

## O ironismo de Richard Rorty: uma terceira via entre etnocentrismo e relativismo

Richard Rorty's ironism: a third way between ethnocentrism and relativism

Ricardo Corrêa de Araujo \*

recebido: 09/2013  
aprovado: 11/2013

---

*Resumo: Este artigo tenta investigar a questão do relativismo associado à filosofia pós-nietzschiana ou pós-metafísica, em que alguns tentam incluir Richard Rorty. Nossa pretensão é mostrar como este pensa, por meio do conceito "ironismo", sua afinidade com diversas posições pós-metafísicas, mas também um afastamento dos seus aspectos possivelmente relativistas, a fim de escapar de acusações de relativismo cultural como a elaborada por Hilary Putnam. Em conclusão, pretende-se mostrar que o ironismo de Rorty, redescrito por ele como um anti-etnocentrismo, pode ser caracterizado como uma terceira via entre o etnocentrismo tradicional e o relativismo cultural.*

*Palavras-chaves: Ironismo; Relativismo; Etnocentrismo; Anti-etnocentrismo; Richard Rorty.*

*Abstract: This article tries to investigate the question of relativism associated to the post-Nietzschean or postmetaphysical philosophy, in that some people try to include Richard Rorty. Our pretension is to show how he thinks your affinity with several postmetaphysical positions, through the concept "ironism", but the separation of yours possibly relativist aspects, to escape of the accusations of relativism like that made by Hilary Putnam. In conclusion, the pretension is to show that the Rorty's ironism can be defined like a third way between traditional ethnocentrism and cultural relativism.*

*Keywords: Ironism; Relativism; Ethnocentrism; Anti-ethnocentrism; Richard Rorty.*

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004). Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em filosofia da UFES. E-mail: rcaerca@uol.com.br

A questão do relativismo, epistemológico, ético ou político-cultural, é recorrente na filosofia contemporânea. Diversas tradições filosóficas reservam espaço para discuti-lo, algumas vezes associando-o a outras, isto é, a modos diferentes de escrever textos filosóficos, considerados pouco rigorosos, irracionistas e, em última instância, relativistas. A resposta padrão a tais acusações é atribuí-las a uma atitude metafísica e/ou cientificista, que ainda pretenderia construir teorias fundadas e universais, supostamente obsoletas. A oposição modelo desta situação pode ser encontrada naquela divisão que filósofos como o americano Richard Rorty lamentaram: “O antagonismo entre a filosofia analítica e a não-analítica é tediosamente familiar para todos nós, filósofos.” (GHIRALDELLI JR.; RORTY, 2006, 49) Este antagonismo atingiu seus pontos mais aguçados quando filósofos ligados à tradição analítica ortodoxa se defrontaram com figuras como Nietzsche e seus herdeiros, Heidegger e Derrida, por exemplo, cujos nomes são habitualmente associados àquilo que se costuma denominar como pensamento pós-metafísico, pós-moderno ou, pejorativamente, como “relativismo pós-moderno”: “Many of my fellow philosophers use the term ‘postmodernist relativism’ as if it were a pleonasm (...).” (RORTY, 1999c, 276) Algumas vezes, o aguçamento daquele antagonismo gerou tentativas de incluir o próprio Rorty em seu pólo supostamente relativista, devido ao seu apreço por pensadores ligados àquela herança nietzschiana: “(...) I keep finding myself referred to as a ‘postmodernist relativist’ (...).” (RORTY, 1999c, XIV) Diante disso, Rorty foi levado constantemente a se perguntar se e até que ponto o termo “relativismo pós-moderno” seria mesmo pleonástico, isto é, se uma postura relativista poderia ser imediatamente associada às posturas não metafísicas - como nominalismo, historicismo, antiessencialismo, antirrepresentacionismo e antifundacionismo

– que ele compartilhou com aqueles filósofos pertencentes à tradição nietzschiana.

A fim de redescrever aqueles que compartilham tais posturas não metafísicas, incluindo ele mesmo, Rorty classificou este tipo de filósofo como “ironista”, por oposição a “metafísico”, pois “O ironista, em contraste [com o metafísico], é nominalista e historicista. Considera que nada tem uma natureza intrínseca, uma essência real.” (RORTY, 2007, 136) A lista dos ironistas varia ao longo dos textos de Rorty, assim, se os nomes mais constantes são os de Nietzsche, Heidegger e Derrida, não é raro que apareçam nela o jovem Hegel da *Fenomenologia do espírito*, como seu precursor, Foucault e até mesmo romancistas como Proust e Nabokov. Dessa lista, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida, e Foucault foram classificados por Rorty com a expressão “teóricos ironistas”, em oposição a ele mesmo e aos demais ironistas. Ao fazer tal contraste, ele buscou estabelecer uma diferenciação no que se refere à propriedade de algumas acusações de relativismo, que considerou imputáveis apenas aos ditos “teóricos ironistas” e, mesmo assim, em certas ocasiões. Porém, o que mais nos interessa aqui é acompanhar como é que Rorty buscou sustentar suas posições não metafísicas e, ao mesmo tempo, mostrar que não foi por adotá-las, mas justamente *por não adotá-las integralmente*, que os teóricos ironistas incorreram naquele relativismo que, posterior e erroneamente, foi atribuído a todos que as compartilham, inclusive o próprio Rorty.

Por outro lado, nas ocasiões em que este tipo de acusação condenou a posição não metafísica de Rorty por tomá-la como implicando uma defesa da equivalência de todas as crenças ou opiniões, ele apenas se esquivou, concordando expressamente com a inconsistência de tal *teoria relativista* e afirmando jamais ter pretendido defendê-la: “(...) a verdade é simplesmente a opinião contemporânea de um determinado indivíduo ou grupo. Uma tal teoria seria, com certeza, auto-refutável. Mas o

pragmático não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista.” (RORTY, 1997, 40) Esta fácil esquivada de Rorty poderia ficar comprometida por sua recusa de uma “teoria da verdade”, somente se tal recusa fosse acompanhada pelo abandono de qualquer uso do termo “verdade”, o que implicaria um autorrefutável e ingênuo nivelamento de todas as opiniões. Porém, ele se nega a isso: “(...) minhas visões pragmatistas ainda me permitem chamar algumas afirmações de verdadeiras e outras de falsas (...)”. (RORTY, 2005, VIII)

É justamente por isso que a obra de Rorty se torna um ponto privilegiado para a discussão do relativismo, capaz de levar além da mera troca de acusações entre tradições antagônicas, cujos limites buscou constantemente tornar indistintos, ao situar-se atipicamente entre ambas. De fato, é esta situação atípica que impede Rorty de, para escapar das acusações de relativismo, se limitar à resposta padrão àquelas acusações, a saber, contra-atacar acusando de “metafísicos” ou de “cientificistas” os seus acusadores. Assim, ele precisa resolver um aparente paradoxo, mostrando a possibilidade de continuar chamando “algumas afirmações de verdadeiras e outras de falsas”, isto é, de conservar este serviço pragmaticamente necessário do termo “verdadeiro”, sem adotar nenhuma teoria da verdade. Algumas das ocasiões em que Rorty obteve melhores resultados ocorreram em discussões sobre seu suposto relativismo, travadas com filósofos bastante próximos dele, como é o caso de Hilary Putnam: “[...] há muito me intriga o que nos mantém separados – e, particularmente, por que Putnam considera-me um ‘relativista cultural’.” (RORTY, 2005, 37) Este tipo de acusação levou Rorty a buscar desenvolver suas posições não metafísicas, a fim de mostrar que aquilo que o “mantém separado” de alguém como Putnam não é, como este último sugere, uma postura relativista. A típica estratégia de Rorty para realizar esta tarefa foi o deslocamento da discussão para tópicos culturais/pragmáticos:

