente racional” (Rorty, 2009, p. 155).

Entretanto, Rorty (2009), nos diz então que não devemos pensar a razão como uma capacidade de rastrear a verdade, mas que devemos pensar a razão como uma prática social, capaz de aplicar normas sociais na utilização de sinais e ruídos, permitindo, deste modo, utilizar palavras em vez de pancadas como uma maneira de fazer as coisas a serem feitas.

É a partir dessa perspectiva, que abordaremos no tópico seguinte o que filósofo norte-americano desenvolve sobre não pensarmos essa *razão* como rastreadora da verdade e sim como uma prática social, nos encaminhamos a partir

de agora para o desenvolvimento da crítica à visão tradicional de racionalidade e cultura, na qual Rorty também desenvolve os aspectos do pragmatismo.

2.4 Razão como prática social

Diante dos aspectos desenvolvidos acerca da tradição filosófica, Rorty define assim um grupo de filósofos, incluindo da tradição europeia pós-nietzschianos e também a tradição pós-darwiniana e a do pragmatismo, sendo constantemente chamados de relativistas por questionarem a tradição filosófica legada pelos gregos, Descartes, Kant e Hegel, que insistem em problemas sobre o que são descobertos e construídos, e que é possível ser descoberto por qualquer mente reflexiva. Os da primeira tradição são: Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida e Foucault. Os da segunda tradição incluem James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam e Davidson (Rorty, 1999).

Nessa perspectiva, na tradição pragmatista, Rorty visou elucidar e desenvolver o papel da filosofia, que segundo ele desenvolveria uma prática filosófica mais útil aos dias contemporâneos. No livro *Pragmatismo e Política*, de 2005, em um compilado de ensaios que possibilita termos uma visão de, segundo ele, uma “[...] introdução à tradição filosófica pragmatista” (Rorty, 2005, p.28). Rorty aborda assim as concepções dos pragmatistas clássicos a respeito da função da filosofia e da política norte-americana segundo a perspectiva filosófica pragmatista.

Filósofos pragmatistas como James e John Dewey salientam que tudo o que podemos esperar dos filósofos é que eles façam o máximo para estimular a experimentação cultural e sociopolítica. A principal função da filosofia é remover o entulho intelectual — ajudar a tornar o futuro humano diferente do passado humano pelo rompimento do que Dewey chamou de “crosta de convenções”. O trabalho da filosofia é encorajar a felicidade humana (Rorty, 2005, p. 26).

Deste modo, segundo a perspectiva rortyana a diferença então do pragmatismo e da tradição filosófica desenvolvida de Platão a Kant é a substituição da *razão* como faculdade capaz de distinguir a essência dos seres humanos, para a *imaginação*. Segundo Rorty (2005) os pragmatistas apagarão a antiga imagem de racionalidade desenvolvida pela tradição filosófica, visto que, para os pragmatistas, segundo a perspectiva do filósofo norte-americano, a faculdade da razão ampliada significa uma disposição maior para considerar sugestões imaginativas para a

mudança, ou seja, a substituição da razão pela imaginação como possibilidade para o progresso moral.

É nesse aspecto que, visamos apresentar o segundo ponto da crítica e leitura do pragmatismo de Rorty acerca das questões centrais do pragmatismo, a perspectiva de possuímos uma *natureza humana a-histórica*, que nos diferencia enquanto espécies racionais. No sentido de que a ideia sobre a qual Rorty (1999) tem uma visão crítica seria a de que nós, seres humanos, possuímos uma natureza humana, sendo o que nos difere dos outros animais, a capacidade de raciocinar. E quando pessoas fazem ou agem de forma contrária ao que se espera de acordo com determinada cultura, se aproximam do conceito de animais ou desumanos (Rorty, 2005a).

Nessa perspectiva, Rorty continua nos dizendo que nessa forma pragmatista de pensamento, não existe algo como *natureza humana* que a filosofia ou a ciência possa descobrir, pois os seres humanos estão em constante criação de si mesmos. E no âmbito social e político esse aspecto será uma questão de tentativa e erro “[...] de experimentar novas instituições (como as criadas pela Revolução Francesa e pela Revolução Bolchevique) e de ser guiada pelo sucesso ou fracasso dessas experiências” (Rorty, 2005, p. 26).

No ensaio, *Racionalidade e diferença cultural em uma perspectiva pragmatista*, presente no livro *Pragmatismo e Política* (2005), Rorty desenvolve sobre os três sentidos de racionalidade e cultura, abordando, principalmente, a visão pragmatista de John Dewey. No entanto, salientamos que Rorty, como descrito anteriormente nesta pesquisa, usa da narrativa de alguns filósofos para apresentar e debater ideias. Ele evidencia, portanto, a perspectiva da racionalidade como uma questão de práticas sociais maiores e melhores (Rorty, 2005; 2009).

Assim, o primeiro sentido que Rorty diferencia é a racionalidade. Portanto, *Racionalidade 1* é o nome dado à habilidade de lidar com o meio ambiente, ou seja, a razão técnica para a sobrevivência de uma espécie. Nela, os seres humanos, por exemplo, que possuem mais tecnologia moderna, possuem mais habilidades para enfrentar os estímulos do meio ambiente. “Ela é eticamente neutra, no sentido de que essa habilidade, sozinha, não ajuda a decidir a qual espécie ou a qual cultura seria melhor pertencer” (Rorty, 2005, p. 77).

A *Racionalidade 2*, segundo Rorty (2005), é o nome dado a um ingrediente extra que nos diferencia como seres humanos, pois não se limita à sobrevivência.

Ela é uma razão para nos descrevermos em termos diferentes daqueles que usamos para descrever organismos não-humanos. E, ele afirma que “Apelar para a racionalidade-2 estabelece uma hierarquia avaliativa em vez de simplesmente um ajustamento de meios aos fins aceitos” (Rorty, 2005, p. 78).

A Racionalidade-3 é caracterizada por Rorty como um sinônimo de tolerância, ou seja, uma habilidade de não ficar desconcertado diante do diferente de si, uma capacidade de, segundo ele, não responder agressivamente a essas diferenças. E é acompanhada da vontade de alterar seus próprios hábitos (Rorty, 2005).

Assim, ela é uma virtude que capacita indivíduos e comunidades a coexistirem pacificamente uns com os outros. “Assim, racionalidade nesse sentido é pensada, algumas vezes, como Hegel, como quase sinônimo de liberdade” (Rorty, 2005, p. 78). Entretanto, a tradição intelectual ocidental, pontua Rorty, com frequência, tem misturado esses três sentidos de racionalidade:

[...] assume-se que quanto mais inteligentes somos para conseguir nos adaptar às circunstâncias, ampliando o alcance e a complexidade de nossas respostas a estímulos, mais nos tornaremos tolerantes a outros tipos de seres humanos. Quando os três sentidos de ‘racionalidade’ forem agrupados, pode começar a parecer por si evidente que os humanos que são bons em munir-se de meios técnicos para realizar seus desejos corretos - aqueles “em acordo com a razão” [...] Isso gera a sugestão de que o lugar onde vem a maior parte da tecnologia - O ocidente - é também o lugar de conseguir virtudes morais e sociais (Rorty, 2005, p.78-79).

Rorty, entretanto, aponta as razões filosóficas para duvidar que dessa assimilação, as razões em específicas compartilhadas pelos filósofos pragmatistas, como o norte-americano Dewey e pós-estruturalistas exóticos como Derrida, que consistem em atacar a ideia que percorre o sentido da racionalidade-2, o ingrediente extra que nos torna humanos ou *racionais* (Rorty, 2005).

Para liberais que também são pragmatistas como eu, as questões sobre racionalidade e diferenças culturais se resumem a questões ligadas à relação entre a racionalidade-1 e a racionalidade-3. Simplesmente descartamos a ideia de racionalidade-2 (Rorty, 2005, p. 79–80).

Nessa afirmação de Rorty, em que eles, os liberais e os pragmatistas, dão mais ênfase às questões de racionalidade-1 e racionalidade-3, compreendemos assim que, respectivamente, as questões voltadas às concepções dos seres humanos lidarem com o meio (como questões tecnológicas) e as questões envolvendo a tolerância (como devemos agir), são reflexões pragmáticas nas quais

devemos dar mais ênfase, pois se voltam para reflexões com caráter social e político.

Dados os apontamentos sobre a diferenciação de racionalidade, Rorty desenvolveu a diferenciação da noção de cultura, dividindo-a em três sentidos. A primeira, *Cultura-1*, são hábitos para se dar bem em determinada comunidade humana, na qual todos participamos de várias cultura-1, em nossa cidade, universidade, tradição religiosa, etc. Rorty diz que essa cultura se assemelha com a *Racionalidade-1*. “Há uma diferença em complexidade e riqueza entre a cultura de uma vila rural e a do budismo, o mesmo tipo de diferença que separa a racionalidade-1 de amebas e lulas, mas não uma diferença de espécie” (Rorty, 2005, p. 80).

A segunda noção recorre para a *cultura-2*, na qual Rorty a classifica como o nome de uma virtude, uma *alta cultura*. Ela pode ser adquirida pela educação, um tipo de educação voltada às pessoas mais abastadas e despreocupadas, e está diretamente relacionada à *racionalidade-3*.

Uma boa indicação da posse de cultura-2 é a habilidade para manipular ideias abstratas por simples prazer, e uma habilidade de discursar longamente sobre as diferenças e valores de tipos amplamente diversos de pintura, música, arquitetura” (Rorty, 2005, p. 80-81).

E por fim, conclui Rorty, a *cultura-3*, é de certo modo sinônimo para o que é produzido pelo uso da racionalidade-2, o que temos em comum com os demais seres humanos, ou seja, algo universalmente humano. É a superação da base irracional e animal.

Assim, Rorty tratou em seguida sobre o movimento de preservação da *cultura-1*, ou seja, hábitos de determinada comunidade, e nesse sentido apresenta que algumas culturas, tais como aquelas dos campos de concentração, gangues criminosas e conspiração de banqueiros internacionais, que “[...] sem as quais seriam melhor viver” (Rorty, 2005, p. 81).

Rorty (2005, p.82) nos diz:

A sugestão de que tratemos toda cultura como uma obra de arte *prima facie* merecedora de preservação como toda obra de arte é merecedora, é algo comparativamente recente, mas bastante influente entre intelectuais de esquerda no Ocidente contemporâneo. Isso acompanha um sentimento de culpa em relação ao ‘eurocentrismo’, e certa raiva quanto à sugestão de que alguma cultura poderia ser vista como menos ‘válida’ do que outra. Em minha opinião, esse conjunto de atitudes é uma tentativa de preservar a

noção kantiana de 'dignidade humana', mesmo após se ter abandonado a racionalidade-2 (Rorty, 2005, p.82).

Rorty, então, ao fazer essa análise de compreensões acerca de qual cultura é válida ou não, lança dentro de sua argumentação a dicotomia desenvolvida pelos intelectuais, que de um lado apresentam as culturas-1 que precisam ser conservadas, como uma fuga do etnocentrismo, dando como recorrente, segundo ele, que “[...] apenas as culturas *oprimidas* são culturas-3, reais e válidas” (Rorty, 2005, p.83). E, por outro lado, a tendência entre os europeus de valorização da *cultura-2* como verdadeiramente real. E assim nos diz:

Essa exaltação dos não-ocidentais e oprimidos parece-me tão ambígua quanto a convicção dos imperialistas ocidentais de que todas as outras formas de vida são ‘infantis’ em comparação à da Europa moderna (Rorty, 2005, p.83).

E deste modo, consideramos que Rorty apresenta alguns pontos de inspiração da filosofia de Dewey; pois a perspectiva pragmatista de diferença cultural evita ambas as ideias, como nos aponta a concepção rortyana.

Assim, segundo o neopragmatista, Dewey abandonou a noção de que exista uma natureza humana a-histórica. Para Dewey, a *Natureza* não era um termo designado para descrever uma força, e sim, o resultado de uma série de possibilidades. E a *Razão*, não era um nome dado para descrever “[...] um ingrediente extra acrescentado nem do que era ‘natural’ e ‘essencial’ à nossa espécie. O termo denota nada mais do que um grau alto de racionalidade-1” (Rorty, 2005, p. 86).

Conforme a filosofia de Dewey, havia uma conexão entre a ampliação da racionalidade-1, descrita anteriormente como a capacidade de lidarmos com os estímulos do ambiente, que acompanha o desenvolvimento moderno da ciência e da tecnologia, com a racionalidade-3, portanto, entre eficiência e tolerância (Rorty, 2005).

É nesse sentido que Rorty argumenta que à medida que estamos motivados a agir de forma diferente dos nossos antepassados, lidando com o meio ambiente de forma mais eficaz, nos tornamos mais receptivos a que boas ideias possam vir de variados locais, de qualquer lugar, não ficando restritas a uma elite ou lugar em particular. Assim, em específico, como aponta o filósofo, o desenvolvimento da tecnologia ajuda a quebrar essa distinção tradicional “[...] entre a ‘alta’ sabedoria de

padres e teóricos e a 'baixa' inteligência de artesãos, contribuindo para a plausibilidade de um sistema democrata de governo” (Rorty, 2005, p. 86). Assim, o neopragmatista nos diz que:

Para Dewey, a Nova Ciência do século XVII, e a nova tecnologia e as reformas liberais dos séculos XVIII e XIX não emergiram da racionalidade-2 [...] Eram simplesmente exemplificações de uma nova flexibilidade e adaptabilidade exibida por algumas comunidades humanas. Essa ampliação de flexibilidade conduziu a profundas mudanças sociais — fim das instituições feudais, capitalismo industrial, parlamentarismo, expansão colonialista em busca de mão de obra barata e novos mercados, sufrágio feminino, duas guerras mundiais, alfabetização em massa, a possibilidade de catástrofe ambiental e de holocausto nuclear, e muitos outros desenvolvimentos recentes (Rorty, 2005, p. 86–87).

Aqui, a visão pragmatista defendida por Rorty se desenvolve para pensarmos na razão e no que ela nos possibilita enquanto progresso, como uma prática social de flexibilização em lidarmos com o meio no qual vivemos. Assim, movimentos sociais e políticos, em determinados momentos históricos, como a superação das instituições feudais, consistem no desenvolvimento de maior flexibilidade e adaptabilidade com algumas comunidades humanas.

Diante do exposto, Rorty (1999) então descreve a investigação humana de uma perspectiva pragmatista, a partir do momento que deixamos de descrevê-la como uma tentativa de corresponder com a natureza intrínseca e passamos para a tentativa de servir aos propósitos transitórios e resolver também problemas transitórios. Os pragmatistas, nos diz ele, buscam romper deste modo com a imagem cartesiana-lockiana de uma mente buscando entrar em contato com uma realidade fora de si mesma, ou seja, a busca por conhecer o verdadeiramente real.

Os pragmatistas, deste modo, nos esclarece Rorty, apresentam a perspectiva da descrição darwiniana de que os seres humanos, como animais, fazem o possível para lidar com o meio ambiente, ou seja, desenvolvendo ferramentas para o desfrute de menos dor e mais prazer, e assim, são as palavras que os animais mais inteligentes desenvolvem como ferramentas (Rorty, 1999).

Deste modo, segundo a visão pragmatista descrita por Rorty: “[...] a ciência, a religião e as artes são instrumentos para a satisfação de desejos [...]”, logo, nenhuma dessas áreas pode ditar, e sim sugerir, quais desejos ter ou qual hierarquia avaliativa seguir (Rorty, 2005, p. 97).

Segundo Rorty (2005), a concepção pragmática deweyana de que as crenças científicas são instrumentos de satisfação e desejos faz fortalecer a visão em nós de

que a recusa da divisão entre cognição e afeto borra as fronteiras de ciência, religião e artes. Em nossa interpretação, é interessante notar que Rorty, ao desenvolver os aspectos que competem ao pragmatismo, principalmente o pragmatismo de Dewey, vai desenvolvendo concepções de que ele evidencia em outras obras, ligando para a proposta central que visamos investigar neste trabalho: a filosofia e a esperança social.

E assim, ainda no que se refere às considerações sobre racionalidade, Rorty (2009), em sua outra obra *Filosofia como política cultural*, de 2007, no capítulo *Pragmatismo e Romantismo*, concebe a faculdade da *razão* como *uma prática social* e não como uma faculdade rastreadora da verdade ou uma capacidade humana que nos difere dos outros animais:

[...] pensar a razão não como uma faculdade rastreadora de verdade, mas como uma prática social — a prática de aplicar normas sociais na utilização de sinais e ruídos, tornando possível, com isso, utilizar palavras em lugar de pancadas como uma maneira de fazer que as coisas sejam feitas. (Rorty, 2009, p. 182).

Deste modo, Rorty continua nos dizendo que os usos de ferramentas (como a linguagem) não nos tiram do contato com a realidade, pois, não importa qual seja a ferramenta, um martelo ou uma arma, ou uma crença, o uso da ferramenta faz parte da interação com o ambiente, e, portanto, não como uma maneira de representar a natureza intrínseca desse ambiente. “Os pragmáticos complementam essa abordagem biológica com a definição de Charles Sanders Peirce de crença como um hábito de ação” (Rorty, 1999, p. xxiv, tradução nossa).¹⁴

Assim, para Rorty os pragmáticos não devem buscar a verdade por si mesma, pois não podemos considerar a verdade como objetivo de investigação, mas, o objetivo da investigação é chegar a um acordo entre os seres humanos sobre o que fazer, para os fins a serem alcançados e os meios a serem utilizados para atingir esses fins (Rorty, 1999).

Então, Rorty (2005) argumenta que para Dewey a função da filosofia não era fornecer respaldos argumentativos sobre a hierarquia avaliativa, e deste modo, *o que a filosofia poderia fazer?* A resposta de Dewey para ela (a filosofia), nos diz o neopragmatista, é que ela poderia mudar nossa autoimagem, para que abandonassem a ideia de *racionalidade-2* e pensássemos como nós mesmos em

¹⁴ Pragmatists complement this biologicistic approach with Charles Sanders Peirce's definition of a belief as a habit of action (Rorty, 1999, p.xxiv).

continuidade a “[...] humanóides imaginativos inimaginavelmente mais flexíveis e livres que poderiam ser nossos descendentes” (Rorty, 2005, p. 88).

Nessa perspectiva, como descreve Rorty, esses descendentes iriam habitar a denominada *utopia social-democrática* na qual os seres humanos pertencentes causam bem menos sofrimento uns aos outros. Um ideal social unificador que conceberia um equilíbrio entre a minimização do sofrimento e a maximização da racionalidade-3 (Rorty, 2005).

Como bons pragmatistas, os habitantes dessa utopia não pensariam a respeito de si mesmos como aqueles que realizam a verdadeira natureza da humanidade, os que vivem de acordo com a racionalidade-2, mas simplesmente como seres felizes e livres, vivendo vidas mais ricas do que a dos habitantes das comunidades humanas anteriores (Rorty, 2005, p. 89).

Rorty (2009) então aborda acerca do progresso moral como algo a ser desenvolvido, não por questionamentos de fatos a-históricos sobre o que realmente somos, pois, “[...] para nós, basta saber que vivemos numa época em que nós, seres humanos, podemos fazer coisas melhores para nós próprios” (Rorty, 2005a, p.209). Rorty, no entanto, sugere deixarmos de nos questionar sobre *quem somos nós?* Ou *qual a natureza humana?* Para propor, alternativamente, ideias e questionamentos acerca de *que mundo deixaremos para as gerações futuras?* (Rorty, 2005a). Sugerindo então uma redescrição da filosofia e das questões filosóficas.

Rorty discute, neste aspecto, que ao longo do tempo a nossa habilidade de *conhecer*, e em específico, de questionar "o que é o homem?" pareceu ser a coisa mais importante para algumas pessoas, em especial, para alguns filósofos. Esta procura por algo profundo e importante, algo sobre as partes da alma ou o status transcendental da consciência moral comum, ou, o conhecimento de verdades universais, foi sendo substituída pela noção de futuro, de que mundo queríamos construir. (Rorty, 2005a).

Outro aspecto desenvolvido acerca da prioridade social em detrimento das representações do real, é quando ele enfatiza a argumentação do filósofo estadunidense Robert Brandom. Rorty desenvolve a concepção sobre a prioridade social, na qual, ele cita, que todas as questões de autoridade ou privilégio, da autoridade epistemológica, consiste em questões de prática sociais e não questões objetivas de fato, isto é, em que a verdade e a realidade existem em prol das práticas sociais, pois, nossas práticas sociais se aperfeiçoam ao fazê-lo (Rorty, 2009). E, assim:

Fazer as coisas da maneira de Brandom implica abandonar a velha questão cética “como a mente humana pode conseguir obter representação precisa da realidade?” em favor de questões como “por que a comunidade humana necessita da noção de uma representação precisa de objetos?” [...] (Rorty, 2009, p. 38).

Deste modo, como desenvolve Rorty, o que Brandom sugere é que ao invés dos filósofos se questionarem sobre se realmente temos contato com *objetos fora da mente*, deveriam se perguntar sobre quais propósitos humanos são atendidos ao se conceber tais objetos (Rorty, 2009). Deste modo, a contribuição de Brandom ao pragmatismo, nos diz Rorty, é que ele “[...] substitui a inexplicável constituição transcendental kantiana da mente por práticas que auxiliam uma certa espécie biológica a florescer” (Rorty, 2009, p.40).

