

CHARLES TAYLOR E RICHARD RORTY: PERIGOS E PROMESSAS DE UMA CULTURA SECULAR

Hilton Leal da Cruz¹

RESUMO: O artigo trata do debate travado entre Charles Taylor e Richard Rorty sobre a questão da relação entre moral e filosofia política. De modo mais específico, eu apresento o diagnóstico de Charles Taylor sobre os problemas do pensamento político contemporâneo e em seguida exploro as críticas de Richard Rorty a esse diagnóstico. No final, eu apresento a proposta rortyana sobre o tipo de abordagem que ele considera mais adequada para lidar com os impasses de ordem ética e política nas sociedades modernas. O confronto entre os dois autores oferece um interessante panorama da filosofia política contemporânea e a oportunidade de colocar uma questão que me parece central no debate metafilosófico e político contemporâneo: qual o papel da filosofia em relação ao espaço público?

PALAVRAS-CHAVE: Política; Moral; Identidade; Comunitarismo; Liberalismo.

ABSTRACT: The article deals with the debate between Charles Taylor and Richard Rorty on the issue of the relationship between moral and political philosophy. More specifically, I present the diagnosis of Charles Taylor about the problems of

contemporary political thought and then explore the criticisms of Richard Rorty to this diagnosis. In the end, I present to Rorty's proposal on the type of approach that it considers most appropriate to deal with ethical and political dilemmas in modern societies. The confrontation between the two authors offer an interesting horizon of contemporary political philosophy and the opportunity to ask a question that seems central to metaphilosophical debate and contemporary politics what is the role of philosophy in relation to the public space?

KEYWORDS: Politics; Moral; Identity; Communitarianism; Liberalism.

O debate sobre a relação entre o que nos faz humanos, como devemos viver, e qual o melhor modo de organizar a sociedade é quase tão antigo quanto a própria filosofia. Diversos autores, seguindo os passos de Platão, sentiram a necessidade de justificar a desejabilidade de certos tipos de organização social, recorrendo ao argumento de que essas formas específicas de organização melhor realizariam certos aspectos supostamente constitutivos de nossa essência genérica. Também é verdade que, pelos menos nos últimos 200 anos, vários intelectuais tomaram como foco de sua atividade o ataque (através de argumentos de natureza tanto teórica quanto prática) às tentativas de estabelecer qualquer justificativa sobre o ordenamento social com base em algum postulado sobre a nossa verdadeira essência. Tal retrato da filosofia política é visivelmente grosseiro, e a grande maioria dos filósofos que pensaram sobre a relação entre os indivíduos e a sociedade poderia ser descrita como ocupando um espaço intermediário entre um grupo e outro. Contudo, como recurso heurístico, tal caracterização me parece válida. Ela permite colocar em foco a relação entre certos compromissos essencialistas e uma certa compreensão da cultura moderna. Ambos os grupos, ao tematizarem o si-próprio visando o estabelecimento de uma dada compreensão sobre os vínculos sociais, acabaram por desenvolver sofisticados diagnósticos sobre a relação entre os dois dentro da cultura de seu tempo. O presente artigo explora alguns aspectos das abordagens de dois filósofos que são representativos desses dois polos do pensamento filosófico-político: Richard Rorty e Charles Taylor. Ao tomarem a cultura contemporânea dentre as suas principais preocupações, tais autores nos oferecem sofisticados instrumentos de análise dos

impasses que vivem as grandes sociedades do ocidente, bem como, interessantes e promissores modos de compreender e dar sentido às nossas vidas. O propósito dessa análise é verificar até que ponto o diagnóstico de Charles Taylor sobre os impasses de nosso tempo é coerente com sua atitude pretensamente hegeliana e historicista e quais os pontos desse diagnóstico são criticados por Rorty, um outro filósofo que se autodenomina historicista.

UM CAMINHO DO MEIO PARA A MODERNIDADE:
A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E A ÉTICA DA AUTENTICIDADE
DE CHARLES TAYLOR.

Oriundo de uma tradição que remonta, por um lado, a Aristóteles e, por outro, a Hegel, o pensamento comunitarista moderno caracteriza-se, entre outras coisas, por assumir uma posição radicalmente crítica em relação ao que seria “o modo de compreensão liberal dos vínculos sociais” e ao tipo de orientação ética individual favorecida pelas grandes democracias. Para os autores geralmente enquadrados nessa tradição a cultura e a política do ocidente induziriam atitudes narcisistas, de indiferença em relação aos semelhantes, bem como de autoindulgência e frouxidão moral. Por outro lado, essa mesma cultura provocaria a dissolução dos vínculos éticos e dos compromissos partilhados que viabilizam a vida em sociedade. Embora considerado um dos maiores expoentes do pensamento comunitarista, o filósofo canadense Charles Taylor assume com reservas tais críticas. A sua posição diferencia-se daquelas assumidas por outros autores em

função da disposição em não rejeitar totalmente alguns dos aspectos mais importantes da cultura geralmente chamada de “individualista-burguesa”. Em livros como *As Fontes do Self* e *Ética da Autenticidade* Taylor propõe uma nova compreensão dos problemas que atravessam as sociedades modernas através do acompanhamento da história e dos valores que constituíram a cultura dessas sociedades. Essa narrativa, propõe Taylor, deveria servir como “ponto de partida para uma compreensão renovada da modernidade” (Taylor, 2011, p. 09) que — em tese — permitiria ao mesmo tempo indicar os seus aspectos positivos e as raízes dos males que a afligem. Taylor pretende colocar-se entre os críticos e os entusiastas da modernidade, traçando uma espécie de caminho do meio entre eles. Ou seja, assim como Hegel, aparentemente sua principal influência, Taylor procura indicar o caminho para a superação dos impasses de seu tempo através de uma narrativa histórica que pretende nos permitir uma nova compreensão desses mesmos impasses.

