

SOLIDARIEDADE OU OBJETIVIDADE?

Richard Rorty

*Tradução do inglês: Maria Amália Andery
e Teresa Maria de Azevedo Pires Sério*

RESUMO

Richard Rorty, tomando como referência a obra de Hilary Putnam *Reason, truth and history*, discute as questões que opõem os "realistas" — que desejam basear a solidariedade na objetividade — aos "pragmatistas" — que desejam reduzir a objetividade à solidariedade. Defendendo o ponto de vista dos pragmatistas, Rorty procura distinguir as instituições e práticas criadas pelos ideais do Iluminismo de suas justificações filosóficas fornecidas por partidários da objetividade.

Palavras-chave: realismo; pragmatismo; objetividade; solidariedade; Iluminismo.

SUMMARY

Based on Hilary Putnam's *Reason, truth and history*, Richard Rorty discusses the issues separating "realists" — who wish to base solidarity on objectivity — from "pragmatists" — who seek to reduce objectivity to solidarity. Rorty suggests that the quest for objectivity is nothing but a disguised form of the fear of death in our community, and he seeks to distinguish institutions and practices created under the ideals of the Enlightenment from their philosophical justifications provided by objectivity advocates.

Keywords: realism; pragmatism; objectivity; solidarity; Enlightenment.

Há dois modos principais pelos quais seres humanos reflexivos tentam, colocando suas vidas em um contexto maior, dar sentido a elas. O primeiro é contando a história de sua contribuição a uma comunidade. Esta comunidade pode ser a comunidade histórica real na qual eles vivem, ou uma outra comunidade real, distante no tempo ou espaço, ou uma comunidade imaginária, consistindo talvez em uma dezena de heróis e heroínas selecionados da história ou ficção, ou de ambas. O segundo modo é descrever a si mesmos como encontrando-se em relação imediata com uma realidade não humana. Esta relação é imediata no sentido de que não deriva de uma relação entre tal realidade e sua tribo, ou sua nação, ou seu imaginado grupo de companheiros. Eu afirmarei que histórias do primeiro tipo exemplificam o desejo de solidariedade e histórias do último tipo exemplificam o desejo de objetividade. Enquanto uma pessoa está buscando solidariedade, ela não pergunta sobre a relação entre as práticas da comunidade escolhida e algo fora daquela comunidade. Enquanto

Este texto foi publicado originalmente na *Nanzan Review of American Studies*, (vol. 6, 1984), do Center for American Studies, Nagoya, Japão, a quem agradecemos a autorização para publicá-lo.

busca objetividade, ela se distancia das pessoas reais à sua volta não por recusar-se como um membro de algum outro grupo imaginário ou real, mas sim por ligar-se a algo que pode ser descrito como sem referência a quaisquer seres humanos particulares.

A tradição na cultura ocidental que se centra na noção de busca da Verdade, uma tradição que vai dos filósofos gregos até o Iluminismo, é o exemplo mais claro da tentativa de encontrar um sentido na existência de alguém afastando-se da solidariedade em direção à objetividade. A idéia de verdade como algo a ser buscado por si mesmo, não porque será bom para o próprio indivíduo ou para a comunidade real ou imaginária de alguém, é o tema central desta tradição. Talvez tenha sido a crescente consciência dos gregos da clara diversidade das comunidades humanas que estimulou a emergência deste ideal. Um temor de provincianismo, de ser confinado dentro dos horizontes do grupo no qual por acaso se nasceu, uma necessidade de ver o grupo com os olhos de um estranho ajudam a produzir o tom cético e irônico característico de Eurípedes e Sócrates. A disposição de Heródoto em considerar os bárbaros seriamente o suficiente para descrever seus costumes em detalhe pode ter sido um prelúdio necessário para o argumento de Platão de que o modo de transcender o ceticismo é conceber um objetivo comum para a humanidade — um objetivo estabelecido pela natureza humana e não pela cultura grega. A combinação da alienação socrática com a esperança platônica dá origem à idéia do intelectual como alguém que está em contato com a natureza das coisas não através das opiniões de sua comunidade, mas de uma maneira mais imediata.

Platão desenvolveu a idéia de tal intelectual por meio de distinções entre conhecimento e opinião e entre aparência e realidade. Tais distinções conspiram para produzir a idéia de que a investigação racional deveria tornar visível um campo ao qual não-intelectuais têm pouco acesso e de cuja existência eles podem duvidar. No Iluminismo esta noção tornou-se concreta com a adoção do cientista físico newtoniano como um modelo do intelectual. Para a maioria dos pensadores do século XVIII parecia claro que o acesso à natureza que a ciência física tinha provido deveria agora ser seguido pelo estabelecimento de instituições sociais, políticas e econômicas que estivessem de acordo com a natureza. Desde então, o pensamento social liberal centrou-se em torno da reforma social como sendo possível pelo conhecimento objetivo de como são os seres humanos — não o conhecimento de como são os gregos, franceses ou chineses, mas da humanidade como tal. Nós somos os herdeiros desta tradição objetivista, que se centra em torno da suposição de que devemos nos afastar de nossa comunidade o suficiente para examiná-la à luz de algo que a transcende, a saber, aquilo que ela tem em comum com todas as outras comunidades humanas, reais e possíveis. Esta tradição sonha com uma comunidade última que terá transcendido a distinção entre o natural e o social, que exhibirá uma solidariedade que não é provinciana porque é a expressão de uma natureza humana

a-histórica. Muito da retórica da vida intelectual contemporânea parte do princípio de que o objetivo da investigação científica sobre o homem é compreender "estruturas subjacentes", ou "fatores culturalmente invariantes", ou "padrões biologicamente determinados".

