

O debate Habermas & Rorty de 1996: considerações sobre finitude e transcendência

The Habermas-Rorty 1996 debate: considerations on finitude and transcendence

Frederico Graniço*

O presente artigo busca resumir e tecer considerações sobre o debate de 1996 entre Jürgen Habermas e Richard Rorty. Debate-se a possibilidade do conhecimento e da política democrática a partir da rejeição do conceito de validade universal. Será possível fazer juízos (de verdade ou de moral) a partir de uma perspectiva “relativista” de conhecimento?

This article aims to summarize and comment on the 1996 debate between Jürgen Habermas and Richard Rorty. The paper discusses the possibility of having knowledge and democratic politics by rejecting the universal validity concept. Is it possible to make judgments (of truth or moral) from a “relativist” perspective of knowledge?

Palavras-chave: Verdade. Universalidade. Contextualismo. Pragmatismo. Democracia. Sonhos. Engajamento.

Key-Words: Truth. Universality. Contextualism. Pragmatism. Democracy. Dreams. Militancy.

Introdução

O presente artigo é uma análise do debate filosófico iniciado em 1996, entre Richard Rorty e Jürgen Habermas, quando de um evento promovido pelo Instituto de Filosofia e Sociologia da Academia Polonesa de Ciências, em Varsóvia. O debate aparece originalmente no volume *Debating the State of Philosophy*, de NIZNIK, J. e SANDERS, J. e se estende pelos anos subsequentes. Aqui me aterei, principalmente, aos argumentos levantados nessa ocasião inicial¹.

Num primeiro momento esboçarei a perspectiva de Richard Rorty no intuito de situar o debate. No segundo momento apresentarei as críticas de Habermas em seu *A volta ao historicismo*; no terceiro momento tecerei minhas próprias considerações. O objetivo deste trabalho é contribuir, a partir da inspiração no debate entre os autores, para aquela postura de conhecimento que seja a mais condizente com a utopia democrática, quer dizer, a utopia por um mundo melhor porque gerido democraticamente pelas pessoas.

* Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Email:fredgraniço@yahoo.com.br

¹ Saliento a relevância que teve para mim o trabalho de José Crisóstomo de Souza, na organização e tradução deste debate em seu *Filosofia, Racionalidade, Democracia*.

A perspectiva de Rorty

Richard Rorty critica o legado platônico de nossa cultura, denunciando a metáfora do *espelho* que a acompanha desde os primórdios. A imagem de conhecimento, enquanto uma reflexão acurada do real, produz dualidades engodais (opinião/conhecimento, sujeito/objeto, aparência/realidade) e é corolário de interesses teleológicos por eternidade e incondicionalidade, análogos aos da religiosidade². O autor propõe o abandono desta antiquada perspectiva platônica e a instauração de um novo vocabulário mais secularizado (que passe sem a necessidade de fundamentos absolutos análogos aos da religiosidade), mais humanista (porque o valor e a verdade serão, neste novo vocabulário, frutos da interação humana e não o descobrimento reflexivo de algum plano sobre-humano) e mais romântico (porque reivindica uma maior prioridade à imaginação, ao sonho, à fantasia e ao sentimento, em oposição a uma supervalorização da razão pura na construção do conhecimento).

Rorty retoma Protágoras e considera que “o homem é a medida de todas as coisas”, inclusive do conhecimento. Assim, conhecer deve ser uma relação entre sujeitos e proposições (destes sujeitos) e não entre sujeitos e objetos. A *verdade* deixa de ser um predicado de correspondência com o mundo e passa a ser meramente a *justificação* perante nossos pares. Racionalidade significará, então, simplesmente razoabilidade (disposição para dialogar, capacidade para ouvir o outro, bom senso para ceder em sua posição), ao invés de pensamento lógico-dedutivo – na medida em que essa *dedução lógica* tem pretendido uma relação imediata entre conhecimento e natureza intrínseca do mundo³.

