

PRAGMATISMO Y POLÍTICA

Richard Rorty, Barcelona, Paidós, 1998, ISBN 84-493-0560-8

Richard Rorty é provavelmente o *enfant terrible* da esquerda americana, vilipendiado tanto na sua área política natural como pela direita americana. Criticado à direita pelas suas incisivas desconstruções de todo o fundacionalismo metafísico que é pressentido como um ataque directo ao liberalismo e aos valores culturais e pátrios que essa mesma direita considera sagrados, quando Rorty no fundo assume quase como ninguém um liberalismo muito *à la* Rawls, mas considerado como experimentação contingente, na estrita linha de Dewey. Criticado igualmente à esquerda, pela sua desconstrução do papel cimeiro que esta atribui aos intelectuais e nomeadamente às vanguardas na história não cooptáveis institucionalmente pelo seu redentorismo emancipador, quando na realidade o que pretende é desconstruir as meta-narrativas modernas de que afinal a pós-modernidade radical não se teria livrado, não denegando os ideais iluministas, antes repondo-os numa base mais contingente e menos sublimista (as suas narrativas de 1ª ordem contrapostas às meta-narrativas omniabarcantes e de respaldo metafísico).

São estas questões que atravessam a selecção de textos políticos do filósofo neo-pragmático Richard Rorty, organizada por Rafael del Águila e que em boa hora a Paidós editou, com o nome feliz de *Pragmatismo y Política*.

A obra é composta de uma Introdução de Rafael del Águila e de 5 textos de Rorty escritos para publicações americanas entre 1992 e 1997. O primeiro texto "Trosky e as Orquídeas Silvestres", de 1992, é provavelmente o texto mais directamente autobiográfico da já extensa bibliografia do filósofo. Nele, Rorty traça uma genealogia da sua formação intelectual com o intuito de esclarecer a sua posição tanto à esquerda como à direita. Não devemos esquecer quanto em 1992 ainda se fazia sentir tanto o derridiano de esquerda nos departamentos de humanidades das universidades norte-americanas, como o avanço ideológico neo-conservador perceptível desde meados da década de oitenta. A ambos responde Rorty que não é um relativista cultural e à esquerda relembra que a sociedade liberal não é fatalmente defeituosa e talvez seja o melhor que temos, para através da tecnologia e das instituições democráticas permitir um incremento de igualdade e decrescimento do sofrimento. O desconstrutivismo radical estaria assim filosoficamente certo mas seria política-

mente insensato (pp.43-44). O lado ortodoxo, à procura de respaldo metafísico e indiscutibilidade de princípios, não só estaria filosoficamente equivocado, como seria politicamente perigoso (p.44). Na verdade, não seria muito difícil de adivinhar até onde levariam na prática as posições de Allan Bloom ou Gertrüd Himmerlfab, tanto quanto os derriðianismos radicais (para este último caso ver a penetrante crítica de Richard Wolin, *Labirintos*, Lisboa, Instituto Piaget).

O segundo texto intitula-se "Os Intelectuais e o fim do Socialismo". Nele Rorty dramatiza a queda do muro para as aspirações socialistas, mas não para repensar um socialismo na senda de um Martin Jay ou de um Perry Anderson, antes para bem vincar, pelo contraste, o seu liberalismo de conotações sociais-democráticas de inspiração deweyana (neste texto a versão liberal *tout court*, rawlsiana é, cremos que por tática argumentativa, mais silenciada). Na verdade, já muito antes da queda do Muro, Rorty defendia a transformação dos ideais políticos ainda ancorados a um *Logos* Encarnado, como era o caso do socialismo marxista, a uma posição bem mais contingente, de experimentalismo reformista. O próprio afirma que com "Hegel os intelectuais começaram a transformar as suas fantasias de contacto com a eternidade por fantasias de construção de um futuro melhor" (p.57). Esta passagem mostra quanto Rorty não é um mero intelectual frívolo que voga ao sabor da corrente dos acontecimentos, mas que na sua estratégia contingentista lastra as suas reflexões a esses mesmos acontecimentos, algo muito coerente com o seu pragmatismo e que de outro modo pareceria ser mais uma daquelas análises banais que por aqueles dias (da queda do Muro) se vinham fazendo.