Aqueles que desejam basear a solidariedade na objetividade — chamados "realistas" — têm que construir a verdade como correspondência à realidade. Assim, eles devem construir uma metafísica que tem lugar para uma relação especial entre crenças e objetos, que diferenciará crenças verdadeiras de falsas. Eles também devem argumentar que há procedimentos de justificação de crença que são naturais e não meramente locais. Assim, eles devem construir uma epistemologia que tenha lugar para um tipo de justificação que não é simplesmente social mas natural, brotando da própria natureza humana e tornada possível por um elo entre aquela parte da natureza e o resto da natureza. Na sua visão, os vários procedimentos que são considerados como provendo justificação racional por uma ou outra cultura podem ser ou não realmente racionais. Porque para serem verdadeiramente racionais, procedimentos de justificação *devem* levar à verdade, à correspondência com a realidade, à natureza intrínseca das coisas.

Ao contrário, aqueles que desejam reduzir a objetividade à solidariedade — chamados "pragmatistas" — não requerem uma metafísica ou uma epistemologia. Eles vêem a verdade como, na frase de William James, aquilo em que, para *nós*, é bom acreditar. Assim, eles não precisam de uma explicação de uma relação entre crenças e objetos chamada "correspondência", nem de uma explicação das habilidades cognitivas humanas que garanta que nossa espécie é capaz de estabelecer aquela relação. Eles vêem a lacuna entre verdade e justificação não como algo a ser transposto, isolando-se uma espécie de racionalidade natural e transcultural que pode ser usada para criticar algumas culturas e elogiar outras, mas simplesmente como a lacuna entre o bem real e o melhor possível. De um ponto de vista pragmatista, dizer que aquilo em que é racional acreditarmos agora pode não ser *verdade* é simplesmente dizer que alguém pode aparecer com uma idéia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença melhorada, desde que nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário pode surgir¹. Para os pragmatistas o desejo de objetividade não é o desejo de escapar das limitações de sua comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar o maior acordo intersubjetivo possível, o desejo de estender a referência de "nós" tão longe quanto possamos. A distinção que os pragmatistas fazem entre conhecimento e opinião é simplesmente a distinção entre tópicos sobre os quais é relativamente fácil e tópicos sobre os quais é relativamente difícil obter tal concordância.

"Relativismo" é o epíteto tradicional aplicado ao pragmatismo pelos realistas. Três visões diferentes são comumente referidas por este nome. A primeira é a visão de que toda crença é tão boa quanto qualquer outra. A segunda é a visão de que "verdadeiro" é um termo ambíguo que tem tantos significados quantos são os procedimentos de justificação. A terceira é a

(1) Esta atitude em relação à verdade, na qual toma-se o consenso de uma comunidade como central, ao invés de uma relação com uma realidade não humana, é associada não apenas com a tradição pragmática americana mas com o trabalho de Popper e Habermas. A crítica de Habermas aos elementos remanescentes do positivismo em Popper é análoga àquelas feitas pelo holista deweyano aos primeiros empiristas lógicos. É importante notar, entretanto, que a noção pragmatista de verdade comum a James e Dewey não é dependente seja da noção de Pierce de um "fim ideal da investigação", seja da noção de Habermas de uma "comunidade idealmente livre". Para críticas a estas noções, que em minha visão são insuficientemente etnocêntricas, ver meus "Pragmatism, Davidson and Truth" e "Habermas and Lyotard on postmodernity".

visão de que nada há para dizer sobre verdade ou racionalidade além das descrições de procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade — *nossa* — usa em uma ou outra área de investigação. O pragmatista mantém a etnocêntrica terceira visão. Mas ele não adota a auto-refutadora primeira visão, nem a descentrada segunda visão. Ele considera que suas visões são melhores que as dos "realistas", mas não considera que suas visões correspondem à natureza das coisas. Ele considera que a própria flexibilidade da palavra "verdadeiro" — o fato de que é simplesmente uma expressão de louvor — assegura sua univocidade. O termo "verdadeiro", em sua explicação, tem o mesmo significado em todas as culturas, assim como termos igualmente flexíveis como "aqui", "ali", "bom", "mau", "você" e "eu" significam o mesmo em todas as culturas. Mas a identidade de significado é, naturalmente, compatível com diversidade de referência e com diversidade de procedimentos para atribuição de termos. Assim, ele se sente livre para usar o termo "verdadeiro" como um termo geral de louvor do mesmo modo como o faz seu oponente realista — e em particular usá-lo para assegurar sua própria visão.

Entretanto, não está claro por que "relativista" deveria ser considerado um termo apropriado para a etnocêntrica terceira visão, aquela que *realmente* é adotada pelo pragmatista. Já que o pragmatista não está adotando uma teoria positiva que afirma que algo é relativo em relação a alguma outra coisa. Ele está, ao invés disto, fazendo a afirmação puramente *negativa* de que deveríamos abandonar a distinção tradicional entre conhecimento e opinião, construída como a distinção entre verdade como correspondência com a realidade e verdade como um termo de louvor para crenças bem justificadas. A razão pela qual o "realista" chama este argumento negativo de "relativista" é que ele não pode acreditar que alguém pudesse seriamente negar que a verdade tem uma natureza intrínseca. Assim, quando o pragmatista diz que não há nada a dizer sobre verdade exceto que cada um de nós aprovará como verdadeiras aquelas crenças em que ele ou ela considera bom acreditar, o realista tende a interpretar isto como mais uma teoria positiva sobre a natureza da verdade: uma teoria de acordo com a qual a verdade é simplesmente a opinião contemporânea de um indivíduo ou grupo escolhido. Naturalmente, tal teoria seria auto-refutadora. Mas o pragmatista não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista. Como um partidário da solidariedade, sua explicação do valor da investigação humana cooperativa tem apenas uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo *qualquer* epistemologia, *a fortiori* ele não tem uma epistemologia relativista.