Rorty esclarece que para nós, pragmatistas, a luta moral é contínua como a luta pela existência, e deste modo, o que importa para os pragmatistas é diminuir o sofrimento humano. “É um objetivo pelo qual vale a pena morrer, mas não requer apoio de forças sobrenaturais” (Rorty, 1999, p.xxix, tradução nossa).¹⁵

Por fim, Rorty aponta que a existência de uma fonte universalmente compartilhada chamada *razão* ou *natureza humana*, para os pragmatistas, como ele, é uma ideia enganosa de expressar a esperança que compartilhamos com a raça humana, é enganoso, porque de alguma forma estão embutidos em cada membro da espécie biológica.

A controvérsia entre aqueles que veem nossa espécie e nossa sociedade como um feliz acaso/ acidente, e aqueles que encontram uma teleologia imanente em ambas, é radical demais para permitir ser julgada de algum ponto de vista neutro (Rorty, 1999, p. xxxii, tradução nossa).¹⁶

Visto que, ao contrário do que se vem desenvolvendo sobre a racionalidade como capacidade distintivamente humana, para Rorty (1999) a capacidade mais distinta e louvável dos seres humanos é a capacidade de confiar e cooperar com as outras pessoas e em específico, trabalhar, pensar, desenvolver para a construir e melhorar o futuro. Assim, ele nos diz que:

Se o pragmatismo é de alguma importância — se existe alguma diferença entre o pragmatismo e o platonismo que pudesse eventualmente fazer alguma diferença para a prática —, não é porque ele entendeu corretamente

¹⁵ It is a goal worth dying for, but it does not require backup from supernatural forces (Rorty, 1999, p.xxix).

¹⁶ The controversy between those who see both our species and our society as a lucky accident, and those who find an immanent teleology in both, is too radical to permit of being from some neutral standpoint. (Rorty, 1999, p.xxxii).

algo que o platonismo entendeu errado. **É porque a aceitação de uma perspectiva pragmatista mudaria a atmosfera cultural para melhor** (RORTY, 2009, p. 200–201, grifo nosso).

Assim, dado as perspectivas desenvolvidas anteriormente, compreendemos que Rorty buscou no pragmatismo desenvolver o primeiro ponto de sua filosofia, a ruptura da imagem que o projeto filosófico tradicional desempenhava em seus questionamentos. Como segundo ponto, a partir dessa crítica e ruptura, o filósofo desenvolve, através da perspectiva de práticas linguísticas e sociais, concepções para a formação do seu neopragmatismo, uma filosofia voltada principalmente para aspectos de transformação social, através das redescrições imaginativas de alguns filósofos e autores e o uso de narrativas para a ampliação da solidariedade. Desenvolvemos assim no próximo capítulo essa perspectiva.

Deste modo, é importante frisar que Rorty trabalha sua filosofia de modo que desenvolve leituras, interpretações e, considerando o vocabulário rortiano, redescrições de teorias de filósofos e autores para a formação de sua perspectiva filosófica e pragmatista. É sob essa perspectiva que Silva nos diz que:

[...] Rorty não vê impedimentos em combinar ideias, temas, conceitos, teorias, técnicas e procedimentos metodológicos de autores distintos (contemporâneos ou não); pois, dentro da sua caixa, todos são instrumentos valiosos” (Silva, 2019a, p.264).

Partindo dessa compreensão dos embasamentos teóricos da filosofia (neo)pragmatista de Richard Rorty, em suma, compreendemos que Rorty se utilizou inicialmente de seu pensamento pragmático para, em seguida, por meio de pensadores da filosofia analítica, traçar críticas para com a mesma filosofia.

Portanto, desenvolvemos primeiramente neste capítulo a concepção do neopragmatista acerca das críticas e influências presentes no movimento do anti-representacionismo. Em seguida, abordamos os questionamentos sobre a essência humana, voltando-nos para a questão da razão e cultura.

Compreendemos que Rorty começa a desenvolver os aspectos mais sociais da filosofia, ao afirmar que devemos centrar nossas energias em questionamentos sobre o que podemos nos tornar. Posteriormente, ele volta-se a um projeto filosófico mais social.

Assim, consideramos que o filósofo concentrou na corrente filosófica pragmatista as críticas ao projeto filosófico da tradição platônico-kantiana.

Posteriormente, por meio de leituras, interpretações e redescrições dessas teorias, Rorty tem em vista direcionar a filosofia para questões práticas e sociais.

Ressaltamos ainda que, mesmo que de início os filósofos clássicos como Peirce e James, assim como os neogramáticos Quine, Davidson e Putnam, tenham tido bastante influência na crítica central de Rorty para com a tradição filosófica, foi no pragmatismo de Dewey que ele buscou suas principais influências para a redescrição filosófica.

Mediante o que foi desenvolvido até aqui, no próximo capítulo apresentaremos as concepções da filosofia neopragmatista de Rorty. Centraremos nossas discussões acerca da concepção rortyana de linguagem como prática social, para desenvolver o que ele descreve como redescrições imaginativas e narrativas, as quais promovem práticas melhores e uma sociedade livre da crueldade.

3 NEOPRAGMATISMO: REDESCRIÇÕES IMAGINATIVAS E NARRATIVAS

No capítulo anterior, apresentamos os aspectos desenvolvidos sobre a teoria pragmatista de Richard Rorty. Evidenciamos que o mesmo apresentou, ao longo de seus escritos filosóficos, aspectos e críticas do pragmatismo sobre uma filosofia representacionista e fundacionalista. O presente capítulo, deste modo, visa explicitar as concepções e noções de redescrição imaginativa e narrativa do filósofo neopragmatista. Através das redesccrições imaginativas e narrativas, ele elucida caminhos para podermos pensar um novo jeito de ver a filosofia, ou seja, um novo modo de pensarmos os questionamentos filosóficos.

Após desenvolvido os aspectos da crítica de Rorty para a filosofia fundacionista e representacionista, apresentaremos, portanto, a redescrição da filosofia feita por Rorty. Assim, nos encaminhamos para desenvolver os conceitos do neopragmatismo que se volta principalmente aos aspectos de contingência, da linguagem, do eu e do mundo.

Logo, como ponto inicial para desenvolvermos essa temática, recorreremos assim à perspectiva da linguagem, aspecto esse que diferencia principalmente, como vimos anteriormente, a tradição pragmatista clássica dos contemporâneos da corrente pragmatista. Assim, Rorty desenvolve em *Contingência, Ironia e Solidariedade (CIS)* de 1989 a concepção da contingência da linguagem, da identidade e de uma comunidade liberal. Para depois, então, elucidarmos sobre a perspectiva de redesccrições imaginativas e narrativas com concernentes para desenvolvermos a solidariedade.

3.1 Da linguagem como representação para a linguagem como ferramenta

O eixo central, em princípio, da filosofia de Richard Rorty, partiu da crítica ao projeto filosófico que considera o conhecimento como uma representação do real, ou seja, a ideia de que nossa mente é como um espelho que representa acuradamente o real. Assim, verificamos que o neopragmatista durante seus escritos, parte para o segundo ponto de sua filosofia, sair desse modo de fazer filosofia centrada em questionamentos sobre a busca do real, da verdade, ou seja, de fundamentos, para

uma filosofia mais construtiva, que possibilita pensarmos questões contingentes e contemporâneas em nosso tempo.

Elucidamos que, segundo Silva (2020), Rorty não está sugerindo a proibição ou a abolição do livre questionamento, e sim, contestando a utilidade de determinadas questões de âmbito epistemológico e analítico na filosofia. É nesse aspecto, segundo a perspectiva do neopragmatista, que as questões não-pragmáticas devem ser evitadas, pois elas não fazem diferença na prática. Portanto, a narrativa filosófica desenvolvida pelo neopragmatista sugere abandonarmos a ideia ou a crença de que exista um poder sobrenatural que contenha o real e que teremos acesso a ele, para nos preocuparmos com questões práticas.

Rorty sugere, deste modo, a contribuição de alguns filósofos que nos ajudam a reconhecer a contingência tanto do eu, quanto da sociedade na qual fazemos parte, para centrarmos nossos esforços e redescobermos a nós mesmos e o mundo para desenvolvermos o esforço de pensar num futuro melhor, na qual, os projetos de solidariedade se sobreponha ao desejo pela objetividade (Rorty, 1997; 2007).

Portanto, na introdução de *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty apresenta a contribuição de dois tipos de filósofos. O neopragmatista dividiu dois grupos de filósofos¹⁷, os primeiros ele os classificou como aqueles úteis para ilustrações do que é a perfeição privada, ou seja, uma vida humana autocriada, autônoma, nesse grupo estão Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov. Os segundos são úteis, nos diz Rorty, em engajar esforços de tornar mais justas e menos cruéis as nossas instituições e práticas. Neste grupo, estão Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls. Rorty os classifica como companheiros cidadãos (Rorty, 2007).

O filósofo nos diz, deste modo, que não há uma teoria ou filosofia que possa “[...] abarcar, em uma única visão, a autocriação e a justiça, a perfeição privada e a solidariedade humana” (Rorty, 2007, p.17)¹⁸. Porém, o mais perto que chegaremos de tal feito será considerar uma meta de sociedade mais justa e livre, que permita

¹⁷ Em *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989), diferentemente da perspectiva que Rorty utiliza em *FEN* (1979), ele não separa os filósofos edificantes dos sistemáticos, e sim, filósofos que são úteis — segundo sua leitura — para projetos de perfeição privada e os que são úteis para possamos voltar nosso olhar às práticas das nossas instituições sociais.

¹⁸ Compreendemos esse aspecto sobre unir a autocriação e a justiça, e perfeição privada e solidariedade humana, como a continuidade do foi desenvolvido no capítulo anterior, sobre o anseio de Rorty unir a verdade e a justiça em sua juventude; pois, consideramos que partindo da concepção de que Rorty se desiludiu inicialmente com a tentativa de unir a verdade com a justiça, o neopragmatista desenvolve aqui que unir tais noções em uma única teoria ou filosofia se torna *irrealizável*.

que seus cidadãos sejam privatistas em suas horas vagas, sem causar prejuízo a terceiros, ou seja, que possamos ter nossas crenças e obsessões particulares, sejam elas provindas das nossas tentativas de autonomia, como também pela nossa busca por perfeição, mas que estas não acarretem prejudicialmente na vida de outras pessoas, sem que estas não causem sofrimento e humilhação. Tomamos como exemplo a pessoa ter liberdade de ter uma determinada crença religiosa, mas que esta não gera preconceitos e violências a determinada forma de existência humana. E para Rorty não existe teoria que possa abarcar isso, mas sim, medidas práticas para esse objetivo prático. Logo, Rorty argumenta que:

O vocabulário da autocriação é necessariamente privado, não compartilhado e impróprio para a argumentação. O vocabulário da justiça é necessariamente público e compartilhado — um meio para o intercâmbio argumentativo (Rorty, 2007, p.17).

É deste modo que Rorty enfatiza que, se conseguirmos aceitar que não existe uma teoria sobre a natureza humana, ou da sociedade, ou da racionalidade, presente no projeto tradicional filosófico no qual ele tece sua crítica, poderíamos imaginar a relação entre esses autores historicistas, nos diz Rorty, os que escrevem sobre autonomia e os que escrevem sobre justiça e liberdade humana, como a relação entre dois tipos de ferramentas.

Uns permitem-nos pensar que as virtudes sociais não são únicas e que as pessoas podem recriá-las, que podemos encontrar nossas próprias palavras. Outros, nos lembram sobre a incapacidade das nossas instituições e práticas sociais e que através do vocabulário público compartilhado, nos diz que a autocriação não é a única responsabilidade que temos. “Ambos têm razão, mas não há como fazer com que os dois falem a mesma língua” (Rorty, 2007, p.18).

Portanto, a tese da obra *C/S*, nos diz Rorty, é apresentar as demandas de autocriação e solidariedade humana como igualmente válidas, mas que ambas não podem ser medidas como mais válida ou menos válidas. Para isso, primeiro ele visa elucidar o reconhecimento da contingência da linguagem, apresentando deste modo, como as descrições do mundo, são em certa medida produtos das nossas descrições e da contingência histórica, e não, descrições precisas do real; e que dentro de tais descrições, feita por um certo tipo de gênio imaginativo, que ao usar palavras nunca usadas, possibilita mudanças sociais maiores e melhores, e nessa visão, a criação de novos direitos, jamais imaginados.

Logo, inicialmente, Rorty apresenta que não devemos ver a linguagem como uma descrição precisa do real, pois, diante do exposto, segundo neopragmatista com a ideia de que a verdade, a partir da Revolução Francesa, era produzida e não descoberta, tomou conta do imaginário europeu, e assim, alguns filósofos percebendo que o mundo descrito pelas ciências físicas não apresentavam nenhum ensinamento moral e não oferece conforto espiritual, veem a ciência como mais uma das atividades humanas e não como algo com que possibilite o ser humano se deparar com uma realidade não humana concreta (Rorty, 2007).

De acordo com essa visão, **os grandes cientistas inventam descrições do mundo que são úteis** para o objetivo de prever e controlar o que acontece, assim como os poetas e os pensadores políticos inventam outras descrições do mundo para outros fins. Não há sentido algum, porém, em *qualquer* dessas descrições seja uma representação exata de como é o mundo em si. Esses filósofos consideram inútil a ideia de representação (Rorty, 2007, p.26–27, grifo nosso).

Portanto, é a partir dessa perspectiva que Rorty traça aspectos sobre as nossas descrições do mundo, explicando que através do uso do nosso vocabulário criamos descrições para nossos propósitos humanos, e que essas não são uma representação precisa da realidade. Rorty exemplifica isso em *PSH* quando nos apresenta as contas bancárias como uma construção social e a girafa como sendo um objeto do mundo natural:

Contas bancárias são feitas, girafas são encontradas [...] mas essa independência causal das girafas em relação aos humanos não significa que as girafas sejam o que são, independentemente das necessidades e interesses humanos” (Rorty, 1999, p.xxvi, tradução nossa).¹⁹

Assim, independente das nossas descrições sobre o animal girafa, ela existirá no mundo, ao contrário das contas bancárias que inexistiriam; mas, sem nossas descrições, de acordo com nossos propósitos e interesses, girafa não existe.

Nessa perspectiva, não devemos tratar palavras como representações, e sim como ferramentas para lidar com o meio e logo tornar útil a pergunta “Estou descobrindo ou inventando, fazendo ou encontrando?” (Rorty, 1999, p. xxv, tradução nossa).²⁰ Pois para Rorty “todas as descrições que damos às coisas são

¹⁹ Bank accounts are made, giraffes are found [...] But this causal independence of giraffes from humans does not mean that giraffes are what they apart from human needs interests (Rorty, 1999, p.xxvi).

²⁰ Am I discovering or inventing, marking or finding? (Rorty, 1999, p. xxv)

descrições adequadas aos nossos propósitos” (RORTY, 1999, p. xxvi, tradução nossa).²¹

Compreendemos assim que essa argumentação rortyana evidencia que, de acordo com nossa compreensão, que as descrições feitas pelos cientistas, os poetas, os filósofos e os pensadores políticos, significa não haver uma representação exata do real, mas sim descrições do mundo de acordo com seus propósitos.

Deste modo, Rorty (2007) nos diz que é necessário fazer uma distinção entre a afirmação de que o mundo está dado e a de que a verdade está dada. Isso significa dizer que o mundo e as coisas no espaço e tempo existem e independem das causas mentais da mente humana. No entanto, dizer que a verdade não está dada significa dizer que “[...] onde não há frases, não há verdade, que as frases são componentes das línguas humanas, e que as línguas humanas são criações humanas” (Rorty, 2007, p. 28).

Isso exemplifica a questão da verdade, segundo a perspectiva pragmatista, desenvolvida no capítulo anterior, na qual Rorty desenvolve que para os pragmatistas não há uma maneira de representarmos as coisas como realmente são, e assim, buscam substituir a distinção aparência-realidade por descrições de mundo e de nós mesmos mais úteis. É aí que Rorty esclarece a questão da verdade dentro do seu pragmatismo, recorrendo à linguagem, pois:

A verdade não pode estar dada — não pode existir independentemente da mente humana — porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas (Rorty, 2007, p.28, grifo nosso).

Se, portanto, na ideia de descrição do mundo, pensarmos que o mundo é quem decide quais são as descrições verdadeiras, então, tendemos a entender que este vocabulário já existia no mundo, à espera de ser descoberto. Rorty exemplifica sua argumentação nos dizendo que se o vocabulário de Newton nos permite prever o mundo mais facilmente que o de Aristóteles, isso não significa que o mundo fale newtoniano (Rorty, 2007). E assim, sobre as descrições do mundo e as substituições que estas vêm desenvolvendo (ou possibilitando) historicamente, Rorty nos diz que:

A Europa não *resolveu* aceitar o idioma da poesia romântica, da política socialista ou da mecânica de Galileu. Esse tipo de mudança teve tão pouco

²¹ All the descriptions we give of things are descriptions suited to our purposes (Rorty, 1999, p.xxvi).

de ato de vontade quanto resultou da argumentação. Ao contrário, a Europa perdeu aos poucos o hábito de usar certas palavras, e aos poucos adquiriu o hábito de usar outras (Rorty, 2007, p.30).

Rorty argumenta que as mudanças recorrentes na ciência e nas mudanças culturais e sociais, parte principalmente na mudança de hábitos em relação ao uso de determinado vocabulário para o uso de outros. E não que, segundo nossa compreensão, tenha se encontrado a verdade por meio de um vocabulário mais preciso. Logo, Rorty (2007) continua esclarecendo que se a partir do momento que tomarmos consciência de que a realidade é indiferente às nossas descrições e que estas descrições são criações humanas, teremos assimilado que havia algo de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade não é encontrada e sim construída.

Nessa linha de pensamento, Rorty (2007) explica que os seres humanos criam verdades ao construírem linguagens através do enunciar de frases e essa concepção parte da perspectiva da filosofia da linguagem de Davidson, na qual desenvolve o abandono da ideia de natureza intrínseca para enfrentar a contingência da linguagem que usamos.

Rorty (2007) nos diz que Davidson ao esclarecer que, para romper por completo o modo pelo qual a linguagem é concebida como adequada ou inadequada ao mundo ou ao eu, ele rompe com a ideia de que a linguagem seja um meio de representação ou expressão.

Rorty, desse modo, apresenta que, a tentativa de romper com a imagem tradicional de que há um eu nuclear capaz de examinar *nossa* rede de crenças e desejos, na qual, segundo a perspectiva tradicional, consegue discernir entre quais usá-los e se expressar, tomando como referência a algo externo a essa rede. E os desejos e crenças se tornam questionáveis por, respectivamente, não corresponderem à realidade e não corresponderem à natureza essencial do eu humano. É essa a imagem que a perspectiva idealista tentou sem sucesso substituir, e que filósofos como “[...] Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson e outros tentaram substituir, sem se enredarem nos paradoxos idealistas” (Rorty, 2007, p. 37).

Diante disso, Rorty apresenta que o esforço em substituir essa imagem pelos idealistas, parte da tentativa de pôr a *linguagem* no lugar da *mente* ou da *consciência*, como meio pelo qual as crenças e os desejos são construídos, um elemento que faz a mediação entre o eu e o mundo. Todavia, tal tentativa ainda

deixa a linguagem como meio, ou seja, a imagem de sujeito-objeto, algo como entre o humano e a realidade não-humana.

A concepção que Rorty visa romper é de que seja a mente, a consciência ou a linguagem sendo utilizado como meio pela qual teremos acesso à realidade não-humana, ou seja, a ideia de representação de tal realidade. Assim, a perspectiva de linguagem desenvolvida pelo neopragmatista, se difere da idealista. E assim, o filósofo apresenta que Davidson nos ajuda a sair dessa concepção do idealismo, dentre outras teorias filosóficas representacionistas, pois ele:

[...] não vê a linguagem como um meio de expressão e nem de representação [...] Ao evitar o reducionismo e o expansionismo, Davidson assemelha-se a Wittgenstein. Os dois filósofos tratam os vocabulários alternativos como mais parecidos com ferramentas alternativas do que como peças de um quebra-cabeça. Tratá-los como peças de um quebra-cabeça é presumir que todos os vocabulários são descartáveis ou redutíveis a outros vocabulários, ou passíveis de serem unidos a todos os outros vocabulários num grandioso supervocabulário unificado (Rorty, 2007, p. 38).

Portanto, segundo Calder (2006) para Rorty a linguagem que utilizamos não expressa ou representa o mundo por trás das circunstâncias imediatas; ela — a linguagem — não é um meio pelo qual liga nossos pensamentos internos com o mundo externo em geral ou de qualquer força externa abstrata. Essa perspectiva sobre a linguagem do neopragmatista deriva das ideias de Wittgenstein, que no livro *Investigações filosóficas* faz a famosa comparação entre linguagem e ferramenta. Assim, a função da linguagem, para Rorty e para Wittgenstein:

[...] depende do contexto no qual empregamos essas palavras: o “jogo de linguagem” específico, ou o “vocabulário” (para usarmos o termo preferido de Rorty) no qual acontece de estarmos trabalhando naquele momento (Calder, 2006, p.25–26).

Calder nos aponta, deste modo, a concepção de linguagem desenvolvida por Rorty, na qual nos diz que “(1) a linguagem não é um meio entre os sujeitos humanos e os objetos do mundo” e “(2) toda consciência está sob uma descrição: a mente não possui acesso imediato ao mundo”, logo, “(3) todas as nossas descrições são função de necessidades sociais”, e, portanto, “(4) a ‘natureza’ e a ‘realidade’ em si mesmas estão estritamente fora do alcance das nossas descrições” (Calder, 2006, p. 28).

