

AS CONSIDERAÇÕES PRAGMÁTICAS DE RICHARD RORTY EM TORNO DA RELIGIÃO

FilicioMulinari¹

André Oliva Donadia²

RESUMO: Fundamentado na obra Filosofia como Política Cultural de Richard Rorty (1931-2007), o presente trabalho tem como objetivo analisar o modo como o filósofo entende a relação entre pragmática e religião e, com isso, indicar uma leitura possível do fenômeno religioso a partir de uma visão utilitarista e pragmática. Tal visão se revela como uma possibilidade alternativa às teorias dogmáticas e se fundamenta na necessidade de uma cultura de diálogo para a comunidade religiosa atual. De modo específico, almeja-se na pesquisa ponderar as consequências políticas do projeto filosófico pragmático proposto por Rorty e sobrepesar suas principais características, a fim de lançar luz sobre como a religião vem sendo trabalhada nos discursos filosóficos atuais.

PALAVRAS-CHAVE: Fenômeno religioso; Pragmatismo; Rorty; Cultura do diálogo.

ABSTRACT: Based on the work of Richard Rorty Philosophy as Cultural Politics, this paper aims to examine how the philosopher understands the relationship between pragmatic and religion and, therefore, indicate a possible reading of the religious phenomenon from a utilitarian and pragmatic view. Such a view is revealed as an alternative possibility to dogmatic theories and is based on the need for a culture of dialogue for the current religious community. Specifically, it aims in the survey consider the political consequences of the pragmatic philosophical project proposed by Rorty and sobrepesar its main features in order to shed light on how religion has been crafted in the current philosophical discourses.

KEYWORDS: Religious phenomenon; Pragmatism; Rorty; Culture of dialogue.

¹ Doutorando em Filosofia pela UNIFESP. filicio@gmail.com

² Mestrando em Filosofia pela UFES. andredonadia@gmail.com

1. Introdução

Desde os escritos de Hegel e Nietzsche a concepção de verdade moderna, que assegura que a verdade é adquirida por meio de um processo de ‘descoberta’, *i.e.*, uma verdade universal e atemporal, vem sendo substituída pela noção de ‘verdade historicamente situada’. Assim, se antes a noção de verdade era a de adequação das representações mentais dos indivíduos com os objetos do mundo, o que por sua vez permitiria juízos universais a-históricos, agora é posto de outro modo: a verdade é historicamente construída, *i.e.*, processualmente estabelecida em um contexto. Nesse sentido, no lugar da ‘verdade como adequação à realidade’, tem-se agora a ‘verdade como linguagem’.

Uma vez que os critérios para o estabelecimento da verdade são postos pela linguagem e, ainda, sendo a linguagem estabelecida de forma social e histórica, vale ressaltar a não-neutralidade dos discursos que almejam fundamentar algum tipo de verdade, seja ele o discurso científico, filosófico, político, religioso, etc. Entretanto, de modo especial para o âmbito do religioso, o enfraquecimento da noção de ‘verdade enquanto adequação’ em prol de uma ‘verdade histórico-situada’ gera questões filosóficas complexas. É nesse sentido que se pode questionar: no mundo contemporâneo, com a existência de discursos religiosos variados, bem como de fundamentalistas e extremistas existentes dentro da prática religiosa, como adequar um critério de verdade situado histórico e socialmente? Como se evitar a queda em um relativismo ético-religioso, no qual todos os discursos são válidos e devem ser aceitos? Uma das respostas a essas questões pode ser encontrada no pragmatismo, corrente filosófica iniciada no final do século XIX e amplamente difundida e aprofundada no século XX.

Dentro do pragmatismo atual, Richard Rorty (1931-2007) se encontra em um patamar de grande relevância, principalmente por seu vínculo teórico com a ótica pós-metafísica, que se apresenta como uma abordagem alternativa aos discursos filosóficos tradicionais de viés moderno que são usados para se analisar o fenômeno religioso. Nela, o filósofo apresenta propostas atípicas da filosofia tradicional, sobretudo das correntes de vertente moderna, como o hegelianismo e as teorias influenciadas por Kant, e argumenta que o debate sobre o religioso deve ser fundamentado sobre conceitos práticos, *i.e.*, levando em consideração as consequências práticas do ato religioso para, só assim, se pensar no critério de veracidade: o critério passa agora a ser o que é útil para a sociedade.

