

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

BEATRIZ ANDRÉ COSSERMELLI

RICHARD RORTY E A POLÍTICA REAL

FLORIANÓPOLIS
2019

BEATRIZ ANDRÉ COSSERMELLI

RICHARD RORTY E A POLÍTICA REAL

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Denilson Werle.

FLORIANÓPOLIS
2019

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha amada esposa, Bárbara, que não enlouqueceu comigo durante a escrita deste TCC; à minha querida amiga Evânia, que me emprestou sua casa como recanto de sossego e beleza enquanto eu o escrevia. Agradeço ao Prof. Denílson, meu orientador, por ter sempre acatado os meus projetos e mudanças de projeto; ao Prof. Hilton, anjo da Bahia que apareceu para me salvar quando parecia que não havia bibliografia relevante, com a publicação que serviu de base a este trabalho, *A política cultural de Richard Rorty*, da editora EDUFBA, e que aceitou, mesmo à distância, meu convite para ser membro da banca. Ao Prof. Pinzani por ter aceito, às cegas, este mesmo convite. À minha família: mãe e irmã, que sempre me encorajaram em todos os meus intentos, da música à filosofia. Finalmente, ao Rorty, onde quer que ele esteja, por ter me feito ver que o mundo precisa de intelectuais mais engajados.

RESUMO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso pretende apresentar o pensamento político de Richard Rorty, para isso, explicando quais são as características de seu pragmatismo, o que ele entende por liberalismo e o papel central, em sua filosofia, da conversação. Apresenta, também, a compreensão do neopragmatista sobre a filosofia, a partir de sua narrativa da história da filosofia descrita em *Philosophy and the mirror of nature* e, em seguida, a sua proposta de filosofia como gênero literário, encontrada em *Contingency, irony, and solidarity*. Mostra porque Rorty entende esta como um exercício privado e, por isso, porque deve ser subordinada à política, um vocabulário público. Assim, expondo a prioridade que Rorty atribui à política democrática em relação à filosofia, bem como à política redistributiva em relação à política identitária, o Trabalho conclui com a incitação que o neopragmatista faz aos filósofos liberais, para que estes abandonem por um momento suas querelas internas na elaboração conjunta de soluções para problemas urgentes e concretos da sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Liberalismo; Democracia; Pragmatismo.

“Isn’t about time, stranger,
for us to meet face to face in the same age,
both of us strangers to the same land,
meeting at the tip of an abyss?”

Mahmoud Darwish

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	6
2. O PERCURSO FILOSÓFICO DE RICHARD RORTY	7
3. O PRAGMATISMO RORTYANO	10
4. A CONVERSAÇÃO COMO CENTRO GRAVITACIONAL DA FILOSOFIA DE RORTY	13
5. O LIBERALISMO PARA RORTY	16
6. A FILOSOFIA COMO GÊNERO LITERÁRIO	18
7. A PRIORIDADE DA POLÍTICA DEMOCRÁTICA PARA A FILOSOFIA	22
8. A PRIORIDADE DA POLÍTICA REDISTRIBUTIVA PARA A IDENTITÁRIA	24
9. CONCLUSÃO	30
REFERÊNCIAS	32

1. INTRODUÇÃO

Este Trabalho de Conclusão de Curso pretende apresentar o pensamento político de Richard Rorty, seu liberalismo igualitário, de inspiração deweyana e rawlsiana; seu pragmatismo, baseado em John Dewey e William James; o seu modo de ver a disciplina filosófica como gênero literário e a utilização que podem fazer os filósofos da filosofia como poesia; a sua visão da linguagem como contingente e o papel das metáforas para fazer avançar os vocabulários sociais. Mas, sobretudo, visa apresentar a crítica de Rorty ao excesso de teorização dos intelectuais de esquerda e como estes estariam prestando um maior serviço à democracia se dedicassem mais empenho intelectual à busca de soluções para problemas concretos e urgentes da sociedade: a redistribuição de renda, a erradicação da fome e da miséria, o fim do sofrimento e da crueldade. Rorty faz a separação entre Política Real (aspectos prático-econômicos da política) e Política Cultural (teoria política) e afirma que a primeira tem prioridade sobre a segunda, assim como o público tem prioridade sobre o privado. Esta prioridade não é de ordem lógica, mas empírica: no sentido de que precisamos, antes, resolver os problemas de ordem prática e concreta da sociedade, pois estes são emergenciais. Rorty também apresenta uma diferenciação entre o modo de fazer política pré-Guerra do Vietnã, nos Estados Unidos, praticado por uma ‘esquerda antiga’ e o modo de fazer política pós-Guerra do Vietnã, levado à cabo por uma ‘nova esquerda’; a primeira seria focada na política redistributiva e a segunda seria uma esquerda focada em questões de reconhecimento. Segundo ele, a pauta identitária teria pulverizado a esquerda, dividindo suas lutas, assim como deixado a pauta redistributiva de lado. Enquanto um grande progresso teria sido alcançado no campo das lutas identitárias, um retrocesso teria ocorrido no campo da luta de classes e, os pobres, não se sentindo representados, estariam votando na direita. A questão econômica, para Rorty, é prioritária, pois, onde a economia vai mal, automaticamente as instituições democráticas se encontram ameaçadas. Ao mesmo tempo, “a alma do mundo é econômica” (RORTY, 1999a, p.223) e, quando não se tem condições mínimas de sobrevivência, não se pode ter, sequer, ternura. “O dinheiro é uma variável independente; a ternura, dependente” (RORTY, 1999a, p.224). Rorty acredita que é preciso voltar à política progressista com a qual ele se identifica, na

construção de uma esquerda majoritária, superando o ‘racha’ entre a antiga e a nova esquerda.

Para construir estes argumentos, percorrerei o seguinte percurso: primeiramente, apresentarei um breve resumo introdutório ao pensamento de Richard Rorty para, em seguida, aprofundar em seu pragmatismo político. Em seguida, abordarei a proposta rortyana de substituição do conhecimento pela conversação, e como a esperança é necessária para que se cumpra o imperativo rortyano de ‘manter a conversa em andamento’. Entrarei na questão de o que Rorty entende por liberalismo, quais são suas metas e como estas devem ser buscadas e articuladas. Abordarei a narrativa construída por Rorty da história da filosofia e como ele a relega à esfera privada para, então, compreender porque a política democrática tem precedência sobre a filosofia. No penúltimo capítulo, apresentarei a proposta de Rorty para a construção de uma esquerda majoritária que foque na pauta redistributiva. Finalmente, termino este trabalho com a incitação que Rorty faz aos filósofos e intelectuais de esquerda, para que estes deixem os desentendimentos de lado por um momento, pois que “as diferenças no gosto filosófico (...) podem ser facilmente adiadas (...). As diferenças nos assuntos empíricos (...) não podem” (RORTY, 1987, p.573).

2. O PERCURSO FILOSÓFICO DE RICHARD RORTY

Rorty ficou primeiramente conhecido como o filósofo iconoclasta que desafiou as bases de sua própria disciplina. Ficou mundialmente conhecido com a publicação, em 1979, de *Philosophy and the mirror of nature*. Este livro tinha, como alvo, a filosofia analítica que reinava nos departamentos de filosofia principalmente dos Estados Unidos e da Inglaterra. A sua crítica se dirigia à desconstrução da tradição filosófica de origem cartesiana-kantiana, que buscava fundamentos transcendentais e absolutos para o nosso conhecimento do mundo e cujo objetivo é garantir ou descreditar as afirmações feitas pela ciência, moralidade, arte ou religião, através do exame dos fundamentos dessas afirmações e de suas reivindicações de conhecimento. Rorty narra o desenvolvimento histórico dessa tradição e argumenta que este projeto teve sua importância quando pretendia estabelecer a cultura intelectual secular do Iluminismo, tomando o lugar da religião como legitimadora do conhecimento. No entanto, o neopragmatista acredita que, uma vez este objetivo tendo sido atingido, tal narrativa teria perdido sua utilidade na cultura secular em que vivemos. Porém, Rorty não critica a autoimagem da filosofia

como aquela que legitima o conhecimento de outros saberes inspecionando as suas bases e fundamentos, afirmando que se trataria aqui de um modo errado de entender ‘o verdadeiro papel ou missão da filosofia’ ou ‘a verdadeira natureza dos objetos filosóficos’. Pelo contrário, ele sugere que devemos parar de nos preocupar com tais questões. Junto de Wittgenstein, Rorty afirma que a filosofia se definiu de tal modo porque se fez refém da imagem “da mente como um grande espelho, que contém várias representações – algumas mais exatas, outras menos – e capaz de ser estudada por métodos puros e não-empíricos” (RORTY apud NYSTROM; PUCKETT, p.vii). Para sair dessa imagem, Rorty sugere, como Wittgenstein, que vejamos nossos modos de descrever e explicar o mundo como *ferramentas* que nos ajudam a lidar com o mundo, em vez de como *representações* do mundo mais ou menos acuradas. Exemplo: enquanto um filósofo tradicional descreveria que a lei de Newton ($f=ma$) é verdadeira porque oferece uma imagem acurada do mundo – e, assim, corresponde à Realidade – Rorty nos pede para ver a fórmula de Newton como verdadeira simplesmente porque nos fornece uma ferramenta eficaz para realizar certas tarefas no mundo, como, por exemplo, prever a força. Rorty não afirma que ‘não existe algo como verdade’, ou que ‘não existe o mundo lá de fora’, mas apenas que a questão colocada pela pergunta sobre se uma determinada descrição do mundo corresponde acuradamente ao que ela descreve deveria ser deixada de lado. Igualmente, ele não afirma que a teoria correspondentista de verdade falha em capturar a verdade, mas apenas que o modo wittgensteiniano pode ser um modo mais útil de pensarmos a linguagem para nossos propósitos presentes. Sugerindo que nós mudemos nossas conversações filosóficas, Rorty se filia à corrente pragmatista norte-americana inaugurada por William James e John Dewey. Na sua primeira coletânea de ensaios *Consequences of pragmatism*, de 1982, Rorty argumenta que a orientação antifundacionista desses pensadores faz com que eles sofram a crítica de relativismo filosófico. Não por menos, suas duas obras até agora mencionadas se concentraram em responder a essa acusação, que ele afirma só fazerem sentido quando se acredita em uma linguagem que seja objetiva e neutra e que se mantenha acima ou fora do espaço e do tempo. A segunda fase de sua carreira se concentra nas consequências políticas da abordagem pragmatista.