Diante do exposto, nos permite pensar em *nossa linguagem*, desenvolvida pela ciência e da cultura europeia do século XX, como um resultado de um grande

número de meras contingências, e assim, o neopragmatista afirma que nossa linguagem e nossa cultura são contingentes, resultado de pequenas mutações que encontraram nichos, quanto as orquídeas e os antropoides (Rorty, 2007).

Nessa concepção, Rorty (2007) apresenta como os vocabulários da ciência, por exemplo, possibilitaram-nos ver outras perspectivas, mais úteis para a humanidade, mas que isso foi gerado por um número de contingências. Assim, a essa perspectiva, o filósofo elucida que:

[...] vê a linguagem como novas formas de vida que liquidam constantemente as formas antigas [...] Enquanto o positivista vê Galileu como alguém que faz uma descoberta — que finalmente descobre as palavras de que necessitava para enquadrar adequadamente o mundo, palavras que teriam faltado em Aristóteles-, o davidsoniano o vê como alguém que esbarrou num instrumento que por acaso funcionou melhor, para alguns fins, de que qualquer instrumento anterior (Rorty, 2007, p. 51).

Neste aspecto, Rorty recorre à linguagem como ferramenta, pois, segundo essa compreensão, devemos ver a linguagem como uma ferramenta ou instrumento para lidarmos de forma mais útil, ou seja, que funciona melhor com o mundo. Para isso, é preciso que, no entanto, alerta Rorty, resistamos à “[...] tentação de achar que as redescritões feitas pela ciência física ou biológica contemporânea são mais próximas das “coisas em si” e menos “dependentes da mente”, de algum modo, do que as redescritões da história oferecidas pela crítica contemporânea da cultura (Rorty, 2007, p.46).

Compreendemos deste modo que, para Rorty, as mudanças nos nossos modos de falar fazem parte principalmente do resultado de meras contingências. Não foi a descoberta do uso correto das palavras, ou seja, do uso de palavras que representem bem o real e, sim, da imagem de uma linguagem que represente bem o real. Rorty desenvolve, dentro dessa perspectiva, o pensamento numa linguagem como instrumento para lidarmos com o mundo.

3.2 Imaginação e metáfora: redescritões filosóficas

Desenvolvemos anteriormente a ideia de Rorty (2007) sobre a concepção em que deixamos de ver a linguagem como um meio entre o *eu* e o *real*, ou entre nossa *mente* e o *mundo*, para abandonarmos a perspectiva sobre a linguagem como representação, para a linguagem como ferramenta. Assim, falaremos sobre como a

faculdade imaginativa leva ao desenvolvimento de metáforas e, conseqüentemente, a mudanças nas práticas sociais.

Sobre as descrições de mundo, que nos permitem melhorar enquanto sociedade, não prevalece na utilização de um vocabulário que represente bem o real, e sim a partir de feitos imaginativos, que permitiu certo uso de palavras, antes consideradas estranhas, a esse ponto, Rorty recorre à perspectiva da imaginação.

Rorty (2007) desenvolve então a afirmação de que a imaginação, e não a razão, é o reconhecimento de que o talento de falar de maneira diferente, era o principal impulsionador das mudanças culturais e sociais. Assim, “[...] o processo de mudança das linguagens e de outras práticas sociais podem produzir seres humanos de um tipo que nunca existiu” (Rorty, 2007, p. 32).

Assim, segundo Rorty (2009), a linguagem é uma prática social, quando algum gênio se deu conta de que poderia usar persuasão em vez de força para desenvolver a cooperação humana, deste modo, a partir de alguns seres humanos imaginativos, que no uso de *ruídos* inovadores possibilitaram práticas humanas mais inovadoras. Pois:

[...] expressões como “gravidade” e “direitos humanos inalienáveis” não deveriam ser considerados como nomes de entidades cuja natureza permanece misteriosa, mas como ruídos e sinais cuja utilização, por vários gênios, deu origem a práticas sociais maiores e melhores” (Rorty, 2009, p.183).

Argumentamos aqui, segundo a perspectiva rortyana, que palavras que hoje circulam em nosso meio cultural e social, antes jamais imaginadas, garantem as inúmeras discussões e direitos de grupos de pessoas ou comunidades, que foram colocadas em circulação, possibilitando termos um olhar mais atento a causas sociais antes despercebidas pela sociedade. Sobre isso, esclarecemos na próxima seção o que Rorty nos diz sobre redescrições imaginativas como forma de construir práticas sociais melhores e maiores.

E assim, Rorty enfatiza, segundo esse argumento, sobre o uso da linguagem, nos dizendo que percebemos isso com os avanços revolucionários nas artes, ciências e no pensamento moral e político. Quando um ou mais vocabulários estão interferindo uns nos outros e trata desse modo de inventar um novo vocabulário que os substitua, isso ocorreu quando o vocabulário aristotélico tradicional atrapalhou o vocabulário matematizado que estava se desenvolvendo pelos estudiosos da mecânica no século XVI (Rorty, 2007).

A esse feito, Rorty (2007) nos diz sobre pessoas que desenvolveram novos vocabulários — como Galileu, Hegel e Yeats — que, equipando-se com ferramentas, ou seja, com o uso da linguagem, possibilitaram melhorias sociais. Portanto, a partir desses gênios imaginativos, que ele descreve, foi possível que os mesmos, utilizando-se de palavras desconhecidas, jogassem para sociedade novos modos inventivos de descrever o mundo.

Deste modo, a esses ruídos inovadores, o neopragmatista parte da perspectiva davidsoniana de expressões metafóricas, pois jogar uma metáfora em uma conversa é, nas palavras de Rorty, “[...] esbofetear o rosto do interlocutor, ou dar-lhe um beijo. Jogar uma metáfora num texto é como usar grifos, ilustrações, ou pontuações, ou diagramações esquisitas” (2007, p.48–49). A metáfora, portanto, deixa de ser metáfora, quando ela é repetida, captada e circulada: será uma metáfora morta.

Entretanto, a metáfora só é possível quando pessoas usam a capacidade imaginativa de utilizar um novo vocabulário, pois isso ocorre através da utilização da capacidade humana, na qual, para Rorty (1999), a capacidade mais distinta e louvável dos seres humanos é a capacidade de confiar e cooperar com as outras pessoas e, em específico, trabalhar, pensar, desenvolver para melhorar o futuro, feita principalmente, segundo a perspectiva neopragmatista, através do uso da imaginação, em específico das redescições imaginativas. E assim “As metáforas desencadeiam as redescições, que tomam o rumo do progresso” (Calder, 2006, p. 43).

Assim, sobre a perspectiva desenvolvida anteriormente, no que concerne a ideia de linguagem não como meio entre o eu e o mundo e sim como ferramenta para lidarmos com o mundo, Rorty (2009) nos diz deste modo que a imaginação, é fonte de linguagem e o pensamento é impossível sem linguagem.

Como imaginação, Rorty (2009) sugere que não devemos pensar a imaginação como uma faculdade de criar imagens mentais, mas como, uma capacidade de usar sinais e ruídos de forma vantajosa, possibilitando a mudança de práticas sociais. Porém, para que a imaginação não seja confundida com fantasia, Rorty nos diz que essa novidade em utilizar sinais e ruídos seja aceita pelos nossos camaradas, pois:

A distinção entre fantasia e imaginação é a distinção entre novidades que não são assimiladas por nossos camaradas e as que são. É por isso que

peças como Sócrates e Nietzsche frequentemente pareciam lunáticas para alguns de seus contemporâneos e heróis para outros” (Rorty, 2009, p. 183).

A esses filósofos, então, Rorty atribui a capacidade imaginativa de, segundo nossa compreensão, lançar, a partir de suas teorias, redescritões imaginativas sobre a realidade, que seus contemporâneos podem assimilar como úteis e outros não. A utilização de ruídos de forma inovadora, argumenta Rorty (2009), possibilita assim, como desenvolvido anteriormente, práticas sociais maiores e melhores.

Rorty expõe, deste modo, que a liberdade tem início a partir do ponto em que podemos discutir quais palavras podem descrever melhor uma determinada situação, pois, para ele, o conhecimento e a liberdade são coetâneos, e, portanto, “[...] a imaginação é fonte de liberdade porque ela é fonte de linguagem” (Rorty, 2009, p. 193). Ele então nos diz que:

Não é que tenhamos primeiro falado uma linguagem que simplesmente relatava o que estava acontecendo em torno de nós e depois a ampliamos através da redescritão imaginativa. Pelo contrário, a imaginatividade remonta inteiramente ao início. Os conceitos de vermelhidão ou de redondez são criações tão imaginativas quanto a de Deus, a do pósitron e a da democracia constitucional (Rorty, 2009, p. 193).

A esses feitos, Rorty (2009) equipara quando Newton teve que persuadir as pessoas a começarem a usar o termo gravidade, pois assim como ninguém sabia antes o que era gravidade, ninguém sabia o que significava a expressão vermelhidão. Assim, foi necessário esse gênio imaginativo para que essas expressões fossem levadas a sério e colocadas em prática.

Assim, a imaginação, no sentido que Rorty (2009) descreve, não é uma capacidade distintivamente humana, como a Razão para a tradição filosófica ocidental, e sim uma aptidão para sugerir novidades sociais mais úteis e assim o neopragmatista afirma que sem linguagem não há imaginação e sem imaginação não há progresso moral (Rorty, 2009).

Deste modo, Rorty (2009) menciona que o movimento romântico substituiu a narrativa contada pelos gregos filosóficos para uma narrativa melhor, e a descreve como a construção de uma nova fábula sobre como os seres humanos superaram o passado para criar um futuro humano melhor.

Sob a perspectiva pragmatista que Rorty apresenta, o conhecimento incrementado não deveria ter o acesso incrementado ao Real, mas sim, a capacidade de fazer as coisas, de possibilitar as práticas sociais mais ricas e mais

plenas, assim como as vidas humanas. “Ela é uma relação entre o presente e o passado humanos, não uma relação entre o humano e o não humano” (Rorty, 2009, p. 184).

Rorty então lembra, que segundo uma afirmação de Shelley, com a qual Dewey concorda, a imaginação é o instrumento principal do bem. Rorty também aponta que James, apresenta essa perspectiva romântica no que se refere ao progresso:

A humanidade não faz nada a não ser através de iniciativas da parte de inventores, grandes ou pequenos, e de imitações feitas pelos restantes entre nós — esses são os únicos fatores ativos no progresso humano. Indivíduos de gênios mostram o caminho e estabelecem os padrões, que as pessoas comuns então adotam e seguem. *A rivalidade entre padrões é a história do mundo* (James, 1987, p. 109 *apud* Rorty, 2009, p. 184).

Rorty (2009) argumenta nesse sentido que, conforme o ensaio de Emerson, *Circles*, presente em *The life of man*, não há nada fora da linguagem que ela não tente se adequar. “Nunca encontraremos descrições tão perfeitas que tornem sem sentido uma redescrição imaginativa” (Rorty, 2009, p.185).

Deste modo, Rorty esclarece que o progresso filosófico não é desenvolvido via programas de pesquisa, ou seja, da profissionalização da filosofia, e sim o progresso é feito por “[...] por grandes feitos imaginativos, que são realizados por pessoas como Hegel e Wittgenstein, que nos dizem que uma imagem tem nos mantidos prisioneiros” (Rorty, 2009, p. 241).

Assim, a imagem na qual Rorty fala, é a cisão de uma visão da filosofia dogmática, entretanto continua esclarecendo que ambos os lados da filosofia analítico-continental esperam por um *guru* que os livrará do dogmatismo. Os intelectuais “não necessitam do tipo de guru que explica que sua autoridade vem de uma relação especial com algo não humano, uma relação obtida por se haver encontrado uma trilha para se cruzar um abismo” (Rorty, 2009, p. 242).

Tudo que precisamos, na perspectiva de imaginação que o neopragmatista desenvolve, é que substituamos narrativas contadas por nossos antepassados, por narrativas melhores, é isso que Rorty (2009) apresenta sobre a concepção romântica acerca da imaginação que visou substituir a narrativa contada pelos filósofos gregos por uma narrativa melhor. A isso, o norte-americano atribui como uma nova fábula, que tem em vista superar o passado humano de maneira a criar um futuro humano melhor.

O filósofo neopragmatista também afirma que: “Sem mudança linguística, não há progresso moral ou intelectual. A racionalidade é uma questão de realizar movimentos permitidos em jogos de linguagem. A imaginação cria os jogos que a razão passa a jogar” (Rorty, 2009, p.195).

Deste modo, esclarecidos inicialmente a perspectiva da linguagem na qual Rorty descreve em seus escritos, nos encaminharemos para evidenciar as concepções de redescritões imaginativas e narrativas, presentes no neopragmatismo de Rorty e como esta perspectiva, posteriormente, nos evidenciará a concepção da redescritão filosófica para a esperança social.

3.3 Redescritões imaginativas e narrativas

Ao contrário do que foi desenvolvido no projeto filosófico tradicional, ao qual Rorty tece ferrenhas críticas, o projeto de progresso moral não está intrínseco na descoberta da natureza humana comum, ou na representação acurada do real, segundo a qual a concepção rortyana aborda. O progresso moral consiste em desenvolver práticas humanas maiores e melhores (Rorty, 2009; 2007). Nesse sentido, nos encaminharemos a evidenciar como as redescritões imaginativas sob formas de narrativas (melhores e maiores) desenvolvem o que o neopragmatista considera como forma de progresso moral.

Deste modo, Rorty (1997) nos diz que há dois modos pelos quais os seres humanos mais reflexivos tentam dar sentido a suas vidas em um contexto maior. O primeiro é contando história sobre sua contribuição a uma comunidade, estas histórias (narrativas) podem ser de uma comunidade histórica real, na qual eles vivem, ou uma comunidade distante no tempo, ou no espaço, ou uma comunidade imaginária. O segundo modo é descrevendo a si mesmos como se encontrando em relação imediata com uma realidade não humana, pois não deriva de uma relação com seu grupo social ou sua nação, por exemplo.

Rorty prefere o primeiro modo, pois as histórias assim narradas levam a solidariedade e as do segundo exemplificam o desejo pela objetividade. Deste modo, ele nos diz que quando uma pessoa está buscando solidariedade, as reflexões sobre a relação entre as práticas da comunidade escolhida é algo fora

daquela comunidade; e quando se busca a objetividade, ela se distancia das pessoas reais a sua volta (Rorty, 2007).

Então apresentamos o que para Rorty (2005a) se trata do progresso dos sentimentos como sendo uma habilidade crescente de enxergar, através das narrativas redescritivas imaginativas, as similaridades entre nós mesmos e as pessoas consideradas como diferentes, com realidades diversas, como mais importantes do que as diferenças, como sendo o resultado de uma educação sentimental:

As similaridades relevantes não são uma questão de compartilhar um *self* profundo verdadeiro que instância a verdadeira humanidade; [...] similaridades que não nos distinguem, de nenhum modo interessante, da maioria dos animais não-humanos (Rorty, 2005a, p. 217).

O argumento principal de Rorty (2005a) é que as histórias sentimentais, repetidas e alteradas ao longo dos séculos, fazem com que nós, que vivemos em relativa segurança e conforto, tenhamos mais tolerância e solidariedade para com pessoas de realidades culturais e sociais diferentes.

É nesse aspecto que para Rorty, o poeta, o romancista ou jornalistas liberais são curiosos e sensíveis ao perceber o sofrimento dos humilhados, e ao descrever a realidade de pessoas, por meio de narrativas, poderão transformar a situação de sua linguagem dando visibilidade ao sofrimento dessas pessoas, fazendo com que o outro não seja mais visto como outro e sim um de nós. Fazendo-nos perceber os tipos de crueldades que nós e as nossas instituições somos capazes de cometer (Rorty, 2007).

Então, ao usarem a capacidade imaginativa e redescritiva, essas pessoas dariam visibilidade ao sofrimento das vítimas de crueldade e possibilitariam também fazer-nos perceber os tipos de crueldades que nós, em busca de nossos projetos privados, podemos cometer e, também, as práticas de nossas instituições sociais que, embora consideremos como corretas, não percebemos as causas e efeitos sobre determinados grupos de pessoas.

Dessa maneira, através da redescrição imaginativa, o vocabulário moral apresentado não seria pautado na razão, mas no sentimento, visto que busca conectar imaginativamente as pessoas com a sua própria cultura e com outros indivíduos que não fazem parte dela (Rorty, 1997).

O vocabulário moral do “nós” ao qual estamos aliados é produto do sentimento, não da razão; do afeto, não do efeito. O sentimento pode motivar, a razão não pode. A solidariedade humana, um objetivo que define a “nós”, os social-democratas” (ou, com mais regularidade, “nós”, os liberais”), não tem fundamentos verticais para fazer de cada ser humano, de algum modo, algo merecedor de respeito como ser humano. Ao contrário, a “humanidade” torna-se uma noção de tendência flexível e sentimental, dependente do quanto podemos estender nosso sentido do “nós” – dependente de notarmos similaridades entre “nossas” práticas e aquelas de outras culturas, que até aqui presumimos que são diferentes (Calder, 2006, p. 52).

Assim, na exposição do neopragmatista o progresso intelectual e moral se dá na utilização dessas metáforas em formas de redescrições (Rorty, 2007; 2009). Portanto, as redescrições imaginativas possibilitam a efetivação de melhores e maiores práticas e instituições sociais. O neopragmatista defende que isso se dá no reconhecimento da contingência da nossa linguagem, sendo assim, a partir dessa perspectiva, ele nos diz que é através do reconhecimento da contingência — tanto da linguagem, quanto do eu — ao invés da busca por uma natureza humana ou do real, que o progresso pode ocorrer. Rorty (2007) descreve deste modo a utopia liberal de sua autoria:

[...] as sociedades liberais de nosso século produziram cada vez mais pessoas capazes de reconhecer a contingência do vocabulário em que enunciam suas mais altas esperanças — a contingência de sua própria consciência moral —, mas elas permanecem fiéis a essa consciência” (Rorty, 2007, p.92).

Assim, Rorty (2007) descreve pessoas dotadas de talento poético, as mentes que tiveram um dom de redescrição, e cita então, Pitágoras, Platão, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud como material que deve ser processado no mesmo moinho dialético.

Entretanto, diante dessa concepção de redescrição, Rorty classifica um tipo específico de pessoa: o ironista. Como ironista, o neopragmatista descreve alguém que satisfaz as seguintes características: tem dúvidas profundas em relação ao seu vocabulário final; percebe que o vocabulário final não consegue sanar tais dúvidas; e, ao questionar seu próprio vocabulário, não acredita que esteja mais próximo da realidade do que o vocabulário de outras pessoas.

Rorty esclarece que o ironista que se inclina à filosofia percebe a seleção entre vocabulários como uma escolha que não é feita a partir de um metavocabulário neutro e universal, nem como um esforço para combater as aparências e alcançar o real. Em vez disso, o ironista joga o novo vocabulário contra

o velho. E enfatiza: “Chamo tais pessoas de 'ironistas' porque seu reconhecimento de que qualquer coisa pode ser levada a parecer boa ou má, ao ser redescrita [...]” (Rorty, 2007, p. 134).

No entanto, diferente do ironista anteriormente descrito, o metafísico não questiona as *expressões* que envolve seu vocabulário final, ou seja, as palavras e frases; esse vocabulário, para eles, diz existir uma única realidade a ser descoberta e assim, o metafísico não redescrive, e sim ele analisa antigas descrições, com a ajuda de descrições antigas (Rorty, 2007).

O ironista, portanto, abandona a ideia de chegar à verdade, em favor da ideia de renovar as coisas. Assim, a crítica do ironista para com seus antecessores é sobre suas linguagens, considerando-as obsoletas, e não que as proposições deles fossem falsas. O ironista é, dessa forma, nominalista e historicista, ou seja, considera que não existe uma natureza intrínseca, uma essência do real.

Deste modo, Rorty (2007) classifica um tipo específico de ironista: *o ironista liberal*, que considera que a crueldade é a pior coisa que se pode fazer e, também, é aquele que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais, que visa abandonar a ideia de que essas convicções e desejos centrais remontam a algo fora do alcance do acaso e do tempo.

Os ironistas liberais incluem nesses desejos, impossíveis de fundamentar, a sua própria espera de que o sofrimento diminua, e que a humilhação humana causada por outros seres humanos possam cessar. E assim, “O ironista liberal quer apenas que nossas *probabilidades de sermos bons*, de evitarmos humilhar o outro sejam ampliadas pela redescrição” (Rorty, 2007, p. 162).

Partindo dessa concepção, Rorty diferencia dois tipos de redesccrições. A primeira, feita por aqueles que acreditam que exista o desvelamento da verdade — Rorty cita os metafísicos — para esses, a redesccrições soa como um desvelamento do verdadeiro eu do intelecto ou da verdadeira natureza de um mundo público comum, e assim sugere que a pessoa redescrita está sendo capacitada, desvelando o seu verdadeiro eu ou de seus interesses reais; para eles, a redescrição e o poder está associado, e deste modo, existe a redescrição certa de que pode nos libertar.