Em resumo, minha estratégia para escapar das dificuldades autorreferenciais nas quais ‘o Relativista’ vive metendo-se é deslocar tudo da epistemologia e da metafísica para a política cultural, (...) para sugestões sobre o que deveríamos tentar fazer.” (RORTY, 2005, 56)

Todavia, como se buscará mostrar, este deslocamento não é um simples afastamento das questões propriamente filosóficas em direção a uma espécie de antropologismo, mas sim um desenvolvimento filosófico, articulado e coerente das posturas não metafísicas adotadas por Rorty, em torno de um tratamento ironista dos tópicos culturais antagônicos denominados “etnocentrismo” e “anti-etnocentrismo”. De fato, o ironismo recusa tanto o primeiro, quando este se autocompreende como fundado em um padrão além do tempo e do acaso, quanto o segundo, enquanto um nivelamento relativista entre todas as culturas ou formas de vida. Assim, ele buscará uma posição intermediária, o anti-etnocentrismo, que pode ser pensado como um tipo de etnocentrismo ironista ou não metafísico, isto é, consciente da contingência de seu *ethnos*, mas considerando-o, mesmo assim, privilegiado em relação aos demais.

Incontrovertidamente, o livro “Contingência, Ironia e Solidariedade” é o texto básico para abordagens do ironismo de Rorty. O mesmo não ocorre quando se trata do relativismo, tema pulverizado em muitos textos, que o trataram sob aspectos diversos. A opção pelo uso do texto “Hilary Putnam e a ameaça relativista” (RORTY, 2005, 36-62) para discuti-lo se deve à clareza com que Rorty expôs nele sua defesa contra as acusações de relativismo. Todavia, tendo em vista que Putnam imputou a Rorty um relativismo especificamente cultural, bem como a estratégia de defesa deste, deslocando as discussões em direção a tópicos culturais e classificando sua posição como *etnocêntrica*, embora em sentido diverso do habitual na literatura antropológica, será útil tratar aqui, subsidiariamente,

da discussão que Rorty e o antropólogo Clifford Geertz travaram sequencialmente nos textos “Liberalismo burguês pós-moderno” (RORTY, 1997, 263-270), “Os usos da diversidade” (GEERTZ, 2001, 68-85) e “Acerca do etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz” (RORTY, 1997, 271-280). Também será útil utilizar o texto “Anti antirrelativismo (sic)” (GEERTZ, 2001, 47-67) pela sua afinidade temática com aquela discussão direta com Rorty. A seguir, pretendo mostrar: 1) o significado do ironismo, sua crítica à Metafísica e as consequentes acusações de relativismo contra ele; 2) as diferenças entre o ironismo dos teóricos ironistas e aquele atribuível ao próprio Rorty; 3) que o ironismo de Richard Rorty deve ser considerado como uma via alternativa entre o etnocentrismo tradicional ou metafísico, em que as formas de vida se creem privilegiadas porque supostamente fundadas em algo além do tempo e do acaso, e o anti-etnocentrismo relativista, que nivela todo *ethnos*.

### ***1 – Ironismo, crítica à Metafísica e relativismo.***

Já Nietzsche, em textos como *Genealogia da moral* ou *Crepúsculo dos ídolos*, mas especialmente seus intérpretes Heidegger e Derrida deixaram progressivamente de tratar a Metafísica como uma parte ou disciplina da Filosofia, para tomá-la como o nome de um modo de pensar, típico de uma tradição de pensamento que teria se iniciado com Platão e completado sua parábola com Kant: “Os componentes desse cânone, as obras dos grandes metafísicos, são as tentativas clássicas de ver tudo com uniformidade e vê-lo por inteiro: as tentativas dos metafísicos de se erguerem acima da pluralidade das aparências [...]” (RORTY, 2007, 169) Naquela perspectiva de origem nietzschiana, é em virtude de sua avaliação da vida que a Metafísica, tanto em suas manifestações históricas (platonismo/cristianismo, humanismo e cientificismo) como em

posturas teóricas correlatas (essencialismo/fundacionismo, logocentrismo e representacionismo), deveria ser vista como a longa história de um mesmo *Éthos* decadente: “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant [...], é apenas uma sugestão da *décadence*, um sintoma da vida *que declina*.” (NIETZSCHE, 2006, 29) Assim, a Metafísica seria a sequência de desdobramentos e vicissitudes de uma forma de vida em desarmonia ou desacordo com a própria vida, justamente por condenar sua constitutiva contingência, pois “A premissa da filosofia [metafísica] é a de que existe um modo como as coisas realmente são [...], independentemente de quaisquer necessidades e interesses humanos meramente contingentes.” (GHIRALDELLI JR.; RORTY, 2006, 83)

Em contraste, a postura que abandona esta premissa essencialista, justamente em nome da crença oposta na “mera contingência” das coisas humanas, foi condensada por Rorty no que ele denominou como o tipo “ironista”, em oposição ao “metafísico”:

Uso “ironista” para designar o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para abandonar a idéia de que essas convicções e esses desejos centrais remontam a algo fora do alcance do tempo e do acaso. (RORTY, 2007, 18)

Tendo apenas historicismo e nominalismo como notas definidoras, “ironista” seria um termo apropriado para adjetivar parte significativa não somente dos filósofos contemporâneos, mas também teóricos de outras áreas, artistas e até mesmo, cada vez mais, pessoas movidas pelo senso comum, conscientes disto ou não: “[...] os intelectuais continuariam a ser ironistas, mas não os não intelectuais. Estes últimos, entretanto, seriam nominalistas e historicistas pelo senso comum. Assim, ver-se-

iam como inteiramente contingentes [...]” (RORTY, 2007, 155) Neste sentido amplo e flexível, o termo “ironismo” apenas aludiria ao fato de que um número crescente de pessoas vem deixando de acreditar que suas convicções mais importantes possuem razões transcendentais à sua própria comunidade histórica, bem como que haja algum *télos* maior para seus projetos pessoais e comunitários além daqueles disponíveis em sua própria cultura, já incluído aí todo o repertório oriundo de contatos com a diversidade cultural. Portanto, “ironista” seria algo muito semelhante ao sentido inicial e estrito do termo “pós-moderno”:

Heidegger e Derrida são frequentemente referidos como filósofos ‘pós-modernos’. Utilizei por vezes o termo ‘pós-moderno’ no seu sentido mais estrito definido por Lyotard como ‘desconfiança das metanarrativas’. Mas agora preferiria não o ter feito. O termo tem sido tão utilizado que causa mais problemas que o necessário.[...] Em particular, parece melhor pensar em Heidegger e Derrida simplesmente como filósofos pós-nietzschianos[...]. (RORTY,1999, 16)

Além do historicismo e do nominalismo expressamente elencados por Rorty como constitutivos do ironismo, seria coerente listar também antiessencialismo, antirrepresentacionismo e antifundacionismo como características do filósofo ironista. Mas tais posições, marcadamente não metafísicas, não são exclusivas deste último, pois Rorty reconhece haver filósofos das mais diversas tradições aos quais também caberia o rótulo “não metafísico”. Assim, este último pode ser aplicado a todos aqueles aos quais não se poderia razoavelmente imputar crenças reconhecidamente metafísicas, tais como: na verdade como correspondência a algo inumano oculto “por trás” das aparências humanas, na possibilidade de fundamentação última dos discursos teóricos ou nestes últimos como descrições acuradas da realidade. Apesar disso, Rorty não atribui o ironismo a todos os filósofos



que considera afastados destas crenças metafísicas, mas especialmente àqueles da tradição pós-nietzschiana, que seus detratores costumam chamar de relativistas “pós-modernos”.