Rorty reconhece a chamada ‘questão do nazismo’ como a mais poderosa objeção ao pragmatismo, qual seja, a de que, se não temos critérios fundacionistas e transcendentais para optar pelas linguagens, ou visões de mundo, como podemos, então, argumentar contra um nazista? E além disso, se nosso vocabulário político é sempre um

produto do nosso contexto e é contingente, como podemos nos motivar a defender os valores deste vocabulário? A obra *Contingency, irony, and solidarity*, de 1989, pode ser vista como uma tentativa de responder a essas questões. Neste livro, Rorty afirma que mudanças de vocabulário (jogos de linguagem) não podem ser ocasionadas a partir das noções de critério e escolha pela simples razão de que esses critérios e escolhas só podem ser formulados nos termos de um vocabulário específico. Isto é, critérios de um determinado vocabulário não podem lançar as bases de um novo vocabulário, pois estarão ainda jogando segundo as velhas regras do jogo. O único modo de sair deste vocabulário é valendo-se da redescrição deste. Baseando-se na teoria de Thomas Kuhn sobre revoluções científicas em *The scientific revolutions*, Rorty afirma que a mecânica de Galileo não substituiu as concepções aristotélicas de mundo porque o primeiro foi considerado superior, baseando-se em um conjunto de critérios mutuamente aceitos. Ao contrário, Galileo ofereceu um conjunto *novo* de critérios para a investigação intelectual, oferecendo um *novo* jogo de linguagem que fez com que o de Aristóteles parecesse antiquado e perdesse o seu sentido de ser. Assim, Rorty conclui, a única maneira de criticar um vocabulário é apresentando um novo vocabulário. Rorty apresenta o intelectual que ele considera ser o mais adequado para democracias liberais seculares modernas, que é aquele que busca se familiarizar com o máximo de vocabulários e jogos de linguagem que ele consegue, consumindo o maior número de romances e etnografias que ele pode. Assim, este intelectual se torna um ‘ironista’ sobre o seu próprio vocabulário, reconhecendo-o como um produto contingente de seu contexto espaço-temporal, cultural e histórico. Em uma cultura secular pós-metafísica, novelas e etnografias que sensibilizam para a dor dos que utilizam outro jogo de linguagem é que fazem as vezes das demonstrações de uma ‘natureza humana comum’ na tarefa de construir uma solidariedade humana ampliada. A partir disso, voltamos à ‘questão do nazismo’. A resposta pragmatista de Rorty é que não é possível refutar o nazismo a partir do jogo de linguagem que o possibilita, sendo possível apenas oferecer um jogo de linguagem alternativo que faça a sua linguagem parecer insustentável, ou seja, uma linguagem que desbanque a linguagem do nazismo. Ainda assim, Rorty hesita em considerar que a redescrição ou a consciência ironista seja eficaz na política. Ele alerta para o fato de que a redescrição pode humilhar, ao desbançar e tornar irrelevante um jogo de linguagem que pode ter sido ou ser central para o modo como as pessoas conduzem suas vidas. A redescrição não cabe tanto à vida pública. Por isso, Rorty sugere que o intelectual moderno secular que ele idealiza opere uma espécie de divisão

cognitiva entre o público e o privado: que o ato de redescrever seja um ato de autocriação estética e, por isso, que seja privado, enquanto que, na vida pública, se dedique à esperança liberal de diminuir a crueldade e ampliar a solidariedade. Assim, o herói rortyano é o ‘ironista liberal’: uma pessoa que defende princípios da esperança liberal, mesmo sem garantias metafísicas ou fundamentos filosóficos, distinguindo entre a redescritção para fins privados e públicos. Mas Rorty propõe que as preocupações políticas devem preceder a teorização filosófica e, para todos os fins, a teorização filosófica deve servir às preocupações políticas. Rorty defende a prioridade da política democrática para a filosofia (*Objectivity, Relativism and Truth*), no sentido de que as questões da primeira são mais urgentes do que as da segunda. Assim recuperou o pragmatismo, que havia sido deixado há quase um século, por acreditar, ironicamente, que este é o vocabulário mais adequado à política democrática.

3. O PRAGMATISMO RORTYANO

Assim como o cisne negro se diferencia da família dos cisnes pela sua cor, mas não deixa de integrá-la, o pragmatismo também se distingue da filosofia por seu caráter provocativo, mas não deixa de fazer parte de sua história. É um cisne negro, mas ainda é cisne. Richard Rorty considera o pragmatismo filosófico uma corrente que surgiu com F. Nietzsche¹ (*Da verdade e da mentira no sentido extra moral*), no continente europeu, e com William James e John Dewey, nos Estados Unidos do início do século 20. Rorty separa o pragmatismo entre o continental, cujos pilares são Nietzsche, Heidegger e Derrida, e o analítico, que tem em Sellars, Quine e Davidson seus principais expoentes. O primeiro seria um de tipo historicista e ironista e o segundo mais técnico, empenhado em ‘dissolver’ problemas como os da significação. Para Rorty, apesar de ter sido C. S. Peirce quem primeiro nomeou o movimento, foi realmente James quem o teria iniciado (CRUZ, 2019, p. 195). Entre os pragmatistas contemporâneos, podemos encontrar Davidson, Putnam e Rorty. Rorty considera Putnam “o mais kantiano dos pensadores” (RORTY apud CRUZ, 2019, p. 189). Ele, por sua vez, propõe seu pragmatismo como um movimento de total ruptura com a tradição kantiana. Podemos considerar que Rorty teve dois ‘pais’: James e Dewey, e, na contemporaneidade, se aproxima de Davidson. O Dewey de Rorty, todavia, é o Dewey de Rorty. Ele mesmo assume que se trata de um

¹ Sobre o caráter pragmatista da filosofia de Nietzsche, cf. Marton (2006).

Dewey ‘hipotético’ (CRUZ, 2019, p. 193), pois Dewey ainda estaria comprometido com a defesa de um método filosófico e com a natureza quase metafísica do que ele chama de ‘experiência’.

Mas Rorty não encontra problemas na distinção analítico-continental da filosofia, ele mesmo tendo iniciado sua carreira na primeira e terminado na segunda. Vê essa diferença simplesmente como uma entre dois estilos literários que seguem o seu próprio cânone. Para Rorty, a filosofia é uma atividade privada e esteticizada e equivale a um gênero literário, um jogo de linguagem entre pensadores que leram os mesmos livros e que dialogam entre si referindo-se aos mesmos textos. Como coloca Cruz (2019, p. 196), “a existência de diferentes formas de fazer e escrever Filosofia é uma coisa boa [para Rorty], tudo que seus escritos procuram fazer é nos persuadir a parar de tentar dizer que apenas uma dessas formas é legítima”. De fato, um dos principais potenciais que Rorty enxerga no pragmatismo é a capacidade conciliatória, que encoraja uma atitude tolerante e antiautoritária em relação às diferentes esferas da cultura.

Em linhas gerais, o pragmatismo rortyano pode ser compreendido como a proposta de recusar a aceitação da teoria correspondentista da verdade, e mudar a atitude em relação a palavras como ‘bem’ e ‘verdade’, despindo-as de qualquer caráter substantivo, adjetivando-as. Rorty quer substituir a imagem da filosofia como um inquérito pela verdade pela da filosofia como um esforço para “modificar a percepção das pessoas sobre quem elas são, o que importa para elas e o que é mais importante” (RORTY apud CRUZ, 2019, p.192), ou seja, uma conversação, sempre em andamento, voltada para a solução de problemas reais e concretos da sociedade, o que ele chama de Política Cultural.

Rorty vê o pragmatismo como um empreendimento político de longo prazo (a filosofia só tem impacto transformativo na sociedade, com muita sorte, a longo prazo) e quer mostrar que é justamente essa autoimagem obsoleta da filosofia que a impede de colaborar mais eficazmente com as demandas da sociedade contemporânea, fazendo dela uma disciplina sempre atrasada em relação ao restante da cultura. Para Rorty, a ‘razão’, graças ao seu naturalismo deweyano, não é pensada como uma “faculdade rastreadora de verdades, mas como uma norma construída pelo social” (RORTY apud CRUZ, 2019, p.184) (o que é considerado racional é determinado pelas práticas de uma sociedade, pelo uso de crenças que são hábitos bem-sucedidos de ação) – o que dá o tom democrático deste projeto.