O principal problema que a proposta de definir a identidade moderna visa enfrentar seria a disposição da filosofia e da cultura contemporâneas em não reconhecer os fatores e motivações morais envolvidos nas diversas concepções políticas. Segundo Taylor, essas concepções, de fato, precisariam ser criticadas, pois embora antagônicas em diversos aspectos, concordam em um único e problemático ponto: na alegação de que o advento da modernidade inviabilizou ou tornou desnecessário todo e qualquer projeto de articulação de uma filosofia política de teor moral. Contudo, além de criticá-las, seria preciso mostrar que elas também se baseiam em uma perspectiva moral, uma perspectiva condenada à frustração

em função de sua formulação contraditória na filosofia política contemporânea.

Entre os alvos da retórica tayloriana estão, de um lado, os discípulos de Nietzsche, como Michel Foucault e outros pessimistas que veem na moral ou um dispositivo de opressão ou uma simples e opcional projeção do self sobre um mundo de fatos “neutros”. Do outro lado estão os partidários de versões alternativas do tipo de procedimentalismo moral que teve origem no contratualismo iluminista: filósofos como Jürgen Habermas e J. Rawls, que seriam os legítimos representantes dessa corrente. Para Taylor, ambos os partidos estão em contradição com os próprios pressupostos. A crítica do filósofo canadense a essas correntes procura tornar coerente a alegação de que elas não assumem, ou não tm consciência, das motivações morais que sustentam suas descrições da modernidade e, por outro lado, de que seria impossível viver uma vida humana sem uma dada compreensão substantiva acerca do bem e de nossa posição com relação a ele.² Tanto os críticos da modernidade, como Foucault, quanto os seus mais empenhados defensores, como Habermas, equivocam-se ao não reconhecerem a importância das articulações máorais e a imensa riqueza de nossa cultura em relação a tais articulações, algumas delas implícitas em suas próprias formulações.³ A não percepção desses fatos dever-se-ia, em parte, a uma ideia estreita de moralidade. Portanto a ampliação do espectro de questões que podem ser denominadas morais é o primeiro passo da argumentação do autor.

Além de nossas noções e reações relativas a tópicos como justiça e respeito à vida, ao bem-estar e à dignidade das outras pessoas desejo analisar nosso sentido do que está

na base de nossa própria dignidade, ou questões acerca do que torna nossa vida significativa ou satisfatória. Estas podem ser classificadas como questões morais em alguma definição ampla, porém algumas estão demasiado ligadas ao respeito próprio ou muito identificadas com nossos ideais para ser classificadas como tal no léxico da maioria das pessoas. Referem-se ao que torna a vida digna de ser vivida. (TAYLOR, 2011 p.16)

A não percepção de todo esse espectro da moralidade seria um dos fatores que conduziram pensadores como Kant à redução da moralidade à ideia de dever, e a consequente necessidade de formular critérios para o estabelecimento desses deveres que impedissem a legitimação de propósitos opressivos. Todos esses aspectos da vida humana, segundo Taylor, envolveriam “avaliações fortes” juízos e articulações discursivas, afirmações “explícitas ou implícitas sobre a natureza e a condição de todos os homens” (Taylor, 2011, p.18). Taylor assume, portanto, uma atitude que poderíamos chamar de “realismo moral”: a ideia de que nossos juízos morais precisam ser avaliados de acordo com uma dada compreensão da realidade à qual esses juízos se aplicam. Se entendermos como real aquilo que não desaparece apenas porque não é compatível com nossos preconceitos então nossas apreciações de valor baseiam-se em afirmações sobre a realidade, haveria uma ontologia subjacente aos nossos juízos morais. O mundo pode ser a causa de nossas reações e sentimentos, mas é a nossa compreensão da natureza intrínseca dos seres humanos, da realidade desta natureza, que tornaria nossos juízos morais corretos ou não.

É essa ontologia, ou suas principais intuições, supostamente reprimidas pelo desenvolvimento de determinadas correntes da filosofia moderna, que Taylor se propõe a recuperar. Com esse propósito o filósofo desenvolve uma análise fenomenológica do modo de ser das pessoas concretas, de como elas se orientam em relação à sua vida, escolhas, aspirações e juízos de valor em geral. É essa análise que serve de fundamento à alegação, como indicamos acima, de que é impossível ao ser humano existir sem um quadro de referências valorativas determinadas: a esse quadro ele dá o nome de *Configurações*. (TAYLOR, 2011, pg.43) Tais configurações, sustenta o autor, constituem as condições da própria identidade dos indivíduos, como fica claro nessa passagem.