A questão de se verdade ou racionalidade têm uma natureza intrínseca, de se devemos ter uma teoria positiva sobre qualquer destes tópicos, é apenas a questão de se nossa autodescrição deve ser construída em torno de uma relação com a natureza humana ou em torno de uma relação com um conjunto particular de seres humanos, de se nós deveríamos desejar objetividade ou solidariedade. É difícil ver como alguém poderia escolher

entre estas alternativas olhando mais profundamente a natureza do conhecimento, ou do homem, ou da natureza. Certamente, a proposta de que este debate possa ser assim resolvido encaminha a questão em favor do realista, já que ela pressupõe que o conhecimento, o homem e a natureza *têm* essências reais que são relevantes para o problema em discussão. Para o pragmatista, ao contrário, "conhecimento" é, como "verdade", simplesmente um elogio feito às crenças que consideramos estar tão bem justificadas que, no momento, não é necessária justificação adicional. Uma investigação sobre a natureza do conhecimento pode, em sua visão, ser apenas uma explicação sócio-histórica de como várias pessoas tentaram obter acordo sobre em que acreditar.

A visão que estou chamando "pragmatista" é quase, mas não exatamente, a mesma que Hilary Putnam, em seu recente *Reason, truth, and history* chama de "a concepção internalista de filosofia"². Putnam define tal concepção como aquela que abre mão da tentativa de uma visão divina das coisas, a tentativa de contato com o não-humano que eu tenho chamado de "o desejo de objetividade". Infelizmente, ele acompanha sua defesa das visões anti-realistas, que eu estou recomendando, de uma polêmica contra muitos daqueles que sustentam essa visão — por exemplo, Kuhn, Feyerabend, Foucault e eu mesmo. Nós somos criticados como "relativistas". Putnam apresenta o "internalismo" como uma alegre *via media* entre realismo e relativismo. Ele fala da "plethora de doutrinas relativistas sendo negociadas hoje"³ e em particular dos "filósofos franceses" como adotando "alguma extravagante mistura de relativismo cultural e 'estruturalismo'"⁴. Mas, quando chega o momento de criticar estas doutrinas, tudo que Putnam encontra para atacar é a assim chamada "tese da incomensurabilidade": isto é, "termos usados em uma outra cultura não podem ser equiparados em significado ou referência com quaisquer termos ou expressões que *nós* possuímos"⁵. Sensatamente ele concorda com Donald Davidson ao enfatizar que esta tese é auto-refutadora. Entretanto, a crítica desta tese é destrutiva, no máximo, de algumas passagens incautas de alguns dos primeiros escritos de Feyerabend. Uma vez que esta tese tenha sido colocada de lado, é difícil ver como o próprio Putnam difere da maioria daqueles a quem critica.

Putnam aceita a afirmação davidsoniana de que, como ele coloca, "toda justificação de um esquema interpretativo [...] é que ela torna o comportamento de outros pelo menos minimamente razoável a *nossos* olhos"⁶. Pareceria natural seguir daí para dizer que não podemos sair do alcance desses olhos, que não podemos permanecer em terreno neutro, iluminados apenas pela luz natural da razão. Mas Putnam recua desta conclusão. Ele o faz porque constrói o argumento de que não podemos agir daquela forma como o argumento de que a amplitude de nosso pensamento é restrita pelo que ele chama de "normas institucionalizadas", critérios publicamente disponíveis para decidir todos os argumentos, incluindo argumentos filosóficos. Ele corretamente afirma que não há tais critérios, argumentando que a sugestão de que existem é tão auto-

(2) Putnam, Hilary. *Reason, truth, and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 49-50.

(3) Idem, *ibidem*, p. 119.

(4) Idem, *ibidem*, p. X.

(5) Idem, *ibidem*, p. 114.

(6) Idem, *ibidem*, p. 119. Ver "On the very idea of a conceptual scheme" de Davidson, em seu *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), para uma apresentação mais completa e sistemática deste ponto.

refutadora com a "tese da incomensurabilidade". Ele está, eu considero, inteiramente certo ao dizer que a noção de que a filosofia é, ou deveria tornar-se, uma tal aplicação de critérios explícitos contradiz a própria idéia de filosofia⁷. Pode-se polir a afirmação de Putnam dizendo-se que "filosofia" é precisamente aquilo de que uma cultura se torna capaz quando ela deixa de se definir em termos de regras explícitas, e torna-se suficientemente desocupada e civilizada para apoiar-se em *know-how* inarticulado, para substituir codificação por *phronesis* e conquista dos estrangeiros pelo diálogo com eles.

(7) Putnam, H. *Reason...*, op. cit., p. 113.

Mas dizer que não podemos referir todas as questões a critérios explícitos institucionalizados por nossa sociedade não expressa a posição que aqueles a quem Putnam chama de "relativistas" estão defendendo. Uma razão pela qual estas pessoas são pragmatistas é precisamente a de que elas compartilham a desconfiança de Putnam da idéia positivista de que a racionalidade é uma questão de aplicar critérios.

Tal desconfiança é comum, por exemplo, a Kuhn, Mary Hesse, Wittgenstein, Michael Polanyi e Michael Oakeshott. Apenas alguém que tenha considerado racionalidade deste modo sonharia em sugerir que "verdadeiro" significa alguma coisa diferente em sociedades diferentes. Pois só alguém deste tipo poderia imaginar que há que algo a ser destacado em relação ao qual o "verdadeiro" poderia se relativizar. Apenas se alguém compartilha a idéia dos positivistas lógicos de que todos carregamos coisas chamadas "regras de linguagem", que regulam o que e quando dizemos alguma coisa, sugeriria que não há modo de escapar de sua cultura.