Essa alternativa ao platonismo é chamada de pragmatismo e postula que uma diferença só deve ser discutida se repercute uma diferença na prática. Inspirado em Darwin, Rorty propõe uma naturalização da razão e uma reinvenção da idéia de conhecimento, substituindo a pretensão por correspondência com a natureza pela idéia de um simples *lidar com*.

Contudo, para Rorty, essa perspectiva pragmática não deve ser encarada como uma atualização do idealismo. O pragmático é *anti-representacionista* e, para ele, tanto realismo quanto idealismo são formas de estipular o critério da verdade a partir da representação (da realidade ou da mente). O que está sendo criticado é a própria idéia de um possível critério imediato para a verdade. A verdade, no seu sentido platônico (*incondicional, eterna e imutável*), é um interesse despropositado que pressupõe embasamentos sagrados, acima da finitude humana; estes *ganchos celestes* não são

² A este respeito consultar o célebre livro de Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*. Ali Rorty conta a história da filosofia como orientada não só pelas reflexões racionais, mas principalmente por metáforas que acabam por delinear o sentido da filosofia. O autor conclui que a principal metáfora do conhecimento ocidental é a metáfora do espelho, que nos lega variados problemas.

³ É por isso que Rorty diz que “gostaria de que separássemos a noção de racionalidade daquela de verdade” (RORTY, 2005, p. 90), para criar a possibilidade de nos mantermos ‘racionais’ (razoáveis) sem que, com isso, estejamos dizendo que buscamos a verdade absoluta.

possíveis: a humanidade deve se ater às *justificações*, estas sim estão no horizonte dos desejos e limites humanos⁴.

Sua posição, Rorty assevera, não pode ser designada enquanto *relativista*, pois, como se pode notar, a *verdade* não está sendo relativizada a nada. Não se trata de dizer que a verdade nasce da justificação, para Rorty a verdade não provém de método algum e, por isso, devemos desistir dela e nos ater ao que temos – a justificação mais democrática que pudermos construir. A verdade platônica deve ser excomungada de nosso vocabulário, restando nossas justificações que partem sempre, naturalmente, de nossas luzes – “luzes” aqui não se refere àquela iluminação que desvela um quarto escuro, mostrando a realidade exterior; significa algo próximo a “nossa perspectiva” ou a “como nós achamos que as coisas são ou devem ser”. Nosso conhecimento será, portanto, necessariamente etnocêntrico, reconhecer isso é ser menos etnocêntrico do que aqueles que dão roupagens universalistas às *suas* verdades. Logo, este *etnocentrismo declarado* a que nosso conhecimento está submetido não deve significar uma perda de valor para nossas asserções, mas sim um ganho de discernimento.

As críticas de Habermas

Habermas em *A Volta ao Historicismo* encontra uma série de problemas com estas visões deflacionárias da racionalidade e do próprio conceito de verdade. Antes de tudo, como uma perspectiva filosófica (mesmo que negativa), pode-se dizer, melhor que as antecessoras postula-se que os modelos teóricos não possuem um ponto arquimediano (seja filosófico, seja científico) que os valorize acima de interpretações contextuais? Habermas observa que o *contextualismo prudente* de Rorty não pode se utilizar, sem entrar em contradição, dos argumentos de uma metafísica negativa, quer dizer, argumentos que utilizem a racionalidade lógica contra seus próprios objetivos sistemáticos. O máximo que seria possível à posição “neo-darwinista” (sendo fiel aos termos de Habermas) de Richard Rorty seria reclamar uma valoração não metafísica, mas utilitária. Todavia este critério também pesaria contra o contextualismo, uma vez que o idealismo platônico tem se mostrado muito mais presente em nossa cultura.