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição. (TAYLOR, 2011, p. 44)

A sociedade moderna, segundo Taylor, tenderia a favorecer o que ele chama de “ética da inarticulação”, uma espécie de “pacto de silêncio” em relação aos fundamentos de nossos valores. Esse silêncio, sustenta Taylor, tornaria mais fácil a convivência em uma sociedade pluralista na qual a exposição de tais fundamentos poderia ocasionar conflitos. A epistemologia moderna, com seus ideais de objetividade e distanciamento crítico tende a reforçar esse quadro, induzindo à rejeição de qualquer compreensão substantiva,

ainda que complexa, da moralidade contemporânea. Taylor acredita que isso representa um grande perigo, e a tentativa de nos persuadir a evitar esse mesmo perigo é o corolário de seu trabalho. Para o autor trata-se, por um lado, de criticar a atmosfera supostamente niilista facilitada pela modernidade e, por outro lado, de apontar o individualismo como uma ameaça aos vínculos de solidariedade que caracterizam uma comunidade. Se o primeiro aspecto da crítica de Taylor à sociedade moderna o coloca ao lado de autores como Nietzsche e Dostoiévsky, o segundo aspecto situa seu pensamento como um dos expoentes do comunitarismo contemporâneo, ao lado de autores como Michael Sandel, por exemplo. A primeira linha de crítica aponta para a presumida perplexidade do indivíduo contemporâneo frente ao desencantamento do mundo promovido pelo crescente desenvolvimento das ciências da natureza. Por outro lado, o desenvolvimento de concepções atomizadas e objetivantes — ou “pontuais” e “desprendidas” como ele prefere chamar — do que é ser um agente humano, associado ao *modus vivendi* das grandes sociedades capitalistas, criaram um tipo de individualismo que viria progressivamente erodindo os vínculos de cooperação entre os membros dessas mesmas sociedades.

O modo tayloriano de lidar com essas questões parte da premissa de que o grau de sentido que existe para nós depende, em grande medida, de nossos poderes de articulação, articulação que necessariamente é feita através da interação comunicativa com outros membros do grupo no qual nos desenvolvemos. Considerar que nossas articulações são meramente opcionais, fruto de nossa atividade criativa, segundo o autor, tornaria o próprio ato de articular de segunda

importância. Por outro lado, pensar a ordenação do espaço público de acordo com a lógica liberal implicaria tornar esse mesmo espaço um lugar onde as pessoas não podem ser reconhecidas ao articular suas identidades sob pressupostos morais partilhados, algo que, segundo Taylor, não lhes permitiria verem-se como membros de uma comunidade. A primeira perspectiva pressupõe, segundo Taylor, que no quesito moral “inventamos tanto as perguntas quanto as respostas” (Taylor, 2011, p.47) e que ambas são, portanto, artificiais. A perspectiva liberal, por sua vez, pressupõe que a moralidade é uma questão privada, individual. Em contrapartida, para o autor, a vida humana requer um sentido e ser uma pessoa humana, segundo ele, é situar-se em uma determinada escala de valores que se impõem a nós tal qual somos. Esses valores são, e tem que ser, “ontologicamente básicos” (Taylor, 2011, p.46) e “condições transcendentais” (Idem, p.49) de nossa própria identidade. Não possuir uma escala desse tipo seria algo como “estar perdido” ou “não saber quem se é”. Participar de uma comunidade através de interações discursivas é parte fundamental da constituição dessa mesma identidade e a configuração do espaço público nas sociedades modernas esvaziaria essa possibilidade. A confusão da cultura contemporânea residiria na atitude de descaso e aparente “frivolidade” com relação a elementos cruciais para nossa existência. A característica comum da vida humana que Taylor procura evocar é o seu caráter fundamentalmente dialógico, e é isso que o leva a afirmar que “Se algumas das coisas que mais valorizo são acessíveis a mim apenas em relação à pessoa que amo, então ela se torna interna à minha identidade.” (TAYLOR, 2011, p.44) A participação

no espaço público, o discurso desenvolvido nesse espaço e as nossas identidades, seriam, nessa leitura, interdependentes.

Por outro lado, Taylor reconhece que falar de moralidade e política em termos de identidade é algo que se tornou possível em função de certos desdobramentos históricos. “Certos desenvolvimentos de nossa auto-compreensão constituem uma pré-condição de nossa formulação da questão em termos de identidade” (Taylor, 2011, p.45). Contudo, essa interrogação também possuiria um aspecto supra-histórico. Como indiquei acima, a pergunta sobre uma pessoa visa situá-la “como um interlocutor potencial numa sociedade de interlocutores.” (Taylor, 2011, p.46)⁴ A pergunta “quem é ele” ou, no caso mais agressivo, “quem ele pensa que é”, é uma pergunta ao mesmo tempo moral e social. Ela visa situar uma pessoa em sua relação com outras, reconhecê-la em uma certa posição em relação às demais e, por outro lado, perceber o objeto de nossa pergunta como algo capaz de dar conta de si mesmo, de situar-se em relação a um mapa valorativo. A ética de autenticidade, a busca por uma individualidade singular, é, portanto, indissociável de uma política do reconhecimento. A formulação da primeira pode ser considerada um produto contingente da história, mas a segunda não.⁵ A perda das possibilidades de autorealização em função da inarticulação de nossas configurações morais, bem como do avanço da racionalidade instrumental — na verdade os dois fenômenos são interdependentes —, comprometeria as duas coisas. Essa mudança teria um impacto público na perda dos vínculos de cooperação e na criação das condições para o que Tocqueville chamava de “ditadura branda”, e um impacto que ele denomina de “experencial”, produzindo vidas vazias e carentes de significado.