Na seção mais original e poderosa de seu livro, Putnam argumenta que a noção de que "racionalidade [...] é definida pelas normas culturais locais" é simplesmente a contrapartida demoníaca do positivismo. Ela é, como ele diz, "uma teoria cientificista inspirada pela antropologia, como o positivismo foi uma teoria cientificista inspirada pelas ciências naturais". Por "cientificismo" Putnam entende a noção de que racionalidade consiste na aplicação de critérios⁸. Suponhamos que abandonemos esta noção e aceitemos o próprio quadro quiniano de Putnam, colocando a investigação como o contínuo retecer de uma teia de crenças, ao invés da aplicação de critérios a casos. Então, a noção de "normas culturais locais" perderá seus sobretons ofensivamente provincianos. Já que, agora, dizer que devemos trabalhar com nossos próprios olhos, que devemos ser etnocêntricos, é simplesmente dizer que crenças sugeridas por uma outra cultura devem ser testadas pela tentativa de tecê-las juntamente com crenças que já possuímos. É uma consequência desta visão holista de conhecimento, uma visão compartilhada por Putnam e por aqueles que ele critica como "relativistas", que culturas alternativas não são para ser pensadas segundo o modelo de geometrias alternativas. Geometrias alternativas são irreconciliáveis porque têm estruturas axiomáticas e axiomas contraditórios. Elas são *destinadas* a serem irreconciliáveis. Culturas não são delineadas assim e não têm estruturas *axiomáticas*. Dizer que

(8) Idem, *ibidem*, p. 126.

elas têm "normas institucionalizadas" é apenas dizer, com Foucault, que conhecimento jamais é separável de poder — que é provável que se sofra se não se adotam certas crenças em certos lugares e momentos. Mas tais apoios institucionais para as crenças tomam a forma de burocratas e policiais, não de "regras de linguagem" e "critérios de racionalidade". Pensar de outro modo é a falácia cartesiana de estabelecer axiomas onde há apenas hábitos compartilhados, de ver afirmações que sumarizam tais práticas como se elas relatasse limites que compelem a tais práticas. Parte da força do ataque de Quine e Davidson à distinção entre o conceitual e o empírico é que a distinção entre diferentes culturas não difere em espécie da distinção entre diferentes teorias adotadas por membros de uma cultura singular. Os aborígenes da Tasmânia e os colonizadores ingleses tiveram problema de comunicação, mas este problema diferia apenas em extensão das dificuldades de comunicação experimentadas por Gladstone e Disraeli. O problema, em todos os casos como estes, é apenas a dificuldade de explicar por que outras pessoas discordam de nós, de reterer nossas crenças de modo a ajustar o fato da discordância com as outras crenças que temos. Os mesmos argumentos quonianos que destacam a distinção positivista entre verdades sintéticas e analíticas destacam a distinção dos antropólogos entre o intercultural e o intracultural.

Nesta explicação holista de normas culturais, entretanto, não precisamos da noção de racionalidade transcultural universal que Putnam invoca contra aqueles que ele chama de "relativistas". Logo antes do fim de seu livro, Putnam afirma que uma vez que abramos mão do ponto de vista divino percebemos que:

só podemos ter esperança de produzir uma concepção mais racional de racionalidade ou uma concepção melhor de moralidade se operarmos de dentro de nossa tradição (com seus ecos de ágora grega, de Newton e assim por diante, no caso da racionalidade, e com os ecos das escrituras, dos filósofos, das revoluções democráticas e assim por diante... no caso da moralidade). Somos convidados a participar de um diálogo verdadeiramente humano⁹.

(9) Idem, *ibidem*, p. 216.

Eu concordo inteiramente com isto e também, eu acredito, o fariam Kuhn, Hesse e a maioria dos outros assim chamados "relativistas" — talvez até mesmo Foucault. Mas Putnam, então, prossegue para colocar mais uma questão:

Este diálogo tem um término ideal? Há uma concepção verdadeira de racionalidade, uma moralidade ideal, mesmo que tudo que tenhamos seja nossa concepção destas coisas?

Eu não vejo o sentido desta questão. Putnam sugere que uma resposta negativa — a visão de que "existe apenas o diálogo" — é apenas uma outra forma de relativismo auto-refutador. Mas, uma vez mais, eu não vejo como um argumento de que algo não existe pode ser construído como um argumento de que algo é relativo a algo mais. Na sentença final de seu livro, Putnam diz que "O próprio fato de que falamos de nossas diferentes concepções como concepções diferentes de *racionalidade* postula um *Grenzbegriff*, um conceito-limite de verdade ideal". Mas o que se supõe que tal postulação faz, exceto dizer que do ponto de vista divino a raça humana está caminhando na direção correta? Certamente o "internalismo" de Putnam deveria proibi-lo de dizer algo assim. Dizer que *nós* pensamos que estamos caminhando na direção correta é apenas dizer, com Kuhn, que podemos, vista com os olhos de hoje, contar a história do passado como uma história de progresso. Dizer que ainda temos um longo caminho a percorrer, que nossas visões atuais não deveriam ser moldadas em bronze, é trivial demais para requerer sustentação através da postulação de conceitos-limite. Assim, é difícil ver que diferença acarreta a diferença entre dizer "há apenas o diálogo" e dizer "há também aquilo para o qual o diálogo converge".

Eu sugeriria que aqui Putnam, no apagar das luzes, escorrega no cientificismo que ele corretamente condena em outros. Já que a raiz do cientificismo, definida como a visão de que racionalidade é uma questão de aplicação de critérios, é o desejo de objetividade, a esperança de que o que Putnam chama "florescimento humano" tenha uma natureza trans-histórica. Eu considero que Feyerabend está certo ao sugerir que, até que tenhamos descartado a metáfora da investigação e da atividade humana em geral como convergente ao invés de prolifera, como se tornando mais unificada ao invés de mais diversa, nunca nos livraremos dos motivos que um dia nos levaram a postular deuses. Postular *Grenzbegriffe* parece simplesmente uma maneira de dizer a nós mesmos que um Deus não existente estaria, se existisse, contente conosco. Se alguma vez pudéssemos ser movidos apenas pelo desejo de solidariedade, deixando de lado completamente o desejo de objetividade, então poderíamos pensar o progresso humano como tornando possível aos seres humanos fazer coisas mais interessantes e ser pessoas mais interessantes, não como levando em direção a um lugar que de algum modo foi preparado de antemão para a humanidade. Nossa auto-imagem empregaria imagens de fazer ao invés das de encontrar, as imagens usadas pelos românticos para elogiar poetas ao invés das imagens usadas pelos gregos para elogiar matemáticos. Para mim, Feyerabend parece certo ao tentar desenvolver uma tal auto-imagem para nós, mas seu projeto parece mal descrito, por ele mesmo, assim como pelos seus críticos, como "relativismo"¹⁰.

