



## **O que é a Filosofia como Política Cultural de Richard Rorty?** **Paulo Ghiraldelli Jr.**

### 1. Introdução

O pragmatismo é um método para a verdade. Foi isso que disse um dos principais representantes dessa filosofia, William James, no início do século XX. No término do século XX, Richard Rorty, o análogo de James para a nossa época, insistiu que se cuidássemos da liberdade a verdade cuidaria de si mesma. Ora, o que mudou no pragmatismo em cem anos?

Alguns diriam que a mudança, do tempo dos pioneiros do pragmatismo para os pragmatistas do final do século do início do XXI, está ligada apenas à *linguistic turn*. Filósofos como James e Dewey teriam estado longe da terminologia e do estilo que, depois de Quine – ele próprio um tipo de pragmatista –, teria conquistado muitos filósofos americanos, pragmatistas ou não. Essa maneira de contar a história da filosofia do século XX, no que envolve o pragmatismo, tem a ver com Rorty.

Rorty não alimentou as divergências entre o pragmatismo dos pioneiros e o seu próprio. Nunca quis que elas fossem maiores do que as pequenas querelas contemporâneas entre ele e outros pragmatistas como Putnam ou Davidson. Durante um bom tempo, Rorty sonhou em criar uma historiografia a partir de uma visão antes da continuidade do que das rupturas no interior da família pragmatista.

A história da filosofia americana, até Rorty, vinha sendo explicada a partir de uma ruptura entre o positivismo lógico, aportado na América em meios à vinda de refugiados europeus do nazismo, e a tradição propriamente americana, a do pragmatismo de Dewey e James, filósofos mais voltados para o campo de problemas psicossociais, políticos e culturais. Em

parte, Rorty tentou enriquecer essa historiografia de modo a dizer mais do que apenas essa visão esquemática. Ele trabalhou nesse projeto, especificamente, durante mais de duas décadas. Agiu nisso de dupla maneira. Por um lado, escreveu ensaios históricos, por outro lado, ele protagonizou um importante capítulo da história do pragmatismo.

A minha própria forma de ver a história do pragmatismo é bastante afinada com a compreensão desenvolvida por Rorty. No entanto, ela é só minha. Ela não é a de Rorty. A maneira como vejo essa história me permite analisar os últimos escritos de Rorty, em especial o quarto volume de seus *Philosophical Papers*. Assim, o que farei a seguir é expor em linhas gerais essa história para, na seqüência, comentar o tema central de Rorty em seus escritos finais, resumido no subtítulo do volume em questão: “a filosofia como política cultural”.

## 2. O pragmatismo e sua evolução filosófica

O impacto da vinda dos filósofos do Círculo de Viena para os Estados Unidos não foi pequeno. O positivismo lógico e, em seguida, sua herdeira, a da filosofia analítica, conduziu os departamentos de filosofia das universidades americanas à criação da disciplina Filosofia da Ciência. Assim, o termo “epistemologia” substituiu o termo teoria do conhecimento. Ora, James e Dewey não haviam se furtado de discutir a ciência, todavia, eles atuaram em um estilo mais próximo de um ramo do pensamento continental, aquele que, a partir de Marx, Nietzsche, Weber e Freud ajudou a Escola de Frankfurt a criar a *filosofia social*. Nesta linha, eles entenderam que melhor seria colaborar com a ciência do que propriamente insistir em fazer metaciência.

James e Dewey se viam como filósofos que haviam ultrapassado as divergências entre o empirismo e o racionalismo. Eles eram suficientemente românticos para acreditar que o que Hegel havia falado podia ser bem aproveitado se banhado pela sabedoria de Darwin. Nisso, estiveram relativamente próximos de outros pós-hegelianos, especialmente da dupla Marx e Engels.