Assim, fundamentado na obra *Filosofia como Política Cultural* de Richard Rorty, o presente trabalho tem como objetivo analisar o modo como o filósofo entende a relação entre pragmatismo e religião, possibilitando assim uma leitura do fenômeno religioso na cultura pós-metafísica ocidental a partir de uma visão utilitarista e pragmática. Tal visão se revela como uma possibilidade alternativa às teorias dogmáticas e se fundamenta na necessidade de uma cultura de diálogo para a comunidade religiosa atual. De modo específico, almeja-se na pesquisa ponderar as consequências políticas do projeto filosófico pragmático proposto por Rorty e sobrepesar suas principais características, a fim de lançar luz sobre como a religião vem sendo trabalhada nos discursos filosóficos atuais.

2. Rorty e a religião no contexto pós-metafísico

Na modernidade, algumas vertentes filosóficas proclamaram o ‘fim da religião’, principalmente daquelas correntes relacionadas de alguma forma com o ideal de progresso oriundo dos estudos científicos. O positivismo elaborado por Augusto Comte (1798-1857),³ por exemplo, teorizava que a história – seguida por um ideal de progresso racional e evolutivo – assegurava que a religião era um pensamento de tipo inferior que deveria ser substituído pela metafísica e, em sequência, pelo pensamento científico. Assim sendo, a religião tenderia ‘naturalmente’ a extinção conforme o decorrer progressivo da história.

Não obstante, Comte não foi o único a relegar uma posição inferior à religião. Karl Marx (1818-1883), em *A questão judaica* (1843), discutia sobre a condição necessária da emancipação do Estado da religião, uma vez que esta última levava os indivíduos à alienação ao invés de prepará-los para o pensamento crítico. Entretanto, tal como afirma Calvez (apud Baleeiro, 2009, p. 54), não seria suficiente separar a religião do Estado, pois a alienação ainda estaria presente no âmbito privado podendo, assim, retornar na sociedade a qualquer momento. Contudo, a alienação seria para Marx apenas a expressão de uma alienação maior, que é a alteração da felicidade real para a ilusória, tal como afirma em *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Daí a afirmação: “A religião é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. È o ópio do povo” (MARX, 2001, p. 45-46).

³ Augusto Comte foi um filósofo e sociólogo francês, fundador do positivismo. Em conformidade com o empirismo da época, Comte alegava que o conhecimento do mundo deriva da observação. Ele foi além de muitos teóricos empiristas ao renegar a possibilidade do conhecimento dos objetos físicos inobserváveis. Comte concebeu o positivismo como um método de estudo baseado na observação e restrito aquilo que é observável (WEIRICH, 1999, p. 168, tradução-nossa).

A crítica à religião não se restringe a Marx e a Comte. Em *O futuro de uma ilusão* (1974), Sigmund Freud (1856-1939), pai da psicanálise, estipula que a religião é uma ilusão ao relacioná-la com aquilo que ele denomina como “complexo de Édipo”.⁴ De acordo com Baleeiro (2009, p. 55), a criança, que desde o nascimento mantém uma ligação com a mãe, mantém com o pai um sentimento ambíguo: o odeia por ser um indivíduo presente entre sua relação com a mãe, porém o adora por se sentir protegido por ele. Partindo dessas considerações, Freud faz relação da figura paterna com Deus, sendo a religião uma ilusão por esconder o desamparo humano. Não obstante, vale lembrar da passagem em que Freud afirma que toda pretensão de dar ao homem aquilo que a ciência não pode dar é ilusão (FREUD, 1974, p. 63).

Apesar de tais críticas, que afirmam a condição ‘ilusória’ da religião, percebe-se que o fenômeno religioso volta a ser estudado pela perspectiva pós-metafísica da filosofia contemporânea, principalmente por duas correntes teóricas distintas: a hermenêutica⁵ e o pragmatismo.

No que diz respeito à Rorty, para contribuir no debate contemporâneo do campo religioso, o filósofo inspira-se em um importante filósofo pragmatista: William James (1842-1910). Para James, as concepções sobre o campo religioso deveriam ser fundamentadas a partir de critérios utilitários, defendendo que, “a crença certa a ser adquirida é sempre aquela que fará mais pela felicidade humana” (JAMES apud RORTY, 2009, p.22). Nesse sentido, James defendia que os crentes poderiam escolher qualquer crença religiosa e serem livres de qualquer tipo de constrangimentos.