Como indiquei brevemente acima, são efeitos do impacto experiencial da cultura moderna sobre a vida dos indivíduos: o desencantamento do mundo, a perda de ressonância e riqueza nos vínculos que nos unem às demais pessoas, produzindo a passagem de uma rica vida comunitária e uma série de associações volúveis e mutáveis que tendem a “esvaziar a vida de sua riqueza, profundidade ou significado” (Taylor, 2011, p. 638). Em relação às consequências públicas Taylor retoma as críticas feitas por Tocqueville, Karl Marx e pelos ecologistas. No seu discurso, contudo, a cultura e os valores — ou a ausência deles — seria a principal responsável pela injustiça, opressão e degradação do meio ambiente que o mundo moderno tem produzido. Enfrentemos agora, de modo crítico os seus argumentos, confrontando-os com as objeções apresentadas por um de seus principais interlocutores.

MÉRITOS E PERIGOS DE UMA CULTURA PLURALISTA – RICHARD RORTY COMENTADOR DE CHARLES TAYLOR

Duas premissas são cruciais para o sucesso da crítica de Charles Taylor à cultura contemporânea: a afirmação de que nossos juízos morais exigem articulações ontológicas e que a ausência dessas articulações reduz a força de nossos ideais morais. São justamente essas premissas, e alguns dos pressupostos que lhes conferem plausibilidade, que são criticadas pelo filósofo norte americano Richard Rorty. Embora também influenciado por Hegel e defensor da necessidade de articulação e defesa dos valores característicos da sociedade ocidental, Rorty discorda de

Taylor acerca do teor desses valores bem como da necessidade de pressuposições ontológicas para defendê-los. Em uma resenha do livro *As Fontes do Self*, Rorty reconhece os méritos de Taylor ao recuperar vigorosamente a força de afirmação hegeliana de que “nós somos indivíduos na medida em que participamos de uma comunidade” e, portanto, “ter fé em si mesmo é ter fé em alguma coisa produzida em cooperação com outras pessoas.” (RORTY, 1993, p.13, 1993) O núcleo da argumentação de Taylor seria um ataque, bem-sucedido na opinião de Rorty, à crença “de que você tem valor apenas porque você é quem é” (Rorty, 1993, p.14) e que, portanto, toda orientação pessoal deve ser respeitada, pois trata-se apenas de mais uma expressão individual, mais um modo particular e pessoal de estar no mundo. Embora essa ideia seja expressão de um impulso generoso, bem como de uma configuração moral que os seus defensores se recusam a articular, ela degenera em uma atitude autoindulgente em relação a si mesmo e em uma “frivolidade política quando nós esquecemos que algumas culturas, como algumas pessoas, não são condenadas o bastante” (Rorty, 1993, p.17), são muito cruéis, machistas ou homofóbicas, mas nossa compreensão marcada pelo relativismo nos impede de criticá-las. A política da diferença, resultado da inarticulação e da supressão de nossas configurações morais, resulta em uma atitude estetizante em relação à política e à moral. Embora reconheça a necessidade de sustentar a crítica de determinadas orientações morais, Rorty coloca-se em contraposição a Taylor no que toca a seu diagnóstico da modernidade.

Para Rorty, o ataque de Taylor está voltado para dois alvos: o primeiro é de ordem política, e consiste no que ele chama de “liberalismo da neutralidade”, a ideia de que

“uma sociedade liberal deveria ser neutra em relação ao que constitui uma boa vida. ” (Rorty, 1993, p.19) Essa ideia, louvada por Isaiah Berlin no seu conhecido artigo intitulado *Dois Conceitos de Liberdade*, consiste na afirmação de que os arranjos políticos visariam apenas promover a equalização e a convivência equilibrada de pessoas com diferentes propósitos e ideias sobre como realizar-se enquanto pessoas. O segundo alvo de Taylor consistiria no que ele chama de “subjetivismo moral”, a ideia de que a nossa moralidade não está vinculada à natureza das coisas, mas que emana apenas de cada indivíduo. Ambas as posições comporiam, para Taylor, o quadro do “antropocentrismo” quase hegemônico da filosofia e da cultura contemporâneas. Em sua crítica ao livro de Taylor, Rorty sugere que, embora utilize o termo antropocentrismo como algo visivelmente mau, o autor não explica de modo claro qual o significado dessa mesma expressão. Ou seja, definir o antropocentrismo exigiria antes a definição do que constitui uma alternativa a ele, algo como o Deus transcendente cristão ou o bem supremo platônico. Taylor não deixa claro que a crença em algo dessa ordem seja plausível, apenas reforça em diversas passagens a necessidade imperiosa de acreditar em algo com algumas características confusas dessas ideias. Taylor também não deixaria claro, segundo Rorty, “porque é indesejavelmente antropocêntrico se comprometer sem procurar o que Taylor chama de fundamentos racionais e ontológicos. ” (RORTY, 1993, p.19) Para Rorty o filósofo canadense também não deixa claro porque não nos basta “a grande esperança social que permeia as sociedades democráticas”. (Rorty, 1993, p.20) A esperança de uma sociedade mais inclusiva, cooperativa