Marx insistiu em dizer que o único problema de Hegel era que seu sistema estava de ponta cabeça. Hegel havia dito que o mundo deveria ser compreendido de maneira holística, sem dualidades neokantianas, tendo como chão a vida cultural. Todavia, todo o desdobramento da vida cultural era assumido por Hegel como tendo as mesmas características do pensamento, o que ele chamou de “espírito”. Marx e Engels entendiam, a partir de Darwin e de estudos do materialismo dos antigos, que o mundo não tinha uma consistência, digamos, espiritual, e sim material. Para colocar o sistema de Hegel em pé fazia-se necessário trocar o sinal das metafísicas, em vez de uma metafísica do espírito bastava

colocar uma metafísica da matéria, certo naturalismo. Para Marx, a materialidade do materialismo podia ser encontrada não em sangues, ossos e nervos – como nos materialismos franceses – mas nas relações sociais, uma tese efetivamente inovadora. Marx usou de elementos de sua filosofia social, voltada para os objetos chamados de trabalho e de mercadoria, para preencher a materialidade de seu materialismo. Pós-hegelianos como James e Dewey, por sua vez, haviam tido contato não só com o pensamento de Marx, mas fundamentalmente com o de Nietzsche. Assim, ficaram tentados a preencher a materialidade de seu materialismo com as tramas psicossociais e, até mesmo, cosmológicas, exatamente o que Nietzsche soube fazer muito bem.

Essas duas filosofias, a doutrina do marxismo e a doutrina do pragmatismo, nasceram como primas. Ambas adotaram o holismo de Hegel e quiseram, por assim dizer, naturalizá-lo isto é, trazer o holismo para abraçar o “mundo sublunar”. Ambas viram nas *relações* o enchimento para dar consistência à materialidade que queriam ver nesse holismo. Não à toa uma dessas doutrinas, a marxista, principalmente com Gramsci, utilizou a palavra grega *práxis* para circunscrever esse enchimento, enquanto a outra, a pragmatista, ficou com a palavra grega *pragma*. Ambas as palavras são derivadas de *prasso*. Na base, *prasso* aponta para prática, experiência, feito e façanha. Assim, marxismo e pragmatismo, como neohegelianismos, apontaram para uma nova noção filosófica de mundo.

Neste novo mundo, os feitos do espírito seriam tão privilegiados quanto os da natureza, sem que fosse necessário caracterizar esses feitos como tendo as características do “espírito”, ou seja, do pensamento. Mas, em certo sentido, também não se iria dizer que tais feitos teriam a característica de feitos do mundo natural. Tudo deveria ser tratado em termos de relações, e estas, por sua vez, seriam entendidas segundo *práxis* ou segundo *pragma*, designando o *conteúdo o mundo*. Cada vez mais, a questão de ser perguntar se tais relações seriam relações no estilo daquelas do pensamento ou no estilo daquelas da matéria, deveriam se esquecer. Em ambos os casos, a pretensão era a de sair da metafísica das essências e passar para uma filosofia que não destoasse do modo de conversar dos cientistas e dos historiadores contemporâneos, mas, sem endossar o neokantianismo da maioria desses pensadores, idólatras da dicotomia sujeito-objeto, guia das ciências naturais e da história.

Ao colocar a *prática* como aquilo ao qual se deveria dar importância, os pragmatistas estavam insistindo em deixar de lado o modelo casca-e-carçoço ou centro-e-periferia. Esse modelo de metafísica havia ajudado a manter, no âmbito da teoria do conhecimento, a dualidade realidade-ilusão. Neste velho esquema, que os pragmatistas quiseram superar, a

filosofia teria de apontar para o essencial, em geral tomado como a o caroço ou o centro, e fazendo tal coisa a filosofia poderia dizer que tinha nas mãos o conhecimento, a apreensão do real, e não mais a ilusão.