A segunda perspectiva de redescrição é desenvolvida a partir da perspectiva dos ironistas. Para eles, as nossas chances de liberdade dependem das contingências históricas que só são ocasionalmente influenciadas por nossas

redescrições de nós mesmos (Rorty, 2007). Assim, ele nos apresenta a distinção entre a redescrição para fins privados e fins públicos:

Para meus objetivos privados, posso redescrever você e todas as outras pessoas em termos que nada têm a ver com minha postura perante seu sofrimento real ou possível. Meus objetivos privados e a parte de meu vocabulário final que não é pertinente aos meus atos públicos não são da sua conta, mas, como sou liberal, a parte de meu vocabulário final é pertinente a esses atos exige que eu me conscientize de todas as várias maneiras em que outros seres humanos sobre os quais eu aja podem ser humilhados (Rorty, 2007, p.163).

Aqui Rorty nos diz que, mediante a liberdade de redescrição, precisamos separar as redesccrições para fins privados e para fins públicos. Para fins privados, essas redesccrições não precisam ser sobre as outras pessoas, sobre o sofrimento e peculiaridades de outras pessoas, ou seja, não precisam estar relacionadas com o público; mas o ironista liberal precisa de familiaridade com os vocabulários finais alternativos e não apenas os de sua própria edificação, deste modo, precisa compreender a humilhação real e potencial das pessoas que usam esses vocabulários finais alternativos (Rorty, 2007).

Assim, para que estas redesccrições possam conseqüentemente evitar a humilhação, pois, ao redescrever o vocabulário final de uma pessoa — sua capacidade de compreender a si mesmo e o mundo — é possível que, mediante tal redescrição, possamos sugerir que o eu e o mundo da pessoa são “[...] fúteis, obsoletos, impotentes” (Rorty, 2007, p.160) e, assim, a redescrição humilha.

Nessa perspectiva, não basta apenas redescrever o vocabulário final de uma pessoa, mas mediante tal redescrição, sermos imaginativos o suficiente para apresentar vocabulários finais alternativos, não só para edificação, ou seja, para o desvelamento do verdadeiro ou do vocabulário que mais nos aproxima do real, mas “[...] para compreendermos que a humilhação real e potencial das pessoas que usam esses vocabulários alternativos” (Rorty, 2007, p. 163).

Rorty, portanto, evidencia que a dor é o que compartilhamos de comum com os outros seres humanos e animais, mas um tipo específico de dor que compartilhamos especificamente com outros seres humanos é a humilhação na qual são expostas. E deste modo, as vítimas deste tipo de humilhação, da crueldade, não têm grandes coisas no que se refere à linguagem, e deste modo, o vocabulário antes utilizado por essas pessoas, já não serve mais, assim, cabe a outras pessoas

a tarefa de transformar essa situação; “O romancista, o poeta ou os jornalistas liberais são bons nisso” (Rorty, 2007, p. 166).

Assim, Rorty nos diz que:

[...] os romances e as etnografias que sensibilizam para o sofrimento dos que não falam nossa linguagem, devem fazer o trabalho que se esperava que fosse feito pelas demonstrações de uma natureza humana comum. A solidariedade deve ser construída a partir de pequenos fragmentos, e não já encontrada à espera, sob a forma de uma linguagem primitiva que todos reconheçamos ao ouvi-la (Rorty, 2007, 167).

Sobre o papel da filosofia, nessa perspectiva, Rorty (2007) nos diz que a filosofia se tornou mais importante para a busca da perfeição privada do que para qualquer tarefa social. Desse modo, nos diz que as narrativas, em específico o romance, fazem mais para a construção da solidariedade humana do que a teoria.

Esse processo de passar a ver os outros seres humanos como “um de nós”, e não como “eles”, é uma questão de descrição detalhada de como são as pessoas desconhecidas e de redescrição de quem somos nós mesmos. Essa não é uma tarefa para a teoria, mas para gêneros como a etnografia, a reportagem jornalística, o livro de história em quadrinhos, o documentário dramatizado e, em especial, o romance (Rorty, 2007, p. 20).

Rorty (2007) desenvolve, deste modo, que devemos fazer experiência com o vocabulário que essas pessoas inventaram — filósofos, autores e literatos inventivos, que apresentam redescições — redescrivendo nós mesmos, nossa situação e nosso passado nesses termos e comparando com redescições alternativas. Sobre isso, o neopragmatista nos diz sobre a redescrição contínua e que não temos um vocabulário final, na qual, esperamos criar para nós mesmo o melhor *eu* possível.

[...] não há resposta para uma redescrição senão uma redescrição [...] nada pode servir de crítica de uma pessoa senão outra pessoa, ou de uma cultura senão outra cultura — porque as pessoas e culturas, para nós, são vocabulários encarnados (Rorty, 2007, p.144-145).

É deste modo que Silva (2019a) aponta que Rorty, nessa linha de pensamento — da redescrição — espera que transformemos o mundo redescrivendo-o, pois é através das redescições, sob forma de narrativas, que a capacidade de contar histórias apresenta cenários sobre pessoas desconhecidas e sobre cenários jamais imaginados.

Assim, nossas dúvidas acerca do nosso caráter ou da nossa cultura só podem ser resolvidas pela ampliação dos nossos conhecidos e Rorty (2007), nos diz

que a maneira mais fácil de fazer isso é ler livros sobre pessoas vivas reais, na qual possibilitará ampliar nosso vocabulário, costumes e culturas de pessoas desconhecidas por nós.

Nessa perspectiva, essa responsabilidade moral que Rorty dá à literatura, pois, como literatura nos diz que: “[...] abarca hoje praticamente qualquer tipo de livro que se possa imaginar que tenha relevância moral — que se possa imaginar que atreze o sentido do que é possível e importante” (Rorty, 2007, p.147).

Compreendemos assim a posição rortyana de que os processos de redescrição, feitos historicamente por teóricos, pensadores e cientistas, através da capacidade imaginativa, possibilitaram mudanças sociais significativas e mais úteis para as práticas e instituições melhores. O uso dessa capacidade imaginativa, sob a forma de narrativas emocionantes e sensibilizadoras, possibilita que nós, moradores de países seguros, possamos identificar e perceber as crueldades e humilhações sofridas por pessoas, as quais desconhecemos, em prol do desenvolvimento da solidariedade humana.

Portanto, Rorty argumenta que tais feitos não foram possíveis devido à descoberta de uma natureza humana comum, ou da descoberta do verdadeiramente eu, ou do mundo, e sim por fatos contingentes possíveis pelas redesccrições de nós mesmos e do mundo dos quais fazemos parte. Por meio de redesccrições imaginativas e narrativas sensibilizadoras, é que podemos alcançar tais transformações.

Rorty (1997) nos diz deste modo que a partir do momento que escolhermos a solidariedade, ao invés do desejo de objetividade, poderíamos pensar no progresso humano, em como poderíamos nos tornar seres humanos melhores e fazendo coisas mais interessantes; e deste modo, nossa autoimagem empregaria imagens de fazer ao invés de encontrar. Portanto, compreendemos essa concepção ressaltando a preferência rortyana de redescrevermos a nós ao invés da busca de um *eu* racional.

Dessa forma, compreendemos a partir do que foi discutido anteriormente que Richard Rorty desenvolveu em sua obra conceitos, perspectivas e redesccrições de teorias que nos direcionam a adotar um olhar para a filosofia centrada no âmbito social, a partir do reconhecimento das contingências históricas e sociais que permeiam nossa linguagem, nosso *eu* e o mundo na qual fazemos parte.

Diante disso, avançamos para o próximo capítulo, no qual nos propomos esclarecer a visão da filosofia para a esperança social. Conforme discutido anteriormente, o neopragmatista ressaltou que o romance, e não a teoria, é capaz de “fazer algo socialmente mais útil” (Rorty, 2007, p. 168). Portanto, nos questionamos: de que modo a filosofia pode se desenvolver para a perspectiva de uma esperança social?

4 FILOSOFIA COMO ESPERANÇA SOCIAL?

Diante do que foi exposto anteriormente neste trabalho sobre a crítica de Rorty acerca de como a filosofia vem se desenvolvendo conforme os pressupostos platônicos e seu projeto contrário ao fundacionalismo, no qual ele visou desenvolver a partir da corrente filosófica pragmatista, devemos nos questionar: que rumo Rorty propõe para a filosofia?

Visto que os pressupostos filosóficos nos quais Richard Rorty desenvolve adentram outras áreas do conhecimento humano e da produção humana, em específico, a ênfase que o neopragmatista dá à arte, à literatura, à poesia, etc., como possíveis para o aumento do sentimento de solidariedade, para deste modo, nutrirmos a esperança social de uma sociedade justa e igualitária. Então, diante disso, qual o papel da filosofia dentro desse aspecto de construção da esperança social, na qual Rorty desenvolve por meio de uma sociedade utópica, sem sofrimentos humanos?

Portanto, neste capítulo abordaremos a análise da filosofia como esperança social desenvolvida por Rorty, pois, diante do que foi exposto anteriormente, acerca da trajetória filosófica do neopragmatista e dos encaminhamentos da formação do seu projeto neopragmatista, que se desenvolveu mediante leituras — redescritões de autores do pragmatismo — clássico e contemporâneo, assim como, a partir da teoria de outros filósofos e na formulação do que ele considera como progresso, evidenciaremos assim a perspectiva de como a filosofia, nesse contexto, e a redescritão rortyana pode contribuir positivamente para a cultura, como é o enfoque principal do filósofo.

4.1 Esperança social e utopia solidária

Rorty desde sua juventude pautou suas perspectivas filosóficas às ideias de combate às injustiças sociais, para isso, questionou o vocabulário, a utilidade e a reflexão filosófica de seu tempo. Vimos, portanto, a decepção que Rorty teve ao tentar encontrar tais perspectivas no projeto filosófico tradicional, do modo como a

filosofia desenvolveu seus questionamentos, a busca pelo real, pela essência do conhecimento ou do mundo.

Para Rorty, tal modo de conceber a filosofia e seus questionamentos pouco contribuíram ao combate às injustiças sociais, à crueldade e para nutrir esperanças de um futuro humano melhor. Deste modo, o neopragmatista passou a dedicar esforços em seus escritos a questões filosóficas mais sobre liberdade humana, sobre o futuro humano livre de crueldades.

Como nos diz Silva (2019c) após a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*, em 1979, Rorty dedicou-se menos aos temas metafísicos e epistemológicos, além de tópicos sobre a filosofia analítica e da filosofia da linguagem, deste modo, ele escreveu cada vez menos sobre verdade e cada vez mais sobre liberdade. Com o objetivo da ampliação do debate livre e aberto em torno de questões sobre política, cultura e sociedade.

Rorty, portanto, escreveu sobre o ideal de futuro humano em que nós enquanto sociedade podemos projetar uma esperança no futuro: um futuro humano mais livre. Para isso, ele confirma suas esperanças sociais no prefácio de *PSH*, nos dizendo que:

A maior parte do que escrevi na última década consiste em tentativas de vincular as minhas esperanças sociais - **às esperanças de uma sociedade global, cosmopolita, democrática, igualitária, sem classes e sem castas** – com o meu antagonismo em relação ao platonismo (Rorty, 1999, p.xii, tradução nossa, grifo nosso).²²

Para Rorty (1999), a esperança social consiste em acreditar em uma sociedade mais igualitária, sem classes sociais, onde a solidariedade se sobressaia a crueldade, e também acreditar no futuro diferente do passado humano, na qual, esse futuro seja mais livre e menos cruel, uma esperança, ele nos diz, que compartilhava também o pragmatista Dewey e que foi capaz de nos oferecer:

A esperança — a capacidade de acreditar que o futuro será inespecificamente diferente, e inespecificamente mais livre do que o passado — é a condição do crescimento. Esse tipo de esperança foi tudo o que o próprio Dewey nos ofereceu e, ao oferecê-la, tornou-se o Filósofo da Democracia do nosso século (Rorty, 1999, p.120, tradução nossa, grifo nosso).²³

²² Most of what I have written in the last decade consists of attempts to tie in my social hopes - hopes for a global cosmopolitan, democratic, egalitarian, classless, casteless society - with my antagonism towards Platonism (Rorty, 1999, p.xii).

²³ Hope — the ability to believe that the future will be unspecifically freer than, the past - is the condition of growth. That sort of hope was all that Dewey himself offered us, and by offering it he became our century's Philosopher of Democracy (Rorty, 1999, p.120).

Em outro trecho, já na obra *CIS*, Rorty também explana sobre o tipo de esperança que caracteriza as sociedades modernas “[...] a esperança de que um dia a vida seja mais livre, menos cruel, mais ociosa e mais rica em bens e experiências, não apenas para nossos descendentes, mas para os descendentes de todos” (Rorty, 2007, p.153).

As esperanças sociais que o filósofo nutre apresentam semelhanças, segundo nossa perspectiva, das ideias e concepções de outros pensadores e filósofos (de outras épocas e contextos sociais), citamos, por exemplo, as ideias do socialismo, difundido principalmente pelo filósofo alemão Karl Marx. A narrativa de Marx apresenta as esperanças de superarem o modelo social e econômico no qual vivemos, o capitalismo. Portanto, as semelhanças, segundo nossa visão, está em apresentar modelos de sociedades futuras.

Entretanto, tal narrativa buscava concretizar suas esperanças por meio de grandes revoluções, Rorty, por outro lado, acredita no processo paulatino da construção de uma nova sociedade. Ele descreve, assim, nos seus escritos, sobre esperança social de uma sociedade ideal: denominada por ele de utopia igualitária ou utopia solidária.

Nessa sociedade global e justa, todas as crianças teriam oportunidades aproximadamente iguais, e questões de gênero, raça, orientação sexual não seriam empecilhos para as pessoas viverem suas vidas dignamente, pois “[...] cada um pode fazer o que quiser, conforme desejar, desde que não interfira com outras pessoas fazendo o mesmo.” (Rorty, 1999, p.235, tradução nossa).²⁴

Percebemos assim, que Rorty narra como seria essa sociedade, confirmando suas esperanças sociais nesta sociedade utópica, ele descreve que em tal sociedade as pessoas têm o direito de serem livres, mas que tal liberdade não interfira na existência e liberdade das demais pessoas.

Assim, Rorty (2007) diz que o que une as sociedades não são crenças filosóficas, e sim os vocabulários comuns e as esperanças comuns, pois, os vocabulários costumam ser *parasitário* da esperança, ou seja, a sua função principal é contar histórias sobre resultados futuros que compensam, deste modo, os esforços presentes.

²⁴ [...] that everybody gets to do what they like as long as it doesn't interfere with other people's doing the same (Rorty, 1999, p.235).

Para isso, é necessário que esta esperança seja conservada, que os integrantes de tais sociedades (mais livres e menos cruéis) possam contar a si mesmos histórias de como as coisas podem melhorar. Entretanto, Rorty nos diz que, em sua época, a esperança social tornou-se mais difícil pela falta de narrativas que nos auxiliam a nos convencer sobre esse futuro humano mais livre:

Para conservar a esperança social, os integrantes de tais sociedades precisam poder contar a si mesmos uma história sobre como as coisas podem melhorar, sem ver obstáculos intransponíveis à materialização dessa história. Se a esperança social tornou-se mais difícil ultimamente, não é porque os clérigos venham cometendo uma traição, mas porque, desde o fim da Segunda Guerra, o curso dos acontecimentos tornou mais difícil contar histórias convincentes desse tipo (Rorty, 2007, p. 154).

Rorty (2007) diz que as pessoas têm que reescrever o roteiro social-democrático sobre igualdade humana. Para o neopragmatista, a cola social que une as pessoas e as sociedades é causada por um conjunto de contingências históricas, que são facilitadoras em apresentar a visão das últimas centenas de anos da história europeia e norte-americana, cercada pela miséria, tirania e pelo caos.

Portanto, a esperança aqui exposta por Rorty, segundo nossa compreensão, consiste na capacidade de acreditar que o futuro humano será diferente e mais livre do que o passado, e que podemos projetar tais esperanças. Assim, como descrito nas citações anteriores, é possível por meio de narrativas e histórias utópicas, sejam elas feitas, produzidas ou descritas por romancistas, como também por filósofos, teóricos que apresentam narrativas e histórias inspiradoras, sobre o progresso, sobre o futuro da política e da liberdade humana.

Inferimos assim que precisamos ampliar nossas esperanças a partir de tais narrativas, para fazer nos reconhecer e apostar, como enfatiza Rorty (2007), em uma organização social que visa a igualdade humana: a ideia de que todos temos a obrigação primordial de reduzir a crueldade e igualar os seres humanos com respeito e proteção independentemente da linguagem que se usa.

Para isso, ao recorrermos à perspectiva desenvolvida por Rorty, é possível traçarmos esse cenário utópico quando ampliarmos nossa obrigação moral para além de nossos “camaradas”, familiares ou nossos conterrâneos, quando ampliarmos nossa sensibilidade para com pessoas distantes do nosso ciclo social (Rorty, 2005; 2007).

Enfatizamos, no entanto, o que Rorty (2005) descreve sobre a ideia de obrigação moral. Ele nos diz que a obrigação moral amplia-se para além do grupo mais amplo, e, portanto, torna-se a ideia de lealdade para com todos os que podem experimentar dor, e para com todas as coisas vivas. Ele esclarece assim que: “Os dilemas morais não são, nessa perspectiva, o resultado de um conflito entre razão e sentimento, mas entre eus alternativos, autodescrições alternativas, modos alternativos de dar sentido à vida individual” (Rorty, 2005, p. 107).

A ampliação moral, aqui desenvolvida, compreendemos como uma ampliação de nossa solidariedade, pois, ao entrar em contato com diversas formas de existência, ampliaremos nosso olhar para as situações e detalhes da vida de outras pessoas e também de outros seres vivos. Aumentando, portanto, nossa capacidade de nos sensibilizarmos com a dor do outro.

O desenvolvimento moral no indivíduo, e o progresso moral na espécie humana como um todo, é uma questão de remarcar os eus humanos, de modo a **ampliar a variedade das relações que constituem esses eus**. O limite ideal deste processo de alargamento é o eu previsto pelas descrições Cristãs e Budistas da santidade, um eu ideal para quem a fome e o sofrimento de qualquer ser humano (e mesmo, talvez, de qualquer outro animal) são intensamente dolorosos (Rorty, 1999, p.79, tradução nossa, grifo nosso)²⁵

Rorty menciona, desse modo, um exemplo de ampliação moral, o conceito de um eu ideal desenvolvido pelas descrições budistas e cristãs, na qual, o eu ideal descrito em tais narrativas é alguém que considera que a fome e o sofrimento de qualquer ser humano é imensamente doloroso.

Compreendemos que a esperança social em que Rorty aposta, nesse aspecto, consiste quando a obrigação moral para com pessoas além de nossos conhecidos e familiares se amplie e faça parte de nossos *eus*. É nesse aspecto que Rorty (1999) nos diz que devemos almejar uma sensibilidade cada vez mais ampliada à dor e sua satisfação crescente às necessidades mais diversas.

Portanto, é melhor pensar no progresso moral como uma questão de aumentar a sensibilidade, ou seja, o aumento da capacidade de resposta às necessidades de uma variedade cada vez maior de pessoas e coisas: “[...] o progresso moral como uma questão de sermos capazes de responder às

²⁵ Moral development in the individual, and moral progress in the human species as a whole, is a matter of re-marking human selves so as to enlarge the variety of the relationships which constitute those selves. The ideal limit of this process of enlargement is the self envisaged by Christian and Buddhist accounts of sainthood - an ideal self to whom the hunger and suffering of any human being (and even, perhaps, that of any other animal) is intensely painful (Rorty, 1999, p.79).

necessidades de grupos de pessoas cada vez mais inclusivos” (Rorty, 1999, p.81, tradução nossa).²⁶

Ressaltamos, então, que a visão rortyana de moralidade se diferencia da desenvolvida nas concepções da filosofia tradicional, na qual, apresentamos alguns pontos das críticas desenvolvidas no primeiro capítulo deste trabalho. Escrevemos e detalhamos que ele possui uma crítica central à noção de essência humana, seja ela a consideração por um eu humano nuclear, ou uma razão humana, que faz com que agimos ou que tenhamos as respostas para nossas ações corretas. Compreendemos, deste modo, que Rorty desenvolve que não há garantias para agirmos corretamente ou sermos solidários com outras pessoas (sejam elas pertencentes de nosso grupo ou não).

Assim, a única garantia que o neopragmatista apresenta, é nossa capacidade de sentir dor. Todos nós (humanos e não humanos) sentimos dor, mas nós seres humanos somos expostos a um tipo específico de dor: a humilhação que nos é causada, faz com que nosso eu e nosso mundo sejam destruídos.

Nesse ponto, imaginamos situações em que pessoas que diante de eventos políticos de extremismos e tiranias, são obrigadas a deixarem seus países, perdem suas casas, seus familiares, seus amigos, sua identidade enquanto cidadão de um país, até mesmo não pertencentes a uma humanidade, por serem “rejeitados” por onde passam. Imaginamos também pessoas que sofrem de inúmeras violências, sejam elas simbólicas ou físicas, por questões como raça, gênero, sexualidade e classe social.

Portanto, para Rorty, a solidariedade para com essas situações particulares não são construídas por meio de explicações sobre nossa obrigação moral, ou sobre nosso eu nuclear central que nos fazem semelhantes enquanto seres humanos pertencentes de uma mesma natureza ou espécie, para ele “[...] são descrições detalhadas de variedade particulares de dor e humilhação, por exemplo, nos romances ou nas etnografias [...]” que foram as principais contribuições para o progresso moral, e também, para a construção da solidariedade humana (Rorty, 2007, p. 317).