O pragmatismo de Rorty, assim como o de James e Dewey, pretende-se continuador do movimento de secularização, racionalização e humanização do Iluminismo, da ideia de que não há nada não-humano ou a-histórico a que os seres humanos podem recorrer em busca de conforto, princípios ou aspirações – como a lei moral, a palavra de Deus ou a natureza intrínseca da Realidade. Assim, a contingência surge como elemento central de sua concepção de mundo, e junto disso, o seu etnocentrismo. A recusa em reconhecer noções como incondicionalidade, universalidade e transcendência de contexto rendeu ao neopragmatista acusações de relativismo filosófico, o que ele, como já dito acima, afirma só fazer sentido quando se acredita numa linguagem objetiva, neutra e que se quer acima ou fora do tempo – algo em que Rorty não acredita, dado o seu naturalismo. Apostando na construção do conhecimento a partir da conversação, o pragmatismo rortyano incita os membros da humanidade a tomarem o futuro em suas próprias mãos – eis o que Cruz (2019, p. 286-287) chama de ‘o profundo humanismo’ de Rorty. Os seres humanos devem satisfações apenas a si mesmos, por isso são *responsáveis* por si próprios - uns pelos outros.

Todos os escritos de Rorty, sejam aqueles em que ele discute ‘abstratos tópicos metafilosóficos’ ou aqueles em que ele discute política e direitos humanos estão conectados com um único tema ‘que emerge repetidamente: o de que não existe nada em que possamos confiar senão em nós mesmos e em nossos companheiros seres humanos (BERNSTEIN apud CRUZ, 2019, p.287).

Rorty substitui a ideia de conhecimento formal pela de conversação em andamento, em que a verdade é definida como (a) crenças que são hábitos de ação bem-sucedidos e (b) crenças que, na deliberação, são justificáveis a um público o mais amplo possível. Por isso, Rorty repetiu seguidamente em muitos textos o que viria a ser um de seus *slogans*: “se tomarmos conta da liberdade política, a verdade (...) [tomará] conta de si própria” (RORTY, 2007, p. 84): quando instituições liberais (judiciário independente, imprensa livre, universidades autônomas etc.) são garantidas, automaticamente chega-se mais próximo de crenças justificáveis a um amplo público, e isso é o melhor de ‘verdade’ que se pode ter. É preciso que nos ocupemos com a preservação dessas instituições para que possamos garantir espaços de conversa em ‘condições ideais de discurso’ e para que a própria atividade filosófica seja garantida.

De William James, Rorty herdou a atitude tolerante que privatiza e esteticiza os diferentes jogos de linguagem que os seres humanos desenvolvem na busca por autocriação e felicidade; de Dewey, herdou o antiautoritarismo e o compromisso com

uma democracia radical: “condiz com uma sociedade democrática não ter pontos de vista sobre a verdade, a menos que eles tenham sido obtidos no encontro livre e aberto” (RORTY apud CRUZ, 2019, p. 192). É fundamental, para Rorty, o naturalismo de Dewey. Dewey teria operado, segundo Rorty, uma síntese entre Hegel e Darwin, descartando do primeiro o seu idealismo e mantendo o seu historicismo. Nessa visão, os seres humanos seriam simplesmente animais mais complexos desenvolvendo ferramentas para lidar melhor com o seu meio – a linguagem seria uma delas. A crença seria vista como um hábito de ação bem-sucedido em seus propósitos. Essa visão, segundo Cruz (2019, p. 191-192), permite que encaremos “a teoria como uma ferramenta para a prática ao invés de (...) a prática como uma degradação da teoria”. É esta inversão que o pragmatismo em questão pretende operar.

4. A CONVERSAÇÃO COMO CENTRO GRAVITACIONAL DA FILOSOFIA RORTYANA

O núcleo gravitacional da filosofia de Rorty é a conversação: a conversação sobre como podemos viver melhor juntos (esfera social e política), a conversação sobre a conversação (a filosofia), a conversação consigo mesmo (esfera privada da autocriação) (COOKE, 2004, p.85). Uma das propostas mais radicais de Rorty é a substituição do conhecimento pela conversação, em que os objetivos de verdade, fundamentos do conhecimento e consenso sob condições ideais são substituídos pelo ideal rortyano de ‘manter a conversa em andamento’. Rorty nutre grandes expectativas pela conversação e baseia toda sua filosofia nela, como podemos constatar pelas palavras-chave de seu modo de fazer filosofia: diálogo, narrativa, redescrção, vocabulário. A valorização que Rorty faz da conversação é explicada em parte por sua verve pragmatista que acredita que os objetivos de uma sociedade democrática só podem ser definidos na deliberação. Em *Consequences of pragmatism*, Rorty define o pragmatismo como “a doutrina de que não há constrangimentos a uma investigação, exceto de ordem conversacional – não há restrições derivadas da natureza dos objetivos, nem da mente, nem da linguagem, mas apenas aqueles que derivam das observações de nossos colegas de investigação” (RORTY, 1994, p. 165). Rorty busca uma investigação contextualizada a partir da ideia de que normas e práticas são contingentes e sempre dependentes de um determinado contexto. Inclusive as normas da razão, que filósofos

tanto tentam fundamentar, para Rorty, são mais um *produto* do social do que um modo de determinar o social (COOKE, 2004, p. 85).

Em *Contingency, irony, and solidarity*, Rorty explica que tudo o que importa para a política liberal é “a convicção amplamente compartilhada de que (...) devemos chamar de ‘verdade’ e ‘bem’ qualquer coisa que tenha sido o resultado de discussões livres e abertas – que se tomarmos conta da liberdade política, a verdade e a bondade tomarão conta de si mesmas” (RORTY, 2007, p.84). Mas Rorty continua:

‘discussões livres’ não significam ‘livres de ideologia’, mas simplesmente o tipo que acontece quando a mídia, o judiciário, as eleições e as universidades são livres, a mobilidade social é frequente e rápida, a alfabetização é universal, a educação superior é comum e a paz e a riqueza tornou possível o lazer e o relaxamento necessário para ouvir diferentes pessoas e pensar sobre o que elas dizem. Compartilho com Habermas a afirmação peirciniana de que a única definição geral do critério para a verdade é uma que se refira à ‘comunicação não distorcida’, porém não penso que haja muito o que dizer sobre o que conta como ‘não distorcida’, exceto ‘o tipo que você obtém quando tem instituições políticas democráticas e as condições para fazer essas instituições funcionarem’” (RORTY, 2007, p.84).

Como podemos ver, Rorty não pretende fornecer uma teoria geral das condições ideais de discurso. No artigo *Rorty on conversation as an achievement of hope*, no entanto, Elizabeth Cooke afirma crer poder derivar algumas normas de Rorty sobre constrangimentos conversacionais, mais especificamente de comentários seus sobre as teorias de filósofos como Peirce, Apel, Putnam e Habermas.

Cooke sugere que a indicação rortyana de ‘manter a conversa em andamento’ está mais ou menos no mesmo espírito da recomendação peirciniana de ‘não bloquear o caminho da investigação’ e extrai duas pseudo-normas dos escritos de Rorty sobre constrangimentos conversacionais: a primeira é a de evitar o que ele chama de *conversation stopper* (bloqueador de conversa). No artigo *Religion as conversation stopper*, Rorty usa o exemplo da religião para sugerir que assuntos que representam um bloqueador de conversa devem ser privatizados. Tais assuntos que apelam para uma natureza supra-humana ou uma verdade a-histórica não podem ser justificados no debate público e devem ser deixados de lado se quisermos manter a conversa em andamento. A segunda norma identificada por Cooke é a de que se deve sempre destinar as justificações a um público delimitado. Este público não pode ser universal e *context-transcendent*, mas deve ser um público ‘competente’. Em *Universality and truth*, Rorty afirma que:

O único ideal pressuposto pelo discurso é o de ser capaz de justificar suas crenças a um público competente. Como coerentista, eu penso que se você consegue obter um acordo de outros membros de um tal público sobre o que deve ser feito, você não precisa se preocupar com a sua relação com a realidade. Mas tudo depende de o que constitui um público competente. (...) nós, filósofos preocupados com a política democrática, devemos deixar a verdade de lado, como um tópico sublime e indiscutível, e nos voltarmos para a questão de como persuadir pessoas a ampliar o escopo de público competente, para aumentar o tamanho da comunidade relevante de justificação. Este último projeto não é apenas relevante para a política democrática, ele é política democrática [ou seja, constitui a sua prática] (RORTY apud COOKE, 2004, p.87).

Rorty não quer definir o que seria um público competente, pois, para ele, isso dependeria das normas e práticas contingentes de um determinado contexto. O que Rorty quer dizer com isso é que a justificação só tem relevância quando é uma justificação *para* um determinado público, comunidade, grupo ou pessoa. E, quanto mais amplo é o público para o qual se pode justificar, mais bem-sucedida é a crença. Este público nunca pode ser universal, pelo menos não enquanto não vivermos em uma democracia global. Para que uma conversa seja possível, ela exige um certo grau de entendimento mútuo e compartilhamento de crenças.