Os pragmatistas insistiram que essas dualidades não faziam mais sentido em um sistema holístico. Hegel havia dito que o verdadeiro é o todo, e os pragmatistas completaram que o todo eram as relações. John Dewey pensou o cosmos como feixes mutáveis de relações. Essas relações seriam aquilo que se dá no mundo natural como um todo, o que englobaria o mundo histórico. Todavia, nesse caso, a palavra “natural” e a palavra “histórico” não mais apontariam para diferenças metafísicas. Elas continuariam a ser usadas apenas como palavras para diferenças metodológicas. Para relações entre coisas, a palavra experiência não caberia muito bem, mas ela poderia continuar a ser usada para relações que falassem dos humanos. As velhas palavras, uma vez desinflacionadas de metafísica, não teriam razão de não serem utilizadas. Assim, para efeitos terminológicos, essas práticas ou feitos ou experiências poderiam ser circunscritas como o que já vinha ocorrendo. Quanto à atividade humana ou, para as chamadas ciências humanas, para fins de estudo, as experiências seriam adjetivadas segundo nossas áreas de atuação. Assim, ao falarmos de experiências de pequenos grupos, poderíamos nos referir à educação ou ao namoro ou ao trabalho, e ao falarmos de experiências de grupos maiores, poderíamos nos referir à democracia ou à revolução ou coisas desse tipo.

O marxismo teve dificuldades de seguir esse caminho. Ao invés de ir por uma cosmologia relacional, como a que Dewey adotou para se livrar de toda e qualquer metafísica, os marxistas, por diversas razões que não cabe aqui discutir, não raro voltaram a recriar determinadas dualidades que, para os pragmatistas, não faziam mais nenhum sentido. Apesar das “Teses Contra Feuerbach”, de Marx, indicarem certo carinho pela saída pragmatista, a dualidade realidade-ilusão, neoplatônica e iluminista, forte na tradição filosófica, pesou sobre o marxismo mais do que, em princípio, se poderia prever. Ao desenvolver a teoria da mercadoria, Marx, que parecia querer abandonar a filosofia, realimentou um dos eixos mais tradicionais da filosofia, a que falava da dicotomia realidade-ilusão. Aliás, na minha opinião, surgiu daí uma das peças mais criativas do marxismo, tão aproveitada pela Escola de Frankfurt, que é a idéia de tratar a ideologia, a nova maneira de falar de ilusão, a partir dos fenômenos de reificação e fetichismo. Todavia, também daí (e eis meu drama pessoal), apontou o calcanhar de Aquiles do marxismo.

Esse tipo de atitude que, enfim, é a de valorização da dualidade realidade-ilusão, é o que não encontramos no pragmatismo. Ou melhor: não encontramos no pragmatismo de Rorty. Todavia, a questão da dicotomia realidade-ilusão ou realidade-aparência ainda se manteve como pedra no sapato de John Dewey. Aliás, o próprio Rorty, tão preocupado em não alimentar a historiografia que viesse a colocar os pragmatistas e os filósofos analíticos, na época de John Dewey, como inimigos, não teve como não salientar esse ponto de divergência.

Tanto quanto os marxistas, mas ainda que de outra forma, os positivistas lógicos mantiveram a dualidade realidade-ilusão. Eles tomaram de um modo muito particular a filosofia do primeiro Wittgenstein e, então, acreditaram que podiam fazer uma terapia da linguagem para, enfim, encontrar uma linguagem sem retórica, capaz de encostar assintoticamente no real. Essa linguagem seria composta de enunciados que não dissessem outra coisa que não aquilo que as nossas sensações manifestam. Dessa forma, a lógica dessa linguagem espelharia isomorficamente a lógica da realidade. Mas, enfim, a ilusão continuaria vigente, então, na linguagem comum. Os filósofos continuariam com a responsabilidade de iluminar, para poucos, o caminho da linguagem limpa, que teria em seu seio a própria realidade. Mas o senso comum, enfim, longe do ensinamento dos filósofos, continuaria em sua caverna platônica.