Para Habermas, a filosofia de Richard Rorty trabalha com um pressuposto que está impedida de assumir, sem entrar em *autocontradição performativa*, a saber, o

⁴ Os argumentos para essa impossibilidade da verdade variam de acordo com o modelo que está sendo discutido. Na religião podemos questionar o acesso à verdade questionando o acesso à palavra de Deus (conferir TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 0-100); na razão kantiana encontramos dificuldades para mostrar porque ela mesma pode ser concebida aprioristicamente (conferir RORTY, 1994, p. 155-162); na fenomenologia é conhecida a interpretação de Husserl feita por Heidegger que frustra o momento da objetividade fenomenológica ao desconhecer um momento antepredicativo na experiência sensitiva original (conferir MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*, Editora UFPR, 2001, p. 351-356); na filosofia linguística a objetividade do conhecimento é flagrada como sempre sustentada por crenças e sendo, por isso, impossível o acesso a uma realidade empírica desprovida de toda interpretação linguística [conferir HABERMAS, 2005, p. 182-189]; esses impasses se dariam, para Rorty, porque está sendo forçado um salto do condicional para o incondicional, um salto que não nos é possível nem útil (ver a esse respeito RORTY, 2005, p. 131).

pressuposto da *natureza inclusiva das linguagens reveladoras de mundo*. Neste modelo a justificação em um vocabulário específico, ao invés de uma justificação frente a um auditório racionalmente competente, é toda a legitimação de que uma teoria precisa⁵. Como poderiam duas teorias conflitantes competirem entre si num modelo no qual estas não possuem nenhum contato com o mundo objetivo, mas são meramente utilitários nos contextos de seus respectivos membros?

Esse pressuposto da *natureza inclusiva das linguagens reveladoras de mundo* e a proposta pedagógica de melhorarmos nosso vocabulário, estipulando, arbitrariamente, o que vale e o que não vale no raciocínio, estão relacionados à proposta de um conhecimento instrumental que reduz *crer* a *escolher*. Essa redução não é possível, há uma condição humana gramatical onde *crer* é diferente de *escolher*, por isso não poderíamos reduzir a verdade a, nas palavras de Willian James que Rorty exalta, “aquilo que é bom para nós acreditarmos”. E quanto às máximas morais? “Como poderíamos convencer as pessoas a implementar essas máximas, nas práticas gerais, se só pudéssemos apelar para a promoção da felicidade de cada um, em vez de descobrir, de um ponto de vista moral, a coisa certa a fazer?” (HABERMAS, 2005, p. 82).

Sendo assim, perguntemo-nos: seria realmente possível assimilar *verdade* a *justificação*? O uso acautelatório do predicado verdade – quando se assevera a possibilidade de um enunciado estar justificado, mas ainda assim não ser verdadeiro – não seria uma demonstração de que resumir um termo a outro é contra-factual? Não podemos confundir o que é *racionalmente aceitável no contexto de justificação dado* com o que é *racionalmente aceitável em si*, quer dizer, “verdadeiro em geral, não apenas no contexto local e segundo nossos padrões atuais”. A estratégia de Rorty de traduzir a preocupação por ‘verdade incondicional’ como a preocupação por ‘justificações bem feitas’ acaba tropeçando no mesmo idealismo platônico o qual ele critica⁶.

Análise dos argumentos

Na forma como leio, a resposta do *etnocentrismo declarado* de Richard Rorty à indagação sobre o relativismo de sua postura é convincente. A perspectiva contextual, quando na assunção de posicionamento, é humilde o bastante para reconhecer o sujeito enquanto sujeito histórico e ainda afirmar, com veemência, aqueles valores mais arraigados. Quer dizer, não é necessário que ao se abandonar a perspectiva de

⁵ “A inevitabilidade de uma formação idealizadora de conceitos é fundamentada por Putnam através do seguinte argumento: se eliminamos a distinção entre uma opinião justificada **hic et nunc** e uma verdadeira, isto é, aceitável sob condições idealizadas, então não podemos mais explicar nossa capacidade de aprender reflexivamente, ou seja, de melhorar nossos próprios **standards** de racionalidade.” (HABERMAS, 1989a, p. 71).