Aqueles que seguem Feyerabend nesta direção são frequentemente considerados como necessariamente inimigos do Iluminismo, como juntando-se em coro com afirmações de que as autodescrições tradicionais das democracias ocidentais estão falidas, de que elas de algum modo se

(10) Ver, por exemplo, Feyerabend, Paul. *Science in a free society* (Londres: New Left Books, 1978), p. 9, onde Feyerabend identifica sua própria visão com "relativismo (no velho e simples sentido de Protágoras)". Esta identificação é acompanhada do argumento de que "Objetivamente não há muito que escolher entre anti-semitismo e humanitarismo". Eu penso que Feyerabend teria feito melhor dizendo que a palavra "objetivamente" deveria simplesmente deixar de ser usada, juntamente com as distinções filosóficas tradicionais que fundamentam a distinção objetivo/subjetivo, do que dizendo que podemos manter a palavra e usá-la para dizer o tipo de coisa que Protágoras disse. O que Feyerabend é realmente contra é a teoria da correspondência da verdade, não a idéia de que algumas visões são mais coerentes que outras.

mostraram "inadequadas" ou "auto-enganosas". Parte da resistência instintiva de marxistas, sartrianos, oakeshottianos, gadamerianos e foucaultianos às tentativas de reduzir objetividade a solidariedade é o medo de que nossos hábitos e esperanças liberais tradicionais não sobrevivam à redução. Tais sentimentos são evidentes, por exemplo, na crítica de Habermas à posição de Gadamer como relativista e potencialmente repressiva, na suspeita de que os ataques de Heidegger ao realismo estão de algum modo ligados a seu nazismo, na intuição de que as tentativas marxistas de interpretar valores como interesses de classe são usualmente apenas apologias dos golpistas leninistas e na sugestão de que o ceticismo de Oakeshott sobre racionalismo na política é simplesmente uma apologia do *status quo*.

Eu acredito que colocar a questão em termos políticos e morais, ao invés de colocá-la em termos epistemológicos ou metafísicos, torna mais claro o que está em jogo. Já que agora a questão não é sobre como definir palavras como "verdade" ou "racionalidade" ou "conhecimento" ou "filosofia", mas sobre que auto-imagem nossa sociedade deveria ter de si mesma. A invocação ritual da "necessidade de evitar o relativismo" é mais compreensível como uma expressão da necessidade de preservar certos hábitos da vida européia contemporânea. Estes são os hábitos alimentados pelo Iluminismo e justificados em termos de um apelo à razão, concebida como uma habilidade humana transcultural de corresponder à realidade, uma faculdade cuja posse e uso são demonstrados pela obediência a critérios explícitos. Assim, a questão real sobre o relativismo é se estes mesmos hábitos da vida intelectual, social e política podem ser justificados por uma concepção de racionalidade tão insistentemente sem critérios e por uma concepção pragmatista de verdade.

Eu considero que a resposta a esta questão é que o pragmatista não pode justificar estes hábitos sem circularidade, mas também não o podem os realistas. A justificação dos pragmatistas para tolerância, livre investigação e busca por comunicação sem distorções só pode tomar a forma de uma comparação entre sociedades que exemplificam estes hábitos e aquelas que não o fazem, levando à sugestão de que ninguém que tenha experimentado ambas preferiria a última. Isto é exemplificado pela defesa de Winston Churchill da democracia como a pior forma de governo imaginável, com exceção de todas as outras que até aqui foram tentadas. Tal justificação não é feita por referência a um critério, mas por referência a várias vantagens práticas particularizadas. Ela só é circular no fato de que termos de elogio usados para descrever as sociedades liberais serão retirados do vocabulário das próprias sociedades liberais. Tal elogio tem, afinal, que estar em *algum* vocabulário e os termos correntes de elogio em sociedades primitivas, teocráticas ou totalitárias não produziram o resultado desejado. Assim, o pragmatista admite que não tem um ponto de partida a-histórico do qual endossar os hábitos das democracias modernas que ele deseja elogiar. Estas conseqüências são apenas o que partidários da solidariedade esperam. Mas entre partidários da objetividade elas dão

(11) Esta busca de consenso é oposta ao tipo de busca de autenticidade que deseja libertar-se da opinião de nossa comunidade. Ver, por exemplo, a explicação de Deleuze por Vicent Descombes em *Modern French philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 153: "Mesmo que a filosofia seja essencialmente desmistificadora, os filósofos freqüentemente fracassam em produzir críticas autênticas; eles defendem ordem, autoridade, instituições, 'decência', tudo em que a pessoa comum acredita". Na visão pragmatista ou etnocêntrica que eu estou sugerindo, tudo que aquela visão pode ou deve fazer é opor elementos em que "a pessoa comum acredita" a outros elementos. Tentar fazer mais que isto é fantasiar ao invés de conversar. Fantasia pode, certamente, ser um incentivo para conversação mais frutífera, mas quando ela não mais preenche sua função não merece o nome de "crítica".

origem, mais uma vez, a temores do dilema formado pelo etnocentrismo de um lado e o relativismo de outro. Ou nós atribuímos um privilégio especial a nossa própria comunidade, ou fingimos uma tolerância impossível para com qualquer outro grupo.