Ora, o caso é que estas diversas posições não metafísicas partilhadas pelos filósofos ironistas podem levar facilmente a acusações de relativismo. Isto ocorrerá sempre que o acusador *pressuponha* que uma posição incapaz de remontar “a algo fora do alcance do tempo e do acaso”, uma consequência que parece derivar do historicismo e do nominalismo típicos do ironismo, também seria impossibilitada de sustentar qualquer pretensão de verdade, isto é, seria relativista: “O metafísico reage a esse tipo de discurso chamando-o de ‘relativista’ e insistindo em que o importante não é a linguagem usada, mas aquilo que é *verdadeiro*.” (RORTY, 2007, 136) Essa acusação contra o ironismo costuma ser sustentada pelo argumento trivial que mostra o caráter autocontraditório e contra-intuitivo da própria *tese* relativista (segundo a qual todas as teses se equivalem), conclusão inevitável que converteria ou reduziria ao silêncio o (supostamente relativista) ironista: “O relativismo certamente é auto-refutador [...]” (RORTY, 1997, 269) Assim, por exemplo, a redução da verdade à convenção posteriormente cristalizada pelo uso, posição juvenil de Nietzsche, redescrita por Rorty como a ideia de verdade enquanto solidariedade social, parece compatível com o historicismo e o nominalismo ironistas:

Eu penso que o ataque do pragmatismo às várias distinções de estrutura e conteúdo que apóiam a noção realista de objetividade pode ser melhor vislumbrado como uma tentativa de nos deixar pensar a verdade desse modo nietzschiano, como sendo inteiramente uma questão de solidariedade. (RORTY, 1997, 50)

Ao mesmo tempo, esta ideia nietzschiana e ironista parece feita sob medida para expressar posições relativistas destinadas àquele inevitável espancamento argumentativo. A força desta

argumentação antirrelativista não é apenas lógica, mas empírica, já que a crença de que há frases que devem ser consideradas verdadeiras ou falsas é um lugar comum intuitivo, sem o qual não poderíamos realizar quase nenhum tipo de atividade cooperativa que incluisse o uso direto da linguagem: “[...] a habilidade de manejar o conceito de ‘crença verdadeira’ é uma condição necessária para ser um usuário da linguagem [...]” (GHIRALDELLI JR.; RORTY, 2006, 75) De fato, se a palavra “verdade” fosse apenas algo que se atribui cotidianamente a certas frases, seu caráter convencional seria uma obviedade, pois as frases são componentes da linguagem, inegavelmente contingente e antropomórfica. Assim, se o “modo nietzschiano” de pensar a verdade como solidariedade, elogiado por Rorty, significasse uma tentativa de negar, em virtude deste seu caráter convencional, a possibilidade de qualificar quaisquer frases como verdadeiras, se ele implicasse que todas as frases possuiriam somente um mesmo estatuto indiferenciado de “relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente” e que, portanto, elas só pudessem se diferenciar porque algumas delas teriam se tornado “canônicas e obrigatórias após longo uso”, aquele modo seria realmente uma inconsequência, uma frivolidade pós-moderna questionável.

Porém, Rorty não pensa que o termo “verdade”, na pergunta feita por Nietzsche (“O que é a verdade, portanto?”), deva ser compreendido como referido àquela experiência cotidiana que divide certo tipo de frases em verdadeiras e falsas. Sendo assim, não se trataria de uma pergunta que pudesse ser respondida com exemplos também cotidianos e capazes de explicitar sua futilidade como questão, exemplos que fizessem crer que “todo mundo sabe” o que é a verdade. Também não se trataria de uma questão que implicasse uma insustentável e ingênua posição *teórica* do tipo “a verdade é relativa”, algo que se pudesse refutar argumentativamente, demonstrando com esmagadora facilidade sua inconsistência. Em vez disso, Rorty

compreende o questionamento nietzschiano como referido à “Verdade”, enquanto crença na posse da essência da realidade, por oposição a meras opiniões sobre as aparências das coisas, e não como referido à “verdade” enquanto propriedade trivial de frases, pois esta propriedade, ao contrário daquela crença, não é negada por ninguém:

‘Não existe verdade.’ [...] Na realidade, praticamente ninguém [...] afirma isso. Mas, com freqüência, filósofos como eu são apontados como autores dessa frase. E existe um porquê. Aprendemos (com Nietzsche e James, entre outros) a suspeitar da distinção aparência-realidade. (RORTY, 2005, VII)

Os “filósofos como eu” a que Rorty se refere aqui, aqueles ditos relativistas, que supostamente negariam a existência da verdade, são justamente os ironistas que compõem o cânone da tradição pós-nietzschiana. Estes, como afirmado por Rorty, realmente costumam negar a possibilidade de usos da palavra verdade que pressuponham o essencialismo, a “distinção aparência-realidade”, isto é, eles negam a “Verdade” hipostasiada, a “verdade redentora”, já que esta pressupõe justamente a crença metafísica naquela distinção: “Acreditar na verdade redentora é acreditar na existência de algo que represente para a vida humana [...] a realidade por trás das aparências, a única descrição verdadeira do que está acontecendo, o segredo final.” (GHIRALDELLI JR.; RORTY, 2006, 76) Porém, no texto mencionado, Nietzsche não nega a existência da verdade como propriedade de frases, de uso corrente na linguagem, apenas altera seu estatuto ontológico e seu valor, reduzindo-a da pretensa correspondência à realidade por trás da aparência a uma questão de solidariedade, isto é, de convenções sociolinguísticas enrijecidas pelo uso e esquecidas enquanto tais. Quanto ao sucessor imediato de Nietzsche no cânone ironista de Rorty, Heidegger, outro filósofo a que se costuma atribuir uma negação da verdade, ocorre algo

semelhante. De fato, se ele, enquanto ironista, deve negar o estatuto metafísico da verdade como sendo “algo fora do alcance do tempo e do acaso”, isso não significa que negue sua existência como propriedade de frases. O que ele faz é apenas atribuir à verdade proposicional um caráter contingente, secundário e dependente em relação à outra experiência de verdade, a verdade como abertura, como evento histórico-linguístico: “[...] se somente pela abertura se torna possível a conformidade da enunciação, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade.”(HEIDEGGER,1973a, 334)

Certamente, não apenas ambos, mas todo ironista, inclusive o próprio Rorty, partilha a descrença na “distinção aparência-realidade”, mas isto não equivale imediatamente, como visto nos exemplos acima, à negação da existência da verdade, ao menos em seu uso trivial como propriedade de frases, isto é, como “sendo inteiramente uma questão de solidariedade”, o que deriva do fato de que “[...] o único critério que temos para aplicar a palavra ‘verdade’ é a justificação, e esta depende sempre de um público.” (RORTY, 2005, X) Porém, isto não significa, ao menos no caso de Rorty, uma tentativa de definir teoricamente a verdade como justificação. Assim, embora ele tenha usado, ocasional e despretensiosamente, esta noção de verdade, bem como assumido tal uso não problemático de forma consciente, o fato é que sua posição mais constante na maturidade foi a de negar a utilidade de quaisquer discussões sobre o tema: “A distinção filosófica entre justificação e verdade não parece ter conseqüências práticas. É a razão pela qual os pragmatistas consideram que não vale à pena refletir sobre ela.” (ENGEL; RORTY, 2008, 67) Não obstante, embora Rorty pareça não ter problemas com o uso da palavra verdade, utilizando-a com a espécie de modéstia pós-metafísica típica de muitos teóricos

contemporâneos, há dois problemas com este uso deflacionista da verdade que ainda o expõem à acusação de relativismo.