Compreendemos assim que a ampliação de descrições do *eu* de outras pessoas, possibilita aumentar essa lealdade, que em outros escritos, segundo nossa

²⁶ [...] moral progress as a matter of being able [...] respond to the needs of ever more inclusive groups of people (Rorty, 1999, p.81).

concepção, Rorty desenvolveu como solidariedade, como a capacidade de enxergar outros indivíduos, não pertencentes a nosso grupo familiar ou cultural, como um de nós. Assim:

Em sociedades não tradicionais, a maioria das pessoas tem várias narrativas a sua disposição e, portanto, várias e diferentes identidades morais. É essa pluralidade de identidades que explica o número e a variação de dilemas morais, filósofos morais e romances psicológicos em tais sociedades (Rorty, 2005, p. 107).

Com o acesso a um número maior de narrativas e, portanto, com várias e diferentes identidades morais, permitem a ampliação da solidariedade em sociedades que aceitam essa pluralidade como satisfatória e útil para a convivência moral, social e cultural. E, como nos diz Rorty:

[...] nosso sentimento de solidariedade atinge sua intensidade máxima quando aqueles com quem nos solidarizamos são vistos como “um de nós”, expressão em que “nós” significa algo menor e mais local do que raça humana. É por isso que a frase “porque essa pessoa é um ser humano” constitui uma explicação pouco convincente para um ato generoso (Rorty, 2007, p. 314–315).

Entretanto, Rorty nos esclarece o termo “sermos solidários” para com “um de nós”, definido assim como mais próximo, algo menor e mais local do que a raça humana, deste modo, com a ampliação moral e solidária com as particularidade de pessoas distantes do nosso ciclo não recaímos na identificação imaginária com quem é mais fácil, pois é uma tentação a ser evitada.

Portanto, na utopia liberal apresentada por Rorty, ele descreve o ironista liberal, evidenciado anteriormente nesta pesquisa, como sendo alguém que considera que o senso de solidariedade humana é “[...] uma questão de identificação imaginária com detalhes da vida de outras pessoas, e não um reconhecimento de algo previamente compartilhado” (Rorty, 2007, p.312).

Por identificação imaginária compreendemos que seja o reconhecimento dos detalhes das vidas das pessoas, que mesmo que nós em estados mais confortáveis e seguros não vivenciamos ou nunca vivenciaremos tais situações, mas que nos permitem ser sensíveis e solidários com a dor de outras pessoas.

Em suma, por esperança social, compreendemos que para Rorty consiste na construção imaginária de um futuro melhor, na qual, a sociedade seja mais livre e justa, onde o sofrimento humano diminua paulatinamente. Isso é possível, portanto, segundo nossa compreensão, quando redescrevermos o passado humano para

imaginarmos um futuro humano melhor, e que possamos redescrever a nós mesmos, e ampliarmos nossa gama de narrativas para expandirmos nossa obrigação moral e nossa solidariedade.

Assim, a ampliação de narrativas e histórias utópicas, sejam elas feitas, produzidas, descritas por romancistas, como também por filósofos, teóricos que apresentam narrativas e histórias inspiradoras, sobre o progresso, sobre o futuro da política e da liberdade humana, nos apresentam e nos possibilitam ampliarmos nossas esperanças sociais para um futuro humano melhor.

Portanto, para o próximo tópico apresentamos tais narrativas que nutrem a esperança social e constroem sentimentos de solidariedade, esperança e ampliação da sensibilidade humana, segundo a perspectiva desenvolvida nas obras do neopragmatista.

4.2 Narrativas e redescrições para a esperança social

Diante dos estudos dos escritos de Rorty, identificamos que ele apresentou contribuições de algumas narrativas históricas e sociais para as mudanças das práticas sociais: identificamos, portanto, narrativas religiosas, do âmbito político, filosófico e literário.

Porém, é principalmente o romance, nos escritos do neopragmatista, que se destaca entre as narrativas capazes de nos sensibilizar para determinadas situações, pois para Rorty (1999, p.161) é “[...] o romance, a capacidade de experimentar uma esperança avassaladora, ou fé, ou amor (ou, às vezes, raiva)”.²⁷ Ele evidencia que o romance nos leva para além do argumento, para além da linguagem atualmente utilizada. O romance, portanto, “leva-nos assim para além da imaginação da era atual do mundo”.²⁸

Rorty (2007), evidencia romances de alguns autores e dentro dessas obras narra e redescreve mensagens sobre a crueldade, sobre a solidariedade e também sobre a esperança social. Apontando assim, segundo nossa compreensão, aspectos que formulam suas perspectivas filosóficas e as esperanças que o filósofo nutre sobre o futuro da filosofia e do mundo.

²⁷ [...] the romance, the ability to experience overpowering hope, or faith, or love (or, sometimes, rage). (Rorty, 1999, p.161).

²⁸ It thereby carries us beyond the imagination of the present age of the world (Rorty, 1999, p.161).

Ao fazer esse movimento, de acordo com nossa perspectiva, vai levando o leitor a histórias, narrativas e também teorias (ferramentas) que apresentam as visões e redescritões filosóficas que ele compartilha. Demonstra, portanto, a relação que a narrativa pode traçar com as questões de âmbito filosófico social.

Assim, ao longo das mencionadas obras neste capítulo, Rorty apresentou autores, escritores e filósofos que serviam à liberdade humana de suas épocas, estes, portanto, apresentaram-nos contextos alternativos melhores e alternativas políticas para a sociedade dentro de suas narrativas. Deste modo, consideramos que Rorty aponta autores que apresentam em suas narrativas (sejam elas filosóficas e literárias) contextos alternativos melhores, assim como alternativas políticas, gerando em nós novas perspectivas.

Nesse aspecto, Malachowski (2002) enfatiza também o talento consistente de Rorty para se apropriar do trabalho de outros filósofos, segundo o autor, o neopragmatista encontra várias maneiras de recorrer a diferentes filósofos ao longo de seus escritos.

Diante disso, tomamos como exemplo, inicialmente em contexto literário, a explicação de Rorty acerca do autor George Orwell²⁹, que descreveu a situação política da época em que foi escrito a obra *1984*³⁰, assim o neopragmatista diz que [...] sua descrição de nossa situação política — dos perigos e opções a nosso alcance — continua a ser tão útil quanto qualquer outra de que possamos dispor” (Rorty, 2007, p. 281).

Rorty (2007), esclarece que existem autores, narrativas e perspectivas distintas para propósitos distintos, pois algumas narrativas e autores são bons em redescrever e narrar como podemos nos tornar melhores, ou seja, que colaboram para nossa perfeição privada, outros, são bons em apresentar as crueldades nas nossas instituições.

Escritores diferentes querem fazer coisas diferentes. Proust queria autonomia e a beleza; Nietzsche e Heidegger queriam a autonomia e a sublimidade; Nabokov queria a beleza e autopreservação; Orwell queria ser útil às pessoas sofredoras. Todos lograram êxito. **Cada um deles foi brilhante e igualmente bem-sucedido.** (Rorty, 2007, p.281, grifo nosso).

²⁹ George Orwell foi um romancista e jornalista inglês, suas obras mais conhecidas são a “A revolução dos bichos”, publicada em 1945 e a distopia “1984” publicada em 1949.

³⁰ A narrativa da obra passa-se no ano de 1984, na fictícia cidade de Oceânia, antiga Londres, apresentando um futuro distópico em que o Estado é extremamente autoritário, impondo um regime de extrema vigilância e opressão sobre os cidadãos.

Logo, Rorty sugere que existem escritores que tem como tema central em suas obras a criação de si mesmo (Proust, Nietzsche, Heidegger e Derrida) e escritores que possuem como tema central a crueldade, tanto a crueldade social, exercidas por nossas instituições sociais (como escravidão, racismo, misoginia, etc.), quanto a crueldade desenvolvida pela nossa busca por autonomia. Estes últimos autores, Rorty cita os liberais políticos Nabokov e Orwell, e que pode ser estendido a ponto de abranger Proust e Derrida, pois, nas palavras do neopragmatista, os mesmos compartilharam mais ou menos o mesmo credo político e as mesmas reações aos mesmos eventos políticos, e o mais importante, é que ambos são “[...] alguém que acredita que a crueldade é a pior coisa que fazemos” (Rorty, 2007, p. 243).

Alguns escritores, assim sendo, sensibilizam uma plateia para os casos de crueldade e humilhação que ela não havia percebido, isso não é, na explicação de Rorty, um desvelamento da realidade, mas devemos pensar nisso como uma “[...] redescrição do que pode acontecer ou do que vem acontecendo — para compará-la não com a realidade, mas com descrições alternativas dos mesmos acontecimentos” (Rorty, 2007, p.286).

As narrativas apresentadas possibilitam-nos ver a redescrição de como pode ou vem acontecendo casos de crueldade e injustiça humana, causada pela tirania de algumas experiências políticas e sociais, como também evidencia descrições alternativas para o futuro humano, que apontam melhorias sociais significativas para a liberdade e solidariedade social. Assim, deveríamos nos ater, nos diz Rorty, as questões sobre o que funciona para determinados fins. Então, esses romancistas e autores, nos ofereceram, conforme a perspectiva rortyana, cenários e contextos alternativos:

[...] oferecer-nos um contexto alternativo, uma perspectiva alternativa, a partir da qual nós, os liberais, às pessoas que julgam que a crueldade é a pior coisa que podemos fazer, pudéssemos descrever a história política de nosso século (Rorty, 2007, p. 286-287).

Rorty (2007) aponta em CIS que escritores com talentos especiais são capazes de tais feitos redescritivos, ele aponta especificamente na obra, autores de livro literários, mas exemplifica, como mencionado anteriormente nesta pesquisa, o trabalho de outros escritores, autores e filósofos que utilizam a capacidade imaginativa e redescritiva para expor cenários e também redesccrições de seu tempo.

As **redescrições** que modificam nossas ideias sobre as situações políticas não se parecem muito com vidraças de janelas. Ao contrário, são o tipo de coisa que somente escritores com talento muito especiais, escrevendo no momento exato e da maneira exata, conseguem fazer (Rorty, 2007, p.287, grifo nosso).

De acordo com Rorty, escritores como Orwell, por exemplo, nos ajudaram a ver apenas o que aconteceu com o governo da Europa que passou para as mãos de pessoas que se comove com os humilhados, e “[...] sonhavam com a liberdade humana, e que também pode *apenas acontecer* que o mundo acabe sendo dominado por pessoas em que faltem sentimentos ou ideias semelhantes” (Rorty, 2007, p.305).

Portanto, tais escritores podem apresentar cenários futuros em que pessoas lutem pela liberdade humana, que comecem a valorizar e gerar sentimentos de benevolência, ou que, ao contrário, apresentam cenários e consequências em que possivelmente o mundo seja dominado por quem não tenha tais sentimentos e ideias morais (Rorty, 2007).

Diante disso, compreendemos que Rorty nos aponta que mediante tais descrições e redescrições alternativas, feitas por romancistas, autores e filósofos imaginativos, permite-nos reconhecer novos cenários alternativos possíveis para o futuro.

Rorty (1999) dá ênfase, portanto, na imaginação como fonte de novas imagens científicas, assim como, novas concepções de comunidades possíveis (e em nossa perspectiva, cenários e movimentos sociais melhores). Ele cita, deste modo, algumas pessoas e figuras históricas da humanidade que compartilhavam a capacidade imaginativa de redescrever o familiar em termos desconhecidos:

A **imaginação** é a fonte tanto de novas imagens científicas do universo físico como de novas concepções de comunidades possíveis. É o que Newton e Cristo, Freud e Marx tinham em comum: **a capacidade de redescrever o familiar em termos desconhecidos** (Rorty, 1999, p. 87, tradução nossa, grifo nosso).³¹

Neste ponto, Rorty exemplifica nomes importantes socialmente, gênios imaginativos que, compreendemos que (a partir seja de sua teoria científica, sua moral, seus escritos filosóficos sobre a mente humana e a sociedade, respectivamente), redescreveram a sociedade em termos desconhecidos. A essas

³¹ Imagination is the source both of new scientific pictures of the physical universe and of new conceptions of possible communities. It is what Newton and Christ, Freud and Marx, had in common: the ability to redescribe the familiar in unfamiliar terms (Rorty, 1999, p.87).

peças foi possível, como apresentado anteriormente neste trabalho, melhorias sociais que possibilitaram e possibilitam o progresso moral, segundo nossa compreensão.

Nessa visão defendida, é através dessas pessoas que foi possível difundir ideias e reflexões acerca da sociedade pertencente, apresentando teorias e conselhos morais que visavam a mudança de comportamento humano, como também o melhoramento moral, social e político.

Essas pessoas mencionadas por Rorty tem algo em comum, elas conseguiram redescrever a sociedade em termos desconhecidos utilizando o vocabulário de cada época. A essas pessoas, Rorty atribui também, segundo nossa compreensão, feitos imaginativos possíveis de mudanças sociais que nos possibilitaram, enquanto seres pertencentes a determinada sociedade e cultura, reconhecer os avanços da humanidade, sensibilizarmo-nos com a vida de outras pessoas, sermos solidários e reconhecer as possibilidades e pluralidades de *eus* e das comunidades.

Tal redescção foi praticada pelos primeiros cristãos quando explicaram que a distinção entre judeu e grego não era tão importante como se pensava. Está sendo praticado por feministas contemporâneas, cujas descrições do comportamento sexual e conjugal os arranjos parecem tão estranhos para muitos homens (e, aliás, para muitas mulheres) quanto a indiferença de São Paulo às distinções judaicas tradicionais parecia aos escribas e aos fariseus (Rorty, 1999, p.87–88, tradução nossa).³²

Nesta parte, Rorty exemplifica redescções que ocorreram historicamente, quando sociedades passaram ou continuam passando de algumas ideias para outras mais úteis, para novos cenários e as redescções são, como ditas anteriormente, segundo nossa perspectiva, mudanças de metáforas, mudanças de redescções e mudanças de construções sociais.

Assim, em suma, compreendemos que diante de inúmeras narrativas redescritivas e imaginativas (sejam elas romances, em filmes, histórias em quadrinhos, em documentários, ou em narrativas filosóficas feitas por filósofos que nos alertam sobre nosso vocabulário e nossa situação atual) que passam a cogitar

³² Such redescription was practised by early Christians when they explained that the distinction between Jew and Greek was not as important as had been thought. It is being practised by contemporary feminists, whose descriptions of sexual behaviour and marital arrangements seem as strange to many men (and, for that matter, many women) as St Paul's indifference to traditional Judaic distinctions seemed to the scribes and the pharisees (Rorty, 1999, p.87–88).

cenários futuros, nos quais os sentimentos de benevolência e solidariedade se ampliem a todos.

Portanto, reconhecemos de início que nisso consiste a esperança social, almejando cenários futuros onde a esperança nutrida seja a de uma sociedade plural, igualitária, sem sofrimento e com boas condições para todos. Assim, partimos para as próximas seções deste capítulo nos questionando se a filosofia pode contribuir, de certo modo, para a construção de tais cenários?

4.3 Qual o papel da filosofia nas nossas esperanças sociais?

Como vimos, Rorty nutre a esperança de um futuro humano melhor, na qual, este seja mais livre e com menos injustiças sociais, mas ele anseia que tal perspectiva não seja desenvolvida pela teoria ou pensamento filosófico, e sim, por meio de redescrições imaginativas e narrativas imaginativas, como o romance, por exemplo. Portanto, estes apresentam, segundo o neopragmatista, redescrições e cenários alternativos preferíveis ao atual, assim como descrições de como podemos passar para um futuro humano melhor.

Entretanto, mesmo que o neopragmatista tenha sido crítico das ferramentas e questionamentos desenvolvidos historicamente pelo projeto filosófico tradicional, verificamos dentro de suas obras, aspectos que evidenciam uma possibilidade de que a filosofia ainda possa ser de certo modo útil no desenvolvimento das nossas esperanças sociais.

Inicialmente, no final do livro FEN, Rorty apresenta, em contraponto às críticas desenvolvidas à filosofia fundacional e ao projeto epistemológico: a denominada filosofia edificante. Ele faz uma descrição e distinção entre os filósofos edificantes e os sistemáticos, a partir disso dar indícios de que devemos superar a filosofia como disciplina.

Entretanto, Bernstein (1991) aponta que Rorty não apresentou de forma clara uma noção de como poderia ser uma disciplina sucessora da filosofia tradicional, ele foi, nos diz o autor, ambíguo e ambivalente sobre o que os filósofos poderiam fazer após o desaparecimento da epistemologia e da filosofia fundamental; o autor diz também que havia muitas frases cativantes como “terapia”, “edificação” e “conversação da humanidade”, mas, continua relatando que o neopragmatista não

apresenta: [...] nenhuma noção clara de como poderia ser uma disciplina sucessora da filosofia tradicional” (Bernstein, 1991, p. 259).

Contudo, colocamos a reflexão de que não estava na pauta de Rorty apresentar um caminho sistemático para esse novo modo de conceber a filosofia, pois feito isso desse modo, ele retornaria ao ponto central, no qual, desenvolveu sua crítica ao projeto tradicional filosófico.

Portanto, em escritos posteriores a *FEN*, Rorty voltou-se ao ensaio como gênero literário, apresentando uma grande variedade de questões e pensadores contemporâneos, apresentando também, possibilidades de narrativas e pensamentos de diversas perspectivas filosóficas. Colocando assim, a partir de sua narrativa filosófica, a filosofia em conversação com a cultura.

Assim, Segundo Bernstein (2010), Rorty pensa que a filosofia ainda pode desempenhar algum papel para a sociedade, pois, segundo o autor, o neopragmatista pensa que a “[...] ‘filosofia como política cultural’ (o título da sua coleção final de artigos) poderia ainda desempenhar um papel modesto na promoção da felicidade humana e das nossas esperanças numa utopia liberal (Bernstein, 2010, p. 214, tradução nossa).³³

Deste modo, consideramos que, segundo a perspectiva desenvolvida até aqui acerca das influências filosóficas e redescritivas de alguns filósofos, romancistas e autores, que Rorty evidenciou concepções acerca de como a filosofia pode apresentar contribuições para a sociedade.

Logo, foi na tradição filosófica pragmatista que Rorty visou elucidar seus anseios acerca da filosofia e das possíveis redescritões para o combate às injustiças sociais, sendo especificamente na perspectiva dos pragmatistas James e Dewey que ele traçou, segundo nossa compreensão, suas esperanças acerca da filosofia. Pois Bernstein nos diz, neste aspecto, que conforme a perspectiva de Rorty “[...] James e Dewey escreveram num espírito de ‘esperança social’ e libertação” (Bernstein, 2010, p. 207, tradução nossa).³⁴

Deste modo, Rorty (1999) nos diz que o pragmatismo trouxe contribuições para o contexto social do país da qual se originou, sendo assim, apresentou contribuições filosóficas de seu tempo. Portanto, ele evidencia que:

³³ [...] “philosophy as cultural politics” (the title of his final collection of papers) might still play a modest role in furthering human happiness and our hopes for a liberal utopia. (Bernstein, 2010, p. 214).

³⁴ [...] James and Dewey wrote in a spirit of “social hope” and liberation (Bernstein, 2010, p. 207).

[...] na vida intelectual americana, o “pragmatismo” tem representado mais do que apenas um conjunto de argumentos filosóficos controversos sobre a verdade, o conhecimento e a teoria. Também representou uma **tradição visionária** para a qual, por acaso, **alguns professores de filosofia deram contribuições particularmente importantes** — uma tradição para a qual alguns juizes, advogados, e os professores de direito ainda dão contribuições importantes. Estes são aqueles que, nas suas opiniões, resumos ou artigos, entram no que Unger chama de “disputas abertas sobre os termos básicos da vida social” (Rorty, 1999, p.99–100, tradução nossa, grifo nosso).³⁵

Percebemos, diante disso, que Rorty utiliza o termo contribuições de alguns filósofos para a vida social (em particular a americana). Ele usa também o termo “tradição visionária” — em alusão nesse caso para uma visão futura — para descrever a tradição filosófica pragmatista que trouxe contribuições ao contexto social e histórico americano. Compreendemos, portanto, que o norte-americano atribui a tradição pragmatista como uma filosofia que trouxe contribuições ao contexto social e também como uma tradição visionária, em que possam contribuir para descrições futuras.

Malachowski (2002) esclarece que o futuro que a versão do pragmatismo de Rorty aponta não é aquele em que a verdade deva emergir triunfante como o resultado natural de condições ideais de investigação, e sim, que as esperanças do pragmatismo para o futuro são investidas cada vez melhores de “justificação”, ou seja, que possam contribuir para melhores vidas humanas:

O “futuro” que a versão de pragmatismo de Rorty aponta não é aquele em que a “verdade” deve emergir triunfante, nem mesmo como o resultado natural de “condições ideais de investigação” [...] As esperanças do pragmatismo para o futuro são investidas em formas cada vez melhores de “justificação”. Estes não devem ser julgados como ‘melhores’ por sua propensão a produzir ‘verdade’, mas sim de acordo com se eles contribuem para ‘melhores vidas humanas’ nos sentidos mais gerais e variados que podem ser comparados com ‘o presente’ (Malachowski, 2002, p.172, tradução nossa).³⁶

³⁵ [...] in American intellectual life, 'pragmatism' has stood for more than just a set of controversial philosophical arguments about truth, knowledge, an theory. It has also stood for a visionary tradition to which, as it happened, a few philosophy professors once made particularly important contributions - a tradition to which some judges, lawyers, and law professors still make important contributions. These are the ones who, in their opinions, or briefs, or articles, enter into what Unger calls 'open-ended disputes about the basic terms of social life' (Rorty, 1999, p.99-100).