Marxistas e positivistas lógicos, assim, por razões diversas e métodos distintos, acabaram por promover uma forma de realismo, e até mesmo de representacionismo, e com isso incentivaram uma noção de verdade que os pragmatistas não queriam mais homenagear, ou seja, a verdade como correspondência. Todavia, Dewey, em sua época, tropeçou nos termos em debate com Russell. Em determinados momentos – como Rorty enfatizou –, Dewey resvalou na terminologia realista. Assim, não só pelo tédio que sua filosofia vinha causando – extremamente repetitiva –, mas também por esse descuido, o pragmatismo perdeu espaço para os herdeiros do positivismo lógico que, a essa altura, já estavam com a bandeira de algo mais amplo, a filosofia analítica.

O tropeço de Dewey foi terminológico. Mas, em filosofia, não raro a terminologia é tudo. Em vários debates, por razões intrínsecas à sua doutrina, não cabia mais a ele afirmar suas teses como menos ou mais verdadeiras que a de seus adversários. Uma vez abandonada essa dicotomia real-ilusão ou real-aparência, o pragmatismo só poderia se expressar favoravelmente a uma tese por meio de adjetivos do tipo “mais útil”, “melhor”, “mais adequada a propósitos práticos X ou Y”, e não por adjetivos como “verdadeiro” e “falso” ou “real” e “ilusório”. Real e ilusório, verdadeiro e falso, deveriam só ser usados em

sentido comum, sem qualquer referência ao sentido metafísico, próprio da tradição filosófica. Uma vez usados com sentido metafísico, voltariam a indicar a adoção dos modelos caroço-casca e centro-periferia. No entanto, Dewey, em alguns momentos, se traiu e utilizou a velha terminologia em contextos em que podiam ser indicados como metafísicos. Isso o enfraqueceu perante seus adversários.

Rorty nunca deixou de notar isso. Mas Rorty enfatizou, também, outro dado. Ele fez questão, em todas as suas intervenções a respeito de história da filosofia, de insistir no episódio em que Quine atacou o positivismo lógico, no início dos anos cinquenta. Neste episódio, Quine fez sua célebre preleção mostrando que a divisão entre enunciados analíticos e sintéticos, sustentáculo do positivismo lógico ou do empirismo lógico, não tinha base positiva, ou seja, empírica, e que era apenas um dogma. É claro que ao fazer isso, Quine chamou a atenção para um detalhe alvissareiro: distinguir frases de um tipo e de outro deveria ser algo do âmbito da consulta às práticas lingüísticas, aos usos dos vocabulários e enunciados. Então, o próprio Quine, se punha ao lado do pragmatismo. Mas, uma vitória assim, do pragmatismo, foi apenas meia vitória. Quine jamais abandonou a idéia de que a redução de uma linguagem a outra era possível. Ele acreditava que a linguagem da física, por exemplo, era privilegiada. Os físicos, de uma forma ou de outra, teriam um modo de conversar que, enfim, espelharia o real. Era o preço que ele parecia querer pagar aos seus mestres. Ele nunca rompeu de modo definitivo com a doutrina de seu mestre Carnap, que ele próprio havia empregado na universidade americana.

O passo de ruptura com o positivismo lógico foi dado por um discípulo de Quine, Donald Davidson. Rorty foi quem mais enfatizou esse modo de proceder de Davidson, em especial a tese sobre a destruição do que este chamou de “o terceiro dogma do empirismo”, ou seja, a distinção esquema-conteúdo. Pois era justamente aí, neste ponto, que o pragmatismo havia parado, quando da época em que começou a tomar distância do seu primo, o marxismo, na caminhada pós-hegeliana.