Eu tenho argumentado que nós pragmatistas deveríamos nos agarrar ao lado etnocêntrico deste dilema. Deveríamos dizer que devemos, na prática, privilegiar nosso próprio grupo, mesmo que não haja justificção não circular para fazê-lo. Devemos insistir em que o fato de que nada é imune à crítica não significa que tenhamos uma obrigação de justificar tudo. Nós intelectuais ocidentais liberais deveríamos aceitar o fato de que temos que começar de onde estamos e de que isto significa que há muitas visões que nós simplesmente não tomamos seriamente. Para usar a analogia familiar de Neurath, nós podemos *entender* a sugestão do revolucionário de que um barco navegável não pode ser feito da madeira com a qual fazemos o nosso e que simplesmente devemos abandonar o navio. Mas não podemos levar a sério sua sugestão. Não podemos tomá-la como uma regra para a ação, assim ela não é uma opção de vida. Para algumas pessoas, para ser exato, a opção é viver. São as pessoas que sempre esperaram tornar-se um Novo Ser, que sempre tiveram esperança de converter ao invés de persuadir. Mas nós — os liberais rawlsianos que buscam o consenso, os herdeiros de Sócrates, as pessoas que desejam ligar seus dias dialeticamente uns aos outros — não podemos fazê-lo. Nossa comunidade — a comunidade dos intelectuais liberais do Ocidente secular — quer ser capaz de dar uma explicação *post factum* a qualquer mudança de visão. Nós queremos ser capazes, por assim dizer, de nos justificarmos a nossos *selves* anteriores. Esta preferência não foi construída em nós pela natureza humana. É apenas o modo como *nós* vivemos hoje¹¹.

Este provincianismo solitário, esta admissão de que somos apenas o momento histórico que somos, não os representantes de algo a-histórico, é o que faz com que kantianos liberais tradicionais, como Rawls, se afastem do pragmatismo¹². "Relativismo", pelo contrário, é meramente uma pista falsa. O realista está, mais uma vez, projetando seus próprios hábitos de pensamento sobre o pragmatista, quando o acusa de relativismo. Já que o realista pensa que o cerne do pensamento filosófico é afastar-se de qualquer comunidade particular e olhá-la de um ponto de referência mais universal. Quando ele ouve o pragmatista repudiando um tal ponto de referência, ele não pode realmente acreditar nisto. Ele pensa que todo mundo, lá bem no fundo, *deve* desejar tal afastamento. Assim, ele atribui ao pragmatista uma forma perversa de seu próprio afastamento tentativo e o vê como um esteta irônico, desprezível, que se recusa a escolher seriamente entre comunidades, um mero "relativista". Mas o pragmatista, dominado pelo desejo de solidariedade, pode ser criticado apenas por tomar sua própria comunidade seriamente *demais*. Ele pode ser criticado apenas por etnocentrismo, não por relativismo. Ser etnocêntrico é dividir a raça humana entre as pessoas a quem se deve justificar suas crenças e os outros. O primeiro grupo — seu *ethnos* — inclui aqueles que compartilham o

(12) Em *A theory of justice*, Rawls parecia estar tentando reter a autoridade da "razão prática" kantiana, imaginando um contrato social delineado por aqueles que escolhem "atrás de um véu de ignorância" — usando o "auto-interesse racional" de tais escolhedores como uma pedra-de-toque para a validade a-histórica de certas instituições sociais. Muito da crítica a que aquele livro foi submetido, por exemplo, por Michael Sandel em seu *Liberalism and the limits of justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), centrou-se no argumento de que não se pode escapar da história desta maneira. Enquanto isto, entretanto, Rawls propôs uma visão meta-ética que abandona o argumento de validade a-histórica. Concorrentemente, T.M. Scanlon insistiu em que a essência de uma explicação "contratualista" da motivação moral é mais bem compreendida como o desejo de justificar a ação de alguém para outros do que em termos de "auto-interesse racional". Ver Scanlon, M. "Contractualism and utilitarianism" in A. Sen e B. Williams, orgs. *Utilitarianism and beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). A correção de Rawls, feita por Scanlon, leva na mesma direção que o trabalho posterior de Rawls, uma vez que o uso de Scanlon da noção de "justificação para outros em bases que eles não pudessem razoavelmente recusar" soa como a visão "construtivista" de que o que conta para a filosofia social é o que pode ser justificado para uma comunidade histórica particular, não para a "humanidade em geral". Em minha visão, o freqüente comentário de que os escolhedores racionais de Rawls se parecem demais com americanos liberais do século XX é perfeitamente justo, mas não uma crítica a Rawls. É simplesmente um franco reconhecimento do etnocentrismo que é essencial ao pensamento sério, não fantástico. Eu defendo esta visão em "The priority of democracy to philosophy" e em "Postmodernist bourgeois liberalism".

suficiente as crenças de alguém para tornar possível a conversação frutífera. Neste sentido, qualquer um é etnocêntrico quando engajado em debate real, não importa quanta retórica realista sobre objetividade ele produz em seu estudo¹³.