³⁶ The 'future' that Rorty's version of pragmatism looks toward is not one in which 'truth' is ever supposed to emerge triumphant, not even as the natural outcome of 'ideal conditions of inquiry [...] Pragmatism's hopes for the future are invested in better and better forms of 'justification'. These are not to be judged as 'better' by their propensity to yield 'truth', but rather according to whether they make for 'better human lives' in the most general and varied senses that can be compared with 'the present'. (Malachowski, 2002, p.172).

Diante desses aspectos compreendemos que Rorty desenvolve em suas obras apontamentos e redescrições sobre a função da filosofia, como desenvolveremos adiante. Consideramos, inicialmente, a partir do que foi desenvolvido até aqui, que a filosofia traz contribuições para o contexto social e histórico de cada época, e que também, possibilita-nos projetar que futuro queremos para nós e nossos descendentes. Assim, evidenciamos o que Rorty fala sobre o papel da filosofia, como ele acredita que a filosofia deva desempenhar.

Rorty (1999; 2005) evidencia alguns apontamentos sobre a filosofia futura e a função da filosofia enquanto contribuição para o meio social. Ele enfatiza, portanto, a perspectiva de John Dewey acerca da filosofia e do papel social que esta desenvolve na sociedade, a visão deweyana de que:

[quando] se reconhece que, sob o disfarce de lidar com a realidade última, **a filosofia tem se ocupado com os valores preciosos embutidos nas tradições sociais**, que surgiu de um choque de fins sociais e de um conflito de instituições herdadas com tendências contemporâneas incompatíveis, **veremos que a tarefa da filosofia futura é esclarecer as ideias dos homens quanto às lutas sociais e morais de sua época.**" (Dewey, 1982, p.94 apud Rorty, 1999, p.109, grifo nosso).³⁷

Conforme a perspectiva de Dewey, citada por Rorty, a filosofia visa lidar com a realidade última de modo que se ocupa com os valores embutidos nas tradições sociais, e surge de um choque e conflitos entre práticas e instituições sociais, que apresentam incompatibilidade com as novas com tendências e gerações que surgem nas sociedades. Citamos, por exemplo, as mudanças ocorridas no modo de ver as nossas relações de gênero e raça, que ao serem evidenciadas promovem discussões e mudanças nas nossas leis e nas instituições sociais, visando promover cada vez mais as condições de igualdade e promoção contra as inúmeras formas de violências cometidas.

Na citação anterior observamos também a perspectiva de Dewey acerca da função da filosofia futura, esta, segundo o pragmatista, auxiliará a esclarecer as ideias dos homens quanto às lutas sociais e morais de sua época. Portanto, Rorty esclarece que:

³⁷ [w]hen it is acknowledged that under disguise of dealing with ultimate reality philosophy has been occupied with precious values embedded in social traditions, that it has sprung from a clash of social ends and from a conflict of inherited institutions with incompatible contemporary tendencies, it will be seen that the task of future philosophy is to clarify men's ideas as to the social and moral strifes of their own day (Dewey, 1982, p.94 apud Rorty, 1999, p.109).

Para Dewey, nós e Sócrates não podemos realmente pensar nas mesmas coisas, porque os problemas que tentamos resolver são muito diferentes. Vivemos em tempos diferentes, acreditamos em muitas coisas diferentes e temos noções diferentes do que é relevante para o quê (Rorty, 1999, p.110, tradução nossa).³⁸

Assim, compreendemos a partir da visão compartilhada pelos dois pragmatistas que a filosofia é fruto de seu tempo, e, mediante isso, está em constante mudança com os anseios e questionamentos de uma sociedade contingente. A filosofia futura deve recorrer à reflexão e esclarecimento das lutas sociais e morais de sua época. Portanto:

A filosofia fez e fará progressos, pelo menos se concordarmos com Dewey, que temos feito muito **progresso moral, político e social nos últimos séculos**. O progresso filosófico pega carona neste último tipo de progresso (Rorty, 1999, p.110, tradução nossa, grifo nosso).³⁹

Assim, a filosofia pega carona no progresso social, e Rorty (1999) nos aponta sobre o progresso da filosofia, enfatizando a mudança para o reconhecimento de que a filosofia, pertencente a um tempo de contingência, está em constante transformação de seus problemas históricos e filosóficos e de vocabulários, pegando carona com as transformações sociopolíticas.

A mudança na filosofia moderna do que Habermas chama de “razão centrada no sujeito” para o que ele chama de “razão comunicativa” — uma mudança que Dewey melhor incorpora — é um reconhecimento da contingência histórica de problemas filosóficos e de vocabulários e instituições sociopolíticas (Rorty, 1999, p.110–111, tradução nossa).⁴⁰

A partir disso, Rorty (2005) pontua que somente quando os filósofos passaram a considerar o tempo seriamente é que suas esperanças sobre o futuro deste mundo foram substituídas gradualmente do desejo pelo conhecimento para o desejo *do outro mundo*, e deste modo, passaram a se preocupar com a imagem do futuro, ao terem desistido da esperança de ganhar conhecimento do eterno.

³⁸ For Dewey, we and Socrates can't really think about many of the same things, because the problems we are trying to solve are so different. We live in different times, believe a lot of different things, and have different senses of what is relevant to what. (Rorty, 1999, p.110).

³⁹ Philosophy has and will make progress, at least if one agrees with Dewey, that we have been making a lot of moral, political and social progress in recent centuries. For philosophical progress piggybacks on this latter sort of progress (Rorty, 1999, p.110).

⁴⁰ The switch in modern philosophy from what Habermas calls 'subject-centred reason' to what he calls 'communicative reason' - a change which Dewey embodies best - is recognition of the historical contingency of philosophical problems, and of sociopolitical vocabularies and institutions. (Rorty, 1999, p.110-111).

Apenas na medida em que levamos a sério o tempo, nós, filósofos, abandonamos a prioridade da contemplação pela ação. Temos de concordar com **Marx** que nosso **trabalho é ajudar a fazer o futuro diferente do passado** [...] (Rorty, 2005, p. 124, grifo nosso).

Assim, Rorty (2005) nos aponta que devemos mudar do tipo de papel que os filósofos compartilhavam entre sacerdotes e sábio, substituindo para um papel social, que nas palavras de Rorty se parece mais com o papel de engenheiros e advogados, pois, enquanto os primeiros podem estabelecer suas próprias agendas, os filósofos contemporâneos (assim como engenheiros e advogados) têm que descobrir do que seus *clientes* necessitam.

Temos de mudar do tipo de **papel que os filósofos** compartilharam com sacerdotes e sábios para um **papel social** que tenha mais a ver com o de engenheiros e advogados. Enquanto sacerdotes e sábios podem estabelecer suas próprias agendas, os filósofos contemporâneos, assim como engenheiros e advogados, devem descobrir do que seus clientes necessitam (Rorty, 2005, p.124).

Rorty metaforicamente faz uma analogia entre o papel dos filósofos com o papel dos advogados e engenheiros, que precisam reconhecer o que há de contingente em seu tempo, compreendemos assim, que o papel do filósofo segundo a concepção desenvolvida pelo neopragmatista é reconhecer as demandas sociais e morais de sua época.

Assim, Rorty descreve o que é ser filósofo, para ele:

[...] penso que “filósofo” é a descrição mais apropriada para **alguém que remapeia a cultura** — que sugere uma forma nova e promissora de pensarmos sobre a relação entre várias grandes áreas da atividade humana (Rorty, 1999, p. 175, tradução nossa, grifo nosso).⁴¹

Associamos, portanto, essa concepção do neopragmatista com o que foi desenvolvido no tópico anterior deste trabalho, na qual, algumas pessoas com a capacidade imaginativa e redescritiva podem sugerir uma nova forma de pensarmos o futuro humano, ou seja, apresentando cenários e redescritões alternativas que nos possibilitem nutrir esperanças sociais de um futuro menos cruel e mais igualitário.

Então, a concepção enfatizada anteriormente por Rorty, sobre o papel da filosofia e dos filósofos não leva ao declínio ou ao fim da filosofia, pois, segundo ele,

⁴¹ I think that 'philosopher' is the most appropriate description for somebody who remaps culture - who suggests a new and promising way for us to think about the relation among various large areas of human activity. (Rorty, 1999, p.175).

nós (filósofos) podemos descrever os antigos filósofos como resposta à necessidade de substituir uma autoimagem humana que havia se tornado obsoleta pela imagem cultural e social por uma nova imagem mais bem adaptada aos resultados dessa mudança, pois “[...] a filosofia provavelmente não vai acabar enquanto existirem mudanças social e cultural” (Rorty, 2005, p. 124).

Ele prossegue dizendo que tais mudanças tornam obsoletas as descrições de nós mesmos e de nossas instituições. E assim é criada a necessidade de uma nova linguagem para a formulação de novas descrições. E, consideramos, que tal feito é possível pela capacidade imaginativa e redescritiva de filósofos. Assim, o neopragmatista enfatiza sobre as sociedades em que não ocorrem mudanças sociais e culturais, pois somente nelas não seriam mais necessários filósofos:

Somente uma sociedade sem política — ou seja, uma sociedade governada por tiranos que impedem a mudança social e cultural — não necessitaria mais dos filósofos. Em tais sociedades, em que não há política, os filósofos podem ser somente sacerdotes a serviço de uma religião de Estado. Em sociedades livres, sempre haverá a necessidade de seus serviços, pois elas nunca param de mudar, portanto, nunca param de tornar obsoletos os velhos vocabulários (Rorty, 2005, p. 125).

Ele aponta então a perspectiva de Dewey acerca da filosofia, esta deveria se contentar em fazer a mediação entre o passado e o futuro, e assim, o trabalho da filosofia seria o de alinhar as crenças velhas e novas para que elas possam cooperar em vez de inferir umas nas outras.

Neste aspecto, Rorty (2005), evidencia assim que o filósofo é útil, conforme a concepção desenvolvida anteriormente acerca dos engenheiros sociais e dos advogados. Portanto, o neopragmatista ressalta que:

Da mesma forma que **engenheiros e advogados, o filósofo é útil** na solução de problemas particulares que emergem em situações particulares - situações em que a linguagem do passado está em conflito com as necessidades do futuro (Rorty, 2005, p.125).

Logo, Rorty aponta que para Dewey o papel do filósofo é o de um trabalhador que limpa o lixo do passado para possibilitar e abrir espaço para a construção do futuro, mas o neopragmatista vai além, ele pensa que “[...] Dewey teria admitido que o filósofo também é capaz de fundir esse papel de trabalhador não qualificado com o papel de profeta” (Rorty, 2005, p. 128).

Rorty, portanto, apresenta alguns exemplos acerca dessa união entre o papel de trabalhador não qualificado (capaz de remover o lixo) e o de profeta (visionário

em relação à construção de um futuro melhor) em alguns filósofos que se esforçam para mudar (“limpar o lixo”) de algumas visões filosóficas que precisam ser superadas:

Tal combinação é encontrada em Bacon e Descartes, que articulam a tentativa de limpar o lixo aristotélico com visões de um futuro utópico. Do mesmo modo, o esforço de Dewey para tirar a filosofia do domínio de Kant, o esforço de Habermas para desenredá-la do que ele chama ‘filosofia da consciência’ e o esforço de Derrida de livrá-la do que ele denomina de ‘metafísica de presença’ estão todos relacionados com profecias sobre uma sociedade completamente democrática cuja realização seria acelerada por esses esforços (Rorty, 2005, p. 128).

Compreendemos assim que, a visão aqui apresentada, seria de um filósofo que visa superar um vocabulário arraigado que em certo sentido apresenta conflito com novas ideias e perspectivas que vão surgindo e que, como dito anteriormente, atravessa o papel da filosofia de lidar com a realidade última dos acontecimentos embutidos nas tradições sociais, que de modo contingente estão em conflito com novas tendências contemporâneas, e que também, a filosofia deve ter a tarefa de esclarecer sobre os dilemas sociais e morais de sua época e dos filósofos como os que mediam o passado e o futuro.

Diante disso, Rorty (2005) vê que devemos deixar de nos preocupar com quando fazemos ou não filosofia, de modo que devemos “[...] desistir de traçar linhas claras entre questões filosóficas e questões políticas, religiosas ou estéticas” (Rorty, 2005, p. 128). Assim, ele aponta que os filósofos precisam levar a sério o seu tempo e estar dispostos a aceitar a desprofissionalização da filosofia e parar de nos preocuparmos com a pureza da disciplina (Rorty, 2005).

Neste aspecto, apesar das críticas lançadas a Rorty, Bernstein admite que compreende as preocupações de Rorty acerca da academização e profissionalização da filosofia, pois esta, na medida em que se torna mais profissionalizada e mais técnica, se torna cada vez mais remota e se afasta e torna irrelevante as preocupações do cotidiano humano (Bernstein, 2010).

As reflexões de Rorty aqui apresentadas sobre o papel da filosofia, podem contribuir, segundo nossa perspectiva, para evidenciar que a filosofia ainda possa apresentar significativas contribuições para a nossa época e para as gerações futuras, mas, Rorty evidencia que:

Mas, enquanto romancistas e poetas podem ultimamente criar uma literatura nacional, uma literatura na qual os jovens possam achar

encravada uma narrativa que tem a ver com o despertar e com o desenvolvimento da nação na qual são cidadãos [...] **Nós filósofos, somos bons na construção de pontes entre nações**, em iniciativas cosmopolitas, mas não em contar histórias (Rorty, 2005, p. 131, grifo nosso).

Mesmo que os filósofos sejam bons na possibilidade para a construção de pontes entre nações, Rorty declara que eles não são bons em contar histórias, mas, de acordo com o que foi refletido até aqui, evidenciamos nas reflexões do próprio Rorty, algumas narrativas filosóficas que de certo modo possam servir para contar histórias sobre como deveremos pensar o futuro humano. A partir da perspectiva do neopragmatista que diz que, a partir do momento em que os filósofos passarem do desejo do conhecimento de outro mundo para a esperança do futuro deste mundo.

Por conseguinte, Rorty (2005), enfatiza que alguém terá que nos persuadir a modificar nossos hábitos, de basear nossas decisões políticas pautadas na diferença entre pessoas como nós, seres humanos pragmáticos, e casos dúbios de humanidade (estrangeiros, mestiços, homossexuais, mulheres, etc.) e assim, diz Rorty:

Essas distinções estão construídas em nossa tradição cultural e, portanto, em nosso vocabulário de deliberação moral, mas a utopia não chegará até que as pessoas do mundo se convençam de que essas distinções não têm muita importância (Rorty, 2005, p.133).

A esse convencimento ou persuasão, Rorty diz que será gradual, suave, a varejo e não revolucionária, pois toda cultura possui material que pode traçar passos para construir imagens de uma comunidade política democrática planetária. Assim, essa persuasão visa tornar homens e mulheres livres, logo ele diz que: “se nós, filósofos, ainda temos uma função, ela diz respeito apenas a esse tipo de persuasão” (Rorty, 2005, p. 133).

Nesse aspecto, o filósofo evidencia que se em um mundo intelectual completamente temporizado, em um mundo no qual a esperança por certeza e imutabilidade desaparecerem, nós, filósofos, nos definimos como servos desse tipo de liberdade, como servos da democracia [...]” (Rorty, 2005, p. 133) e, assim, Rorty evidencia a perspectiva de Dewey que seria dizer que a filosofia só poderia proferir hipótese:

Seria concordar com Dewey em que a “filosofia só pode proferir hipóteses e que essas só têm valor na medida em que tornam a mente dos homens mais sensível à vida em relação a eles”. Em um mundo intelectual completamente temporalizado, contribuir para tal sensibilidade seria um

objetivo tão respeitável para uma disciplina acadêmica como contribuir para o conhecimento (Rorty, 2005, p. 133–134).

Compreendemos, portanto, que o papel do filósofo, na qual Rorty discorre, não se classifica em descobrir / encontrar os princípios e fundamentos da realidade que nos cerca, mas nos auxiliar a pensarmos/ refletirmos sobre o cenário atual em relação ao passado humano e o futuro que queremos construir.

Esboçar cenários futuros na esperança, portanto, de melhorias sociais e políticas, cujo cenário esboçado seja melhor do que o dos nossos antepassados, onde a solidariedade humana se destaque em detrimento da crueldade.

Portanto, um futuro no qual as diferenças humanas, culturais, de raça, gênero, orientação sexual não sejam fatores de discriminação, inferioridade ou violência. Um cenário onde a liberdade seja para todos, e que os cidadãos de uma sociedade em momentos privados possam ser livres para escolherem no que crer, ou acreditar, mas que tal liberdade não anule as idiossincrasias e existências de outras pessoas. E que assim, filósofos, pensadores, teóricos políticos, literatos e poetas possam se encaixar como colaboradores para mapear a cultura e o futuro humano que se deseja traçar.

E que se por acaso haja necessidades de reflexões e questionamentos acerca de que critérios verdadeiros empregar, esse título seja dado às perguntas: “que mundo devemos construir as gerações futuras?”; “como podemos ser menos cruéis?”; “como nossas instituições sociais podem se tornar mais democráticas e menos cruéis para todos os cidadãos?” “como podemos olhar o passado humano visando melhorar nosso futuro?”

4.4 Narrativas filosóficas e esperança social

Dados os apontamos anteriores acerca de como Rorty descreve a função da filosofia e dos filósofos para o contexto social e para nutrir as esperanças de uma sociedade mais igualitária. Ressaltamos, a partir de agora, as contribuições que verificamos ser como narrativas filosóficas para as esperanças sociais. Apostamos, portanto, no que Rorty desenvolve como redescições imaginativas para a nossa mudança de vocabulários finais, que nos permite mudar nosso modo de falar, e conseqüentemente, nossas práticas sociais.

Assim, evidenciamos inicialmente que Rorty (1999) explica que os contextos fornecidos pelas teorias são ferramentas para efetuar mudanças, e como a ferramenta é suscetível a ser substituída assim que uma ferramenta mais prática, menos desajeitada e mais facilmente portátil for inventada: “qualquer ferramenta é substituível assim que uma ferramenta mais prática, menos desajeitada e mais facilmente portátil for inventada” (Rorty, 1999, p. 221, tradução nossa).⁴²

Nesse sentido, contextos provindos de teorias são para Rorty como ferramentas, que podem ser substituídas por ferramentas mais novas e práticas para as mudanças sociais. Assim, compreendemos que o neopragmatista analogamente compara teorias com ferramentas, que podem ser mais úteis para as mudanças sociais.

Ressaltamos que as narrativas filosóficas que manifestam essa característica redescritiva são melhores evidenciadas por Rorty a partir da contribuição de alguns filósofos sociais e políticos que mediante suas visões e redescrições sobre o mundo e contexto social e histórico na qual pertenceram contribuíram para descrever contextos alternativos. Deste modo, entretanto, Rorty (1999) ressalta que as influências para a construção de um cenário de esperança utópica ocorrem quando a filosofia responde às mudanças na quantidade de esperança política, e não ao contrário:

[...] não posso acreditar que o grau de esperança utópica manifestado pelo público, ou mesmo aquele manifestado entre os intelectuais, seja grandemente influenciado pelas mudanças de opinião entre os professores de filosofia. Penso que a influência causal vai no sentido contrário: **a filosofia responde às mudanças na quantidade de esperança política, e não o contrário** (Rorty, 1999, p.229, tradução nossa, grifo nosso).⁴³

Rorty exemplifica este aspecto ao mencionar que as esperanças de construção de uma sociedade sem classes foram incorporadas no século passado (nos anos 90, ele escreveu esse capítulo em 1996) em dois cenários. O primeiro, é o conhecido cenário marxista, possível por meio de uma revolução, e o segundo cenário dos intelectuais ocidentais a partir do final da Segunda Guerra Mundial, que

⁴² Any tool is replaceable as soon as a handier, less clumsy, more easily portable tool is invented (Rorty, 1999, p.221).

⁴³ [...] I cannot believe that the degree of utopian hope manifested by the public, or even that manifested among the intellectuals, is greatly influenced by changes in opinion among philosophy professors. I think of the causal influence as going the other way: philosophy is responsive to changes in amount of political hope, rather than conversely. (Rorty, 1999, p.229).

acreditavam que a paz e o progresso tecnológico possibilitariam uma prosperidade econômica até então nunca sonhada no quadro do mercado livre.

Eles acreditavam que tal prosperidade traria sucessivas reformas políticas, conduzindo eventualmente a instituições verdadeiramente democráticas em todas as partes do mundo (Rorty, 1999, p.230, tradução nossa).⁴⁴

Como vimos anteriormente, Rorty aposta nas narrativas para o aumento da solidariedade e para imaginarmos um futuro melhor. Um futuro humano livre de crueldade, no qual, ao apostarmos em tais esperanças, essa sociedade utópica poderia se concretizar. Rorty vê, nesse sentido, que a base intelectual para a deliberação política é a narrativa histórica, pois é através dessas narrativas históricas que podemos traçar um cenário utópico sobre como podemos passar do presente para um futuro humano melhor:

A base intelectual apropriada para a deliberação política é a **narrativa histórica**, e não a teoria filosófica ou quase filosófica. Mais especificamente, é o tipo de narrativa histórica que segue para um cenário utópico sobre como podemos passar do presente para um futuro melhor. **A filosofia social e política geralmente tem sido, e sempre deveria ser, parasita de tais narrativas** (Rorty, 1999, p. 231, tradução nossa, grifo nosso).⁴⁵

Rorty nos diz que a filosofia social e política é parasita de tais narrativas, e elas possibilitam narrar cenários de mudanças sociais, e influenciam assim pensarmos nas mudanças das estruturas sociais e políticas. Para ele, a narrativa histórica que segue um cenário utópico sobre como podemos passar do presente para um futuro melhor é o que a filosofia social e política sempre deveriam ser parasitas. É nessas narrativas, portanto, que Rorty acredita que a filosofia social e política devem se alicerçar.