⁴ De acordo com Strickland (2001, p.464), o Complexo de Édipo é a teoria que defende que crianças estão divididas entre sentimentos de amor por um dos pais enquanto sente a sensação de competição com o outro. Foi primeiramente posta por Sigmund Freud como uma das possíveis causas das neuroses na vida adulta. Freud sugeriu pela primeira vez a existência daquilo que viria ser conhecido como “Complexo de Édipo” em sua obra *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Nessa obra, ele descreve em crianças sentimentos inconscientes de intensa competição contra o pai do mesmo sexo, e sentimentos intensos de amor romântico pelo pai do sexo oposto. Ele sentiu que, se esses conflitos não fossem resolvidos com sucesso na infância, tal conflito poderia contribuir para neuroses na vida adulta. O nome “Édipo” refere-se a Édipo Rei, peça teatral clássica grega de Sófocles, que conta a história de Édipo, que é abandonada no nascimento por seus pais, Laís Rei e Rainha Jocasta.

⁵ Segundo Bohman (1999, p. 378) no século XX, a hermenêutica é alavancada por Heidegger e Gadamer, radicalizando a noção de ‘círculo hermenêutico’, vendo-a como uma característica de todo o conhecimento e atividade. Hermenêutica é, então, já não o método das ciências humanas, mas o “método universal”, e interpretação é parte do caráter finito e situado de todo o saber humano. A “hermenêutica filosófica” do século XX assume, portanto, uma postura crítica diante do fundacionalismo cartesiano na epistemologia e do relativismo universalismo iluminista na ética, e vê a ciência como uma prática cultural e com preconceitos como não-eliminável em todos os julgamentos. Positivamente, enfatiza a compreensão como continuação de uma tradição histórica, bem como a abertura dialógica, em que os preconceitos são desafiados e horizontes alargados.

Segundo Marinho, “[...] o intuito maior [de James] é fazer a defesa do direito de cada um adotar uma atitude crente em matéria religiosa sem que, por isso, seja condenado à alguma coação lógica do intelecto” (2012, p.31). Essa defesa é estimulada pela grande influência que o desenvolvimento científico tinha alcançado no início do século XX. Dentro desse contexto, na qual a ciência ganhava cada vez mais importância na sociedade e seus resultados eram cada vez mais precisos, a fé religiosa era, muitas vezes, encarada como superstição retrógrada.

A defesa da religião era, para James, necessária, visto que ele entendia que a religião tinha um caráter benéfico para a sociedade como um todo. Nessa perspectiva, pode-se dizer que uma “característica do sentimento religioso é a sua capacidade de proporcionar alegria e otimismo, o que o tornaria útil e verdadeiro” (MARINHO, 2012, p.33-34). Entretanto, os critérios para a justificação de uma escolha de fé religiosa não são do tipo racionais. A fé religiosa teria como critério “valores” pragmáticos como, por exemplo, o de maximizar o bem para o maior número de pessoas. Portanto, o horizonte pragmático sobre a religião não tem um interesse em confrontar dogmas científicos com dogmas religiosos. Para James, os critérios para realizar um juízo de valor sobre a experiência religiosa seriam: “luminosidade imediata, ‘razoabilidade filosófica e ‘prestimosidade moral’ todos eles de caráter pragmático” (MARINHO, 2012, 34).

Segundo as recomendações de James, uma abordagem pragmática do fenômeno religioso proporcionaria uma atmosfera mais tolerante dentro da sociedade. Uma revelação religiosa não seria considerada “menor” comparada a uma “verdade” científica, desde que se considere a utilidade dessas duas proposições. Pois, para James, os juízos intelectuais não são infalíveis e a consciência não nos dá certezas objetivas incontestáveis vindas de órgão tão perfeitos do conhecimento:

Ninguém deve proibir a cada um sua peculiar crença, nem zombar dela; pelo contrário, a liberdade mental deve ser profunda e cortesmente respeitada; só assim prosperará a república intelectual; só com tal espírito de íntima tolerância não será um corpo sem vida toda nossa bendita tolerância externa, orgulho do empirismo; só assim progrediremos tanto no mundo especulativo como no prático (JAMES apud MARINHO, 2012, p.33)

Nesse sentido o horizonte pragmático de James está preocupado com os resultados das proposições religiosas:

Assim, para James, é importante julgar a vida religiosa também, e principalmente, por seus resultados. A filosofia deve refletir acerca da utilidade moral da experiência religiosa e da relação de tal experiência para com o que acreditamos ser verdadeiro (MARINHO, 2012, 34).