Assim, a esperança é necessária para manter o diálogo em andamento. Segundo Rorty, “a deliberação política pressupõe a esperança. Pressupõe que as coisas podem ser mudadas para o melhor” (RORTY, 2002, p.152). A esperança possui um papel extremamente importante na definição de vocabulários sociais. Para Rorty, a esperança não é um sentimento, mas uma crença sobre o futuro. O liberalismo é definido por Rorty, em alguns momentos, como um conjunto de esperanças e temores compartilhados (CRUZ, 2019, p.283). Rorty acredita que indivíduos formam uma comunidade liberal com a esperança comum de não serem humilhados e não sentirem dor, e de protegerem as liberdades privadas que permitem a autocriação e a autorrealização pessoal. A partir das mesmas esperanças e temores, formam uma linguagem comum, um vocabulário social. Em *Contingency, irony, and solidarity*, Rorty afirma que

O que une uma sociedade são vocabulários comuns e esperanças comuns. Os vocabulários são, tipicamente, parasitários das esperanças – no sentido de que a função principal dos vocabulários é contar histórias sobre possibilidades futuras que compensem os sacrifícios do presente. Sociedades modernas, alfabetizadas e seculares dependem da existência de cenários políticos razoavelmente

concretos, otimistas e plausíveis (...). Para manter a esperança social, membros de uma tal sociedade precisam ser capazes de contar a si próprios histórias sobre como as coisas podem melhorar, e não enxergarem nenhum obstáculo insuperável para a realização destas histórias. Se a esperança social se tornou mais difícil ultimamente, isto (...) é porque, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, o curso dos acontecimentos tornou mais difícil contar uma história convincente [de esperança] (RORTY apud COOKE, p. 91).

Rorty não fornece uma definição do conceito de esperança ou uma descrição de como ela funciona, mas Cooke (2004, p.92) faz a diferenciação entre esperança e expectativa. Enquanto a expectativa fala do que é provável, a esperança, do que é *possível*. Tampouco a esperança pode ser confundida com propósitos. Enquanto o propósito é instrumental, define o fim de um vocabulário e faz dele uma ferramenta mais ou menos eficaz, a esperança é transformadora. Através da conversação e de esforços comuns, Rorty pensa que podemos criar e sustentar um vocabulário de propósitos sociais. Uma vez que são as esperanças que definem um vocabulário, podemos concluir que: (a) um bom vocabulário é um que sustenta uma esperança social; (b) uma mudança no conjunto de esperanças acarretará em uma mudança no vocabulário; (c) compartilhar um vocabulário é compartilhar esperanças.

Rorty também fala da importância da imaginação para a criação de narrativas de esperança. Ele veria nas narrativas de Marx e de J. S. Mill histórias de esperança, sobre como poderia ser um futuro sob o comunismo, ou como poderia ser uma sociedade justa e aberta em que a diversidade e a liberdade fossem maximizadas. Assim como a esperança é necessária para darmos sentido às nossas vidas individuais, ela também é importante para o progresso de uma sociedade. Portanto, no fim, Rorty substitui o conhecimento pela esperança: para manter a conversa em andamento, não precisamos ter o conhecimento de Deus, do que constitui a Realidade ou de nossa ‘verdadeira essência’: precisamos apenas usar nossa imaginação na criação de vocabulários que sustentem crenças de que o futuro pode ser melhor do que o passado.

5. O LIBERALISMO PARA RORTY

O liberalismo, para Rorty, é mais do que uma tradição política reformista que defende o livre mercado e a interferência mínima do Estado nas liberdades privadas. Na introdução de *Contingency, irony, and solidarity*, Rorty define o liberalismo *en passant* como uma tradição que toma como pressuposto o fato de que “a crueldade é a pior coisa

que fazemos” (RORTY, 2007, p.xv), assunção que ele toma de empréstimo da teórica política Judith Shklar. Com isso, Rorty quer dizer que os liberais estão comprometidos com a eliminação de toda dor desnecessária, tanto a física como a dor de ser humilhado (CRUZ, 2019, p. 267). Como um pragmatista que se recusa a fornecer fundamentos ou a propor uma teoria fechada sobre o que quer que seja, Rorty não define sistematicamente o que é liberalismo, falando sempre em termos gerais, isso para deixar o debate em aberto. Porém, através de seus textos, podemos afirmar que ele se refere ao liberalismo, ou à social-democracia, tomados por ele como quase sinônimos, de alguns modos específicos, como os seguintes: o liberalismo trata-se de (a) um vocabulário (conjunto de valores) definido a partir de esperanças e temores compartilhados, a saber, a esperança do progresso e o temor do retrocesso (“o medo da perda de um certo tipo de instituições e segurança, bem como o retrocesso em relação à tolerância” [CRUZ, p. 283]); (b) uma narrativa compartilhada sobre os principais eventos políticos que marcaram os séculos 19 e 20 (desde a Revolução Francesa) (CRUZ, 2019, p. 281); (c) um consenso de que “o sentido da organização social é permitir que todos tenham uma chance de se autocriarem no melhor de suas capacidades, objetivo que demanda, além de paz e riqueza, as típicas ‘liberdades burguesas’” (RORTY, 2007, p.84); (d) um pequeno ‘credo liberal’, que ele escreve em 1987 no artigo *Thugs and theorists*. Este artigo foi uma resposta a críticos e colegas esquerdistas da academia, que expressaram dúvidas sobre a relação entre filosofia e política esboçada por Rorty e sobre a falta de clareza quanto ao uso corriqueiro que ele faz da expressão ‘nós, os liberais’. Quem fez esta última crítica foi o amigo pessoal e interlocutor Richard Bernstein em *One step forward, two steps backwards: Richard Rorty on liberal democracy and philosophy*, para o qual Rorty escreveu o credo liberal de oito pontos, encontrado em *Thugs and theorists*, que são pontos pacíficos que ele considera que qualquer intelectual que se considera um liberal concordaria. Rorty escreve no período da Guerra Fria, quando a URSS já havia comprovado seu fracasso e apresentava sinais de declínio e queda iminente. Por isso, estes pontos, que são descritivos, são em grande parte datados, porém tentarei sintetizá-los em três pontos, que ainda fazem sentido nos dias de hoje.

O primeiro ponto se refere à necessidade da redefinição do conceito de socialismo, que não pode mais ser definido como um arranjo econômico específico, a saber, a nacionalização dos meios de produção, pois as configurações econômicas, em uma sociedade democrática, devem estar sempre em debate (“não há nada sagrado sobre o livre mercado ou sobre o planejamento central: o equilíbrio apropriado entre ambas é

uma questão de ajustes experimentais” [RORTY, 1987, p.565]). Rorty pede que encontremos uma definição de socialismo que nos comprometa com uma maior igualdade e uma mudança no clima social. Ele também sugere a definição oferecida por Habermas, a saber, a tentativa de “superar a ganância e o egoísmo que são incorporados nos padrões motivacionais impressos em nossos filhos, e nas instituições dentro das quais eles terão de viver” (RORTY, 1987, p. 565)².

O segundo ponto se refere à constatação de que o mundo está atualmente dividido em um encolhido Primeiro Mundo relativamente livre, razoavelmente democrático, notavelmente egoísta e ganancioso, um Segundo Mundo governado por cínicas oligarquias e um Terceiro Mundo faminto e desesperado. Por fim, o terceiro ponto se refere a uma visão de que a diferença entre o Primeiro e o Segundo Mundo é basicamente a de que o primeiro tem esperança, enquanto o segundo não tem. Neste caso, quando Rorty fala de Segundo Mundo, ele se refere ao autoritarismo da URSS, que, ao longo dos anos, teria minado a capacidade de esperança de sua população:

Nós possuímos imprensa livre, judiciário independente, universidades nas quais professores continuamente encorajam seus estudantes a combater ‘as forças e tendências operantes (conflito de classe, divisão social, o patriarcado, o racismo) que são compatíveis com o liberalismo, mas que todavia alimentam uma desigualdade *real* e limitam uma liberdade política efetiva (RORTY, 1987, p. 567).

Diante deste cenário, Rorty afirma, em um tom inusualmente categórico: “*nada* é mais importante do que a preservação destas instituições liberais” (RORTY, 1987, p. 567). Diante da contingência, fragilidade e imperfeição de construções sociais conquistadas a duras penas ao longo dos últimos trezentos anos e do medo do retrocesso e do autoritarismo, Rorty alerta:

É possível que todas essas instituições tenham desaparecido no ano de 2100 (ao colapsar, gradualmente, um Primeiro Mundo isolado). Não haverá, então (...) nada que previna o futuro de ser, como disse Orwell, ‘uma bota pisando num rosto humano para sempre’ (RORTY, 1987, p. 567).

6. A FILOSOFIA COMO GÊNERO LITERÁRIO

Rorty ficou conhecido primeiramente como um filósofo analítico (*The Linguistic Turn*, 1967), autor da “primeira resposta genuinamente nova para o tradicional

² Rorty afirma retirar essa definição de Peter Dews (1986).

problema mente-corpo (...)” (BRANDOM, 2000, p.157). A partir de *Philosophy and the mirror of nature* (1979), Rorty volta-se para a questão que Habermas chamou de “problema da certificação autocrítica da modernidade”, ou crítica da cultura – para Rorty, Política Cultural (CRUZ, 2019, p.9). A filosofia, para Rorty, deveria ser entendida como um tipo de Política Cultural: “produções humanas que visam ‘sugerir novidades’ e desse modo, ‘contribuir para o andamento da conversação da humanidade sobre o que fazer consigo mesma’” (RORTY apud CRUZ, 2019, p.11-12). Segundo Hall (apud CRUZ, 2019, p. 10), o ‘antiplatonismo’ rortyano, a crítica à representatividade na filosofia visa a acomodação entre três esferas da cultura que Rorty vê como as mais importantes para as sociedades modernas: a arte, a teoria (ou a ciência) e a política. Assim, Rorty procura fazer exatamente o oposto do que Kant tentou fazer: a hierarquização entre as disciplinas da ciência, moralidade e arte, de modo que elas teriam sido “jogadas uma contra a outra de modo a configurar uma espécie de disputa entre as faculdades”. Essa distinção kantiana entre as esferas de valor teria sido absorvida pela tradição filosófica e moldado a autoimagem da filosofia como a disciplina que fornece fundamentos para as outras áreas da cultura. A Política Cultural de Rorty quer, ao contrário, borrar as fronteiras que separam as disciplinas ou as esferas da cultura. A sua crítica da autoimagem da filosofia deve ser entendida como uma “tentativa de conciliação entre as esferas da cultura, através das quais os indivíduos reflexivos tentam dar sentido às suas vidas” (CRUZ, 2019, p.11). Rorty acredita que todas as diferentes esferas de valor têm um objetivo comum: tornar a vida das pessoas melhor (naturalismo deweyano). Elas seriam mais bem-sucedidas, assim, se colaborassem umas com as outras e Rorty quer que a filosofia seja conciliadora, ao invés de um ‘tribunal da Razão’, que se vê responsável pela legitimação ou desautorização do restante da cultura.