em nível global, na qual educação e tecnologia unem forças para criar um mundo mais pacífico. Uma esperança que não seria apenas meramente humana e arbitrária, mas também histórica; sem fundamentos, quer na vontade divina, quer na natureza, mas ainda assim a melhor configuração moral disponível para lidar com os problemas que enfrentamos no presente. Seriam os valores assim defendidos menos dignos ou carentes de força? Para Rorty os argumentos de Taylor tentam nos levar à descrença em relação á possibilidade de valorizar um determinado engajamento ético sem referi-lo a fundamentos ontológicos, justificando-os apenas através de uma narrativa histórica que nos faz vê-los como a nossa melhor opção até o momento. Esse aspecto da divergência entre os dois filósofos parece sugerir que, embora faça utilização da narrativa histórica, Taylor desiste dela ao justificar a sua avaliação dos méritos e deméritos da cultura ocidental — remetendo essa justificação à necessidade de fundamentos ontológicos, enquanto Rorty utiliza apenas a narrativa para o mesmo propósito.

Fica claro que, embora colocando-se ao lado de Taylor na alegação de que individualidade e moralidade se desenvolvem conjuntamente através da interlocução com outras pessoas e do envolvimento com os valores de nossa comunidade, ele coloca-se no extremo oposto do filósofo canadense quando o que está em questão é o diagnóstico da cultura e da política contemporâneas.⁶ Richard Rorty, ao contrário de seu interlocutor, coloca em dúvida tanto a possibilidade de uma filosofia política articulada a partir de intuições morais “inquestionáveis” quanto a possibilidade de uma filosofia moral elaborada com base em uma antropologia, como faz

Taylor. Do ponto de vista político Rorty, assim como Jurgen Habermas, considera que uma das coisas que caracteriza a cultura de sociedades democráticas é a capacidade de aumentar progressivamente a solidariedade por indivíduos de culturas e orientações morais diferentes, de criar comunidades que se orgulham de serem “mais inclusivas”. Claro, esse pode ser considerado um traço de nossa identidade moral, mas de uma moralidade de caráter potencialmente ampliável, plástica, e procedimental. Ou seja, a disposição para ouvir o outro, para estender a ele os laços de solidariedade que nos ligam, como membros de uma sociedade democrático-liberal, é uma das características da cultura que tem se desenvolvido desde a revolução francesa. Essa cultura tem na sua capacidade de inclusão e transformação um de seus principais motivos de orgulho. Nessa leitura, a carência de fronteiras rígidas ou de articulações ontológicas, como as exigidas por Taylor, seria exatamente uma das condições da progressiva tolerância almejada pelas sociedades modernas.

Como um filósofo pragmatista, Rorty gosta de transferir o foco do debate em torno dos fundamentos ontológicos da moralidade para situações concretas, históricas, em que somos confrontados com a necessidade de tomar decisões. No interessante artigo intitulado “Justiça como uma Lealdade Mais Ampla” ele usa as situações de crise, de escassez de alimentos, epidemias e guerras, como situações que servem para iluminar o problema da justiça e da moral. Quando não temos alimentos suficientes para as pessoas de nossa aldeia ou família, pessoas em relação às quais estamos ligados por laços estreitos de solidariedade, tona-se muito mais difícil ser solidário em relação a estrangeiros. Deveríamos,

nesse caso, sermos capazes de ver esses estrangeiros do mesmo modo que vemos os membros de nossa família para repartirmos com ele uma quantidade de alimento que não vai saciar totalmente nenhum de nós. Ou seja, a capacidade de expandir meus laços de identificação é que seria necessária para criar uma sociedade onde as pessoas estivessem dispostas a tais sacrifícios. Nesse caso, uma configuração “ontológica” que sirva de fundamento para nossa moralidade seria, na melhor das hipóteses, inútil, e na pior, um problema. Rorty procura tornar coerente a alegação de que deveríamos pensar a justiça apenas como um tipo de solidariedade mais ampla e não um imperativo rigoroso imposto por Deus, pela Razão ou pela Realidade. Tais imperativos, como a história nos tem mostrando tanto podem servir para nos tornar mais justos quanto para fazer o contrário.

Se pode fortalecer a solidariedade entre os seres humanos mediante convicções religiosas, como ocorreu no Estados Unidos nos anos do movimento dos direitos civis; sem dúvida a solidariedade também pode ser enfraquecida deste modo, como ocorreu na África do Sul no período anterior a Mandela. De maneira similar, as doutrinas filosóficas, as convicções tanto podem ser usadas para a inclusão como para a exclusão. (Rorty, 2005, p.87),

Para Rorty as teorias ou convicções são neutras em relação a nossas decisões. Os nossos sentimentos e nossa capacidade de nos identificarmos com o sofrimento de outras pessoas é que são decisivos para nossas ações com relação a outras pessoas; a moralidade dependeria de vínculos muito mais “afetivos” do que “ontológicos”. De fato, tais vínculos seriam

dependentes de narrativas históricas, como afirma Taylor, mas essas narrativas teriam um aspecto retórico e estetizante e não “racional” como ele sugere. Essa descrição da moralidade, acredita Rorty, traz consigo a vantagem de evitar o inútil debate acerca do que caracteriza a nossa “essência humana”.