Davidson bateu na tecla de que não se pode imaginar a linguagem como um esquema que se joga sobre um dado bruto, a realidade, e o espelha. A tese de defesa da dualidade esquema-conteúdo é um modelo neokantiano parodiado na metodologia da maioria das ciências – em especial as ciências históricas e sociais. Um tal modelo só prestaria um serviço, ou melhor, um desserviço: alimentaria o cético. O cético ganharia razão ao dizer que o conhecimento não é alguma coisa possível, uma vez que, todas as vezes que o esquema caísse sobre o dado bruto, este dado teria de ou ser moldado pelo esquema ou

moldá-lo e, ao fim e ao cabo, não se poderia dizer o quanto o resultado final seria algo legítimo de se chamar de “conhecimento”.

*Mutatis mutandis* essa era uma questão que Schopenhauer e Hegel, cada um ao seu modo e com saídas diferentes, haviam levantado contra Kant. Para um conhecimento autêntico, Schopenhauer inventou o “conhecimento do corpo a respeito da vontade”. Hegel, por sua vez, tentou mostrar que a história toda da filosofia era um sintoma do “espírito” que, enfim, é o mundo. Ora, essas saídas caminharam pelo âmbito da metafísica. O pragmatismo quis abandonar de vez toda e qualquer metafísica. A idéia básica era a de levar em conta tantas perspectivas espaciais e temporais quanto possíveis, para cada coisa que se viesse a discutir e propor, e então costurar ou não tais perspectivas em narrativas que viessem a ser chamadas de conhecimento. A prática, ou seja, o conjunto de relações, uma vez circunscrita por uma narrativa, daria uma perspectiva. Cada perspectiva poderia encontrar sua utilidade e sua utilização. As hierarquias epistemológicas ligadas ao “mais próximo” ou “menos próximo” do real, destituídas de fundo metafísico, cairiam por terra. Quando Davidson tentou quebrar as pernas do modelo esquema-conteúdo”, Rorty viu nesta ousadia tudo que ele precisava para dizer que a história do pragmatismo havia se completado.

### 3. A filosofia como política cultural

Então, vivemos a completude da história do pragmatismo? De certo modo, sim. O pragmatismo iniciou seu trajeto propriamente dito ao enveredar pela idéia de que, ao tomar qualquer decisão, para aceitar ou não um enunciado ou uma teoria ou uma regra, não havia outra coisa a fazer senão entrar no jogo do que Robert Brandom – outro pragmatista contemporâneo, aluno de Rorty – chamou de o jogo de “dar e pedir razões”. No meio desse caminho, o pragmatismo teve de conviver com o êxito e o fracasso do empirismo lógico. Ao findar o século XX, retomou sua idéia inicial, mas em um patamar distinto. No início deste século, pragmatistas como Rorty (e, enfim, como eu mesmo) voltaram a insistir na tese de que colocar as coisas em termos de “realidade *versus* ilusão” não é um bom negócio. Ou seja, não é muito alvissareiro acreditar na tese de marxistas e positivistas lógicos de que o filósofo tem o direito de, no interior de uma vanguarda, mostrar a chave única para as decisões morais ou teóricas. Não é uma boa conversa aquela em que o filósofo aparece como capaz de tocar o Real enquanto que o não-filósofo se mostra como aquele que deve esperar o filósofo para tirá-lo da Caverna. Por isso mesmo, essa posição do pragmatista, que dá de ombros para essa conversa de tornar as pessoas críticas, causa ora incômodo ora ódio em seus colegas filósofos.

Os filósofos não pragmatistas gostam de acreditar que, diferentemente de psicólogos, historiadores, jornalistas, pedagogos, diretores de cinema, poetas e engenheiros administrativos e outros intelectuais, eles estariam na pista de uma chave que, a qualquer momento, seria mostrada a todos e, então, interromperia o jogo de dar e pedir razões. Alguns apreciam pensar dessa maneira por razões de poder, outros por preguiça e uns terceiros por medo.