Cruz (2019, p. 11) vê dois possíveis problemas na proposta metafilosófica de Rorty: o primeiro é que ela pode parecer muito radical aos filósofos acostumados com o modo tradicional de fazer filosofia. A intenção de Rorty, entretanto, é chamar a atenção destes para as necessidades políticas, ou morais, ‘reais’ e ‘urgentes’ das sociedades liberais: a concentração de riqueza enquanto os pobres são a grande maioria, o crescimento da desigualdade material, o sofrimento humano, as injustiças sociais e que todas as disciplinas possam cooperar para uma sociedade melhor, ao invés de se isolarem cada um no seu vocabulário particular e fechado (atitude esta que Rorty chama de ‘escolasticismo’). O segundo problema que Cruz enxerga é o que ele chama de

‘problema de legitimação filosófica’. Com a sua crítica da autoimagem tradicional da filosofia, Rorty aponta para a necessidade de reforma da disciplina filosófica, porém, por outro lado, não propõe uma teoria ou um vocabulário final para a filosofia. Sugere, apenas, que ela precisa renovar o seu paradigma. Cruz faz uma aproximação entre Rorty e os jovens hegelianos, que viam o momento presente como um momento de tensão entre o passado e o futuro e a filosofia como estando entre o ‘já consumado’ e o ‘porvir’, no qual eles colocavam suas esperanças. Como estes, Rorty vê a filosofia contemporânea em crise: como “cindida entre as tentativas de apresentar novos modos de escrever e pensar, e os esforços daqueles que acreditam que não devemos abandonar o modo de fazer filosofia legado pela tradição” (2019, p.12). Rorty pensa poder contribuir para o surgimento do novo, abrindo a filosofia para a conversação com o restante da cultura e da sociedade.

Em *Philosophy and the mirror of nature*, Rorty afirma que são as imagens e as metáforas da filosofia, em vez de suas proposições e afirmações, que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. Rorty procurou minar, neste trabalho, o entendimento da filosofia como uma disciplina autônoma na qual se discutem os problemas ‘perenes e eternos’ (RORTY apud CRUZ, 2009, p.13) da epistemologia, da ontologia, da estética etc. Modificar essa autoimagem da filosofia seria de fundamental importância para “recuperar o seu potencial prático ou simplesmente sua relevância para o resto da cultura” (CRUZ, 2019, p. 16). Segundo Rorty, filósofos como Wittgenstein, Dewey e Heidegger teriam tentado se libertar da tradição platônica-cartesiana-kantiana em suas últimas obras. Estes teriam adotado uma postura mais terapêutica do que construtivista em relação à filosofia, “visando a defesa de uma forma de ‘historicismo’”, na intenção de “curar a filosofia de seu anseio por ‘escapar da história’” (CRUZ, 2019, p.16). Segundo Rorty, a autoimagem da filosofia deve-se a fatores contingentes: as proposições de filósofos como Descartes, Locke e Kant teriam sido bem-sucedidas em alterar a história da filosofia simplesmente porque corresponderam aos anseios sociais de seu tempo e sociedade. A filosofia destes filósofos teria servido de vocabulário intermediário para lidar com a tensão entre um vocabulário antigo e um novo. Essa visão segue a leitura bastante peculiar que Dewey faz da História da Filosofia em *Reconstruction in Philosophy* (1976) e que Rorty resgata no ensaio *A filosofia e o futuro* (1995). Dewey interpreta que a filosofia emerge “de um conflito entre as instituições herdadas e as novas tendências” (DEWEY apud RORTY, 2005a, p.125) e que o filósofo seria uma espécie de conciliador entre dois vocabulários em conflito. Como exemplo:

Kant teria criado a sua filosofia para lidar com a tensão entre o vocabulário moral cristão e o vocabulário da ciência newtoniana. Tomás de Aquino teria feito a mediação entre o Velho Testamento e Aristóteles; Bergson entre Platão e Dewey; Ghandi, no contexto da luta pela independência da Índia, entre a linguagem do liberalismo inglês de Locke e Mill e os textos sagrados de sua religião, o hinduísmo.

Para abordar a questão da inovação de vocabulário, Rorty utiliza a noção de ‘metáfora’ conforme a pensa outro neopragmatista, Donald Davidson. Para Davidson, as metáforas não possuem um significado. São “meios de produzir um efeito no interlocutor, mas não de transmitir uma mensagem” (RORTY apud CRUZ, 2019, p. 187). Davidson tem uma visão da linguagem como contingente³, em que as metáforas são usos não-familiares de certas palavras que, contra um pano de fundo familiar, um jogo de linguagem já consolidado, causam estranheza de início, mas, à medida que são aceitas e não recusadas – à medida que contribuem para o surgimento de novas crenças que se provam bem sucedidas – ‘pegam’ e se literalizam, tornando-se verdades literais. Segundo essa teoria de Davidson, ‘verdades’ são nada mais do que ‘metáforas mortas’. Essa concepção contingencialista da linguagem visa romper com a ideia desta como representação da Realidade. Segundo Rorty:

Proferir uma sentença sem um lugar certo num jogo de linguagem é, como os positivistas corretamente afirmaram, proferir algo que não é nem verdadeiro nem falso – algo que não é, nos termos de Ian Hacking, um candidato a valor de verdade. Isto porque é uma sentença que não se pode confirmar ou desconfirmar, argumentar a favor ou contra. Se for saboreada em vez de cuspidada, a sentença pode ser repetida, apreendida, pregada. Então, será gradualmente requerido um uso habitual, um lugar familiar no jogo de linguagem. Terá deixado, então, de ser uma metáfora – terá se tornado o que a maior parte das sentenças de nossa linguagem são, uma metáfora morta. Será mais uma sentença literalmente verdadeira ou literalmente falsa de nossa linguagem (RORTY, 2007, p. 18).

Segundo essa visão, o surgimento e declínio das culturas coincidiria com o nascimento e morte de vocabulários. O movimento da história ocorreria, porém, sem uma causa final, de modo contingente, ‘às cegas’, tal como o processo evolutivo descrito por Darwin. Em *Trotsky e as orquídeas selvagens*, Rorty confessa que seu desejo, quando jovem, era de participar desta ‘competição’, segundo a qual o ‘progresso’ na filosofia seria simplesmente uma questão de “redescrever o último filósofo” (RORTY apud CRUZ, 2019, p.17), em uma visão bloomiana (Harold Bloom)⁴. Com *Philosophy*

³Cf. o capítulo *The contingency of language*, em Rorty (2007).

⁴Cf. o capítulo *The contingency of selfhood*, em Rorty (2007).

and the mirror of nature, ele teria tentado “apreender o próprio tempo no pensamento e, com isso, talvez fazer o que Marx tentou fazer, mudar o mundo” (RORTY apud CRUZ, 2019, p.18): fazer da sociedade um lugar mais livre, melhor e mais justo. Porém, afirma, no mesmo texto autobiográfico, que sua tentativa de colocar seus conhecimentos filosóficos a serviço de uma sociedade mais justa teria sido frustrada. Em *Contingency, irony, and solidarity*, Rorty continuou pensando como a filosofia poderia ser útil à sociedade. Neste livro, ele tentou demonstrar que “as tentativas platônicas de encontrar algo como uma ‘natureza intrínseca’ ou uma ‘essência comum’ a todos os seres humanos deveriam simplesmente ser substituídas pela busca por justiça” (CRUZ, 2019, p.18). Assim, o intelectual antiplatônico e ironista (aquele que sabe que seu vocabulário é contingente, ao invés de necessário e universal), querendo contribuir para o progresso da cultura e da sociedade, poderia fazê-lo apenas através da criação de novas metáforas – à maneira dos poetas.

A partir dessa redescritção da autoimagem do filósofo como um poeta produtor de metáforas, Rorty passa a conceber a filosofia como um gênero literário. Mas quando afirma que a filosofia é um gênero privado e esteticizado que opera no campo da autocriação e autorrealização, Rorty não entende por privado o individual. A diferença entre o público e o privado é uma de vocabulário, em que o privado é definido de modo negativo, como tudo aquilo que não é público. Por público, Rorty entende “a linguagem da cidadania, da responsabilidade pública e da participação nos assuntos do Estado” (RORTY apud CRUZ, 2019, p. 261). A filosofia, quando não tem preocupações públicas-concretas, mas teóricas, opera, então, como “um gênero literário voltado para a edificação, ou autocriação, privada” (CRUZ, 2019, p.260). O filósofo, assim, não pode fazer mais pela sociedade do que poderia, por exemplo, um poeta ou romancista. Apenas com sorte, ao longo de algumas gerações, um filósofo à frente de seu tempo pode transformar as crenças e práticas de uma sociedade. Se isso acontecerá ou não, dependerá se suas metáforas serão saboreadas, ao invés de cuspidas.