O primeiro deles decorre de que ainda há áreas da cultura ocidental em que se encontra intocada a crença na maior parte das distinções metafísicas, entre elas, aquela segundo a qual há discursos que são meras opiniões sobre as aparências imediatas e contingentes das coisas, enquanto outros são verdadeiro conhecimento sobre o modo como as coisas realmente são. Dessa perspectiva, a redução ironista da verdade à solidariedade precisa se mostrar como uma negação relativista da verdade, pois a consequência da sua recusa das “[...] noções de ‘natureza intrínseca da realidade’ e ‘correspondência com a realidade’, [para] os que consideram essas noções indispensáveis, mas apenas para eles, [...] parecerá um argumento de que não existe verdade.” (RORTY, 2005, VIII) Este é o tipo de problema que provavelmente não preocupou Rorty, por encarar este tipo de reação contra a disseminada e crescente descrença ironista em tais “noções indispensáveis”, como desempenhando apenas um papel obsoleto e destinado ao desaparecimento, o mesmo “[...] papel previamente desempenhado pela questão ‘Você acredita em Deus ou é um daqueles ateus perigosos?’”(GHIRALDELLI JR.; RORTY, 2006, 34)

O segundo e mais grave problema, que se desdobra em dois aspectos, surge quando Rorty introduz, depois da dicotomia inicial entre ironismo e metafísica, a subdivisão entre ironistas e teóricos ironistas. Nesse ponto, o termo “ironista” é bifurcado, a fim de separar aquilo que fazem “ironistas puros” daquilo que buscam os teóricos ironistas. O primeiro aspecto do problema é que, muitas vezes, concepções deflacionistas da verdade como expressão de aprovação ou como crença justificada, habitualmente adotadas por Rorty e por outros ironistas, parecem não satisfazer os teóricos ironistas. Isto se mostra na oscilação destes últimos entre, por um lado, um uso trivial do termo “verdade”, como foi visto nos textos já mencionados de

Nietzsche e de Heidegger, e, por outro, uma desvalorização radical daquele termo, ainda que deflacionado. O segundo aspecto do problema é que os teóricos ironistas revelam uma paradoxal e metafísica pretensão de que suas próprias teorias sobre a Metafísica teriam algo a dizer de definitivo e/ou universal sobre ela, em vez de apresentá-las ironisticamente como crenças contingentes e bem justificadas. É desta postura, sujeita a evidentes paradoxos autorreferenciais, que Rorty considera necessário se manter distanciado, a fim de não ser atingido por acusações que podem ser razoavelmente imputáveis àqueles teóricos ironistas que a adotam, como se verá a seguir.

## **2 – Ironismo x teoria ironista.**

A diferenciação no interior do cânone ironista ocorre quando alguns filósofos ironistas não se contentam apenas com o simples abandono da ideia de que há “algo fora do tempo e do acaso”, mas adotam como tarefa teórica a negação daquela “premissa da filosofia” segundo a qual existe um modo como as coisas realmente são, ocasião em que se transformam em *teóricos* ironistas: “Nietzsche [assim como Heidegger e Derrida,] foi não apenas um não-metafísico, porém um teórico antimetafísico.” (RORTY, 2007, 173) Um teórico antimetafísico é alguém cuja meta “[...] é compreender tão bem a ânsia metafísica, a ânsia de teorizar, que fiquemos inteiramente livres dela.” (RORTY, 2007, 170) É justamente esta paradoxal meta que, cada vez mais, fez com que o termo “metafísico” se tornasse uma acusação depreciativa, suspeitosamente voltada para todos os lados e especialmente ativa entre os três teóricos ironistas paradigmáticos: “Derrida está para Heidegger assim como Heidegger está para Nietzsche. Cada qual é o leitor mais inteligente e o crítico mais devastador de seu respectivo

predecessor.” (RORTY, 2007, 209)

Ocorre que a “teoria antimetafísica”, a meta-ânsia de libertação da “ânsia metafísica”, leva muito além da negação da crença essencialista de que seria possível conhecer o “modo como as coisas realmente são”, negação a que se limitam Rorty e muitos outros filósofos não metafísicos, ironistas ou não, que compartilham seu antiessencialismo. A “teoria antimetafísica” leva também à rejeição do termo “verdade”, bem como de quaisquer outros termos e/ou distinções supostamente *comprometidos* com a tradição metafísica, a fim de “pensar uma escrita sem presença e sem ausência, sem história, sem causa, sem *arquia*, sem *telos*, perturbando absolutamente toda a dialética, toda a teologia, toda a teleologia, toda a ontologia.”(DERRIDA, 1991, 105) Essa típica postura do jovem Derrida, na medida em que significa uma recusa da “escrita” tradicional, por considerá-la *contaminada* pela Metafísica, não significa uma novidade radical no cânone ironista, pois Nietzsche e Heidegger também manifestaram sua insatisfação com a “linguagem da metafísica”. Isto levou estes três teóricos ironistas não apenas a problematizar até mesmo o uso trivial da noção de verdade, considerando-o ainda metafísico, mas levou-os a uma busca por outras formas de expressão que escapassem da Metafísica e, assim, a construir alguns textos mais adequados e frequentemente descritos como poéticos ou místicos do que como filosóficos:

Como o Heidegger maduro [e também como Nietzsche], o Derrida jovem às vezes vai atrás da magia da palavra – na esperança de encontrar um vocábulo que não possa ser metafísico [Sic] pelo uso, que preserve de algum modo sua ‘instabilidade’, mesmo depois de se tornar corrente. (RORTY, 2007, 211)

Esta esperança dos teóricos ironistas, baseada em sua busca da “magia da palavra”, de criar algo que não possa “ser

metafisicado pelo uso”, mas que sustente suas teorias antimetafísicas enquanto mantém afastada qualquer *contaminação metafísica*, se concretiza no modo como aqueles lidam com suas respectivas “palavras mágicas”, termos como “Vontade de poder”, “*Ereignis*”, ou “*Différance*”, que eles pretendem não deverem ser traduzidos, utilizados teoricamente ou mesmo deixados de lado, graças a suas supostas características especiais: “[...] tal como [Nietzsche e] Heidegger, Derrida busca uma coisa contraditória: dizer o indizível, decretando que uma palavra que ele ponha em circulação não é o tipo de coisa que se possa pôr em circulação.” (RORTY, 2007, 211) Para Rorty, isto deve ser imputado a uma espécie de insuficiência no nominalismo e no historicismo dos teóricos ironistas, pois estes “Embora sejam ironistas autênticos, e não metafísicos, [...] ainda não são nominalistas plenamente desenvolvidos porque não se contentam em dispor coisas pequenas. Querem também descrever uma coisa grande.” (RORTY, 2007, 176) Tal insuficiência impede que eles levem até o fim a postura ironista básica, a capacidade de enfrentar a contingência “de suas convicções e seus desejos mais centrais”, isto é, de suas palavras mágicas. Assim, eles não dão “[...] espaço para a contingência na narrativa[...].” (RORTY, 2007, 176) da história de seus principais personagens, chamem-se eles Europa, Ocidente ou Metafísica, mas pretendem introduzir nas suas narrativas uma ordem, necessária e teleológica, que cada um deles acredita levar diretamente a si mesmo. Ora, isto, significa uma adoção sub-reptícia da premissa essencialista da metafísica, já que suas narrativas pretensamente antimetafísicas, ao descreverem aquela ordem, descreveriam “o modo como as coisas realmente são”: “É por isso que a teoria ironista é tão traiçoeira, tão propensa ao auto-engano (sic). É uma das razões por que cada novo teórico acusa seus predecessores de terem sido metafísicos disfarçados.” (RORTY, 2007, 177)