Para Rorty, houve uma época em que os bens culturais eram produzidos por diferentes instituições. Em uma época foram as religiões que forneceram à sociedade as “verdades” que traziam conforto. Posteriormente, a ciência foi incumbida a realizar tal tarefa. Entretanto essas instituições, segundo Rorty (CASTRO apud MARINHO, 2012, p.37), não são mais responsáveis por essa tarefa. “Assim, a religião não ocuparia mais o topo da relação dos bens simbólicos, e a ciência teria sido secundarizada dessa posição em virtude de ter se tornado uma auxiliar da tecnologia e da indústria” (MARINHO, 2012, p.38)

Esse fenômeno cultural trouxe algumas consequências, como a deflação dos dogmas, tantos científicos, como dos dogmas religiosos. As verdades de cunho a-histórico perderam seu espaço dentro da cultura pós-metafísica e, assim:

[...] a dissolução da metafísica da ciência, possibilitou a existência de uma religião antiessencialista, movida por interesses privados, pessoais e que tenta realizar as palavras de João no Evangelho, quais sejam, Deus já não nos considera servos, mas amigos (MARINHO, 2012, p. 38).

Em uma cultura pós-metafísica o papel da religião não seria mais o de fornecer verdades absolutas para o seus seguidores: “o exercício religioso busca a religião como exercício da amizade entre Deus e o homem, livre das imposições institucionais” (MARINHO, 2012, p.39). É dentro desta perspectiva que Rorty faz a distinção entre o público e o privado, distinção importante para o estudo da visão pragmatista sob a religião, tal como considera Rorty, e que será estudada agora.

3. O pragmatismo de Rorty e a religião

Em *O pragmatismo como um politeísmo romântico*, Rorty crítica à conclusão de James sobre a religião, na qual esse último filósofo (James) quando este afirma que temos o direito de acreditar no que quisermos, pelo menos em nosso ‘tempo livre’, *i.e.*, no âmbito privado de nossas vidas (JAMES apud RORTY, 2009, p. 72). Entretanto, Rorty adverte que essa pretensão se vê diante a alguns problemas quando se defronta ou se mistura com alguma consideração política ou científica. Nessas esferas, de acordo com Rorty, é necessário reconciliar nossas crenças paralelamente com a crença e os hábitos de ação dos outros, uma vez que nossos hábitos de ação, bem como nossas crenças, não dizem respeito a ninguém além de nós mesmos.

Em continuação a isso e, assim, em umacultura na qual a predominância de um discurso de verdades pragmáticas é estabelecida, pode-se ter uma discussão pautada não pelo certo e errado, mas sim pelo útil e não-útil e, desse modo, pelo desenvolvimento de uma sociedade menos intolerante, pois não se teria aí uma disputa pelo verdadeiro ou falso. Ter-se-ia, desse modo, um modelo de adequação de discursos, como Galileu adequou-se a Aristóteles, ou Nietzsche a Sócrates.⁶ Para que este modelo seja estabelecido na cultura, volta-se a um momento anterior à própria discussão: o estabelecimento das próprias regras do jogo.

Parte-se aqui do pressuposto que a linguagem é uma questão de consenso linguístico de uma comunidade. Segundo Ghiraldelli:

A linguagem é algo que os possíveis futuros usuários de uma linguagem a inventam na interação um com o outro e na interação de ambos com um meio ambiente compartilhado – o ‘mundo’. Essa idéia é o ponto de chegada comum de duas grandes correntes filosóficas nascidas na segunda metade do século XIX – o pragmatismo norte-americano e a hermenêutica européia”. (GHIRALDELLI, 2006. p. 9.)

Assim, tal como aponta Zabala (2009, p. 21), o a priori linguístico não se constitui como algo anterior à nossa experiência, mas sim como a nossa própria estrutura da experiência. Noutros termos, uma vez que a experiência é vista de um ponto estritamente linguístico e histórico, não existiria então maneira alguma de considerar ou ultrapassar a linguagem para alcançar algo como o ‘todo da linguagem’. Nesse sentido, temos alguns eventos históricos que corroboram com essa atitude de enfraquecimento da metafísica e fortalecimento da importância da linguagem, logo, de uma cultura do diálogo. Esses eventos são: a Revolução Francesa, que tem como característica principal a solidariedade, o Cristianismo, que representa a caridade, e por fim o Romantismo, como representação da ironia (ZABALA, 2006, p.22). Esses são, segundo Rorty, os três principais elementos que contribuíram para uma nova atitude para a análise da religião de um modo que seja útil para todos aqueles que participariam do diálogo democrático. Além do mais, estes três marcos históricos contribuíram para o progresso espiritual do homem, que se constitui como um eu maior, mais livre e, ainda assim, identificado com sua própria identidade (ZABALA, 2009, p. 22). Vale ainda ressaltar que apenas após a Revolução Francesa, de acordo com Rorty (apud Zabala, 2009, p. 22), os homens aprenderam a confiar de modo autônomo em suas forças e, assim, participar integralmente da democracia como sujeito ativo e responsável. Em uma sociedade pautada por uma cultura do diálogo, as religiões não precisariam de explicações de