7. A PRIORIDADE DA POLÍTICA DEMOCRÁTICA PARA A FILOSOFIA

Rorty traça uma diferenciação entre Política Real (política institucional, deliberação na busca de soluções para problemas concretos e urgentes da sociedade) e Política Cultural (filosofia e teoria política) (em *Philosophy as cultural politics*) e a prioridade que Rorty dá à Política Real pode ser equiparada ao compromisso liberal de

separar o público do privado, com a prioridade do público sobre o privado, assim como Thomas Jefferson fez em relação à religião na esfera pública (*Estatuto de Liberdade Religiosa da Virgínia* [1786]). Essa separação também pode ser entendida como a necessidade pública de manter o diálogo em andamento e a necessidade privada de autocriação e autorrealização. Essa discussão está colocada, entre outros artigos, em *The priority of democracy to philosophy*, em que Rorty utiliza textos de John Rawls e faz uma leitura historicista e pragmatista deste para exemplificar sua tese de que a filosofia não tem como fornecer fundamentos universais e critérios neutros para definir o que é correto ou não em uma sociedade liberal democrática. Tal tópico é bastante complexo e não integrará o escopo deste trabalho. Limitaremos-nos aqui à afirmação bastante evidente de que, em um ambiente onde as instituições liberais, como universidades livres, judiciário independente e imprensa livre, encontram-se em perigo ou simplesmente inexistem, os espaços para as práticas privadas se tornam restritos ou inexistentes, pois ameaçados ou proibidos. São essas instituições que garantem que os indivíduos possam buscar as atividades privadas que mais lhe tragam autorrealização e felicidade. A filosofia é uma delas. Até as questões que dividem os filósofos de esquerda e que fazem parte do debate da teoria política contemporânea, como liberdade negativa *versus* republicanismo cívico, privatismo *versus* comunitarismo, etnocentrismo *versus* universalismo – questões desta natureza só podem existir se tivermos instituições liberais que preservem os espaços de deliberação privada funcionando. Nossas instituições liberais democráticas, frágeis e ainda em construção, foram conquistadas a duras penas e precisam de empenho para serem mantidas e para que o progresso continue. O espectro do autoritarismo sempre ronda e faz parte dos temores que mantêm uma comunidade liberal unida e coesa. Por isso, é preciso que dediquemos energia e tempo à esfera pública, que nos voltemos à política institucional e ao espaço público de deliberação. Retomamos aqui o *slogan* rortiano: *take care of freedom and truth will take of itself*.

No final do já referido artigo *Thugs and theorists*, Rorty alerta para o perigo de se tentar vincular uma doutrina filosófica a uma ideologia política. Ele conta que ficou muito surpreso quando leu seu colega Habermas afirmando, em uma entrevista⁵, que o que faz com que ele tenha certeza de estar no caminho correto é o fato de que seu universalismo ético irrita profundamente a direita política alemã. Por outro lado, Rorty

⁵ Cf. Dews (1986, p. 207).

afirma que, no seu contexto político, ou seja, na política norte-americana, ele constata exatamente o fenômeno contrário: a direita conservadora é que utiliza o conceito de universalismo para justificar suas posições políticas e, ao mesmo tempo, detesta a ideia de historicismo (de que não existem valores objetivos e universais na ‘natureza humana’, como ele mesmo afirma), afirmando ele ter sempre recebido este tipo de crítica de seus opositores políticos. Com este exemplo, Rorty quer mostrar que é preciso separar teóricos de bandidos (nome que Rorty dá aos representantes da direita), como sugere o título do artigo, e lembrar da prioridade da política democrática para a teoria, do público sobre o privado. Nenhuma doutrina filosófica está intrinsecamente ligada a uma ideologia política; é o uso que se faz de teorias enquanto *estratégia política* que as torna ‘de direita’ ou ‘de esquerda’. Enquanto a direita está fazendo uso, estrategicamente, de doutrinas filosóficas para seduzir as massas, a esquerda estaria preocupada com a teoria. Rorty pensa que chegou a hora de a esquerda pensar em suas próprias estratégias: separar a Política Real da Política Cultural, os teóricos dos bandidos, aquietar os debates internos e se unir para combater os ‘bandidos’.

8. A PRIORIDADE DA POLÍTICA REDISTRIBUTIVA PARA A IDENTITÁRIA

Em *Achieving our country*, Rorty faz uma contundente defesa da política redistributiva, em detrimento da política de reconhecimento identitário no que concerne a questões de justiça. Desenhando uma longa narrativa do desenvolvimento do pensamento de esquerda nos Estados Unidos, Rorty conclui com uma crítica construtiva à esquerda norte-americana de sua época, segundo a qual, enquanto ela teria se voltado para questões de reconhecimento identitário, teria deixado de lado o tema que Rorty vê como o principal problema das sociedades liberais modernas: a concentração de riquezas. Observa-se, neste livro, um certo saudosismo rortiano de uma ‘velha esquerda’ (*old left*) preocupada com a política de classes, socialmente engajada nos meios de comunicação e também patriótica. A esquerda de Rorty se trata, então, de uma ‘velha esquerda’ nascida com o *New Deal* e com o *Progressive Movement*, representada por intelectuais como o poeta Walt Whitman e o filósofo John Dewey. Esta esquerda teria sido substituída, segundo Rorty, por uma ‘esquerda espectadora’, que teria nascido no final dos anos 1950 e se formado entre os anos 1960 e 1970, que teria se voltado cada vez mais para o problema do reconhecimento identitário. Esta divisão teria

causado um ‘racha’ entre a antiga e a nova esquerda, dificultando uma política de esquerda majoritária. Rorty defende, no entanto, a prioridade de uma política redistributiva para resolver problemas de justiça social. A nova esquerda dos anos 1960 – representada por militantes engajados na luta contra a Guerra do Vietnã e pelo movimento dos Panteras Negras, por exemplo – é reconhecida por Rorty como fundamental na luta contra determinadas formas de opressão. No entanto, ela teria resultado em uma esquerda preocupada apenas com uma *política da diferença, da identidade e do reconhecimento*. Essa esquerda nutria desdém pela narrativa patriótica identitária dos Estados Unidos e estaria mais preocupada com problemas de estigma social e cultural do que propriamente com questões de classe e redistribuição de renda, que caracterizavam a política progressista da antiga esquerda. Para Rorty, estas questões são mais fundamentais, inclusive porque, sem sanar opressões de classe, não seria possível, por exemplo, solucionar problemas de reconhecimento identitário. Como desenvolvem Kent Puckett e Derek Nystrom em *Against bosses, against oligarchies*, foi justamente a inabilidade da nova esquerda para abordar questões práticas de classe e trabalho (injustiça econômica e práticas trabalhistas injustas) que teria retirado a esquerda de áreas em que a ação política poderia intervir de modo mais eficaz. Desse modo, Rorty recomenda que a separação entre a antiga e a nova esquerda seja superada. Para isso, a esquerda deveria retornar novamente ao “trabalho contingente e confuso da política progressista” (PUCKETT, NYSTROM, 2002, p.v), como ele define aquilo que se compreende como uma política de fato transformativa. Trata-se de uma questão premente, porque, como alerta Rorty, enquanto a nova esquerda se imagina como parte das minorias – como representante das minorias, mais adequadamente –, a direita, sem oposição, teria capturado e cativado a maioria. Assim, não é o suficiente que a esquerda observe a política: ela precisa praticá-la progressivamente. Porém, Rorty não quer dizer que não devemos nos preocupar pela questão das minorias, mas que os intelectuais devem equilibrar as questões identitárias com a preocupação de como impedir que os ricos fiquem ainda mais ricos e os pobres, mais pobres (RORTY, 2005b). Como os pobres ainda são a grande maioria, os intelectuais deveriam se dedicar com mais afinco à questão redistributiva. Isto porque Rorty defende que seria mais eficaz se a esquerda se referisse a ‘preconceito’ e ‘estigmatização’ do que propriamente a reconhecimento cultural.

No artigo *Is ‘cultural recognition’ a useful concept for leftist politics?*, Rorty discorda tanto de Nancy Fraser como de Judith Butler no ponto da utilidade e da

centralidade da noção de reconhecimento cultural para o pensamento político de esquerda enquanto estratégia. Rorty inicia o artigo com um desabafo sobre as diferenças de ‘hábitos da mente’, característicos da geração que aprendeu a fazer política nos anos 1940 e 1950, como ele próprio, e da geração que começou a tomar forma nos anos 1960, 1970 e 1980. Rorty expressa seu ceticismo em relação à ideia de reconhecimento cultural para a política real. Para ele, estudos e expressões culturais podem e devem ocorrer no âmbito acadêmico e da cultura, porém, quando se trata de estratégia política, estas propostas teóricas podem representar um desserviço para as lutas contra injustiças fundamentais. Termos como ‘desconstrução’, ‘lugar de fala’ e ‘poder’ são muito úteis no estudo acadêmico, porém sem relevância quando se delibera sobre o que, de fato, precisa ser feito. No jargão da antiga esquerda, a questão da exclusão de grupos estigmatizados e oprimidos era tomada em termos de preconceito e estigma. A ideia central que animava a luta contra o preconceito era a de que todos compartilhamos uma humanidade comum. A ênfase, então, era colocada no que temos em comum, e não no que temos de diferente. A antiga esquerda norte-americana via a atual demanda de reconhecimento como a necessidade de eliminar o preconceito, portanto.