Portanto, estas são razões suficientes para que os,



supostamente opostos, epítetos “relativista” e “metafísico” possam ser, ocasional e simultaneamente, imputados aos teóricos ironistas, pois se eles, ao contrário de Rorty, algumas vezes rejeitam e problematizam radicalmente qualquer uso do termo “verdade”, dissolvendo assim, em uma equivalência de alcance inequivocamente relativista, todos os enunciados com pretensão de verdade, fazem-no justamente em nome de uma visão finalmente “verdadeira” do modo como as coisas realmente são. É por isso que Rorty utiliza algumas ideias dos teóricos ironistas, mas se afasta deles quando incorrem nesta paradoxal negação da contingência, isto é, na construção de uma espécie de metafísica dissimulada e relativista. Assim, o compartilhamento de posturas não metafísicas permite a Rorty a utilização do arsenal antimetafísico forjado pelos teóricos ironistas. Isto inclui a visão da Metafísica como o progressivo desdobramento de uma história de decadência, isto é, como a trajetória de uma forma de vida que sempre se caracterizou pela negação da contingência. Também inclui a crítica da concepção metafísica de verdade, enquanto correspondência ao modo como as coisas realmente são. Por outro lado, Rorty se afastou da negação exacerbada da verdade adotada pelos teóricos ironistas, que não apenas a rejeitam neste seu uso metafísico, mas também manifestam uma desconfiança adicional quanto a quaisquer outros usos triviais do termo. Ele também abandonou a ideia dos teóricos ironistas segundo a qual aquela história de decadência seria necessária, em vez de apenas mais uma história contingente.

Todavia, algumas vezes, este simples afastamento dos teóricos ironistas não se mostrou suficiente para afastar de Rorty acusações mais sofisticadas de relativismo, como as de Hilary Putnam: “Eu acho, em suma, que ainda se faz presente, por debaixo de toda essa capa, uma tentativa de dizer que não existe nenhuma visão estabelecida a partir do Olho-de-Deus desde uma visão oriunda do Olho-de-Deus.” (*in*: RORTY, 2005,

57) Então, Rorty precisa mostrar como é que seu ironismo pode escapar, como não foram capazes de fazer as teorias ironistas, da crítica por uma suposta tentativa de assunção desse ponto de vista do “Olho-de-Deus” que ele, assim como Putnam, considera atingida em cheio por uma inconsistência autorreferencial. É a partir desse ponto que se mostrará a fecundidade da já mencionada estratégia de Rorty, o deslocamento da discussão do tópico “relativismo epistemológico” para o “relativismo cultural”, envolvendo a oposição “etnocentrismo x anti-etnocentrismo”.

### ***3 – Ironismo ou anti-etnocentrismo: entre relativismo cultural e etnocentrismo metafísico.***

Segundo Rorty, o relativismo costuma ser descrito por seus detratores como a descrença generalizada na possibilidade de se remontar a “algo fora do alcance do tempo e do acaso”, isto é, de se apelar a algo para além de contingências históricas e linguístico-culturais, por exemplo, de modo que tudo seria relativo justamente ao tempo e ao acaso, impossibilitando qualquer julgamento neutro entre posições epistemológicas, morais ou culturais diversas: “[...] o cardeal Ratzinger disse que [...] o relativismo, ou seja, o deixar-se levar de um lado para o outro como que pelo vento, parece ser a única atitude capaz de enfrentar os tempos modernos.” (RORTY, 2010, 17) Por outro lado, a crença oposta, que poderia ser nomeada como um fundacionismo ou absolutismo metafísico, sustenta, mais do que a possibilidade, a *necessidade* de se remontar a algo assim, que possa funcionar como um padrão a partir do qual julgar entre posições *comprometidas* pelo seu pertencimento ao tempo e ao acaso: “[...] o papa sugeriu que a necessidade de considerar nossas obrigações morais como algo imposto por uma lei eternamente fixa foi demonstrada pela experiência histórica

[...].”(RORTY, 2010, 29) A partir do encontro com este tipo de impasse, pode ser vislumbrada a utilidade da forma que Rorty dá a tais discussões, que são *estrategicamente traduzidas* daquele jargão filosófico tradicional para o da literatura antropológica. Assim, o relativismo e o absolutismo metafísicos passam a ser tratados como seus correlatos antropológicos, relativismo cultural (ou anti-etnocentrismo) e etnocentrismo, segundo os quais, respectivamente: 1) todas as culturas ou formas de vida se equivalem em valor e em direito à existência; 2) todas as culturas ou formas de vida são mais ou menos *evoluídas* segundo seu grau de proximidade com a cultura daquele que as avalia etnocentricamente, isto é, utilizando um suposto padrão, para além do tempo e do acaso, ao qual somente sua própria cultura corresponderia. O que Rorty deseja é escapar de ambos, relativismo cultural e etnocentrismo, se tornando capaz de defender certas formas de vida, priorizando-as em relação a outras, sem remeter as primeiras a nada além do tempo e do acaso, isto é, sem ligá-las à natureza humana ou a qualquer outro suposto padrão externo às formas de vida em questão. Ele denominou isto de *antiantietnocentrismo* e é através dele que pretendeu escapar das acusações de relativismo cultural do tipo daquela feita por Putnam, como se pretende mostrar a seguir.

Embora Rorty esteja bem distante da negação exacerbada da verdade, algumas vezes imputável aos teóricos ironistas, ele está consciente de que, mesmo assim, “É difícil livrar-se dessa carga de ‘relativismo’.” (RORTY, 2005, VIII) Esta dificuldade se agrava ainda mais quando a acusação é oriunda do “fogo amigo” de alguém como Putnam, com quem Rorty julga compartilhar muitas posições. Certamente, aquele não pode atribuir a este o papel contraditório e ingênuo de quem nega a verdade como propriedade de frases, o que seria facilmente desmentido pelas incontáveis vezes em que Rorty afirma textualmente não fazê-lo, como já visto. De fato, para este, o

único lugar em que alguém poderia pretender abertamente sustentar aquela *carga de relativismo*, isto é, sustentar a negação explícita de qualquer valor de verdade e a consequente assunção teórica do caráter indiferenciado de todas as frases, seria no interior de textos filosóficos, mas apenas com fins obviamente retóricos, representando o papel de um adversário programado para se autodestruir. Este é o caso de Putnam ao caricaturar o tipo relativista, claramente designado para atingir o próprio Rorty, a fim de refutá-lo da maneira mais esmagadora possível. Ele pretende fazer isto mostrando o peso da carga relativista e a consequente impossibilidade de sustentá-lo, alegando que ninguém poderia pretender olhar, *de fora*, todas as posições, de modo a considerá-las equivalentes, isto é, não seria possível a nenhuma perspectiva ter uma visão externa a si mesma, a visão do “Olho-de-Deus”. Rorty evoca este argumento de Putnam repetidas vezes, aderindo a ele *fervorosamente*, embora tal adesão não impeça, para sua surpresa, que ele seja incluído em sua censura:

Concordo inteiramente com, e aplaudo mesmo com fervor, sua observação que esmaga o relativista: ‘O Relativismo [...] pressupõe que uma pessoa pode estar dentro de sua linguagem e fora dela ao mesmo tempo.’ Mas não entendo como essa observação é relevante para a minha própria posição, explicitamente etnocêntrica. (RORTY, 2005, 47)

Obviamente, parte da afirmação de Rorty, de que não entende como é que esta observação crítica seria relevante para sua própria posição, é meramente retórica, pois ele sabe que a única razão para sofrer tal crítica, após suas explícitas e constantes manifestações de rejeição à insustentável *tese* relativista, enquanto completa negação de qualquer uso do predicado verdade que, em consequência, nivelaria todas as posições, é sua suspeita da “distinção aparência-realidade”.