No Artigo “Direitos Humanos Racionalidade e Sentimentalidade”, por exemplo, Rorty concorda que existem motivos históricos para evitar as articulações ontológicas sobre nossa moralidade, mas ele vê isso com uma vantagem. A filosofia contemporânea caracterizar-se-ia, nessa leitura, pelo seu antiesencialismo bem como por uma inclinação romântica, entendida como um esforço voltado para a valorização do futuro e da imaginação. Ou seja, para Rorty o expressivismo de Foucault — e talvez o procedimentalismo de John Rawls — poderiam ser lidos como uma defesa do futuro, da plasticidade de nossas naturezas, e não como uma absoluta reivindicação de neutralidade em relação a questões morais. Rorty também recusa-se a assumir uma posição irrealista, a de que não temos acesso a nenhum mundo intersubjetivamente partilhado, evitando através desse expediente as críticas que Taylor direciona a Foucault e Nietzsche. Para Rorty as exigências de fundamentação ontológica para nossos juízos morais são equivocadas, não em função de questões teóricas, mas sim porque elas não nos ajudam a reforçar a nossa própria moralidade. “Minhas dúvidas sobre a eficácia dos apelos ao conhecimento moral são dúvidas sobre a eficácia causal e não sobre o status epistêmico.” (RORTY, 2005, p.206) Rorty argumenta que Hegel e Darwin influenciaram de modo decisivo a nossa autoimagem, tornando-nos ao mesmo tempo radicalmente

historicistas e decididamente materialistas. Juntas, essas duas tendências teriam induzido os intelectuais a colocar o futuro no lugar da eternidade e as possibilidades de transformação do mundo no lugar da busca por uma ontologia. “Nos dois séculos que sucederam a revolução francesa aprendemos que os seres humanos são muito mais maleáveis do que Platão ou Kant sonhavam” (RORTY, 2005, p.210). Essa mudança na compreensão do que é ser um agente humano serve de apoio para a alegação rortyana de que deveríamos parar de sustentar nossas descrições da moralidade com base em fundamentos ontológicos, nos aspectos a-históricos de nossa natureza, e passar a pensar essas descrições com base em sua possível eficiência para os propósitos de nossa transformação. Nessa leitura as narrativas, ou filosofias, morais teriam como objetivo a “manipulação do sentimento visando expandir a referência dos termos nosso tipo de gente e gente como nós” (RORTY, 2005, pg. 211). Ou seja, Rorty evita a questão da neutralidade ou não do Estado através de uma redefinição do vínculo ético que mantém unidas as grandes sociedades modernas. Para Rorty, esse vínculo caracteriza-se por sua plasticidade e abertura, pela sua disposição em sofrer constantes mudanças de modo a acolher cada vez mais indivíduos como legítimos membros dignos de reconhecimento. Portanto, para Rorty, o trabalho da filosofia moral deveria ser potencializar essas características, como ele mesmo tenta fazer. O espaço público se caracterizaria, nesse caso, por uma permanente tentativa de estender o máximo possível as possibilidades de autorealização para todas os grupos e não por uma suposta “neutralidade” na qual ninguém seria reconhecido. Por outro lado, a cultura contemporânea também se caracterizaria pela

separação entre um espaço público voltado para a busca por justiça e um espaço privado voltado para a autocriação, para a tentativa de conferir sentido à própria vida. Ou seja, o fenômeno da perda de sentido descrita por Taylor é visto por Rorty como uma mera nostalgia em relação ao passado, em relação a um momento da história em que o espaço público e o espaço privado estavam unidos pelos laços da religiosidade comum. Diversas contingências, contudo, nos teriam convencido dos aspectos indesejáveis dessa união, bem como das virtudes advindas da substituição da religião pela literatura e pela arte. Ou seja, enquanto Taylor, assim como fez Hegel, procura articular um ideal de sociedade influenciado por uma compreensão idealizada das sociedades tradicionais, Rorty, ao contrário, prefere apostar na valorização dos aspectos que são específicos das sociedades modernas.

Mas, afinal, o que é mais adequado, produtivo ou razoável: desenvolver narrativas pessimistas sobre como a modernidade corroeu seus supostos fundamentos ou tentar estimular, promover e fortificar os aspectos positivos de nossas instituições? De modo mais *filosófico*, o debate sobre política e moral deveria ser respaldado por teorias abrangentes sobre o ser humano ou apenas por comparações entre os tipos de arranjos e alternativas concretas que temos à nossa disposição para transformar a sociedade?

Um dos aspectos mais criticados da filosofia de Rorty, e talvez sua maior divergência em relação a comunitaristas como Charles Taylor, diz respeito ao modo como ele se posiciona em relação a essas questões. Para Rorty, no que diz respeito a questões políticas “concretas”, os livros de Charles Taylor são, na melhor das hipóteses, completamente inúteis.