"Movimentos e Campanhas" é um texto vigoroso de Rorty, que deve ser lido à luz de um texto mais antigo (1985?), em resposta a uma polémica com Jean-François Lyotard e denominado "Cosmopolitismo sem Emancipação", onde Rorty defende as narrativas de 1ª ordem, i.e. os relatos moralmente edificantes plenos de esperança, que contam uma história contingente do melhor que o Ocidente conseguiu, obviamente em termos etnocêntricos, que podem continuar a ser elogiados e postos em prática sem respaldo metafísico. Nisto opunha-se à defesa intransigente de Lyotard do diferendo continuado. Ora, os movimentos são para Rorty parcelas integrantes dessas meta-narrativas que falam de Europa, modernidade, etc., que se perdem na paixão do infinito, enquanto as campanhas, parcelas destas narrativas edificantes de 1ª ordem, seriam conjugações de forças dirigidas a objectivos concretos e contingentes que

fariam justiça ao reformismo deweyano que propõe (p.71). Neste texto é bem visível aquilo que Rorty preconiza para o lado público distintamente do ironismo privado, e que se materializa na sua obra, pelo menos desde *Contingência, Solidariedade e Ironia*: uma experimentação social reformista, imaginativa mas cordata, provavelmente até algo cinzenta, se pensarmos nos consensos de sobreposição de Rawls, vertebrada numa civilidade de senso comum liberal-democrático. A procura do radicalmente outro é aqui afastada e é também uma das pedras de toque contra o radicalismo pós-moderno de esquerda, seja foucaultiano, derridiano ou até paradoxalmente heideggeriano.

Todavia, neste texto, e penso que tentei ilibá-lo o mais possível dos pontos de fuga, existe uma tensão clara, uma vez que as campanhas que preconiza parecem ficar redutoramente muito aquém das narrativas de 1ª ordem, tanto como os movimentos que refere poderiam alguns ser parte integrantes dessas narrativas. Modernidade e Iluminismo podem muito bem serem narrativas de 1ª ordem numa determinada trama narrativa, tanto quanto a história contingente das ricas democracias do Atlântico Norte. O que talvez remeta para um receio de Rorty relativamente à desconstrução de um icebergue que pode pôr em causa geneticamente mais coisas do liberalismo do que aquelas que Rorty etnocentricamente pretende. Não é por acaso que del Águila (p.24) aponta a Rorty uma certa facilidade na descrição dos dilemas com que nos vemos enfrentados e uma certa visão complacente dos conflitos trágicos com que nos deparamos actualmente em termos socio-políticos. Rorty está bem consciente das críticas de Heidegger e Foucault relativamente aos inauditos dos nossos sistemas de vida, mas não os terá menosprezado para melhor defender um liberalismo estribado em bases frágeis? Se assim é, talvez ele mesmo leve ainda demasiado a sério esses respaldos metafísicos. Ou simplesmente não amará Rorty demasiado a América da “velha” Nova Inglaterra, como o próprio confessa e muito justamente como modelo de esperança e humanidade (p.29), a raia a obturação crítica?

Os dois últimos artigos, “Uma visão pragmatista da racionalidade e da diferença cultural” e “A justiça como lealdade ampliada”, são passíveis de uma leitura muito imbricada. Em “A justiça como lealdade ampliada”, o texto mais recente (1997), Rorty defende a justiça como um patamar de racionalidade em que se conseguiram sobrepor, (não é o mesmo que suplantar), às lealdades de base dos grupos mais restritos a que pertencemos, lealdades maiores, ampliando continuamente o Nós etnocêntrico

de que fazemos parte. O mesmo é dizer, na linguagem de Walzer que Rorty traz à colação, destilar moralidades ténues desde moralidades mais densas (p.120), sendo precisamente isso que caracteriza a racionalidade. Assim, sendo, e tendo em conta que estruturalmente a diferença entre lealdade e justiça se baseia na distinção entre racionalidade e sentimento, não faz mais sentido, em coerência com a estratégia pragmatista de dissolução de contrários epistemologicamente fortes, apartar justiça e lealdade, ainda que à custa de homiziar um certo kantismo duro remanescente em Rawls.