Mas, segundo Rorty, a palavra ‘reconhecimento’ não precisaria ser extirpada do vocabulário da justiça, mas poderia ser utilizada no sentido de reconhecimento da humanidade comum, aquela gratuitamente oferecida aos homens brancos e héteros, expressando o que negros precisam de brancos, gays de héteros, mulheres de homens. Até o nascimento da política identitária, a palavra era usada desta maneira, como sinônimo de humanidade comum. Com os anos 1960 e a segunda onda do feminismo, o termo ‘reconhecimento’ passou a ser visto como o reconhecimento de uma cultura, ou das diferenças culturais entre os diferentes grupos.⁶ Rorty pondera sobre qual teria sido o motivo dessa mudança. Uma hipótese é que, em relação às pessoas pertencentes a grupos estigmatizados, não se atribuía uma interioridade complexa. Isso é visto, por exemplo, na ideia de que mulheres podem apenas adquirir uma ‘cultura leve’, como tocar piano e ler romances, e que não poderiam se tornar professoras ou legisladoras, por exemplo. Assim, ressaltar as particularidades culturais de um determinado grupo poderia ser pensado como um modo de mostrar que os estigmatizados também possuem uma rede de associações complexa, memórias e tradição densas. Um outro modo de

⁶ Sobre os dilemas contemporâneos entre as relações entre lutas por reconhecimento e por redistribuição, veja o debate entre Fraser e Honneth (2003).

trabalhar pelo fim do preconceito poderia ser, segundo Rorty, mostrar que negros, gays e outros sujeitos pertencentes a grupos estigmatizados também ‘sangram quando picados’, também se preocupam por seus filhos e por seus pais, possuem as mesmas dúvidas e perdem autoconfiança quando são humilhados (RORTY, 2000a, p.11). Ou seja, que compartilham as mesmas dores, além de terem as dores adicionais por serem discriminados. A sugestão de Rorty é que se ressalte o que os sujeitos compartilham em comum, ao invés de enfatizarmos aquilo que eles possuem de diferente.

Assim, a diferença entre a demanda da ‘antiga esquerda’ e a da ‘nova esquerda’ em relação à igualdade de tratamento é que, no primeiro caso, ninguém, independentemente de suas particularidades culturais, seja discriminado. No segundo, por outro lado, defende-se a atenção e o respeito pelas características particulares de cada grupo. Rorty ressalta que a primeira demanda é simplesmente mais fácil de ser atendida na esfera pública. As particularidades de cada grupo, ficariam, neste caso, relegadas ao campo privado; enquanto que a igualdade garantida a eles seria uma questão de justiça. É evidente que Rorty reconhece o imenso progresso nas políticas de discriminação que resultaram da luta por reconhecimento cultural, porém frisa que, enquanto teríamos progredido neste campo, teríamos regredido no campo da luta pela igualdade de renda e acesso igualitário aos bens de primeira necessidade. Enquanto alguns membros das minorias estariam votando na esquerda, a grande maioria dos pobres estaria votando na direita, por não se sentirem representados por essa ‘nova esquerda’. A opinião de Rorty é que a prioridade da primeira pauta empurra a questão econômica como que ‘para escanteio’. Para Rorty, o que os acadêmicos poderiam fazer para ajudar a combater o preconceito no mundo é escrever sobre a história das mulheres, ressaltar os feitos artísticos dos negros etc. Isso é o que acadêmicos poderiam fazer em Estudos de Gênero, Estudos Afro-Americanos (ou Afro-Brasileiros), Estudos LGBTQ+ etc. Esses programas seriam o braço acadêmico dos movimentos sociais, segundo Rorty (2000a, p.11). Estes movimentos tiveram sucesso na luta pela discriminação de grupos estigmatizados, porém, no campo da luta de classes, a esquerda e, com ela, os pobres, perderam cada vez mais.

Em *Is ‘cultural recognition’ a useful concept for leftist politics?*, Rorty dialoga com textos de Axel Honneth, Nancy Fraser e Judith Butler⁷ sobre a questão. Ele

⁷ HONNETH, A. “Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on a Theory of Recognition”, in: *Political Theory*, março 1992, vol. 20, n. 2; FRASER, N. “From redistribution to

concorda com a afirmação hegeliana encontrada em Honneth de que “devemos nossa integridade (...) ao recebimento de aprovação ou reconhecimento das outras pessoas” (HONNETH apud RORTY, 2000a, p.14), porém não entende essa afirmação como ‘o reconhecimento como membro de uma comunidade particular’, mas sim como ‘o reconhecimento enquanto indivíduo’. Fraser afirma que “o remédio para a injustiça cultural é algum tipo de mudança cultural ou simbólica” (FRASER apud RORTY, 2000a, p.15). Rorty sugere redescrever sua frase da seguinte maneira: “o remédio para pensar as pessoas (...) como membros de grupos tradicionalmente desprezados é enfatizar o que essas pessoas compartilham com aqueles que as desprezam” (RORTY, 2000a, p.15). Fraser pensa que o combate à discriminação poderia ser feito pela valorização positiva das identidades e dos produtos culturais dos grupos discriminados. Rorty pensa que isso poderia ser feito educando as crianças para a irrelevância da questão de se uma pessoa é negra, mulher, gay ou mexicana, que deem menos importância à questão da diferença no tom da pele e mais importância ao fato de que compartilham dores e prazeres similares (RORTY, 2000a, p.16). No entanto, evidentemente, Rorty acredita que a existência de grupos deve ser reconhecida e se posiciona a favor de ações afirmativas que recompensam a discriminação histórica em relação a membros de um determinado grupo. A diferença está em que aqui se reconhece o grupo não por suas particularidades culturais, mas pela discriminação histórica e sistemática contra eles.

Rorty se associa ao sociólogo Todd Gitlin⁸ e ao historiador Arthur Schlesinger na crítica da estratégia identitária da esquerda e no diagnóstico de que sobrevalorizar essas questões pode acabar por isolar as questões de distribuição material e de bem-estar social. Rorty diz estar junto de Fraser no objetivo de criar uma esquerda mais forte, uma esquerda que se torne *maioria* (a *majoritarian politics*). Apenas não compartilha seu senso de prioridade. Rorty pede para focar em questões urgentes e concretas. No livro *Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania*, Pinzani e Rego concluem que o programa de redistribuição de renda cujo alvo eram famílias muito pobres do Brasil, no qual a renda era direcionada à mãe da família, resultou não apenas na ascensão econômica de milhões de famílias que viviam na extrema pobreza, como no ganho de autonomia da mulher na sociedade, contribuindo para a sua emancipação. Este

recognition? Dilemmas of justice in a ‘postsocialist’ age” (in: *New Left Review*, Julho/Agosto 1995, n.212); BUTLER, “Merely cultural”, in: *Social Text*, 52/3/, vol. 15, ns. 3 & 4, outono/inverno, 1997.

⁸ Cf. Gitlin (1996)

é um exemplo da tese de Rorty de que, quando se tem ascensão econômica e distribuição de renda, tem-se um aumento da autonomia e emancipação dos grupos discriminados.

Rorty tenta pensar porque a esquerda intelectual norte-americana, após os anos 1960, aprofundou-se cada vez mais na política identitária, deixando de lado a política redistributiva. A leitura de Rorty é que, com a avassaladora derrota do senador pré-candidato à presidência dos Estados Unidos pelo partido democrata em 1972, George McGovern, que perdeu para um segundo mandato de Nixon por uma diferença estrondosa (McGovern obteve maioria apenas no colégio eleitoral do estado de Massachussets, contra o restante dos estados norte-americanos), a esquerda, após uma campanha de muita militância, perdeu esperança na política institucional. O partido democrata perdeu sua ala esquerdista e tornou-se um partido centrista. Concomitantemente, os intelectuais de esquerda foram cada vez mais para dentro da academia. A esquerda pensou-se impossibilitada de operar uma revolução política, por isso apostou numa ‘revolução cultural’. Essa revolução, de fato, ocorreu, conforme Rorty reconhece em *Achieving our country*: entre 1972 e o presente, o reconhecimento dos direitos das mulheres, dos negros e gays pelas instituições norte-americanas melhorou drasticamente, graças a essa militância acadêmica por parte de professores de esquerda. Ainda assim, Rorty aponta para a progressiva derrota da esquerda norte-americana no campo da política redistributiva, e que nada mais foi feito para melhorar os salários de homens pobres, brancos e héteros e suas famílias⁹. Estes, por sua insatisfação, são cada vez mais seduzidos pelo discurso populista de direita, que os joga contra os esquerdistas que lutam por pautas identitárias das chamadas ‘minorias’. Rorty aposta no argumento da diversidade na política, porém a diversidade individual, não a de culturas.