Eles também soam, às vezes terrivelmente pessimistas “como se as instituições políticas não fossem em nada melhores do que suas justificações filosóficas”. (Rorty, 2002, p.239) Rorty propõe, ao contrário, uma separação nítida entre “predições empíricas”, questões práticas de cunho político-público, e articulações teóricas, voltadas para o âmbito individual-privado. Essa seria uma estratégia que permitiria uma união mais efetiva dos intelectuais na luta contra as grandes oligarquias e organizações de gangsteres que emperram o progresso. No artigo intitulado “Thugs And Theorists: A Reply to Bernstein”, ele defende que os intelectuais, com relação a questões políticas, deveriam deixar suas divergências teóricas em segundo plano e unir-se em nome de duas causas que colocam em perigo todas as conquistas da modernidade: o esforço para impedir a multiplicação dos Estados totalitários e a luta contra a concentração de riqueza na mão de alguns poucos. Para Rorty, a solidariedade para com os mais fracos e a valorização das instituições democráticas são os dois principais indicativos de que um indivíduo é um social-democrata e, nessa definição, as diferenças entre ele e Taylor poderiam ser descritas como meramente filosóficas.

Nós social-democratas deveríamos ser capazes de cooperar nos projetos políticos enquanto diferimos em nossos gostos filosóficos, bem como no resto dos nossos gostos literários. Em particular, as pessoas como Berlin e Taylor, que discordam sobre se a liberdade negativa é a liberdade suficiente, ou Habermas e Derrida, que discordam sobre se existe algo universalmente humano para servir de base para a ética, podem colaborar perfeitamente bem em tais projetos. (Rorty, 1987, p.573)

Filósofos como Taylor, entretanto, demonstram pouco interesse sobre quais opções políticas estão atualmente disponíveis dentro do atual sistema social-democrático, ou sobre o que poderia substituir o sistema caso ele viesse abaixo. Rorty parece sugerir que, na esfera pública, nós deveríamos buscar por algum tipo de consenso sobre quais medidas deveríamos adotar para acabar com a fome, a exclusão social e outras recorrentes formas de crueldade que infelizmente ainda são tão comuns pelo mundo. Sob o enquadramento rortiano, a crítica que Taylor faz da modernidade termina sendo apenas mais uma versão da *Ideologiekritiker*; “o hábito recorrente, de fornecer sempre novas e mais sofisticadas formas de criticismo da ideologia das democracias que sobrevivem, combinada com a falta de atenção aos cenários necessários para sua reforma.” (Rorty, 1987, p.570) Ou seja, se Taylor acredita que nossa cultura nos leva a “suprimir” uma ontologia implícita em nossas avaliações morais, Rorty, ao contrário, parece sugerir que o “excesso de teoria” (Rorty, 1987, p.570) leva alguns filósofos a uma cegueira quanto aos compromissos práticos que deveriam coloca-los lado a lado.

A afirmação com a qual terminei o parágrafo anterior é meramente retórica, provocativa, mas também serve de ilustração para o ponto que está no centro do debate Taylor-Rorty; afinal, a filosofia tem realmente alguma relevância política ou a democracia tem prioridade sobre a filosofia? As ideias de Taylor provavelmente parecerão mais simpáticas àqueles que esperam por uma filosofia política com a pretensão de conferir “fundamentos” para determinadas intuições éticas; a filosofia rortiana, por outro lado, parecerá mais simpática aos que duvidam de toda pretensão de

fundamentar o que quer que seja. Eu me situo nesse último grupo. Prefiro atitudes filosóficas mais parecidas com as de pessoas como Richard Rorty, Dewey, William James, Max Stirner, Stuart Mill, Mangabeira Unger e Castoriadis; de diferentes maneiras todos esses autores procuram valorizar os principais aspectos da vida pública contemporânea ao invés de tentar desautorizá-la. Parece-me que um dos aspectos importantes dos trabalhos de tais autores é que eles procuram aproveitar a moderna valorização da arte, do debate aberto e do pluralismo crescente como instrumentos de articulação e empoderamento dos indivíduos concretos. A filosofia tayloriana, por outro lado, parece consistir em uma proposta que dá demasiada importância a aspectos da vida humana que são mais valorizados entre os intelectuais. Pressuposições ontológicas são coisas, me parece, mais facilmente reconhecíveis nas práticas comunicativas de pessoas que estão familiarizadas com a tradição filosófica, pessoas que não têm essa familiaridade não usam nem precisam usar tais pressuposições. Assim como Rorty, eu também sou desconfiado daqueles que afirmam que o senso comum contém problemas ou pressuposições filosóficas. (Rorty, 2005, p.100). Por esse motivo eu apostaria que, embora procure valorizar cautelosamente os aspectos individualizantes da cultura moderna, Taylor me parece preso ao paradigma platônico que coloca o pensamento teórico como uma atividade paradigmaticamente humana. Contudo, reconheço, essa posição precisaria ser reforçada por elementos cuja exploração foge às possibilidades desse artigo. Também é necessário enfatizar que, além dos pontos tratados acima, o debate entre Taylor e Rorty possui muitos