‘Não existe verdade.’ [...] Na realidade, praticamente ninguém

[...] afirma isso. Mas, com freqüência, filósofos como eu são apontados como autores dessa frase. E existe um porquê. Aprendemos (com Nietzsche e James, entre outros) a suspeitar da distinção aparência-realidade. (RORTY, 2005, VII)

O caso é que o abandono da “distinção aparência-realidade” impediria a crença em uma relação com partes especiais da realidade, consideradas fundamentais e vinculantes, ou seja, a crença na “verdade redentora”, cuja obtenção seria supostamente capaz de encerrar a busca humana sobre a realidade última das coisas e, portanto, sobre o que deveríamos ou não fazer. Acreditar na verdade redentora significaria crer em algo como a “ideia do bem” platônica, a verdadeira e última realidade, na qual se deveria “manter os olhos fitos” para se tornar alguém melhor. Ou na lei moral kantiana, que seria preciso conhecer e seguir para realizar plenamente nossa humanidade. Estes dois últimos são casos desta crença, paradigmaticamente realizada através do “[...] traditional philosophical project of finding something stable which will serve as a criterion for judging the transitory products of our transitory needs and interests.” (RORTY, 1999c, XVI) Obviamente, esta crença na “verdade redentora” também é a condição necessária para que uma cultura ou forma de vida possa ser ingênua e metafisicamente etnocêntrica, acreditando-se *natural, privilegiada e central*. É a impossibilidade de Rorty de crer ainda em algo semelhante, supostamente capaz, entre outras coisas, de dirimir questões entre formas de vida antagônicas, que leva Putnam a tentar encerrar Rorty, atribuindo-lhe então um supostamente inevitável relativismo cultural: “Putnam me vê como um relativista porque não posso invocar nenhum ‘fato real’ para estabelecer um julgamento entre o possível mundo em que os nazistas saem vitoriosos [...] e o possível mundo em que vencemos [...].” (RORTY, 2005, 48)

Mas se Rorty não pode invocar nenhum “fato real para estabelecer um julgamento” entre formas de vida diversas,

como é que ele pode ter afirmado que sua posição era “explicitamente etnocêntrica”? De fato, se ela fosse típica e metafisicamente etnocêntrica, como acabamos de ver, ela seria obviamente capaz de tal julgamento. Ocorre que, para isso, seria necessária a crença na “verdade redentora”, decididamente negada por Rorty. Então, sendo incapaz de tal julgamento, ele deveria se render à acusação de relativismo cultural de Putnam ou mostrar que há outra saída. Ele faz isto diferenciando sua posição tanto daquele etnocentrismo irrefletido e fundacionista que a Antropologia sempre criticou, como da orientação relativista de parte dessas críticas. Assim, o (antianti)etnocentrismo adotado por Rorty deve ser entendido como sinônimo de finitude e de fidelidade a seu próprio *ethnos*: “Nós deveríamos dizer que precisamos, na prática, privilegiar nosso próprio grupo, ainda que não haja nenhuma justificação não-circular para agir assim. [...] Nós, intelectuais ocidentais deveríamos aceitar o fato de que temos de começar por onde estamos [...]” (RORTY, 1997, 47) Esta aceitação, que privilegia o próprio *ethnos* e que busca justificá-lo sem apelar para nenhum “fato real”, constitui o cerne do antiantietnocentrismo de Rorty. Assim, este não pode ser considerado anti-etnocentricamente relativista nem metafisicamente etnocêntrico. Quanto à justificação, assumidamente circular, desse *ethnos*, trata-se de articular filosoficamente as consequências da assunção das posturas não metafísicas ou ironistas:

Eu argumento que uma visão antirrepresentacionista [antiessencialista e antifundacionista] da investigação nos deixa sem um gancho celeste com o qual escapar do etnocentrismo produzido pela aculturação, mas que a cultura liberal recente descobriu uma estratégia para evitar as desvantagens do etnocentrismo. Esta estratégia é estar aberta a encontros com outras culturas, atuais e possíveis, e fazer esta abertura central para sua autoimagem. Esta cultura é um *ethnos* que se orgulha de sua suspeita do etnocentrismo – de sua habilidade para aumentar a liberdade e a abertura dos

encontros - em vez de se orgulhar de sua posse da verdade. (RORTY, 1997, 3)

Ora, com esta posição etnocêntrica, no sentido específico de fidelidade às contingências do próprio *ethnos*, a “carga do relativismo” se torna imediatamente leve, pois quando se trata do âmbito cultural, aquela contraditória pretensão de assumir o ponto de vista epistemológico do “Olho-de-Deus” se transforma na modesta, razoável e inevitável assunção do *etnocêntrico* ponto de vista do “Olho-de-Rorty”, fiel às suas próprias *contingências* culturais, mas sem pretender fundá-las em nada além do tempo e do acaso: “[...] nenhuma descrição de como são as coisas do ponto de vista do olho de Deus, nenhum gancho celeste fornecido por alguma ciência atual ou futura virá libertar-nos da contingência de termos sido aculturados como fomos.” (RORTY, 1997, 9) A sustentação deste ponto de vista pode ser retirada até mesmo das posições assumidas por Putnam, pois este, como Rorty, também pressupõe a inevitabilidade deste etnocentrismo não metafísico, ao considerar que deveríamos:

[...] aceitar a posição que estamos destinados a ocupar de qualquer modo, a posição de seres que não podem ter uma visão de mundo que não reflita seus próprios interesses e valores, mas estão, por tudo isso, comprometidos a considerar algumas visões de mundo – e, conseqüentemente, alguns interesses e valores – como melhores do que outros. (*in*: RORTY, 2005, 36)

Paradoxalmente, é justamente o questionamento do termo “melhor”, utilizado aqui pelo próprio Putnam, que este evoca em outro ataque para considerar Rorty um relativista cultural, tomando-o como uma daquelas “[...] pessoas que querem reduzir a noção de ‘melhor’ à noção de consenso e, portanto, são incapazes de oferecer uma crítica racional ao consenso prevalecente.” (RORTY, 2005, 59) Todavia, de forma coerente

com sua estratégia de afastar-se das discussões epistemológicas e metafísicas em direção ao âmbito político-cultural, Rorty não nega o caráter etnocêntrico de sua noção “melhor”, chegando mesmo a completá-la pleonasticamente com a expressão “para nós”, quando se trata de defender-se das censuras de Putnam pelo seu uso daquela noção, negando-se a invocar qualquer coisa acima da persuasão contingente quando se trata de estabelecer o “melhor para nós”:

[...] quero interpretar ‘passa a parecer claramente melhor do que seus antecessores’ como ‘passa a parecer a *nós* claramente melhor do que seus antecessores’. Mas ‘nós’ não significa aqui ‘nós humanos – nazistas ou não [...]’. Significa ‘usuários de uma linguagem que podemos reconhecer como as melhores versões de nós mesmos’. (RORTY, 2005, 51)