Desde modo, Rorty (2005) aponta que os intelectuais⁴⁶ usam a 'História' em suas autodescrições para assegurar de que eles têm uma função social, que o que fazem é relevante para a solidariedade humana. Assim, Rorty pensa que: "[...] reconhecer a completa historicidade significaria aderir a pequenas maneiras experimentais de aliviar a miséria e superar a injustiça" (Rorty, 2005, p. 58).

⁴⁴ They believed that such prosperity would bring about successive political reforms, leading eventually to truly democratic institutions in every part of the world. (Rorty, 1999, p.230).

⁴⁵ The appropriate intellectual background to political deliberation is historical narrative rather than philosophical or quasi-philosophical theory. More specifically, it is kind of historical narrative which segues into a utopian scenario about how we can get from the present to a better future. Social and political philosophy usually has been, and always ought to be, parasitic on such narratives (Rorty, 1999, p.231).

⁴⁶ Durante o capítulo intitulado "O fim do leninismo, Havel e a esperança social" Rorty além de usar o termo "intelectuais" ele também usa os termos "nós intelectuais" e "nós intelectuais de esquerda".

Compreendemos assim dois elementos centrais desenvolvidos por Rorty, ele aposta nas narrativas, nas descrições de cenários imaginativos ou não, e no reconhecimento da historicidade para a construção de esperanças sociais, em combate às injustiças e misérias sociais. Assim, evidenciamos que tais narrativas históricas são possíveis, segundo nossa perspectiva, através das contribuições de alguns filósofos: os filósofos imaginativos.

Rorty aponta, em suas obras, narrativas de alguns filósofos como contribuição para o meio social, a partir das teorias de pensadores e reflexões para a construção de um futuro melhor. Para isso, de acordo com nossa compreensão, ele apresenta a perspectiva de fantasias concretas, nas quais, imaginam futuros melhores.

Rorty nos diz que há fantasias caseiras e familiares, compartilhadas por aqueles com e sem formação universitária, nas quais, são fantasias concretas sobre um futuro em que todos poderão ter trabalho, satisfação, e pelo qual serão pagos decentemente e que, portanto, todos estarão salvos da violência e humilhação. E desse modo, “nós, intelectuais, desde Platão, temos enriquecido essas fantasias banais, locais, pequenas e concretas com um conjunto de fantasias bem mais amplas e sofisticadas” (Rorty, 2005, p. 59).

Porém, com os intelectuais (de Platão a Hegel), nos adverte Rorty (2005), tais narrativas pequenas eram alicerçadas a história sobre as relações dos seres humanos com alguma coisa a-histórica (Deus ou Natureza humana), mas, “após Hegel, e especialmente após Lenin, trocamos a narrativa sobre a relação dos seres humanos pela História” (Rorty, 2005, p. 59).

Assim, Rorty apresenta que com Hegel⁴⁷, “[...] os intelectuais começaram a passar de fantasias de contato com a eternidade a fantasias de construção de um futuro melhor. Hegel nos ajudou a começar a substituir conhecimento por esperança” (Rorty, 2005, p.60).

Diante disso, Rorty (2005) nos aponta então que Marx e Dewey disseram de modo consistente que a filosofia não é mais que seu tempo apreendido em pensamento. Neste aspecto, o neopragmatista vai mencionando exemplos de algumas narrativas históricas feitas por filósofos que apreenderam seu tempo em

⁴⁷ Rorty diz: “Como a vejo, a substituição de Hegel de fantasias de salvação individual através do contato com outro mundo vago por fantasias de um fim vago de uma sequência histórica foi um avanço [...] Isso nos ajudou a parar de falar sobre o modo como as coisas deveriam ser — a vontade de Deus, modo da Natureza — e começar a falar sobre o modo como as coisas nunca foram, mas poderiam, com nossa ajuda, torna-se” (Rorty, 2005, p. 60).

pensamento, assim, sobre a filosofia ser parasitária da narrativa histórica, por exemplo, Rorty nos diz:

A filosofia de Marx foi parasitária na sua narrativa da ascensão da burguesia e na sua previsão de uma revolução proletária bem sucedida. A teoria social de Dewey era, e a teoria política de Rawls é, parasitária em diferentes relatos da história recente dos Estados Unidos (Rorty, 1999, p.232, tradução nossa).⁴⁸

Todos esses filósofos são, nesse sentido, parasitários das narrativas do contexto social no qual pertenciam. Eles, nos diz Rorty (1999), formularam ferramentas conceituais a partir dos fenômenos sociais para criticar as instituições existentes, a partir da história sobre o que havia acontecido e o que poderia porventura acontecer no futuro.

Rorty (2005) então menciona que Marx tentou apreender sua época em pensamento, calculando como ela poderia ser melhorada para o benefício das gerações futuras. A sugestão de Marx, continua o neopragmatista, é a substituição do capitalismo pelo comunismo, e a substituição da vida burguesa por novas formas de vida cultural, emergindo naturalmente pela ascensão da classe trabalhadora. Portanto, essa sugestão marxista foi, nas palavras do Rorty “[...] a imaginação social dos dois séculos passados” (Rorty, 2005, p.61).

Entretanto, Rorty (2005) prossegue dizendo que devemos abandonar a narrativa marxista (distinção de referência do capitalismo, ao modo de vida burguês, à ideologia burguesa e à classe trabalhadora) como tanto Marx quanto Dewey abandonaram a distinção hegeliana. Ele descreve que, a menos que alguma nova metanarrativa substitua os termos e distinções empregadas do capitalismo para nomear a miséria humana, temos que nos contentar com ‘cobiça’, ‘ódio’ e ‘egoísmo’ para descrever as misérias humanas.

Mas agora temos ou de tecer uma nova metanarrativa que não mencione capitalismo, mas que tenha o mesmo poder dramático e premência quanto a narrativa marxista, ou então temos de abandonar a ideia de que nós, intelectuais, como notavelmente melhores para apreender nosso tempo em pensamento que nosso concidadãos (Rorty, 2005, p.64).

Refletimos assim que o neopragmatista trata das concepções destes filósofos como narrativas, que precisam ser superadas, conforme a contingência histórica na

⁴⁸ Marx's philosophy was parasitic on his narrative of the rise of the bourgeoisie and his forecast of a successful proletarian revolution. Dewey's social theory was, and Rawls's political theory is, parasitic on different accounts of the recent history of the United States (Rorty, 1999, p.232).

qual nos encaminhamos, no percurso dos mais novos acontecimentos. Neste contexto, em boa parte de suas obras, Rorty apresenta as contribuições de alguns filósofos ou pensadores para o cenário social, assim, evidenciamos, a partir de Rorty, essas perspectivas.

Diante disso, segundo Malachowski (2002), Rorty apresenta em seus últimos compilados de artigos (os três *Escritos Filosóficos e PSH*), uma crescente confiança nas manobras literárias e nas narrativas de “possibilidades imaginativas”. Essas possibilidades imaginativas, compreendemos que, Rorty nos convidou a olhar para algumas redescrições filosóficas imaginativas como contribuições para mudanças, seja de vocabulário, como também para mudarmos nossas atitudes em relação ao saber filosófico, como também para ficarmos mais conscientes das tradições sociais, que por vezes são cruéis. Portanto, ele evidencia que:

Desde que inventámos a antropologia cultural, tornamo-nos mais conscientes das humilhações causadas pela arrogância colonialista. Desde Freud, tornámo-nos mais capazes de aceitar a homossexualidade com calma e mais dispostos a ver os homossexuais como uma minoria oprimida, em vez de uma influência corruptora e subversiva na sociedade (Rorty, 1999, p.236, tradução nossa).⁴⁹

Citamos outro exemplo mencionado por Rorty em *PSH*, segundo o neopragmatista, Foucault⁵⁰ ajuda-nos a ver que nossas autodescrições são, de certo modo, produtos dos recursos linguísticos disponíveis no ambiente da qual fazemos parte. Rorty (1999):

Foucault ajudou-nos a ver, ou pelo menos lembrou-nos, que a nossa própria descrição de nós mesmos e, portanto, o nosso próprio autoconhecimento, depende dos recursos linguísticos disponíveis no nosso ambiente. Assim, ele ajudou-nos a ver porque é que os grupos oprimidos precisavam desenvolver novas formas de falar, a fim de produzir um novo tipo de autoconhecimento. Foucault não foi o primeiro a ver estas coisas, mas o seu trabalho certamente ajudou (Rorty, 1999, p.236).⁵¹

⁴⁹ Since we invented cultural anthropology, we have become more aware of humiliations caused by colonialist arrogance. Since Freud, we have become better able to take homosexuality in our stride, and more willing to see homosexuals as an oppressed minority rather than a corrupting and subversive influence on society. (Rorty, 1999, p.236).

⁵⁰ Rorty, no entanto, fornece críticas ao pensamento de Foucault em outras obras, mas, diante da perspectiva aqui formulada, restringimos o pensamento de rortiano a esse aspecto desenvolvido por ele.

⁵¹ Foucault helped us see, or at least reminded us, that our own description of ourselves, and thus our own self-knowledge, is dependent on the linguistic resources available in our environment. He thereby helped us see why oppressed groups needed to develop new ways of talking, in order to produce a new kind of self-knowledge. Foucault was hardly the first to see these things, but his work certainly helped. (Rorty, 1999, p.236).

Deste modo, segundo a visão aqui defendida por Rorty, que as perspectivas filosóficas de Foucault ajudou-nos a reconhecer a importância de reconstrução do vocabulário para podermos sair da condição de oprimidos, por exemplo, a fim de produzirmos novos modos de nos redescrevermos.

Nesse contexto, até aqui, apresentamos o que o neopragmatista aponta como a contribuição de alguns filósofos para o meio social. Assim, identificamos que as contribuições mencionadas por Rorty são frutos do emprego dos vocabulários e redescritões desses teóricos, filósofos ou pensadores, que ao lançarem um vocabulário que redescrive o eu e o mundo possibilita-nos ampliarmos nossa capacidade de enxergar diversas existências humanas e não humanas, possibilita-nos também redescrevermos a nós mesmos.

Nesse sentido, alguns filósofos contribuem para a reflexão acerca do nosso vocabulário de redescritão e autoconhecimento. Outros filósofos, portanto, podem complementar o cenário utópico, revelar os pontos cegos, as incapacidades de perceber formas de sofrimento:

Ainda assim, nem Foucault, Derrida, Nietzsche nem Lacan podem tornar obsoleto o cenário utópico antiquado, aquele que conduz a uma sociedade global de liberdade e oportunidades iguais. Tudo o que podem fazer é complementá-lo. Não podem revelar as fraquezas filosóficas do liberalismo burguês comum a Mill e Dewey; só podem revelar os seus pontos cegos, a sua incapacidade de perceber formas de sofrimento que deveria ter percebido (Rorty, 1999, p.236, tradução nossa).⁵²

Destacamos nesse ponto que Rorty apresenta as possibilidades de ferramentas conceituais desenvolvidas por esses autores como possibilidade de complementar o cenário de construção de um futuro humano mais justo e livre, declaramos assim, através da fala de Rorty, que ele dá à filosofia o papel de “auxiliar” nesse processo de construção de uma sociedade utópica. Porém, como vimos anteriormente nesta pesquisa, que ele atribui a narrativa, em específico o romance, o papel primordial de apresentar novos cenários. Neste aspecto, se coloca a questão, a filosofia seria então auxiliar nesse processo?

Diante disso, Rorty esboça em *PSH* a “*anti-authoritarian philosophy*” (filosofia anti-autoritária), ele utiliza esse termo para designar uma filosofia que se adapta a

⁵² Still, neither Foucault, Derrida, Nietzsche nor Lacan can make obsolete the old-fashioned utopian scenario, the one that leads to a global society of freedom and equal opportunity. All they can do is supplement it. They cannot reveal the philosophical weaknesses of the bourgeois liberalism common to Mill and Dewey; they can only reveal its blind spots, its failure to perceive forms of suffering which it should have perceived. (Rorty, 1999, p.236).

uma utopia na qual a identidade moral de cada ser humano é constituída em grande parte pelo sentido de participação numa sociedade democrática.

Esse tipo de filosofia, nos explica Rorty, tem em cenários filósofos como Dewey, Derrida e Habermas que são anti-autoritários da liberdade humana e da justiça social, estes, portanto, estão devotados à esperança social utópica (Rorty, 1999). Este tipo de filosofia, elucida o filósofo, permite com que haja possibilidades de brincar com a construção imaginária de um futuro utópico:

A razão pela qual este tipo de filosofia é relevante para a política é simplesmente porque encoraja as pessoas a terem uma **auto-imagem** na qual a sua cidadania real ou imaginária numa república democrática é central. Este tipo de filosofia anti-autoritária ajuda as pessoas a pôr de lado as identidades religiosas e étnicas em favor de uma imagem de si próprias como parte de um grande aventura humana, realizada em escala global. Este tipo de filosofia, por assim dizer, tira a filosofia do caminho, a fim de **deixar a imaginação brincar com as possibilidades de um futuro utópico** (Rorty, 1999, p.238–239, tradução nossa, grifo nosso).⁵³

Esta filosofia é, a nosso ver, importante para o cenário político e social das transformações sociais. Em nosso tempo, se faz necessário apelar para tais cenários imaginativos, sejam eles nos cenários da literatura, da arte, quanto também em cenários filosóficos. Pensar num futuro utópico, onde o futuro humano seja melhor que nosso presente e melhor ainda que nosso passado humano, é emergente para a construção da esperança social, de uma comunidade global utópica, descrita por Rorty. Assim, todos esses filósofos:

Todos estes filósofos formularam as suas taxonomias dos fenômenos sociais e conceberam as **ferramentas conceituais** que usaram para criticar as instituições existentes, com referência a uma história sobre o que tinha acontecido e o que poderíamos razoavelmente esperar que pudesse acontecer no futuro (Rorty, 1999, p.232, tradução nossa, grifo nosso).⁵⁴

Compreendemos assim, como Rorty elucida, esses filósofos através de suas ferramentas conceituais, utilizadas para criticar os modelos sociais e institucionais de suas épocas, a partir da referência histórica anterior, para projetar cenários alternativos para um futuro humano melhor.

⁵³ The reason this kind of philosophy is relevant to politics is simply that it encourages people to have a self-image in which their real or imagined citizenship in a democratic is central. This kind of anti-authoritarian philosophy helps people set aside religious and ethnic identities in favour of an image of themselves as part of a great human adventure, onde carried out on a global scale. This kind of philosophy, so to speak, clears philosophy out of the way in order to let the imagination play upon the possibilities of a utopian future (Rorty, 1999, p.238–239).

⁵⁴ All these philosophers formulated their taxonomies of social phenomena, and designed the conceptual tools they used to criticize existing institutions, by reference to a story about what had happened and what we might reasonably hope could happen in the future. (Rorty, 1999, p.232).

Assim, Rorty nos adverte que nós intelectuais estamos acostumados a pensar na história do mundo em termos escatológicos (proféticos ou apocalípticos), e assim, nos tornamos impacientes com qualquer coisa e soluções pequenas ou com substituições temporárias, e assim, “[...] sentimos culpa por não ter uma teoria que englobe as crianças de todo e qualquer lugar”, por exemplo, e então sentimos vergonha de ser etnocêntricos e por não termos um projeto planetário (Rorty, 2005, p. 68).

Deste modo, Rorty conclui essa linha de pensamento enfatizando que se pararmos de usar ‘História’ como o nome de um grande objeto indefinido a respeito do qual as teorias são requisitadas:

[...] poderíamos ler Jeremy Bentham, Marx e Veblen — e, atualmente, Foucault — **mais como pessoas que nos ajudam a entender como nos enganamos no passado e que como pessoas que nos dizem o que deveríamos fazer no futuro** (Rorty 2005, p. 74, grifo nosso).

Nesse ponto, percebemos que Rorty vê as contribuições desses filósofos como termos conceituais capazes de nos apresentar redescritões sobre nós mesmos, sobre nosso tempo, nossa cultura, nos fazendo perceber os pontos cegos das humilhações e injustiças sociais causadas pela nossa cultura e que são possíveis também por meio de tal perspectiva, evidenciar cenários futuros para a consecução de um bem comum na sociedade, onde todos possam ser livres.

Deste modo, nos diz Malachowski (2002), Rorty tece uma teia de narrativas para nos interessarmos pelas possibilidades de autocriação e pelas possibilidades de ficarmos lado a lado com um número mais abrangente de pessoas que sofrem. Essa teia de narrativas:

[...] são projetadas para parecer bastante ‘natural’, para nos interessar pelas possibilidades de autocriação e pelas possibilidades de ficar ombro a ombro com um número cada vez maior de pessoas que sofrem [...], mas Rorty está bem ciente de que essa mesma “naturalidade” é um artifício, o produto, em si, do “tempo e do acaso”. (Malachowski, 2002, p.126, tradução nossa).⁵⁵

Assim, segundo Malachowski (2002) Rorty nos alerta, com a perspectiva desenvolvida principalmente nos seus últimos escritos, para visualizarmos possibilidades humanas e novos arranjos sociais. Visualizamos, então, que ele usa e

⁵⁵ He spins a web of narratives that are designed to make it seem quite ‘natural’ for us to become interested in the possibilities for self-creation *and* the possibilities for standing shoulder to shoulder with greater and greater numbers of those in pain [...]. But Rorty is well aware that this very ‘naturalness’ is an artifice, the product, itself, of ‘time and chance’ (Malachowski, 2002, p.126).

redescreve, segundo suas intenções de construção de esperança social, as descrições e redescrições destes filósofos para assim alterar a arena filosófica, tecendo uma teia de narrativas conceituais e imaginativas.

4.5 Filosofia e esperança social

Em boa parte das obras Richard Rorty cita autores e filósofos que segundo sua perspectiva utilizam-se do seu vocabulário para questionar e redescrever o tempo no qual vivenciaram, ou seja, utilizam-se da narrativa histórica para redescrever e descrever cenários atuais e futuros, seja redescrevendo o eu, e a sociedade da qual fazem parte, assim como, traçando e narrado sobre um futuro melhor para todos.

Compreendemos, portanto, que Rorty aposta na narrativa histórica na filosofia, para que esta possa apresentar descrições e redescrições sobre como deixaremos o passado e o presente humano para construirmos um futuro mais livre e com menos injustiças sociais. Assim, Rorty evidenciou sua aposta em uma filosofia de âmbito político e social para a possibilidade de construção da esperança social.

Porém, Rorty (1999) vê o cenário filosófico na qual ele presenciou com receio, pois, ele relata suas preocupações acerca do contexto da filosofia política e social de seu tempo, ele diz que tais movimentos filosóficos não utilizam mais as narrativas históricas, mas sim:

Hoje em dia, porém, estamos recebendo muita filosofia política e social que parte não de uma narrativa histórica, mas sim da filosofia da linguagem, ou da psicanálise, ou da discussão de tópicos filosóficos tradicionais como "identidade" e "diferença". ', 'eu' e 'sujeito', 'verdade' e 'razão' (Rorty, 1999, p.232, tradução nossa).⁵⁶

Deste modo, Bernstein (2010) diz que o desencanto de Rorty acerca das pretensões dos filósofos aumentou dramaticamente, e assim, ele lia avidamente pensadores que a maioria dos filósofos analíticos descartavam como não realmente filósofos, dentre estes, o autor cita Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, Gadamer e Habermas.

⁵⁶ Nowadays, however, we are getting a lot of political and social philosophy which takes its starting point not from a historical narrative but rather from philosophy of language, or from psychoanalysis, or from discussion of such traditional philosophical topoi as 'identity' and 'difference', 'self' and 'subject', 'truth' and 'reason'.(Rorty, 1999, p.232).

Isso retorna ao que debatemos nos capítulos anteriores, os anseios que Rorty enfrentou durante sua trajetória filosófica, livrar a filosofia de dualidades e da busca pelas essências. Assim sendo, para Rorty este cenário filosófico é o resultado de uma falta de esperança e da incapacidade de construir uma narrativa possível de progresso:

Isto parece-me ser o resultado de uma perda de esperança — ou, mais especificamente, de uma incapacidade de construir uma narrativa plausível de progresso. Afastar-se da narração e dos sonhos utópicos em direção à filosofia parece-me um gesto de desespero (Rorty, 1999, p.232, tradução nossa).⁵⁷

Rorty vê, portanto, esse cenário como um gesto de desespero. Ele sugere, nesse ponto, que a filosofia é útil na formulação de redescrições dos fenômenos sociais, ou seja, que tais redescrições e a apropriação dessas redescrições poderiam acelerar o ritmo da mudança social (Rorty, 1999).