“Ao sublinhar as características abertas, inclusivas, não-repressivas, de uma comunicação no interior de um auditório cada vez mais idealizado, Rorty se aproxima, mesmo sem querer, da minha descrição de um ‘discurso racional’, e da formulação de Putnam sobre a verdade como ‘aceitação racional sob condições idealizadas’. Com esse tipo de ‘superacessibilidade’, Rorty, sem querer, recaí, entretanto, nos domínios do que ele chama de uma ‘cultura platônica’.” (HABERMAS, 2005, p. 80).

uma *validade universal*, o sujeito se posiciona indiferente a juízos. Isso responde às arguições de Habermas sobre como propor uma postura melhor numa perspectiva antifundacionista.

Rorty propõe o contexto cultural do sujeito como o ponto de apoio a partir do qual os juízos poderão ser feitos. Naturalmente este ponto de apoio não é similar a um fundacionismo forte como o kantiano e não pretende a universalidade de um conhecimento supostamente eterno e imutável, mas se trata simplesmente de uma postura perspectivista, humilde em essência – uma posição que seja somente a mais justificada aos olhos de seu propositor. Decorre daí, como Habermas assevera, que não há uma posição *independente de contexto* que poderia afirmar *acima da argumentação* o que é ou não verdadeiro. Isso é correto e parece demonstrar uma perspectiva secular de conduta humana intrinsecamente arraigada na linguagem, na cultura, no contexto enfim. É nesse sentido que Rorty defende sua posição como uma perspectiva filosófica mais secularizada, humanista e romântica e que, por isso, estaria em maior acordo com os interesses democráticos de nossa cultura e com o desenvolvimento intelectual mais recente.

O correto será erigido argumentativamente a partir do contexto de uma dada audiência – em nosso caso, este seria o *nosso* contexto. O fato de esse ser simplesmente o nosso correto não significa que devemos abandoná-lo por ser um correto contextual. Ora, essa possibilidade só soa como necessária àqueles que exigem de seus argumentos um embasamento acima da argumentação – que seja um embasamento sagrado, metafísico, epistemológico, representacionista enfim. O fato de nosso correto poder não ser o correto para outra pessoa ou grupo (real ou possível) não deve significar que este correto não possui valor. Não é mais necessário, nessa nova perspectiva, que condenemos o *outro* à irracionalidade para mantermos uma visão sobre nós mesmos como possuidores de um senso digno.

Além disso, não podemos resumir a utilidade de uma teoria à sua difusão social como propõe Habermas. Isso seria contraproducente para a investidura em novas possibilidades de mundo! O fato de o platonismo ser marca cultural de nossa civilização pode evidenciar o platonismo como adaptado, de alguma maneira, a essa sociedade mas, pensemos, o objetivo da reflexão não deve ser justamente o de criticarmos nosso mundo à luz de nossos sonhos? Nesse sentido, penso que a utilidade da teoria rortyana pode ser exatamente a de propor desconstruções que evidenciem um pouco melhor o que não queremos nesse mundo que aí está e que tipo de substituição propomos de acordo com nossos interesses e sonhos.

Um bom exemplo do que podemos deixar pra trás, em nome de perspectivas democráticas, advém da reflexão sobre o questionamento de Habermas que se refere à impossibilidade de confronto entre teorias distintas porém bem justificadas em suas respectivas audiências. Realmente, concordando com o filósofo, as razões para duas teorias competirem entre si, no modelo rortyano, diminuem. A minha questão é: isso é ruim?