Aqui, fica claro quem ainda recorre a imagens metafísicas estabelecidas a partir do “Olho-de-Deus”, já que o recurso a estas seria a única maneira de pretender elevar a “noção de melhor” para algo além da “noção de consenso”, pretensão inimputável ao anti-etnocentrismo de Rorty. Putnam, ao contrário, parece ser levado a “[...] admitir que a única alavanca que poderia içar-nos para além da atual conveniência seria algo que não tem nada a ver com conveniência – algo como uma ‘imagem metafísica’.” (RORTY, 2005, 56) Portanto, em última instância, o que Putnam visa atingir, na sua assimilação do etnocêntrico olho-de-Rorty ao relativista Olho-de-Deus, é a negação ironista do essencialismo e sua afirmação radical da contingência. Pois pensar na verdade da forma ironista de Rorty, isto é, como propriedade de frases produzidas em ocasiões que *nós* consideramos “encontros livres e abertos” no interior da *nossa* comunidade, nos quais prevalece um consenso persuasivo em torno do que *nos* parece melhor naquele momento, sempre e somente de acordo com *nossos* “interesses e valores”, não deixa qualquer espaço para a crença essencialista na verdade redentora, para nenhum “gancho celeste” metafísico. Assim, não



há nada capaz de nos elevar para além de nós mesmos e do nosso atual julgamento do melhor, na medida em que as decisões resultantes ficam entregues inteiramente à contingência do embate persuasivo de tais encontros: “Eu insisto que, antes de tentarmos escapar de nossas próprias mentes, [...] façamos da necessidade uma virtude. [...] não devemos tentar o impossível: não devemos buscar ganchos celestes [...].” (RORTY, 1997, 28).

### **Referências bibliográficas**

- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.
- ENGEL, Pascal e RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?* São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- GHIRALDELLI JR., Paulo; RORTY, Richard. *Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: *Conferências e escritos filosóficos*: São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o humanismo – Carta a Jean Beaufret, Paris*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*. In: *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- RORTY, Richard. *Consequências do pragmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Uma ética laica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005.
- \_\_\_\_\_. VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

## Notas

- 1 O caso mais famoso e ilustrativo foi a polêmica entre John Searle e Jacques Derrida sobre uma suposta incompreensão do segundo a respeito de J. L. Austin.
- 2 O conceito “ironia” tem uma longa história e um importante papel na tradição filosófica. Ele foi de importância fundamental para Sócrates e para Kierkegaard, que têm ambos seu nome ligado àquele. Todavia, Rorty não pensou *seu* próprio uso teórico da ideia de ironia, que é o tema central deste artigo, como estando relacionado àquilo que foi pensado por aqueles filósofos, mas como ligado estritamente à sequência Hegel-Nietzsche-Heidegger-Derrida: “[...] o Hegel da juventude rompeu com a sequência platônico-kantiana e iniciou uma tradição de filosofia ironista que teve continuidade em Nietzsche, Heidegger e Derrida.” (RORTY, 2007,142) Apesar dessa vinculação explicitamente restrita, Rorty tratou brevemente a questão do seu uso do termo ironia em relação àqueles de Sócrates e de Kierkegaard. Quanto a Sócrates, ele fez questão de marcar a distância que separa o modo como ambos utilizaram a ironia: “[...] quando nenhum chavão formulado no antigo vocabulário é suficiente para enfrentar um questionamento argumentativo, [...] a conversa pode tornar-se socrática. [...] Assim, pode-se exigir uma definição, uma essência. Fazer tais exigências socráticas ainda não equivale, é claro, a nos tornarmos ironistas, no sentido em que utilizo o termo. É apenas um tornar-se metafísico, [...] alguém que acolhe por seu valor aparente a pergunta ‘Qual é a natureza intrínseca de (por exemplo, a justiça, a ciência, o saber, o Ser, a fé, a moral, a filosofia)?’ [...]” (RORTY, 2007,135) Assim, Rorty toma Sócrates como um metafísico, justamente o oposto do *seu* tipo ironista, ainda que esta visão seja criticável por interpretações que ressaltem o caráter não dogmático, crítico e inquieto da maiêutica socrática, na qual a ironia representa papel fundamental. Já em relação a Kierkegaard, Rorty se mostrou menos incisivo e um tanto ambíguo, ainda que nunca se refira ao filósofo dinamarquês como um ironista, isto é, como “nominalista e historicista”, como uma daquelas pessoas “nunca propriamente capazes de se levarem a sério, por estarem sempre cômicas de que os termos em que se descrevem são passíveis de mudança, e sempre cômicas da contingência e fragilidade de seus vocabulários finais e, portanto, de seu eu.” (RORTY, 2007, 134) Todavia, mesmo descrevendo o tipo ironista de um modo que não parece adequado para se enquadrar Kierkegaard nem incluindo este no explícito rol de filósofos daquele tipo, Rorty o apontou como alguém que fez demandas irônicas a Hegel, o suposto iniciador da tradição ironista a que Rorty desejava se filiar: “Disse Kierkegaard que, se Hegel houvesse prefaciado a *Ciência da lógica* com ‘Tudo isto é apenas um experimento imaginário’, teria sido o maior pensador de todos os tempos.” (RORTY, 2007,182)
- 3 Esta tentativa de mostrar o antiantietnocentrismo como a proposta de Rorty

- para resolver “[...] o dilema formado pelo etnocentrismo [tradicional ou metafísico] por um lado e pelo relativismo [antietnocêntrico] por outro [...]” (RORTY, 1997, 47) pode parecer contrária à letra da solução proposta por ele: “Eu tenho argumentado que nós, pragmáticos, deveríamos agarrar o chifre etnocêntrico desse dilema.” (RORTY, 1997, 47) Porém, isto se deve ao seu “[...] uso enganadoramente ambíguo de ‘etnocentrismo’. [...] Eu deveria ter distinguido mais claramente entre etnocentrismo enquanto uma condição incontornável – a grosso modo um sinônimo de finitude humana – e como referência a um *ethnos* particular.” (RORTY, 1997, 28) De fato, é apenas à luz dessa admissão de ambiguidade que se pode sustentar aquela tentativa, mostrando que o “chifre etnocêntrico” pelo qual ele opta é uma espécie diversa de etnocentrismo, que é autoconsciente e não metafísico, também chamado por ele, como se verá adiante, de antietnocentrismo. Este reage ao antietnocentrismo relativista tomando como referência um “*ethnos* particular”, justamente aquele que ele entende ser bem representado pelos intelectuais liberais pragmatistas: “Nós deveríamos dizer que precisamos, na prática, privilegiar nosso próprio grupo, ainda que não haja nenhuma justificação não-circular para agir assim. [...] Nós, intelectuais ocidentais deveríamos aceitar o fato de que temos de começar por onde estamos [...]” (RORTY, 1997, 47)
- 4 “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...*” (NIETZSCHE, 2006, 17)
  - 5 Mas também há ocasiões em que historicismo e nominalismo são deixados de lado por um compromisso com outras autodenominações compatíveis, como o antirrepresentacionismo ou o antiessencialismo, por exemplo: “O anti-representacionismo que advogo aqui remonta ao meu livro de 1979, *A filosofia e o espelho da natureza*.” (RORTY, 1997, 13) e “Minha fantasia é de uma cultura tão profundamente antiessencialista que só se faça uma distinção sociológica entre sociólogos e físicos, não uma distinção metodológica ou filosófica.” (RORTY, 1997, 141)
  - 6 “O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias [...]” (NIETZSCHE, 1983, 83)
  - 7 “A verdade não pode estar dada – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira, ou estar aí. O mundo existe, mas não as descrições do mundo. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas. O mundo em si – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode sê-lo.” (RORTY, 2007, 28.)
  - 8 Um questionamento com tom acusatório que Rorty costumava ouvir: “Você acredita na verdade ou é um desses pós-modernistas frívolos?” (GHIRALDELLI JR.; RORTY, 2006, 75.)
  - 9 “O verdadeiro é o nome do que quer que prove ser bom de acordo com a crença [...]. Os filósofos que, como eu, consideram essa proposta de