⁶ Sobre isso, Zabala (2009, p. 19): “[...] em uma cultura gadameriana do futuro, seres humanos desejariam se adequar apenas um ao outro, no sentido em que Galileu adequou-se a Aristóteles, Blake a Milton, Dalton a Lucrecio e Nietzsche a Sócrates”.

cunho determinantes ou objetivantes, tais como alguns dos discursos fundamentados cientificamente. Sobre os discursos científicos, bem como os discursos filosóficos dogmáticos, Rorty assinala:

Isso significa que ninguém se encontra sob nenhuma restrição para buscar a Verdade, nem para se importar se a Terra gira em torno do Sol ou vice-versa. As teorias científicas, assim como as teológicas e as filosóficas, tornam-se ferramentas opcionais para facilitar os projetos individuais ou sociais. (RORTY, 2009.p.57-81)

Neste aspecto, as religiões seriam consideradas como *ethos* universal, como algo integrante da cultura e não mais uma terrível querela sobre a possibilidade da existência de Deus, mas sim pela problemática relativa à conformidade do debate sobre Deus, tal como afirma Rorty: “Tenho sustentado que deveríamos substituir a questão ontológica sobre a existência de Deus pela questão da conveniência cultural da conversa sobre Deus” (RORTY, 2009, p. 52). Este tipo de atitude fortalece a democracia, pois as fundamentações dogmáticas – pautada sem códigos binários de asserção (certo-errado ou verdadeiro-falso) - seriam postas em segundo plano.

As verdades absolutas são tratadas de forma diferenciada quando se adota uma postura pragmática, tal como propõe Rorty. Estas passam a ser consideradas como boas ou ruins de acordo com seu desempenho útil para a sociedade. Substituem-se as pesquisas que buscam “verdades por si mesmas” por pesquisas que busquem “verdades que possam melhorar as vidas dos homens” (RORTY apud ZABALA, 2006, p.20). Assim como culturas mais antigas já tiveram a necessidade de superar algumas certezas incontestáveis para suplantar a dualidade radical entre verdadeiro e falso, o homem pós-metafísico deve superar a época das verdades absolutas. Nesse sentido, a filosofia aparece não mais como uma atribuidora de objetividade e certeza absoluta, mas sim com uma tarefa bem distinta: mostrar que a verdade não é objetiva, mas sim fruto de um diálogo *intersubjetivo*.

O que se pode observar, como aponta Zabala (2006, p. 20), é que em concordância com os escritos filosóficos contemporâneos norteados, por exemplo, em Rorty e Gadamer, o diálogo sobre o “ser e o nada”, sobre a “linguagem e realidade” ou, ainda, sobre “Deus e sua existência” não se tornam úteis sob o aspecto pragmatista, pois pressupõem que a existência pode ser exercida independente da história. Entretanto, o que se observa é que o consenso linguístico intersubjetivo não é uma questão de representação acurada da realidade, mas sim uma discussão não-fundada sobre a formação do próprio indivíduo (vide Zabala, 2006, p. 21).

Há um abuscapelo enfraquecimento de estruturas objetivas e a redução da violência motivada pelo dogmatismo. O enfraquecimento da verdade, segundo Zabala, se caracteriza pelo

enfraquecimento que reduza o peso das estruturas objetivas e a violência do dogmatismo. A tarefa do filósofo parece ser, hoje, o avesso do programa platônico: o filósofo conclama os homens à sua historicidade mais do que conclamá-los para aquilo que dura eternamente. A filosofia passa a estar mais interessada na edificação progressiva da humanidade do que no desenvolvimento do saber. (ZABALA, S, 2006, p.31).

O homem pós-metafísico teve que aprender a lidar com a questão da “queda” de valores absolutos. Não existem mais estruturas fixas ou garantias divinas para as ações humanas, com a habilidade de fornecer uma fundação uma e normativa para o conhecimento e para a Ética. Segundo Zabala, “[...] o homem pós-moderno, se assume a fundo a condição fraca do ser e da existência, pode finalmente aprender a conviver consigo mesmo e com a própria finitude” (ZABALA, 2006, p.35). Isso implicou em uma lição para a humanidade nos sentidos práticos da vida: a lição de que caso ele (o homem pós-metafísico) volte seus esforços para o “aqui”, há muito o que ser feito, não haverá espaço para a intolerância.