Se soubermos o que queremos e tivermos alguma esperança de conseguir, a filosofia pode ser útil na **formulação de redescrições dos fenômenos sociais**. A apropriação destas redescrições e do jargão em que são formuladas poderá **acelerar o ritmo da mudança social** (Rorty, 1999, p.232, tradução nossa, grifo nosso).⁵⁸

Rorty (2007) vê as mudanças sociais provindas da capacidade de uma sociedade ou cultura serem rápidas na modificação de sua autoimagem, na recriação deles mesmos, em vez de serem competentes em descobrir como as coisas realmente são.

Assim, compreendemos que Rorty busca na filosofia esta característica: a da redescrição, seja ela da nossa autoimagem, como das nossas narrativas históricas e de como queremos nos tornar e agir futuramente. O filósofo aposta na capacidade redescritiva e imaginativa da filosofia, ou seja, de alguns teóricos e filósofos, que não se prendem a distinções aguçadas historicamente pela filosofia tradicional.

Rorty evidencia então sua perspectiva acerca do papel do professor de filosofia, embora, contudo, ele pense que a narrativa histórica e a especulação utópica são o melhor tipo de pano de fundo para a deliberação política, e

⁵⁷ This seems to me the result of a loss of hope - or, more specifically, of an inability to construct a plausible narrative of progress. A turn away from narration and utopian dreams toward philosophy seems to me a gesture of despair. (Rorty, 1999, p.232).

⁵⁸ If one knows what one wants and has some hope of getting it, philosophy can be useful in formulating redescrptions of social phenomena. The appropriation of these redescrptions, and of the jargon in which they are formulated, may speed up the pace of social change. (Rorty, 1999, p.232).

consequentemente para as mudanças sociais, ele nos diz que não possui tal experiência na construção de tais narrativas e especulações.

Porém, segundo Malachowski (2002), Rorty também faz uso de narrativas, seja elas recontextualizações históricas, como também, contar histórias que são completamente ficcionais, como é o exemplo de “Os Antípodas”, narrativa presente no livro FEN, “[...] para dar plausibilidade imaginativa ao tipo de mudanças filosóficas de contexto que ele sente serem necessárias para nos libertar de posições ortodoxas” (Malachowski, 2002, p.55, tradução nossa).

Citamos também outra narrativa, no ensaio “*Looking Backwards from the Year 2096*” (Olhando para trás, a partir do ano 2096), no capítulo 18, do livro PSH. No ensaio futurista, Rorty apresenta uma visão do ano de 2096, final do século XXI, sobre o século XX. Nas linhas que se seguem, o neopragmatista apresenta aspectos do nosso contexto social, político e econômico. O ensaio inicia nos dizendo sobre uma possível mudança de vocabulário político, assim como mudanças em nossas relações econômicas e sociais.

No futuro utópico descrito por Rorty neste ensaio, no final do século XXI, o discurso por direitos foi substituído pelo discurso sobre fraternidade e altruísmo, e assim, o discurso político americano, ele nos diz, passou a ser dominado por “[...] sugestões das Escrituras e da literatura, em vez de teóricos políticos ou cientistas sociais” (Rorty, 1999, p. 248, tradução nossa).⁵⁹

Nesse ponto, compreendemos então que Rorty também utiliza em seus escritos o que ele evidencia como sendo as narrativas plausíveis de redescrição dos nossos vocabulários, como também narrativas sobre futuros utópicos que redescrivem nosso cenário social, político e econômico.

Diante disso, enfatizamos que Rorty ao apresentar as narrativas de alguns destes filósofos, teóricos ou autores, evidencia assim, que ele aposta no pluralismo filosófico para a contribuição da felicidade humana, que a partir das contribuições destes possam potencializar tal felicidade. Ele nos explica:

Usarei o termo “**pluralismo filosófico**” para significar a doutrina de que existe uma infinidade potencial de formas igualmente valiosas de liderar a vida humana, e que essas formas não podem ser classificadas em termos de graus de excelência, mas apenas em **termos de sua contribuição para a felicidade das pessoas** que os lideram e das comunidades às quais

⁵⁹ [...] quotations from Scripture and literature, rather than from political theorists or social scientists (Rorty, 1999, p. 248, tradução nossa).

essas pessoas pertencem (Rorty, 1999, p.268, tradução nossa, grifo nosso).⁶⁰

Rorty então usa o termo “pluralismo filosófico” para designar a infinitude de potencial de formas igualmente valiosas de liderar a vida humana, ele atribui tais formas como contribuições para a felicidade das pessoas. Enfatizamos assim, segundo nossa concepção, a relação que Rorty dá às narrativas presentes na literatura como possíveis construções de solidariedade e esperanças sociais. Ele nos diz que a narrativa, seja ela filosófica ou dos romances, possibilita-nos ter em mãos nossa mudança e ampliação do nosso vocabulário final.

Rorty (2007) nos diz que qualquer livro propenso (os de teologia, de filosofia, teoria social, programas políticos reformistas e manifesto revolucionários — e citamos os romances) conseguem fornecer candidatos ao vocabulário final de uma pessoa. Compreendemos então que isso consegue fornecer redescrições para *eus* e que as sociedades possam se redescrever e alterar suas autoimagens em outros termos.

Percebemos que o pluralismo filosófico, mencionado pelo autor, evoca ao que desenvolvemos nesta pesquisa, no reconhecimento do que a filosofia pode ser útil no processo de construção de esperanças sociais, pois ao reconhecer a contribuição de redescrições e narrativas filosóficas para o contexto contingente e que as contribuições podem vir de variados locais ou pensamentos, não ficando restritos somente a uma teoria ou corrente filosófica que busque o verdadeiramente real ou a essencial, que não seja provinda unicamente da filosofia como disciplina. Visando assim, que o processo de desprofissionalização da disciplina acadêmica filosofia possa surgir de modo a contribuir para a felicidade humana e a construção de esperanças sociais.

Então, sobre isso, Rorty explora sobre as contribuições e coexistências de teorias. O autor, portanto, não anula uma ou outra, mas ao invés disso, reconhece que determinadas teorias (narrativas ou ferramentas) são mais úteis a determinados fins. Ele exemplifica assim que: “são necessárias ferramentas religiosas para tornar possíveis certos tipos de vida humana, mas não outros. As ferramentas científicas

⁶⁰ I shall use the term 'philosophical pluralism' to mean the doctrine that there is a potential infinity of equally valuable ways to lead a human life, and that that these ways cannot be ranked in terms of degrees of excellence, but only in terms of their contribution to the happiness of the persons who lead them and of the communities to which these persons belong. (Rorty, 1999, p.268).

são inúteis para muitos projetos humanos e de grande utilidade para muitos outros” (Rorty, 1999, p.268).

Portanto, a utopia liberal democrática, descrita por Rorty (1999), não é mais fiel à natureza humana ou às exigências de uma lei moral a-histórica, ela é, deste modo, provável de produzir maior felicidade humana. Assim, esta sociedade aperfeiçoada “[...] não corresponderá a um padrão pré-existente, mas será uma realização artística, produzida pelo mesmo longo e difícil processo de tentativa e erro exigido por qualquer outro esforço criativo (Rorty, 1999, p.270, tradução nossa).⁶¹

Assim, Rorty (1999), diz que as esperanças sociais que encheram o século XIX ajudaram-nos a realizar a transvolaração dos valores filosóficos tradicionais e deste modo o “[...] pluralismo filosófico resultante reforçou a sensação de que uma sociedade aperfeiçoada tornaria possível a diversidade humana em constante proliferação” (Rorty, 1999, p.270, tradução nossa).⁶²

É interessante notar, portanto, de acordo com nossa compreensão, que os movimentos conceituais empregados por Rorty, abrange nesse sentido que as narrativas: sejam elas imaginativas, e sejam elas narrativas históricas, proporcionam deliberações políticas e sociais, que ao utilizarem os recursos narrativos de apresentar o passado humano e a utopia de um futuro melhor, proporciona a esperança de mudanças de práticas sociais para um futuro humano melhor. É possível, portanto, tanto no âmbito da cultura literária, quanto no âmbito filosófico; e assim, este último, utilizar-se das narrativas históricas e das especulações utópicas para o movimento de deliberação moral nas nossas instituições e sociedades.

Recorrermos, assim, a ideia de que a filosofia política e social de Rorty desenvolve caminhos para pensarmos num futuro que queremos, um futuro humano mais livre de crueldade, de preconceitos, violência, de fome e discriminação, onde as diferenças humanas, culturais e sociais não sejam aberturas para as atrocidades que um dia marcaram a história da humanidade.

⁶¹ A liberal democratic utopia, on the pragmatists' view, is no truer to human nature or the demands of an ahistorical moral law than is a fascist mess. A perfect society will not live up to a pre-existent standard, but will be an artistic achievement, produced by the same long and difficult process of trial and error as is required by any other creative effort. (Rorty, 1999, p.270).

⁶² The new social hopes which filled the nineteenth century the accomplish this transvaluation of traditional philosophical values, and the resulting philosophical pluralism reinforced the sense that a perfected society would make possible ever-proliferating human diversity. (Rorty, 1999, p.270).

A filosofia, de acordo com essa compreensão e a nossa interpretação da filosofia política e social de Rorty, torna-se um instrumento, uma ferramenta que põe em circulação redescrições alternativas para nossas pendências sociais. A exemplo, Rorty cita durante as obras estudadas nesta pesquisa trabalhos de intelectuais, romancistas e filósofos que ao construir ferramentas tentaram criticar as instituições de seu tempo, visando a construção de cenários alternativos para um futuro melhor. Autores como Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger, Derrida, etc., apresentaram contribuições através de suas narrativas como escritos filosóficos, religiosos e romances.

Portanto, este movimento não foi dedicado por Rorty a apenas um tipo específico de pessoa, mas pessoas que ao utilizarem a capacidade imaginativa contribuem positivamente para o cenário cultural da sociedade. Rorty (2007) cita alguns autores, poetas, cientistas e filósofos dotados de talento poético, que tiveram o dom da redescritção, sendo colocados num mesmo moinho dialético pelos ironistas, no qual não faz sentido saber quem se classifica como algum desses termos.

Assim, Malachowski (2002) nos diz que Rorty ajudou a fazer pela filosofia o que o próprio Rorty afirma que Freud fez pela filosofia nietzschiana acerca da concepção de autocriação: democratizá-la, ou seja, permitindo com que mais pontos de vista sejam ouvidos:

Graças em grande parte a Rorty, a filosofia não é mais dominada por uma única voz defendendo a aplicação do rigor analítico aos problemas perenes transmitidos pela tradição platônica. Está repleto de uma grande variedade de vozes e, portanto, repleto de novos temas. [...] Além disso, quando as barreiras tradicionais à entrada são levantadas, **vozes de diferentes origens**, como as culturas africanas, nativa americana e tibetana, encontram uma plataforma para explicar como sua herança pode **contribuir para o diálogo filosófico cada vez maior do mundo**. (Malachowski, 2002, p. 183, tradução nossa, grifo nosso).⁶³

Compreendemos, portanto, que através da colocação de Malachowski que Rorty ao redescrever a arena filosófica, e ao pôr em evidência a contribuição de alguns filósofos, que foram ou estão à 'margem' da filosofia tradicional, nos possibilitou discutir variados temas e também nos possibilitou romper com as

⁶³ Thanks in large part to Rorty, philosophy is no longer dominated by a single voice espousing the application of analytic rigour to the perennial problems handed down by the Platonic tradition. [...] Furthermore, when the traditional barriers to entry are lifted, **voices from different backgrounds**, such as African, Native American and Tibetan cultures, are finding a platform for explaining what their heritage can **contribute to the ever-enlarging philosophical conversation of the world** (Malachowski, 2002, p. 183).

fronteiras que a filosofia tradicional ocidental fundamenta-se, para então abrir um leque de possibilidades para o diálogo filosófico. Malachowski (2002) evidencia o legado de Rorty:

Seus escritos provocaram maior interesse em uma variedade de autores e textos, e nas possíveis relações entre eles. Eles trouxeram novos temas à tona e sugeriram maneiras práticas pelas quais os filósofos podem se conectar ao progresso social sem carregar nenhuma bagagem teórica excessiva. No entanto, apesar das mudanças descritas acima, as habilidades necessárias para realmente praticar a 'filosofia redescritiva' ainda são relativamente raras na própria filosofia (Malachowski, 2002, p. 184, tradução nossa).⁶⁴

Malachowski (2002), apresenta assim a contribuição e a abertura que a filosofia de Rorty possibilitou aos diálogos filosóficos, como também, a contribuição desses temas que sugeriram maneiras práticas pelas quais os filósofos podem se conectar ao progresso social. E, em nossa perspectiva, Rorty contribuiu para conectar a filosofia, os filósofos, e os temas às maneiras práticas de nutrir as esperanças sociais na qual ele ansiava. As esperanças de uma sociedade mais igualitária e livre da crueldade. Rorty, portanto, nas palavras de Bernstein (2010, p.211, tradução nossa) tornou-se um controverso intelectual público que “[...] imaginou uma ‘utopia liberal’ em que a imaginação e a autocriação prevaleceriam”.⁶⁵

Rorty imaginou cenários utópicos, pôs em evidência redescições e narrativas possíveis para a construção do projeto de esperança social. Evidenciou, portanto, reflexões sobre como podemos ver as contribuições de alguns filósofos e literatos. Imaginou e narrou, portanto, possibilidades de autocriação e construções de perspectivas para a esperança de uma sociedade mais justa e livre. Apresentou, portanto, possibilidades de continuidade da reflexão filosófica e social para nosso tempo, seja através da filosofia, como através das narrativas imaginativas e dos romances.

⁶⁴His writings have provoked wider interest in a variety of authors and texts, and in the possible relationships between them. They have brought new themes to the fore and suggested practical ways that philosophers can hook themselves up to social progress without carrying any excessive theoretical baggage. However, despite the changes described above, the skills required to actually practise ‘redescriptive philosophy’ are still relatively rare in philosophy itself. (Malachowski, 2002, p. 184).

⁶⁵[...] who envisioned a “liberal utopia” in which [...] imagination and self-creation would prevail (Bernstein, 2010, p.211).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, evidenciamos inicialmente a trajetória filosófica do neopragmatista Richard Rorty. Assim, o filósofo buscou desde jovem unir seus anseios pela busca de justiça social com o conhecimento filosófico. Percebemos, portanto, que o autor se decepcionou com este projeto. Porém, encontrou alicerce na filosofia pragmatista, em específico nas ideias do pragmatista John Dewey. Assim, reuniu em suas obras, ideias e perspectivas acerca do que ele ansiava para a filosofia e para o futuro humano.

Rorty então, num segundo momento de sua filosofia, afastou-se da perspectiva da filosofia analítica, das buscas pela essência ou realidade, para nutrir energias acerca das esperanças sociais que ele defendia: a esperança de uma sociedade e um futuro utópico na qual a dor e a humilhação sejam paulatinamente diminuídas e que a felicidade e liberdade humana, sejam prioridades neste contexto imaginado.

Rorty então, apostou em tais esperanças não através das buscas desenvolvidas pelo projeto tradicional filosófico, e sim nas narrativas redescritivas imaginativas. Para Rorty (2007; 1999), são as redescritões e mudanças no nosso vocabulário final que faz com que possamos nos redescrever em termos mais ou menos úteis, possibilitando assim mudanças em nossas autodescrições e em nossas ações e instituições sociais.

Rorty (2007) evidenciou, portanto, a contribuição que autores, poetas, cientistas e filósofos dotados de talento poético, que tiveram o dom da redescritão, os quais são colocados num mesmo moinho dialético pelos ironistas. Evidenciamos, no último capítulo desta pesquisa, a perspectiva que Rorty dá à filosofia neste contexto de esperanças sociais. Verificamos a necessidade de melhor pensar a filosofia como aquela que contribui para a reflexão acerca do nosso vocabulário, das nossas descrições e que pode, nesse sentido, complementar o cenário utópico, revelar os pontos cegos, das nossas práticas e instituições sociais.

Assim, segundo nossa compreensão, os filósofos citados por Rorty, foram imaginativos ao apresentarem e discutirem temas por meio de palavras e metáforas, que em sua época causaram choque ou rejeição. Estes filósofos, compreendemos, não descobriram a verdade ou como as coisas realmente são, jogaram em um jogo

de linguagem, em sociedade, palavras que de início causam espanto. Foram imaginativos por criticarem e refletirem sobre o seu tempo, e sobre as contingências do ser ou do eu, do mundo e da sociedade.

Portanto, a filosofia para a esperança social está associada à abertura de novos modos de fazer filosofia, descrever as contingências, utilizando a imaginação, a redescrição em prol de feitos socialmente mais úteis. Uma filosofia que abre leques para a imaginação e também para novas formas de produção humana.

Assim, diante de tal modo de redescrever a filosofia, Rorty não busca com isso construir uma nova teoria, mas sim apresentar sugestões de como podemos passar a ver as áreas do conhecimento como ferramentas conceituais para mudarmos nossa relação com o mundo e com nós mesmos. Para concluirmos, é necessário observarmos nosso vocabulário e alterá-lo, a fim de mudar nossa percepção de que mundo queremos no futuro: quais práticas sociais devemos nutrir, e quais práticas sociais devemos construir para que as esperanças de uma sociedade mais livre e menos cruel possa assim se concretizar.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Ines Lacerda. O neopragmatismo de R Rorty. **Cognitio: Revista de Filosofia**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 13-24, jan./jun. 2006. Disponível em: <<https://portalcioranbr.wordpress.com/2021/06/29/neopragmatismo-rorty-ines-araujo/>> Acesso em: 25 maio 2023.
- BARBOSA, Evandro; COSTA, Thaís Christina Alves. **Metodologia e prática de pesquisa em filosofia**. Pelotas: NEPFIL Online, 2015. 110p. (Série Dissertatio-Incipientis). Disponível em: < <http://guaiaca.ufpel.edu.br:8080/handle/prefix/6300>> Acesso em: 19 Jul 2021.
- BERNSTEIN, Richard Jacob. Rorty's Liberal Utopia. In: BERNSTEIN, Richard J. **The Constellation: The ethical-political horizons of modernity/ posterity**. Cambridge: Polity Press, 1991.
- BERNSTEIN, Richard Jacob. The pragmatic century. In: DAVANEY, Sheila Greeve; FRISINA, Warren G. (editors). **The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein**, p. 1-14, 2006.
- BERNSTEIN, Richard Jacob. Richard Rorty's Deep Humanism. In: BERNSTEIN, Richard Jacob. **The pragmatic turn**. Polity, p. 200-216, 2010.
- CALDER, Gideon. **Rorty e a redescoberta**. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006.
- DEWEY, John. **Experiência e natureza, Lógica, A teoria da investigação, Arte como experiência, Vida e educação**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DEWEY, John. **The Essencial Dewey**. Volume 2. Ethics, Logic, Psychology. Edited by Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander, Indiana University Press, 1998.
- DEWEY, John. O desenvolvimento do pragmatismo americano. Trad. Renato Rodrigues Kinouchi. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 227-243, 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ss/a/Wv6XLVVPCYXvZfmwNhGH9gb/>> Acesso em: 26 maio 2023.
- MALACHOWSKI, Alan. **Richard Rorty**. Reino Unido: Princeton University Press, 2002.
- POGREBINSCHI, Thamy. Será o neopragmatismo pragmatista? Interpelando Richard Rorty. **Novos Estudos - CEBRAP**. n.74, março, 2006. p. 125-138. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/KxHW9SQpgTyTHpq9r8s5zyj/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 23 maio 2023.
- RORTY, Richard. **Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- RORTY, Richard. Solidariedade ou objetividade? In: **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. p.37-53.

- RORTY, Richard. **Philosophy and Social Hope**. New York: Penguin Books, 1999.
- RORTY, Richard. **Pragmatismo e Política**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005.
- RORTY, Richard. Racionalidade e diferença cultural. In: RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005a. p. 199-223.
- RORTY, Richard. Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade. In: RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005b. p. 199-223.
- RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007.
- RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural**. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SILVA, Heraldo Aparecido. Pragmatismo, narrativas conflitantes e pluralismo. **Princípios**. Natal, v.15, n.24, p. 99-133, jul./dez, 2008.
- SILVA, Heraldo Aparecido. Richard Rorty: filosofia, linguagem e educação. In: SILVA, Heraldo Aparecido; MOTA, Fernanda Antônia Barbosa da; NASCIMENTO, Edna Maria Magalhães do (Orgs.). **Filósofos e Perspectivas Educacionais: dos clássicos aos contemporâneos**. Curitiba, PR: Editora CRV, 2018, p. 135-153.
- SILVA, Heraldo Aparecido. A caixa de ferramentas conceituais de Richard Rorty: o uso de técnicas *ad hoc*. **Cognitio-Estudos** – Revista Eletrônica de Filosofia. Vol. 16, No. 2, p. 257-267. São Paulo: julho-dezembro, 2019a.
- SILVA, Heraldo Aparecido. Metáforas, redescritões e o processo contínuo de construção de novas subjetividades no neopragmatismo de Rorty. **Pensando – Revista de filosofia**. Vol. 10, No. 20. Teresina: UFPI, 2019b.
- SILVA, Heraldo Aparecido. Etnocentrismo e liberalismo no neopragmatismo de Rorty. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 19, n. 3, p. 145-155, 2019c.
- SILVA, Heraldo Aparecido. A filosofia na perspectiva anti-representacionista de Rorty: da imagem mental especular à ênfase na linguagem como prática social. **Griot : Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.20, n.3, p.392-403, outubro, 2020.
- WAAL, Cornelis de. **Sobre pragmatismo**. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2007.