O que é perturbador sobre o quadro pragmatista não é que ele é relativista, mas que ele elimina dois tipos de conforto metafísico aos quais nossa tradição intelectual se acostumou. Um é o pensamento de que ser membro de nossa espécie biológica traz certos "direitos", uma noção que não parece fazer sentido a menos que similaridades biológicas confirmem a posse de algo não biológico, algo que ligue nossa espécie a uma realidade não humana e assim dê à espécie dignidade moral. Este quadro de direitos como biologicamente transmitidos é tão básico para o discurso político das democracias ocidentais que nos perturbamos com qualquer sugestão de que a "natureza humana" não é um conceito moral útil. O segundo conforto é dado pela noção de que nossa comunidade não pode morrer completamente. O quadro de uma natureza humana comum, orientada para uma correspondência com a realidade como ela é em si mesma, nos conforta com o pensamento de que mesmo que nossa civilização seja destruída, mesmo que toda a memória de nossa comunidade política ou intelectual ou artística seja apagada, a raça está destinada a recapturar as virtudes e os *insights* e os feitos que foram a glória de nossa comunidade. A noção de natureza humana como uma estrutura interna que leva todos os membros da espécie a convergir para o mesmo ponto, a reconhecer as mesmas teorias, virtudes e trabalhos de arte como merecedores de honra, nos assegura que, mesmo que os persas tivessem vencido, as artes e ciências dos gregos teriam mais cedo ou mais tarde reaparecido em algum outro lugar. Ela nos assegura que, mesmo que os burocratas orwellianos do terror governem por mil anos, os feitos das democracias ocidentais algum dia serão duplicados por nossos descendentes remotos. Ela nos assegura que "o homem prevalecerá", que algo razoavelmente semelhante a *nossa* visão de mundo, *nossas* virtudes, *nossa* arte surgirá novamente quando quer que os seres humanos sejam deixados em paz para cultivar suas naturezas internas. O conforto do quadro realista é o conforto de dizer não apenas que há um lugar preparado previamente para a nossa raça, mas também que agora sabemos bastante sobre como este lugar se parece. O etnocentrismo inevitável ao qual estamos todos condenados é, assim, tanto parte da confortável visão realista, como da desconfortável visão pragmatista.

O pragmatista abdica do primeiro tipo de conforto porque pensa que dizer que certas pessoas têm certos direitos é simplesmente dizer que deveríamos tratá-las de certas maneiras. Não é dar uma *razão* para tratá-las daquelas maneiras. Com relação ao segundo tipo de conforto, ele suspeita que é impossível erradicar a esperança de que algo parecido *conosco* herdará a terra, tão impossível como erradicar a esperança de sobreviver a nossas mortes individuais através de alguma transfiguração satisfatória. Mas ele não quer transformar esta esperança em uma teoria da natureza do

(13) Em um importante artigo intitulado "The truth relativism", incluído em seu *Moral luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), Bernard Williams defende uma posição semelhante em termos de uma distinção entre "confrontação genuína" e "confrontação nocional". A última é o tipo de confrontação que ocorre, assimetricamente, entre nós e pessoas e tribos primitivas. Os sistemas de crenças destas pessoas não apresentam, como Williams coloca, "opções reais" para nós, já que não podemos imaginar considerar seriamente sua visão sem "autotração ou paranóia". Estas são as pessoas cujas crenças em certos tópicos coincidem tão pouco com as nossas que sua incapacidade de concordar conosco não traz dúvidas em nossas mentes sobre a correção de nossas crenças. O uso de Williams de "opção real" e "confrontação nocional" parece para mim muito esclarecedor mas eu penso que ele toma estas noções com propósitos para os quais elas não servirão. Williams deseja defender o relativismo ético, definido como o argumento de que quando confrontações éticas são simplesmente nocionais "questões de avaliação não surgem genuinamente". Ele acredita que elas *realmente* surgem em conexão com confrontações nocionais entre, por exemplo, cosmologias einsteinianas e amazônicas (ver Williams, p. 142). Esta distinção entre ética e física parece-me um resultado desajeitado ao qual Williams é levado por sua tentativa infeliz de encontrar *algo* verdadeiro no relativismo, uma tentativa que é o corolário de sua tentativa de ser "realista" em relação à física. Em minha (davidsoniana) visão, não há sentido em distinguir entre sentenças verdadeiras que são "tomadas verdadeiras pela realidade" e sentenças verdadeiras que são "feitas por nós", porque toda a idéia de "fazedores de verdade" precisa ser abandonada. Assim, eu manteria que *não* há verdade no relativismo, mas o seguinte tanto de verdade no etnocentrismo: não podemos justificar nossas crenças (na física, ética, ou qualquer outra área) para todo mundo, mas apenas para aqueles cujas crenças coincidem com as nossas em alguma medida apropriada. (Este não é um problema teórico sobre "intradutibilidade", mas simplesmente um problema prático sobre as limitações de argumento: não é que vivamos em mundos diferentes dos nazistas ou amazônicos, mas que a conversão de ou para seu ponto de vista, embora possível, não será uma questão de inferência de premissas previamente compartilhadas).

homem. Ele quer que a solidariedade seja o nosso *único* conforto, e que seja vista como não necessitando de sustentação metafísica.

Minha sugestão de que o desejo de objetividade é em parte uma forma disfarçada do medo da morte de nossa comunidade ecoa a acusação Nietzsche de que a tradição filosófica que deriva de Platão é uma tentativa de evitar encarar de frente a contingência, de escapar do tempo e do acaso. Nietzsche pensava que o realismo deveria ser condenado não apenas pelos argumentos de sua incoerência teórica, o tipo de argumento que encontramos em Putnam e Davidson, mas também sobre bases práticas, pragmáticas. Nietzsche pensava que o teste do caráter humano seria a habilidade de viver com o pensamento de que não há convergência. Ele queria que fôssemos capazes de pensar a verdade como:

*um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos — em resumo uma soma de relações humanas, que foram exaltadas, transpostas e embelezadas poética e retoricamente e que depois de um longo uso parecem firmes, canônicas e obrigatórias para um povo*¹⁴.

Nietzsche tinha esperança de que finalmente haveria seres humanos que poderiam pensar e realmente pensariam sobre a verdade deste modo, mas que ainda gostariam de si mesmos, que veriam a si mesmos como *boas* pessoas para quem solidariedade *seria suficiente*¹⁵.