James persuasiva, oscilam constantemente entre tentar reduzir a verdade à justificação e sugerir alguma forma de minimalismo sobre a verdade.” (RORTY, 2005, 6)

- 10 Isto pode ser percebido em trechos como os seguintes: “Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida.” (NIETZSCHE, 1992, 34) e “No final, o objetivo da filosofia é preservar a *força das palavras mais elementares* nas quais o *Dasein* se expressa, e impedir o entendimento comum de as nivelar (...)” (RORTY, 1999, 64)
- 11 Aqui, poderia parecer que a sequência deveria ser completada com a expressão: “e assim como Nietzsche está para o jovem Hegel, o primeiro teórico ironista”. Porém, além de Rorty não tematizar a relação entre estes, é notório que a atenção de Nietzsche está muito mais direcionada para a origem grega da metafísica, habitualmente ligada por ele aos nomes de Sócrates/Platão, do que para Hegel, seu antecessor imediato no cânone ironista de Rorty.
- 12 Pelo visto, este não é o caso de Rorty, que não vê qualquer problema em usar os serviços do termo verdade: “Assim, ele se sente livre para usar o termo ‘verdade’ como um termo geral de aprovação, do mesmo modo que o faz seu oponente realista – e, em particular, livre para usá-lo na recomendação de seu próprio ponto de vista.” (RORTY, 1997, 40.)
- 13 “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (NIETZSCHE, 2006, 28.) “A libertação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais originário está reservado como tarefa para o pensar e o poetizar.” (HEIDEGGER, 1973b, 347.)
- 14 “Dizer que devemos abandonar a idéia da verdade como algo que está aí, à espera de ser descoberto, não é dizer que descobrimos que não existe verdade alguma.” (RORTY, 2007, 33)
- 15 O inconformismo de Rorty diante do epíteto “relativista”, quando lhe foi atribuído por Putnam, se manifestou inúmeras vezes. Uma possível explicação para sua insistência em refutá-lo ou, ao menos, para deixar clara sua perplexidade diante da acusação, pode ser vista nas semelhanças que o primeiro supõe encontrar entre determinadas posições de ambos: “O ponto de vista que estou chamando de ‘pragmatismo’ é aproximadamente, mas não completamente, o mesmo que Hilary Putnam [...] denomina como ‘a concepção internalista da filosofia’. [...] uma concepção que rejeita a tentativa de atingir a perspectiva das coisas desde o olhar de Deus [...]. Desafortunadamente, ele faz com que sua defesa das visões anti-realistas que estou recomendando seja acompanhada por uma polêmica contra muitas pessoas que sustentam essas visões – por exemplo, Kuhn, Feyerabend, Foucault e eu mesmo. Nós somos criticados enquanto ‘relativistas’.” (RORTY, 1997, 41)
- 16 Esse tipo de relativismo, ingênuo e autorrefutador, pressupõe que “[...] a visão de que toda e qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra.”

(RORTY, 1997, 40)

- 17 O etnocentrismo, tal como elaborado conceitualmente pela Antropologia, é oposto ao relativismo cultural que é típico desta. O etnocentrismo é a crença de toda cultura em seu próprio caráter natural, em sua realização privilegiada do propriamente humano e em sua centralidade em relação a todas as outras culturas, tudo devido à sua crença na vinculação com um padrão além do alcance do tempo e do acaso. Tal conjunto de crenças, embora sempre tenha sido o principal responsável por manter a cola social das culturas particulares, também foi e é a fonte de inúmeras práticas de exclusão e de violência contra a alteridade cultural. A reação da Antropologia “ao etnocentrismo e os crimes que ele legitima” (GEERTZ, 2001, 85) foi constitutiva para a imagem e a popularização desta disciplina. “Desde nossos primórdios, [...] a mensagem que fomos tidos como transmitindo ao resto do mundo foi que, como as pessoas veem as coisas de maneira diferente e as fazem de modo diverso [...], a confiança em nossas próprias opiniões e atitudes e nossa determinação de fazer os outros partilhá-las têm uma base muito precária. [...] A inclinação relativista a que [...] a antropologia comumente induz os que lidam muito com seus materiais está, portanto, em certo sentido, implícita no campo antropológico como tal [...]” (GEERTZ, 2001, 48) Esta “inclinação relativista” foi algumas vezes combatida no próprio campo disciplinar antropológico, com a busca de constantes e padrões para escapar daquela. Todavia, ao menos na perspectiva do antropólogo Clifford Geertz, embora tenha sido muito comum na segunda metade do século XX, esta não foi uma estratégia bem sucedida: “Minha visão pessoal, apenas para indicá-la, [...] é que: ou a) a maioria dos universais (ou todos, segundo podemos supor) é tão geral que não tem força ou interesse intelectual [...]; ou b) quando os universais de fato têm um certo grau de não trivialidade, pormenorização e generalidade [...], eles são infundados.” (GEERTZ, 2001, 124)
- 18 Este anti-antietnocentrismo foi visto por Geertz como uma reação perigosa ao anti-antietnocentrismo relativista comumente ligado à Antropologia: “Geertz teme que se a reação anti-antietnocentrismo for muito longe, nós chegaremos a estar contentes em pensar nas comunidades humanas como ‘mônadas semânticas, quase sem janelas’. [...] Algumas comunidades humanas são tais mônadas, outras não. Nossa cultura liberal burguesa não é. Ao contrário, ela é uma cultura que se orgulha de si mesma por constantemente instalar mais janelas [...]. Anti-antietnocentrismo não é uma tentativa de mudar os hábitos de nossa cultura para fechar as janelas uma vez mais. [...] Anti-antietnocentrismo não diz que nós estamos presos na armadilha de nossa mônada [...], mas meramente que a mônada bem provida de janelas na qual nós vivemos não está mais proximamente ligada à natureza da humanidade ou às demandas da racionalidade do que as mônadas relativamente desprovidas de janelas que nos cercam.” (RORTY, 1997, 272)
- 19 É interessante notar que Geertz, embora preocupado, como citado, com a reação anti-antietnocentrismo, assume uma postura muito próxima da

defesa que Rorty faz de seu *ethnos*, aberto à diversidade e orgulhoso desta abertura, o mesmo de que o antropólogo se diz adepto e desejoso de promover: “O compromisso do liberalismo com a neutralidade do Estado em matéria de crenças pessoais, seu individualismo resolutivo, sua ênfase na liberdade, na lei e na universalidade dos direitos humanos e, pelo menos na versão de que sou adepto, sua preocupação com a distribuição equitativa das oportunidades de vida [...]” Ele continua, afirmando que aqueles que “[...] pretendem promover a causa [...] precisam reconhecer suas origens culturalmente específicas e seu caráter culturalmente específico. Eles precisam... ou melhor, nós precisamos, mais especialmente, reconhecer que, na tentativa de promovê-lo de maneira mais ampla no mundo, ver-nos-emos confrontados não só com a cegueira e a irracionalidade, [...] mas também com concepções rivais de como as coisas devem ser dispostas e as pessoas devem relacionar-se [...], que têm um peso, um impacto e uma lógica próprios, o que é algo a ser dito em seu favor. A questão não é de ‘relativismo’, como muitas vezes dizem os que desejam isolar suas crenças da força da diferença. Trata-se de compreender que falar com os outros implica escutá-los e que, ao escutá-los, é muito improvável que o que se tem a dizer permaneça inabalado [...]”. ” (GEERTZ, 2001, 227)