O homem pós-metafísico teve de aprender, depois da “morte de Deus” – anunciada inicialmente por Friedrich Nietzsche em *Gaia Ciência*, nas seções 108, 125 e 343 - e depois do abandono de verdades metafísicas absolutas, a lidar com o plural, a ter que lidar com o diferente e nesse sentido uma fé caracterizada pela metafísica e suas verdades seriadas dogmática, e nociva para uma vida em democracia.⁷ O indivíduo pós-moderno se viu obrigado a aprender a conviver com as ânsias da ‘verdade-relativa’, *i.e.*, da ‘meias-verdade’, sem um saber absoluto ou de uma realidade fundamentada em um mundo totalmente organizado racionalmente. Segundo Zabala:

o homem que afasta sua atenção além do mundo, direcionando-a para este mundo e para este tempo, prepara-se para fazer valer os ideais do pluralismo e da tolerância, e evita que uma visão particular do mundo imponha-se usando a autoridade que lhe é atribuída. (ZABALA, 2006, p.36)

Dentro desse contexto teórico, uma questão dentro da filosofia surge de modo crucial. Afinal, o que é mais proveitoso para a sociedade: o debate sobre a existência de Deus ou as

⁷ “Por ter sido o ‘último dos filósofos metafísicos’, Nietzsche pôde pensar na possibilidade de superação, ainda que não tenha conseguido isso. [...] O anúncio da morte de Deus é o início de grandes transformações na filosofia ocidental. ‘Deus está morto’ representa a superação da metafísica, de qualquer ideia de fundamento e verdade absoluta. Mas como isso pode ser interpretado? A morte de Deus não é a afirmação da não-existência de Deus, já que isso implicaria numa permanência na metafísica. Tal afirmação aponta para uma verdade objetiva que a limitaria dentro da esfera metafísica. Como é já bastante aceito em alguns círculos [filosóficos], a morte de Deus acontece pelo desinteresse do homem na ideia de fundamento supremo, gerado pelo alto grau de desenvolvimento da técnica e das ciências modernas” (BALEEIRO, 2009, p.25).

consequências práticas provindas da noção de Deus existente em nossa cultura?

Segundo a concepção de Rorty, a comunidade deveria deixar de realizar debates a cerca da existência de Deus, visto que tal debate, além de infrutífero e infundável, se torna um empecilho para a busca da felicidade humana.⁸ Tal atitude, segundo Rorty, faz parte daquilo que o filósofo chama de “atitude pragmática” diante da religião.

Dizer que se deveria deixar de falar a respeito de Deus porque isso impede a busca da felicidade humana é tomar uma atitude pragmática em relação à religião que muitos crentes religiosos consideram ofensiva e muitos teólogos acreditam fugir à questão. (RORTY, 2009, p.21).

Para Rorty, os debates filosóficos deveriam ser abalizados pelo critério ético fundamentado na felicidade humana. Assim, todo debate teórico existente que sirva de obstáculo para realização do bem estar comum deveria ser extinto ou substituído, visando assim uma ética utilitarista, ou seja, uma ética com fins práticos. Rorty advoga em favor de que a política cultural deveria substituir a questão da existência (ou não-existência) de Deus. Nisso, Rorty advoga em favor da posição de James, que por sua vez se baseia em Mill.

Este [James] concordava com John Stuart Mill que a coisa certa fazer e, *a fortiori*⁹, a crença certa a ser adquirida é sempre aquela que fará mais pela felicidade humana. Ele advogava, portanto, uma ética utilitarista da crença. (RORTY, 2009, p.22)

O papel da religião, a partir da consideração de Rorty sobre uma ética utilitarista, assume o papel de averiguar qual a importância determinada discussão possui para a sociedade. Ao invés das provas necessárias exigidas dos crentes em relação à sua crença, o que se buscaria agora é a *consequência prática* da crença dessas pessoas para a comunidade em geral. Rorty assemelha a exigência de uma prova ou justificativa para uma crença religiosa com o período histórico da Inquisição, visto que em ambos os períodos a exigência de uma hipótese deveria ser respaldada em um critério de verdade aceito de acordo com apenas um tipo de perspectiva.

Por exemplo, a questão sobre se os crentes religiosos deveriam ser questionados sobre as provas da verdade de sua crença, e condenados como

⁸ Vale aqui ainda ressaltar a seguinte passagem de Rorty: “[...] Muitas pessoas pensam que nós deveríamos deixar parar de falar a respeito de Deus. Elas pensam isso pelas mesmas razões porque creem que falar sobre raça e casta seja algo ruim. A máxima de Lucrecio *Tantum religio potuit suaderemalorum* tem sido citada por dois milênios para que nos recordemos de que as convicções religiosas podem ser facilmente utilizadas como desculpa para a crueldade (RORTY, 2009, p. 21).