outros aspectos que não pudemos desenvolver. Entre outras coisas ambos divergem também acerca da finalidade da filosofia e do estatuto epistêmico da linguagem. Enquanto Rorty quer levar às últimas consequências a virada linguística e o antiessencialismo de Davidson e Nietzsche, Taylor atém-se ainda a algo parecido com um correspondentismo. Apesar de alinharem-se em alguns aspectos, por exemplo, na atribuição de dependência entre individualidade e comunidade e entre moralidade e narrativa, Taylor está mais próximo de uma atitude pessimista em relação à modernidade, enquanto Rorty identifica-se mais com otimistas como Habermas. Todas essas divergências, entretanto, só tornam o debate entre os dois mais importante, pois oferece intuições ricas e promissoras para o enfrentamento de dilemas que atravessam a contemporaneidade, colocando a cultura no centro de suas perspectivas e retirando a filosofia de uma atitude inócua de presumida cientificidade.

NOTAS

¹Professor de Filosofia do Instituto Federal da Bahia (IFBA) – Valença/BA. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: ahasverus9@hotmail.com.

²Nesse ponto, a crítica da Taylor ao liberalismo e a de Cornelius Castoriadis, ao que ele chamava de funcionalismo, convergem. Ambos os autores condenam as tentativas de ver a vida humana sob o olhar pretensamente “objetivo” das ciências da natureza, e por isso recorrem a diferentes estratégias para tentar pensar os indivíduos no interior de seus respectivos sistemas de valores. Na verdade, penso, tratam-se de duas utilizações distintas do quadro referencial do idealismo alemão ou, pelo menos, das categorias estabelecidas por Dilthey para o trabalho das ciências humanas.

³Também Richard Rorty desenvolve uma crítica semelhante a Jurgen Habermas. Segundo Rorty, Habermas não perceberia que a sua própria filosofia estaria calcada sobre um conjunto de pressupostos morais. Ver (Souza, 2005, p.55)

⁴Taylor fala, por exemplo, de “condições transcendentais da vida humana” (TAYLOR, 2011, P. 49) e considera o seu trabalho como um estudo dessas condições. Ou seja, embora se utilize, em larga medida, de uma estratégia narrativa de descrição dos problemas da cultura contemporânea, o seu diagnóstico desses problemas apela para distinções kantianas como aquela entre o transcendental e o empírico. Portanto, embora advogue pela necessidade de uma teoria do si-próprio que incorpore o caráter incontornável de nossa experiência histórica, Taylor pensa nessa experiência como determinada por aspectos que lhes “transcendem”.

⁵Por isso, penso, apesar das concessões que Taylor faz ao individualismo moderno, sua filosofia moral parece em grande medida uma tentativa de recuperar um tipo de compreensão humanista do si-próprio semelhante a de autores como Ludwing Feuerbach. Consequentemente, os riscos de uma entronização da comunidade sobre a individualidade também poderiam ser atribuídos à sua política do reconhecimento.

⁶No artigo “A Prioridade de Democracia para a Filosofia” Rorty crítica o comunitarismo de Taylor recorrendo à afirmação de que as sociedades democráticas não precisam de pressuposições ontológicas sobre o si-próprio de seus cidadãos. Se quisermos, entretanto, algum tipo de descrição sobre o que realmente somos, enquanto membros de uma tal sociedade, Taylor nos oferece uma descrição adequada, mas essa necessidade é algo contingente. Para Rorty “esse tipo de alimento filosófico não tem a importância que autores que Horhheimer, Adorno, ou Heidegger lhe atribuíram.” (RORTY, 2002, p.239).

REFERÊNCIAS

BERLIN, I. **Estudos sobre a Humanidade**, Tradução Rosaura Einchenberg, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 2002.

RORTY, R. **In a Flatened World** in London Review Of Books Vol. 17 N.07, 1993, p.13-95.

RORTY, R. **Verdade e Progresso**, Tradução Denise R. Sales, Ed. Manole, São Paulo, 2005.

RORTY, R. **Contigência, Ironia e Solidariedade**, São Paulo, Tradução Vera Ribeiro, Ed. Martin Fontes, 2007.

RORTY, R. **Consequências do Pragmatismo**, Tradução João Duarte, Lisboa, Ed. Instituto Piaget, 1999.

RORTY, R. **Filosofia como Política Cultural**, Tradução João Carlos Pijnappel, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2009.

RORTY, R. **Objetivismo, Relativismo e Verdade**, Marco Antonio Casanova, Rio De Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2002.

RORTY, R. **Es Bueno Persuadir em Cuidar La Libertad**, Tradução Sonia Arribas, Ed. Trotta, 2005.

RORTY, R. **Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein In Political Theory**, Vol. 15, No. 4, Ed. Sage Publications, Nov. 1987, pp. 564-580

SOUZA , J C. Org. e Tradução. **Filosofia, Racionalidade e Democracia — Os Debates Rorty & Habermas**, São Paulo, Ed.UNESP, 2005

TAYLOR, C. **As Fontes do Self**, Tradução Adail Ubirajara Sobral/Dinah de Abreu, SP, Ed. Loyola, 2011.

TAYLOR, C. **A Ética da Autenticidade**, Tradução Talyta Carvalho, São Paulo, Ed. Loyola, 2012.

ENVIADO EM: 26/11/2015

APROVADO EM: 23/05/2016