Esta questão é abordada pelo neopragmatista em diversos ensaios. Em *Love and money*, por exemplo, publicado em 1992, o filósofo parte do romance *Howards End*, de Edward Morgan Forster, para trazer uma reflexão sobre a importância da redistribuição de renda. *Howards End* é uma obra sobre as relações de classe na Grã-Bretanha da virada do século 19 para o 20. A heroína, Margaret Schlegel, se pergunta se a verdadeira ‘alma do mundo’ é econômica. Ou seja, se o fundo do abismo não seria a falta de

⁹ A negligência a esses grupos se constata, no Brasil, com o apoio massivo deles a Jair Bolsonaro nas eleições de 2018. A socióloga Rosana Pinheiro-Machado fez uma pesquisa de campo e análise a esse respeito, publicada no artigo “Da esperança ao ódio: juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo”. In: *Cadernos IHUideias*. Ano 16. N. 278. Vol. 16, 2018.

dinheiro, em vez de ‘falta de amor’. Forster escreve: “Nós não estamos preocupados com os muito pobres. Eles são impensáveis, e apenas a ser abordados pelo estatístico ou pelo poeta” (FORSTER apud RORTY, 1999a, p. 223). No romance, há duas famílias, os Schlegels e os Wilcoxes. Como desenvolve Rorty, os primeiros seriam ‘bons em amar’ e os segundos, em ‘fazer dinheiro’. O pobre Leonard Bast, que surge no romance inicialmente apenas como uma personagem secundária, morre como consequência de ter sido pego na luta entre os Schlegels e os Wilcoxes. No entanto, mesmo se não tivesse morrido, ele teria se tornado ‘impensável’, porque decaiu da pseudonobreza à pobreza extrema. Isto porque Bast pediu demissão de um banco que supostamente iria falir, segundo a informação falsa concedida pelo patriarca Wilcox. Isto não acontecia, e Bast passa a integrar a larga massa de desempregados na Grã-Bretanha. Enquanto Bast tinha dinheiro para manter as aparências da alta classe, ele era considerado ‘conversável’ – alguém com quem se poderia conversar – e passível de engajamento conjunto em projetos. Quando perdeu tudo, ninguém queria entreter conversas com ele, não exatamente porque ele era muito pobre, mas, simplesmente, porque ele havia se tornado incapaz de entreter uma conversa que não fosse baseada no interesse desesperado de obter comida para si e sua esposa. Os pobres que Bertold Brecht chamava de ‘os que vivem no escuro’ não podem obter nem amor, nem conversabilidade. O encontro desinteressado não tem relevância para eles e eles não podem se dar ao luxo de praticar qualquer ação que não seja interessada. “O dinheiro é uma variável independente; a ternura, dependente” (RORTY, 1999a, p.224).

A narrativa encontrada em *Howards End* revela que os marxistas tinham razão: a alma da história é econômica, como defende Rorty. Tanto o marxismo, como o liberalismo, segundo Rorty, querem a redistribuição de renda. A principal divergência entre esses vocabulários está na estratégia econômica adotada para tal e no grau de participação do Estado na economia: se será planejada ou se terá livre mercado. No final deste ensaio, Rorty comenta que, quando viajou à Índia, estremeceu-se com a pobreza; na volta para o hotel, ele e seus colegas distribuíram esmola aos mendigos. Ao chegarem em suas casas, no ‘norte desenvolvido’, voltaram a seus afazeres, esquecendo-se dos mendigos a quem distribuíram esmola. Na sua experiência cotidiana como acadêmico, não apenas na ficção de *Howards End*, ele se dá conta de que os pobres são realmente ‘impensáveis’.

9. CONCLUSÃO

Após apresentar a trajetória acadêmica de Rorty, o seu pragmatismo, a centralidade da conversação em sua filosofia, a sua visão de liberalismo, de filosofia como vocabulário privado e a prioridade em termos emergenciais e não lógicos que ele atribui à política institucional em relação ao fazer teórico da filosofia, assim como à pauta redistributiva para a identitária, concluo este trabalho com a incitação de Rorty aos intelectuais de esquerda para que deixem de lado, por um momento, as suas querelas internas com vias à construção de uma esquerda política majoritária.

Rorty considera que os intelectuais de esquerda estão excessivamente preocupados com a teoria e pouco atentos ao que pode ser feito atualmente dentro do sistema pela justiça social. O tempo e o empenho intelectual, empregados pelos filósofos na busca de soluções para problemas filosóficos, poderiam ser direcionados à busca de soluções para os problemas concretos e urgentes da sociedade – pautas mínimas que deveriam ser atingidas em uma social-democracia. Isto não significa que os filósofos devam deixar de fazer teoria, mas simplesmente que eles deveriam saber equilibrar seu empenho teórico com o seu compromisso com a Política Real, e pensar nas reformas realizáveis a curto prazo na busca por objetivos comuns. Rorty vê a filosofia como Política Cultural, através da qual o intelectual pode criticar a cultura, questionar e propor utopias. Para contribuir para a realização da justiça social, todavia, ele deve se preocupar menos com os fundamentos do conhecimento e mais com aspectos prático-econômicos da sociedade.

Na entrevista *Los pobres son la gran mayoría*, Rorty (2005b, p.80) incita os intelectuais a serem agentes, ao invés de meros espectadores:

Para os intelectuais, é fácil cultivar uma sociedade de mandarins, observar o seu país à distância e dizer: olha essas coisas estranhas que as pessoas fazem, como se tratam miseravelmente umas às outras, como são cruéis e como estão desesperadas. Quando os intelectuais caem neste hábito automaticamente perdem toda a influência na política. (...) Nas sociedades democráticas, é necessário juntar-se à maioria se se quer destituir o governo.

Rorty pensa que a esquerda precisa se unir para se tornar uma maioria política, ainda que ele considere que o vocabulário das ‘minorias’ não esteja contribuindo para isto. A esquerda reformista que Rorty gostaria de ver deveria se concentrar sobretudo em questões econômicas, pois, quando a economia de um país vai mal, ou quando a

desigualdade de renda aumenta e a classe média encolhe¹⁰, isto representa um perigo para a democracia e a consequência pode ser a transformação repentina das instituições. Rorty dá o exemplo da República de Weimar, cuja taxa de desemprego chegou a 44%, situação que resultou na ascensão do Partido Nazista. Se não houver um movimento de esquerda com propostas concretas que possam ser apresentadas na esfera pública, o campo se torna terreno fértil para demagogos e aventureiros.

Rorty acredita que os intelectuais de esquerda deveriam se unir em nome de uma “grande guerra contra a pobreza” (2005b, p.81), deixando de lado suas divergências teóricas para se dedicarem, unidos, às questões de relevância prática: questões sobre que medidas concretas aumentarão a solidariedade humana e combaterão a possibilidade de uma sociedade fascista que enterrará as instituições democrático-liberais a duras penas conquistadas. É por isso que Rorty insiste: precisamos pensar na construção de uma esquerda política majoritária.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. “Merely cultural”. In: *Social text*, 52/3, vol. 15, ns. 3 & 4, outono/inverno, 1997.
- BRANDON, R. B. “Vocabularies of pragmatism: synthesizing naturalism and historicism”. In: *Rorty and his critics*, pp.156-183.
- BERNSTEIN, R. *One step forward, two steps backwards: Richard Rorty on liberal democracy and philosophy*. In: *Political Theory*, Vol. 15, n.4 (Nov., 1987), pp.538-563.
- CRUZ, Hilton Leal da. *A política cultural de Richard Rorty: outros caminhos para a política e para a cultura*. Salvador: EDUFBA, 2019.
- COOKE, E. “Rorty on conversation as an achievement of hope”. In: *Contemporary pragmatism*. Vol. 1, n.1 (June 2004), pp. 83-102.
- DEWS, P. (Ed.). *Habermas: autonomy and solidarity: interviews*. London: Verso 1986.
- FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?*. London: Verso: 2003.
- FRASER, N. “From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a ‘postsocialist’ age” (in: *New Left Review*, Julho/Agosto 1995, n.212).
- GITLIN, T. *The twilight of common dreams: why America is wracked by culture wars*.

¹⁰ Os economistas têm observado um movimento global de concentração progressiva de renda e aumento da desigualdade. Sugiro conferir a série da TV Folha sobre Desigualdade Global em <https://www.youtube.com/watch?v=NyuxGvSyJvQ>.

New York: Holt Paperbacks, 1996.

HONNETH, A. “Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on a Theory of Recognition”. In: *Political Theory*, março 1992, vol. 20, n.2.

MARTON, Scarlet. “A filosofia de Nietzsche: um pragmatista avant la lettre”. In: *Cognitio*, São Paulo, v.7, n.1, pp. 115-120, jan./jun. 2006.

PINZANI, A; REGO, Walquiria Leão. *Vozes do bolsa família: autonomia, dinheiro e cidadania*. EDUNESP, 2014.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. “Da esperança ao ódio: juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo”. In: *Cadernos IHUideias*. Ano 16, n.278, vol. 16, 2018.

RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press: 2009 [1979].

_____. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press: 2007 [1989].

_____. *Philosophy as cultural politics*. Cambridge University Press: 2007b.

_____. “A filosofia e o futuro”. In: *Pragmatismo e política*. Tradução Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. “Los pobres son la gran mayoría”. In: *Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía*. MENDIETA, Eduardo (Ed.). Tradução de Sonia Arribas. Madrid: Editorial Trotta, 2005b.

_____. “Verdade, universalidade e política democrática”. In: SOUZA, J.C. de (Org). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: EDUNESP, 2005c.

_____. “Hope and the future”. In: *Peace Review: a journal of social justice*, 14:2, pp.149-155, 2002.

_____. “Is ‘cultural recognition’ a useful concept for leftist politics?”. In: *Critical horizons* 1:1 February, 2000a.

_____. “Universality and truth”. In: *Rorty and his critics*, ed. Robert B. Brandom (Blackwell Publishers), 2000b, pp.1-29.

_____. “Love and money”. In: *Philosophy as social hope*. New York: Penguin, 1999a.

_____. “Trotsky e as orquídeas selvagens”. In: *Philosophy as social hope*. New York: Penguin 1999b.

_____. “Religion as a conversation stopper”. In: *Philosophy as social hope*. New York: Penguin 1999.

_____. *Achieving our country: leftist thought in thwentieth-twentieth-century america*. Harvard University Press, 1998.

_____. *Consequences of pragmatism*. University of Minnesota Press: 1994 [1982].

_____. *Objectivity, relativism and truth*. Cambridge University Press: 1991.

_____. "Thugs and theorists". In: *Political Theory*, Vol. 15, n.4, November 1987, pp.564-580.