Eu considero que o ataque do pragmatismo às várias distinções estrutura/conteúdo, que sustentam a noção realista de objetividade, pode ser melhor visto como uma tentativa de nos levar a pensar sobre verdade deste modo nietzschiano, como sendo inteiramente um problema de solidariedade. Aí está por que eu acredito que precisamos dizer, a despeito de Putnam, que "há apenas o diálogo", apenas *nós*, e jogar fora os últimos resíduos da noção de "racionalidade transcultural". Mas isto não nos deveria levar a repudiar, como Nietzsche o fez algumas vezes, os elementos de nosso exército móvel que incorporam as idéias de conversação socrática, amizade cristã e ciência iluminista. Nietzsche juntou seu diagnóstico do realismo filosófico, como uma expressão de medo e ressentimento, com suas próprias idiossincráticas idealizações ressentidas de silêncio, solidão e violência. Pensadores pós-nietzschianos, como Adorno e Heidegger e Foucault, juntaram as críticas de Nietzsche à tradição metafísica, de um lado, com suas críticas à civilidade burguesa, ao amor cristão e à esperança do século XIX de que a ciência tornaria o mundo um lugar melhor para viver, de outro. Eu não considero que haja qualquer conexão interessante entre estes dois conjuntos de críticas. O pragmatismo me parece, como eu disse, uma filosofia da solidariedade, ao invés do desespero. Deste ponto de vista, o abandono dos deuses por Sócrates, a recusa dos cristãos de um Criador onipotente em troca do homem que sofreu na cruz e a recusa baconiana da ciência como contemplação de

(14) Nietzsche, "On truth and lie in an extra-moral sense", em *The Viking portable Nietzsche*, Walter Kaufmann, org. e trad., pp. 46-7.

(15) Ver Lovibond, Sabina. *Realism and imagination in ethics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 158: "uma adesão à visão de Wittgenstein da linguagem deveria equiparar aquele objetivo com o estabelecimento de um jogo de linguagem do qual pudéssemos participar francamente, ao mesmo tempo que retendo nossa consciência dele como uma formação histórica específica. Uma comunidade na qual tal jogo de linguagem fosse jogado seria aquela [...] cujos membros compreenderiam sua própria forma de vida e ainda assim não se embarçariam por ela".

verdade eterna em troca da ciência como instrumento de progresso social podem ser vistos como tantas preparações para o ato de fé social que é sugerido por uma visão nietzschiana de verdade¹⁶.

O melhor argumento que nós, partidários da solidariedade, temos contra os partidários realistas da objetividade é o argumento de Nietzsche de que o modo metafísico-epistemológico ocidental tradicional de firmar nossos hábitos simplesmente não está mais funcionando. Ele não está fazendo seu trabalho. Ele se tornou um estratagema tão transparente como a postulação de divindades que, por uma feliz coincidência, nos escolheram como *seu* povo. Assim, a sugestão pragmatista de que nós "simplesmente" substituamos fundamento ético por nosso senso de comunidade — ou melhor, que pensemos nosso senso de comunidade como não tendo fundamento exceto esperança compartilhada e confiança criada por este compartilhar — é colocada em bases práticas. *Não* é colocada como um corolário de um argumento metafísico de que os objetos no mundo não contêm intrinsecamente propriedades orientadoras da ação, nem de um argumento epistemológico de que nos falta uma faculdade de senso moral, nem de um argumento semântico de que a verdade é redutível à justificação. É uma sugestão sobre como podemos pensar sobre nós mesmos para evitar o tipo de surpresa ressentida — característica do lado ruim de Nietzsche — que agora caracteriza muito da alta cultura. Este ressentimento surge da percepção, a que eu me referi no início deste capítulo, de que a busca do Iluminismo por objetividade freqüentemente fracassou.

A retórica da objetividade científica, levada longe demais e tomada a sério demais, nos conduziu a pessoas como B.F. Skinner, de um lado, e a pessoas como Althusser, de outro — duas fantasias igualmente sem sentido, ambas produzidas pela tentativa de ser "científico" sobre nossas vidas morais e políticas. A reação contra o cientificismo levou a ataques à ciência natural como uma espécie de falso deus. Mas não há nada de errado com a ciência, apenas há algo errado com a tentativa de divinizá-la, a tentativa característica da filosofia realista. Esta reação também levou a ataques ao pensamento social liberal do tipo comum a Mill e Dewey e Rawls como uma mera superestrutura ideológica, que obscurece as realidades de nossa situação e reprime tentativas de mudar essa situação. Mas não há nada de errado com a democracia liberal, nem com os filósofos que tentaram alargar o seu escopo. Há apenas algo de errado com a tentativa de ver seus esforços como fracassos em atingir algo que eles não estavam tentando atingir — uma demonstração da superioridade "objetiva" de nosso modo de vida em relação a todas as outras alternativas. Em resumo, não há nada de errado com as esperanças do Iluminismo, as esperanças que criaram as democracias ocidentais. O valor dos ideais do Iluminismo é, para nós pragmatistas, apenas o valor de algumas das instituições e práticas que eles criaram. Neste ensaio eu busquei distinguir estas instituições e práticas das suas justificações filosóficas fornecidas por partidários da objetividade e sugerir uma justificação alternativa.

(16) Ver Blumenberg, Hans. *The legitimation of modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), para uma histórica [story] sobre a história [history] do pensamento europeu que, diferentemente das histórias [stories] contadas por Nietzsche e Heidegger, vê o Iluminismo como um definitivo passo à frente. Para Blumenberg a atitude de "auto-afirmação", o tipo de atitude que se origina de uma visão baconiana da natureza e do propósito da ciência, precisa ser distinguida de "autofundamentação", o projeto cartesiano de fundar tal investigação em critérios a-históricos de racionalidade. Blumenberg comenta, inventivamente, que a crítica "historicista" do otimismo do Iluminismo, crítica que começou com o retorno à Idade Média pelos românticos, mina a autofundamentação, mas não a auto-afirmação.

Richard Rorty é professor de Humanidades na University of Virginia.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 36, julho 1993
pp. 109-121