No modelo rortiano não seria mais necessário fazer confrontos de teorias explicativas de mundo com o objetivo supostamente neutro de se chegar mais próximo da natureza das coisas – como são em si. O interesse, por confronto, entre teorias se desvincularia do interesse cru de espelhar a natureza e passaria a ser analisado politicamente. Como Habermas coloca “se teorias conflitantes estão bem confirmadas nos seus respectivos contextos, elas não deveriam ser tomadas como competidoras, mas apenas como diferentes” (HABERMAS, 2005, p. 81). Cabe pensarmos sobre o significado de *teorias conflitantes*. Se Habermas entende por *teorias conflitantes* aquelas que propõem formas diferentes de interpretar o mundo, então é pertinente que fique incomodado com esse impasse. Mas se olharmos para teorias com a permissividade democrática que está no horizonte dessa discussão, então não as chamaremos de *conflitantes* simplesmente por interpretarem o mundo de formas diferentes. *Conflitante* irá se referir mais a outros aspectos – mais políticos – como, por exemplo, o caso da antiga teoria do determinismo geográfico a qual praguejava que nos trópicos seria impossível uma sociedade ‘avançada’ como as do norte. Essa teoria se torna *conflitante* com nossas teorias não por ser simplesmente diferente, mas por implicar uma série de resultados políticos nefastos para nosso povo – latino-americano. Aqui temos *teorias conflitantes*. Mas por outro lado, quando o europeu chegou à América, por volta de 1500, e escravizou as filhas e filhos desta terra, alegaram que traziam a civilização e Deus e que, por isso, tinham o “dever” de retirar aqueles “primitivos” povos do “barbarismo”. Ora! As teorias dos nossos índios ancestrais em suas divindades não eram necessariamente *conflitantes* com as teorias do norte! Acaso os europeus deixassem nosso povo vivendo sua própria vida, ou se relacionassem conosco de forma mais democrática, não haveria conflito nenhum entre as teorias – cada uma ocuparia o seu respectivo espaço, respeitada em sua soberania. Penso que se as comunidades dos exploradores europeus possuísem uma interpretação mais rortiana e menos platônica, diminuiriam as possibilidades de usarem a *verdade* e *deus* como uma desculpa, perante sua própria opinião pública, para suas atrocidades gananciosas.

Rorty responde à crítica de Habermas – sobre a necessária distinção entre *crer* e *escolher* e sobre a inexorabilidade do descentramento do sujeito na postulação de máximas morais – utilizando a distinção Hume-Kant, proposta pela filósofa Annette Baier no livro *Preconceitos morais*, como a distinção *confiança justificada-obrigação incondicional*. Rorty considera a imaginação e a identidade romântica (“a ampliação do senso do que conta como ‘um de nós’”) como mais efetiva do que a obrigação moral e a razão apriorística (“a obrigação incondicional de senso de comunidade com outros agentes racionais”)⁷.

⁷ “A tradição kantiana diz que estamos, incondicionalmente obrigados a ter um senso de comunidade moral com todos os outros agentes racionais. (...) Não estou certo de que sou capaz de identificar um agente racional se eu vir um, mas posso distinguir os seres que se parecem bastante comigo para me fazerem imaginar que posso usar a persuasão em vez da força no meu trato com eles.” (RORTY, 2005, p. 93).

Todavia o argumento de Habermas sobre a distinção entre *crer* e *escolher* ainda não foi respondido. A frase de William James, da verdade como aquilo que nos é agradável acreditar, precisa ser entendida como uma simplificação e não como uma máxima. Esse conflito de perspectivas sobre a verdade – uma que a julga afastada do ser humano e como possuindo propriedades intrínsecas que não podem ser perdidas, e outra que a interpreta de forma mais subjetiva, formada pelo ser cognoscente na sua vontade instrumental darwinista de lidar com o mundo – propõe uma via média. Qualquer uma das reduções seria desagradável: seja a redução da verdade à inexorabilidade dessa suposta realidade, que eliminaria a atividade do sujeito na construção do seu saber e afirmaria o conhecimento como espelho da natureza, seja a redução da verdade a nossas vontades, o que seria praticamente um sintoma de loucura, como Habermas bem assinala.