⁹ Indica que uma conclusão deverá ser necessariamente aceita, já que ela é logicamente muito mais verdadeira que a outra que já foi anteriormente.

ignorantes ou irracionais se fossem incapazes de apresentar evidências suficientes, é uma questão sobre qual o tipo de papel nós desejamos que a religião tenha em nossa sociedade. Ela é exatamente análoga à questão levantada pela Inquisição: deveria ser permitido aos cientistas negligenciar desdenhosamente as escrituras quando formulam hipóteses sobre os movimentos dos corpos celestes? (RORTY, 2009, p.23).

O problema, tanto do período da Inquisição como os de quem hoje exigem uma justificativa da realidade do divino para a prática religiosa, seria o da exigência de uma justificativa respaldada apenas por um número delimitado de pessoas ou, ainda, de um determinado grupo social. Para Rorty, a justificativa não deveria ser respaldada no critério de realidade, mas sim no de *praticidade* ou *utilidade* para só então serem incorporadas na sociedade.

Atribuições de realidade ou verdade são, sob o ponto de vista que compartilho com James, tributos que prestamos a entidades e crenças que se distinguiram, demonstraram ser úteis e, portanto, foram incorporadas às práticas sociais aceitas. (RORTY, 2009, pp.24-25)

A problemática persiste ao se pensar que na sociedade atual, com seus distintos grupos e práticas religiosas, não há uma existência de uma autoridade comum para que os indivíduos possam recorrer e afirmar a veracidade de suas posições religiosas: “A questão em discussão [...] reduziu-se ao seguinte: há alguma autoridade além da autoridade da sociedade – uma autoridade como Deus, a Verdade ou a Realidade – que a sociedade deveria reconhecer?” (RORTY, 2009, pp. 26).

O que se percebe é que não é de fato a fonte da justificativa ou a crença religiosa em si que fundamenta ou abaliza o critério de veracidade de um discurso carregado com um tipo de conhecimento específico, mas sim o âmbito social que permite com que tal discurso seja válido. Como exemplo disso, Rorty cita a aprovação das teorias de Galileu, que muito mais do que opiniões com adequação ao real, necessitaram de aceitação pública por parte de alguns integrantes da sociedade para se tornarem válidas.

Analogamente, não foi o relatório de Galileu sobre manchas se movendo na superfície do planeta Júpiter, provavelmente causadas pelo trânsito de luas, que derrubou a autoridade da cosmologia aristotélica-ptolomaica. Mas, no contexto da iniciativa que estava sendo montada pelos políticos culturais copernicanos, seus camaradas, esse relatório teve uma importância considerável. [...] O que vale como um relatório preciso da experiência depende do que a comunidade deixará passar. O apelo à experiência é tão ineficaz quando os apelos à Palavra de Deus, a menos que estejam respaldados por uma predisposição por parte da comunidade para levar a sério tais apelos (RORTY, 2009, pp.30-31).

Assim, o que Rorty advoga é que o apelo à experiência ou à adequação ao real não pode valer como critério de justificação para uma prática ou crença religiosa. Isso se dá uma vez que tal apelo se mostra ineficiente, pois nenhuma experiência poderá responder ou dar conta de tais questões. Noutros termos, a fundamentação à “palavra de Deus” se mostra ineficiente se não é compartilhada com uma comunidade linguística anterior predisposta a aceitar as conclusões da mesma, *i.e.*, que estejam respaldadas pela comunidade que leva a sério tais considerações. Assim, o apelo à experiência como justificativa não pode, por si próprio, servir como horizonte fundamental para o debate entre políticas culturais no que diz respeito à religião.

O que Rorty adverte é que a questão sobre a religião, assim como a questão da consciência (trabalhada com Wittgenstein, Sellars e Nagel, por exemplo) não pode ser resolvida por meio do apelo a experiência, da mesma forma que não se pode apelar para a experiência para resolver questões éticas (como o problema de se o casamento entre castas distintas ser repugnante ou não).

A moral que eu pretendo extrair da analogia entre Deus e a consciência é que a existência de qualquer um dos dois não é uma questão que possa ser resolvida apelando-se para a experiência, assim como ninguém pode apelar para a experiência para determinar se um casamento entre castas ou raças diferentes é algo intrinsecamente repugnante ou não. (RORTY, 2009, p.35).

No concernente à possibilidade da existência de Deus, percebe-se, paralelamente, que não há segundo Rorty nenhum espaço canônico que seja realmente neutro para avaliar a justificativa de uma prática religiosa, o que por si só torna problemática a questão da razão por adequação a realidade.