Os que trabalham com o *desejo de poder* querem subjugar outros intelectuais. Mesmo que nunca consigam mostrar a tal chave, anunciam aos quatro cantos que todos estão iludidos, mas que o filósofo está menos iludido, pois, a qualquer momento, pode aparecer com a tal chave de interrupção da conversação.

Os que são *preguiçosos*, cansados, se mostram desanimados quando começam a pensar que nós todos, os bípedes sem penas, estamos eternamente condenados ao jogo de dar e pedir razões. Eles se horrorizam ao imaginar um mundo de conversação e conflitos sem fim, sem ao menos uma pausa temporária.

Há também os que não querem nem poder e nem estão cansados, mas manifestam *medo*. Querem a chave ou ao menos desejam muito acreditar que a filosofia dá o caminho para tal, para que, caso apareça novamente um Hitler ou um Stalin no horizonte, a humanidade possa reagir não em nome de sua própria vontade, mas em nome de algo maior que Hitler e Stalin.

Assim, desejo de poder, cansaço e medo estão na base da movimentação dos filósofos que execram o pragmatismo. Alguns, inclusive, chegam a dizer que o pragmatismo nem é uma filosofia. Pois se o pragmatismo não tem a chave para dar poder, para proporcionar descanso e, enfim, para amainar o medo, como pode ser ele uma autêntica filosofia?

Todavia, nós pragmatistas rortianos não temos ânsia em dominar colegas. E isso não por virtude, mas por saber que é algo inútil. Também não somos niilistas, desanimados e cansados a ponto de querer parar o jogo de dar e pedir razões. Muito menos somos medrosos. Caso apareça um Hitler ou um Stalin no horizonte, não vamos precisar nem um pouco de uma verdade maior para sabermos que não queremos viver em uma sociedade em que as liberdades individuais não vinguem. Assim, se vários colegas quiserem sair por aí dizendo que ela, a filosofia, amplia a capacidade crítica, eles que saiam, mas nós, pragmatistas, não vamos endossar isso se a palavra crítica, neste caso, estiver articulada à questão de tocar a realidade e tirar ou não tirar as pessoas das cavernas ou da “indústria cultural” ou da “ideologia” ou da “ilusão” ou da “ingenuidade” e coisas do gênero.

Desse ponto de vista, ocorre, então, mais uma virada do pragmatismo. Ao final, o pragmatismo se torna o oposto daquilo que uma boa parte das pessoas imagina que é o pragmatismo. Como o pragmatismo não tem chaves para por fim à conversação, ele se apresenta como uma doutrina pouco pragmática, no sentido vulgar do termo. Pois a hora da decisão está para ser tomada e o pragmatista não fecha a questão, ele olha ao redor para ver se não há quem queira por ou pedir razões. Caso não apareça ninguém, talvez ele mesmo faça isso. Nisso, o pragmatista recupera exatamente o trabalho inicial de Sócrates, a conversação do *elenkhos*, o método da refutação.

Sócrates insistia na conversação, não no texto escrito, porque ele acreditava que o jogo de dar e pedir razões não podia ocorrer senão na situação viva. O livro, disse Sócrates pela boca de Platão, uma vez indagado, sempre daria a mesma resposta. Agora, o *elenkhos*, o método da refutação, é um jogo de dar e pedir razões que, como Gregory Vlastos bem disse, nunca se acaba.

É neste ponto que eu brinco a respeito daqueles que ensinam, em aulas de filosofia, que Sócrates tinha um método de parir idéias, a maiêutica, para tirar o conhecimento de quem nada sabe. Ora, esse método sempre foi platônico. Nunca foi o método socrático. Platão, no *Banquete*, colocou na boca de Sócrates a idéia de que a filosofia é uma escada com degrau final. Platão estava preocupado em encerrar o jogo de dar e pedir razões. Para tal, ele precisava mostrar que alguém poderia sair da caverna e que outros nunca iriam sair. Todavia, esse não era o caso de Sócrates. Os diálogos de Platão chamados de “socráticos” nunca mostraram um fim. Por isso mesmo eles foram denominados de diálogos aporéticos. A cada término de um livro de Platão, nessa fase inicial de seus escritos, o problema colocado não encontra solução. Não raro, há a promessa de se poder continuar a conversa. Essa interminável disposição para continuar o jogo de dar e pedir razões faz do pragmatista, às vezes, alguém muito mais filósofo do que o filósofo tradicional. É exatamente por isso que o pragmatista tem uma propensão em endossar a sociedade liberal, pois é nela que ele mais consegue exercer seu método, o da conversação contínua.