Demonstra-se necessária uma percepção sobre o processo de conhecimento como um *processo completo* em que a razão não precise se desvincular dos sonhos, o cérebro não precise se desvincular do corpo, o sujeito não precise se desvincular do objeto e em que a realidade não se desvincule da cognoscibilidade. Já é possível lobrigar que o resultado de um processo de conhecimento tomado desse modo não será a verdade platônica. Aqui o sujeito cognoscente constrói seu conhecimento relacionando-se ativamente e intimamente com o mundo, quer dizer, uma via média entre idealismo e realismo, como Habermas propõe⁸. *Todavia devemos evitar a tentação de demonstrar onde o mundo é inexorável e onde não é*, posto que essa demonstração em si já seria, como vimos, um conhecimento situado, ambigualmente, entre sujeito e objeto, de modo que não retiráramos daí uma imagem sobre o objeto, senão somente outra interpretação. É exatamente contra essas tentativas que se levanta o pragmatismo de Richard Rorty⁹.

À questão sobre o uso acautelatório do predicado *verdade* que, na visão de Habermas, demonstraria uma diferença essencial entre ‘justificado’ e ‘verdadeiro’, Rorty argumenta que vê esse uso de verdadeiro como um uso profético, pensa “no contraste que é traçado em tais expressões como sendo um contraste entre essa época do mundo e uma possível e melhor época futura do mundo – não como ‘o fim da investigação’ ou ‘a situação cognitiva ideal’, mas apenas como uma época melhor que a nossa.” (RORTY, 2005, p. 95). Além disso, argumenta que a diferenciação entre ‘verdadeiro’ e ‘justificado’ será “inútil quando começarmos a pensar que as linguagens e os candidatos à verdade estão num processo de mudança constante” (RORTY, 2005, p. 96).

⁸ “Eu proporia (...) que a interação entre a revelação do mundo e os processos intramundanos de aprendizagem funciona de modo simétrico. O conhecimento lingüístico e o conhecimento do mundo interpenetram-se.” (HABERMAS, 2005, p. 83).

⁹ A leitora (ou leitor) mais interessada poderá estudar a *introdução de Objetivismo, relativismo e verdade*, ps. 14 a 25. Ali Rorty reivindica uma posição *anti-representacionista* que dê cabo de superar o que Rorty chama de uma contenda representacionista entre *idealismo* e *realismo*. Inspirado em Wittgenstein, Rorty nega a postura realista e a idealista: “Sua [de Wittgenstein] saída da garrafa não foi, como sugere [Bernard] Williams, uma questão de afastar-se em direção ao idealismo transcendental, mas antes, de recusar-se a continuar sentindo-se tentado a responder questões como: ‘Isso está real e intrinsecamente determinado ou sua determinação é o resultado de nossa atividade?’ Ele não estava sugerindo que nós determinamos o modo de ser da realidade. Ele estava sugerindo que questões em que tivéssemos de nos lançar para fora de nossas próprias mentes para respondê-las não deveriam ser colocadas. Ele estava sugerindo que tanto realismo quanto idealismo compartilham de pressuposições representacionistas, e o melhor que nós poderíamos fazer seria abandoná-las.” (RORTY, 1997, p. 20).

Mesmo assim, devemos ponderar que o predicado *justificado* não pode, como bem indica Habermas, substituir o predicado *verdadeiro*. A proposta de Rorty deve ser entendida como uma deflação do termo ‘verdadeiro’ até que este signifique tão somente ‘justificado’ – não o contrário. Podemos continuar falando em verdade, desde que isso não signifique a pretensão de linguisticamente refletirmos a natureza das coisas. É nesse sentido que Rorty esconjura a pretensão por transcendência de contexto ou por validade universal: como interesses despropositados, legados de um platonismo que demonstra debilidades e ao qual está sendo oferecida uma alternativa mais útil a nossos sonhos.

Conclusões

A partir do debate estudado entre os autores, não me parece necessário abandonar a postura de Richard Rorty. Ao contrário, essa postura gera movimentos críticos interessantes, bem-vindos. Na forma como leio, as críticas de Habermas são insuficientes embora demonstrem interessantes preocupações a que a filosofia de Rorty não deve se abster.