[...] a tentativa de identificá-lo [Deus] com o auxílio de uma lista já existente de designantes canônicos – é inútil[...] porque não há nenhum espaço lógico neutro dentro do qual a discussão possa ter prosseguimento entre as pessoas inclinadas a negar e as pessoas inclinadas a afirmar a existência da entidade relevante. [...] são indiscutíveis porque não há uma lista de designantes canônicos *neutros* em referência aos quais elas possam ser respondidas. (RORTY, 2009, p.46).

Questões sobre a existência de Deus ou, ainda, sobre a laicização do Estado, ou da controvérsia sobre o uso de crucifixos em repartições públicas, são problemas que exigem soluções diferentes em culturas distintas, em séculos diferentes e/ou em espaços diversos, pois não há uma regra – seja ela linguística ou moral – válida universalmente que pode ser invocada para dar fim a essas questões.

Questões como essa requerem soluções diferentes em países diferentes e séculos diferentes. Seria absurdo sugerir que há normas universalmente válidas que poderiam ser invocadas para resolvê-las. Mas eu insistiria em que um debate sobre tais questões políticas concretas é mais útil para a felicidade humana do que um debate sobre a existência de Deus (RORTY, 2009, p. 54).

A hipótese de Rorty é de que as discussões do fenômeno religioso referentes ao âmbito ontológico, como a existência ou não de Deus, deveriam ser deslocadas para o debate sobre as consequências práticas do ato da crença em determinada divindade. Conclui, ainda, que um debate sobre tais questões é mais útil para a vida em sociedade do que as querelas intermináveis sobre a realidade do Ente relativo ou fundante da prática religiosa.

Ao fim, pode alguém questionar: qual é o futuro da religião de acordo com a ótica de Rorty? O que se pode perceber é que, de acordo com a perspectiva rortyana, a religião deverá ser analisada em concordância com aspectos políticos, sociais e históricos, com vistas para que um dia a solidariedade, a caridade e a ironia se perfaçam como uma lei integral. Nesse sentido, vale lembrar da posição de Rorty (2009, p. 43) que afirma que o pragmatismo e a hermenêutica correspondem, hoje, a perspectivas filosóficas com a habilidade de ir além do *lógos* metafísico tradicional e, em paralelo a isso, buscar uma cultura de diálogo que não é mais firmado por uma busca de uma Verdade unilateral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALEEIRO, Cléber Araújo Souto. *O retorno da Religião na era da superação da metafísica*. [Dissertação de Mestrado]. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade de São Paulo, 2009.

BARREIRA, Marcelo. *O campo religioso a partir da distinção entre as esferas público e privado no neopragmatismo de Rorty*, <http://www.fil.ufes.br/node/11>, acesso em 10/08/2012.

BOHMAN, James. Hermeneutic. In: AUDI, Robert. *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma ilusão: a essência das religiões*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FUMERTON, A. Logical Positivism. In: AUDI, Robert. *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Pragmatismo e hermenêutica. In: RORTY, R. & VATTIMO, Gianni. *Ofuturo da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p.9-17.

GUTTING, Gary. Richard Rorty. In: AUDI, Robert. *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KYBURG JR., Henry E. Carnap. In: AUDI, Robert. *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARINHO, Cristiane M.. *James, Rorty, Vattimo e a Religião Pós-Metafísica*. http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano2_04/2_marinho.pdf. Acesso em 04 out. 2012

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

RAMBERG, Bjørn. Richard Rorty. In: ZALTA, Edward. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rorty/>>. 2009.

RORTY, R. Anticlericalismo e ateísmo. In: RORTY, R. & Vattimo, G. *Ofuturo da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 47-62.

_____. Apolítica cultural e a questão da existência de Deus. In: RORTY, R. *Filosofia como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 19-57

_____. O pragmatismo como um politeísmo romântico. In: RORTY, R. *Filosofia como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 57-81

_____. *Philosophy and the Mirror of Nature*. [2. Ed.] New Jersey: Princeton University Press, 1980.

RORTY, Richard; NYSTROM, Derek e PUCKETT, Kent. *Contra os padrões, contra as oligarquias. Uma conversa com Richard Rorty*. São Paulo: Editora UNESPE, 2005.

SLUGA, Hans. In: AUDI, Robert. *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SOUZA, José Crisótomo (Org.). *Filosofia, Racionalidade, Democracia – Os Debates de Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.

STRICKLAND, Bonnie. *The Gale Encyclopedia of psychology*. 2ª Edição. USA: Gale Group, 2001.

WEIRICH, Paul. Auguste Comte. In: AUDI, Robert. *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ZABALA, S. Umareligião sem teístas e ateístas. In: RORTY, R. & Vattimo, G. *Ofuturo da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 19-47.