Muitos disseram que Rorty se despediu da filosofia. Mas, como é fácil de notar, esse procedimento socrático de Rorty é justamente o oposto disso, é a vontade de fazer da filosofia um conversar incessante. Isso não quer dizer que a filosofia seja regrada por um diálogo ameno ou pela busca forçada de consenso. Ao contrário, é uma forte aposta na tese de que a imaginação é o que temos de melhor, e que por mais que um auditório possa parecer informado e inteligente, pode ocorrer o surgimento de um outro mais informado a ponto de imaginar mais razões no jogo de dar e solicitar razões.

Esse jogo incessante de dar e solicitar razões faz da filosofia o que Rorty denominou, no último volume de seus *Philosophical Papers*, de “cultural politics”. Não quero aqui ser pedante e criar caso com a tradução do “cultural politics” por “política cultural”. Pois, afinal, que expressão poderia ser usada neste caso? Todavia, é preciso não perder de vista o sentido de “cultural politics” no contexto da doutrina pragmatista de Rorty. O que está em questão é que é a filosofia que está sendo chamada de “cultural politics”. Ou seja, Rorty não dá à filosofia um papel privilegiado epistemologicamente, mas lhe reserva uma cadeira *quase* que diplomática. Uma diplomacia meio que às avessas. É como se a filosofia fosse chamada para fazer o papel político no âmbito das disputas que se dão no seio da cultura. Longe de Rorty imaginar a filosofia como administradora ou juiz neutro. A filosofia, como quem faz política no seio cultural, é a que faz uma administração às avessas. O administrador tradicional ou mesmo o político administra conflitos e espera colocar um fim temporário neles. O filósofo, diante dos vários debates no âmbito da cultura, faz diferente, ele anima o debate e recoloca o jogo de dar e solicitar razões mesmo quando esse jogo parece estar encerrado.

Assim, o filósofo é aquele que cochicha no ouvido do sociólogo para que este peça mais uma justificativa para o médico que insiste em dizer que é necessário continuar com as pesquisas sobre as células-tronco. O filósofo é aquele que cochicha no ouvido da psicóloga para que ela solicite mais uma razão do empresário que diz que a criança, no trabalho, escapa do crime. De maneira nenhuma, a cada cochicho, o filósofo estará cochichando por cochichar. Ele também tem uma posição em cada conversa. Ele também luta por um lado. Ele também pode, no meio da conversa, mudar de opinião. O que ele não pode fazer é querer que a conversação se encerre. O filósofo pragmatista é altamente não pragmático nesta hora. Eis aí a filosofia como “cultural politics”.

©Paulo Ghiraldelli Jr.  
São Paulo 30 de outubro de 2009

### ***Post scriptum***

Este seria o texto que eu deveria ler no encerramento do I Colóquio Richard Rorty. Foi este o texto que enviei para a Susana de Castro com o título que foi anunciado: “Richard Rorty, o avesso do avesso do avesso”. No entanto, ele foi substituído pelo texto “Zé Carioca em ritmo de desventura”, que achei mais apropriado ao momento do Colóquio, como exercício mais direto e simples de redescrição, e como uma forma de fazer filosofia como “cultural politics”. Optei por deixar este texto aqui, como faço agora, como um texto para a leitura no lar. Espero que tenham aproveitado mais dessa maneira.