Não é outra a racionalidade que Rorty defende em "Uma visão pragmatista da racionalidade e da diferença cultural". Distinguindo racionalidade 1 como a capacidade naturalizada que distintas espécies tem em grau diferente de responder ao meio; racionalidade 2, como um ingrediente extra que os seres humanos têm mas não os animais; racionalidade 3, como capacidade de tolerância; Rorty vai, unindo Hegel a Darwin, mostrar quanto a crescente liberdade e bem-estar adquirido por nós ocidentais e em traços largos pela humanidade em geral, não é mais que um aperfeiçoamento histórico e naturalizado da evolução da espécie, não correspondendo a nenhuma cisão ontológica, como queriam os defensores da racionalidade 2. No fim de contas, um longo caminho percorrido desde as lealdades morais mais "animalmente" densas às lealdades mais ténues, aos consensos de sobreposição mais conflictivos. É por esse caminho que, quiçá um dia, por força da tolerância dessa conversação ilustrada que Rorty tão bem preconiza, as diferenças culturais possam dar lugar a compromissos pragmáticos, como já vai acontecendo, e a uma trama mais rica em que ser cidadão de uma comunidade mais vasta gera tantas ou mais lealdades que aquelas que eram preferidas na base (p.102). A leitura destes cinco textos revela várias linhas-mestras do pensamento político e filosófico de Rorty, que o leitor poderá encontrar magistralmente descritas na introdução de del Águila, um texto praticamente antológico acerca de Rorty. Essas linhas-mestras são mais que soluções, espaços de crítica, como bem diz del Águila, e dizem respeito a uma crítica aos recônditos mais frágeis e obscuros da nossa tradição intelectual, social e política, no sentido de uma auto-transformação que não seja mediada numa síntese teórica última, antes na reforma, inclusão e ampliação do nós mediante uma estratégia etnocêntrico-cosmopolita de carácter contingente. Na realidade, um dos principais pilares do pensamento de Rorty é o de que nunca poderemos sair ultimamente de nós mesmo em direcção

a um radicalmente outro, um sem sentido epistemológico, já abordado pelo autor em obras anteriores mais técnicas. No entanto é a esfera praxista que tem vindo a interessar sucessivamente a Rorty e nela mais que esse nós epistemológico, de todos os modos inescapável após evacuarmos as últimas ilusões metafísicas, é o nós social, ético e político produto de uma história contingente em que Rorty se reconhece, e que o mesmo julga optimisticamente como chave (sempre em transformação) para o futuro. Nesse ponto, entram em jogo mais dois pilares do pensamento rortiano, que claramente subjazem aos textos escolhidos e que cremos del Águila não valora suficientemente. Refiro-me em primeiro lugar à substituição do conhecimento pela esperança (que já deu título a uma obra de Rorty), e que bem interpretado quer dizer que, descartadas as grandes ilusões onto-epistemológicas, é pela imaginação praxista em tolerância que se joga a principal frente no futuro da humanidade e que de todas as aportações teóricas à sociedade, obviamente legítimas, nenhuma delas se pode arrogar de configurar "ultimamente" a parúsia.

Aqui está um claro repto para que os intelectuais (e são essas sínteses intelectuais omnibarcantes aquelas particularmente visadas por Rorty) e todos os criadores não pretendam sem mais impor as suas fantasias privadas à esfera pública. Neste ponto desvela-se o outro pilar do pensamento de Rorty que referíamos: a separação entre a esfera pública e a privada, enquanto impossibilitação de uma síntese final que possa tocar a verdadeira natureza humana ou aquilo que realmente há, ou outras coisas do género. Não há nenhum privilégio automático do universal sobre o idiossincrático, por assim dizer, nem nenhuma razão para que os amores idiossincráticos de alguém encaixem na sua especial sensibilidade para com a dor dos outros (p.39). Em suma, não há razão para sintetizar Trotsky com os interesses privados de Rorty numa particular família de orquídeas silvestres que o mesmo descreve. Nem me parece haver espaço para o que del Águila endossa a Rorty via Savater: o perigo de sumir as trágicas tarefas de um Dom Quixote (Rorty) cavaleiro pragmático a uma mera alternativa privada. Perigosos são os projectos privados quando no seu sublimismo trágico são impostos ou se pretendem impor à sociedade. Ou melhor, o perigo não reside tanto no sublime enquanto tal, mas quando deixado simplesmente à solta evacuando-se do lugar de contingência donde sempre é evocado. Nem Savater parece escapar a esse risco como bem o mostra Burón González ao ligá-lo nesse ponto a Ortega y Gasset e ao

pior do impulso viril musculado que caracteriza o raciovitalismo orteguiano dos anos 20 (M. Burón González, *La Historia y la Naturaleza*, Madrid, 1992, p.47).

Certamente que Rorty tematiza os problemas a partir de uma perspectiva francamente ocidental, mas de que outra poderia em boa verdade partir, pelo menos em termos laicais, que não acarretasse as falácias metafísicas de sempre? Mais pragmaticamente ainda: quem na verdade quer negar o melhor da história contingente das democracias ocidentais como projecto futuro a aprofundar? Estou em crer que nem mesmo aquela recalcitrante esquerda francesa *rivegauchiana* e as variantes suas aparentadas, apesar da sua pose díscola.

António Horta Fernandes