Em *Motivos de pensamento pós-metafísico*, Habermas explica os recentes movimentos culturais e intelectuais que geraram um enfraquecimento da metafísica como provenientes de fatores que deflacionam o *uno* pré-fenomênico e que contextualizam o *uno* enquanto atividade cognoscente. A secularização do mundo através da queda das crenças religiosas (crença em uma razão sobre(pré)-humana criadora), bem como a consciência de finitude derivada das experiências históricas (que indicam possibilidades diversas para as culturas antrópicas), e ainda a metodologia científica empírica (que substitui o pensamento totalizador pela *racionalidade metódica* moderna, utilitarista ao invés de essencialista) propõem um cenário a que a filosofia, a racionalidade e o conhecimento humanos devem se readaptar.

Provavelmente, essa readaptação pode assumir variadas formas. Pode assumir a forma de uma resistência aos novos tempos, ou a forma de uma adaptação conservadora. É possível ainda que assuma a forma da *barbárie*, tão temida pelos pensadores do norte, em que a própria idéia de justificação se torne despropositada e a força seja o denominador comum de uma política perdida em meio ao caos de incontáveis candidatos à verdade, porém sem “embasamentos” suficientes. Estas não são boas opções. Em minha concepção devemos simplesmente utilizar esse momento para propormos mudanças as melhores possíveis. A forma de readequar a filosofia e o conhecimento em geral aos novos tempos deve ser aquela que os adéque o máximo possível ao projeto da *política democrática*.

O movimento da deflação do incondicional é bem vindo nessa perspectiva democrática, na medida em que salienta o aspecto político do conhecimento. Substituir o desejo por *objetividade* pelo desejo da *solidariedade* soa bem aos ouvidos. Olhar para o conhecimento procurando por seu papel pragmático em vez de sua correspondência

com a natureza parece um exercício que evidenciará, com mais qualidade, o que precisa ser evidenciado numa perspectiva democrática.

Nesse sentido, o movimento do etnocentrismo declarado de Richard Rorty é vigoroso e sóbrio, romântico e secular. É suficiente para afastar o anseio pela incondicionalidade e, ao mesmo tempo, nos mostrar que podemos sustentar nossos valores sem ela. Serve ainda a uma tematização do *real* enquanto meramente *atual*, trazendo para nossas mãos a responsabilidade de construirmos um mundo que possui incontáveis possibilidades. O conhecimento passa a ser avaliado por sua aplicação, sua instrumentalidade e não por sua suposta relação com a natureza das coisas. A validade da teoria se volatiliza na validade da prática que sustenta.

Essa parece uma boa crítica aos processos de conhecimento contemporâneos. Se colocarmos esse ideal de interesse, para o conhecimento, defronte aos interesses que o conhecimento tem servido, então teremos um mapa das estruturas que deveriam ser transformadas para dar vazão a um processo de conhecimento que julgemos, democraticamente, mais salutar para a sociedade. O interessante aqui, nesse modelo rortiano, é que a questão da construção da democracia (que, acredito, ainda passa longe de nossa sociedade brasileira e mundial) sobressai em importância sobre qualquer questão filosófica estritamente epistemológica.

Referências

- ALMEIDA, Guido A. Verdade e objetividade. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro: Vozes, v. 3, n. 1, p. 9-23, 1986.
- FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio (Orgs.); FERNANDES, Florestan (Coord.). *Coleção Grandes Cientistas Sociais: Habermas*. São Paulo: Ática, 1993.
- SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro: Vozes, v. 4, n. 4, p. 53-87, 1989a.
- HABERMAS, Jürgen. Motivos de pensamento pós-metafísico. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 4, n. 4, p. 25-53, 1989b.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Tradução Antônio Trânsito; revisão técnica César Ribeiro de Almeida. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.

Artigo recebido em: 21 ago. 2009.

Aceito em: 18 jan. 2010.

