

# Liberalismo e o lugar da religião: uma abordagem rortyana sobre o problema público-privado do discurso religioso

## Liberalism and the place of religion: a Rortian approach to the public-private problem of religious discourse

ANDRÉ OLIVA DONADIA (UFES)<sup>1</sup>  
FILICIO MULINARI (UNIFESP)<sup>2</sup>

**Resumo:** Muitos filósofos contemporâneos têm se debruçado sobre o lugar e os possíveis limites do discurso religioso na esfera pública. Nesse debate, Richard Rorty defende que o discurso religioso está em desacordo com os ideais liberais de esfera pública. Como resultado de sua análise, Rorty defende que a religião deve ser mantida no âmbito privado com o intuito de que o Estado liberal possa se manter neutro nas questões pessoais dos indivíduos que o compõem, preservando a liberdade e autonomia dos cidadãos. Para demonstrar as escolhas que constituem a posição de Rorty, o trabalho analisará, em particular, três posicionamentos que Rorty defende em seus escritos e que fundamentam sua visão sobre o problema: o primeiro argumento, a de que a religião deve ser privatizada; o segundo, a defesa da marginalização das organizações eclesásticas; o terceiro, de que defender o pragmatismo resulta em defender uma utopia liberal secular. Assim sendo, o objetivo desse trabalho é, além de expor a posição de Rorty sobre o problema, explicar como os argumentos de base surgem do compromisso de Rorty com seu neopragmatismo e como eles se encaixam dentro da lógica liberal antifundacionista proposta pelo autor.

**Palavras-chaves:** Liberalismo; Religião; Neopragmatismo.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pelo Programa em Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), bolsista CAPES. Email: andredonadia@gmail.com

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Mestre em Filosofia (UFES). Professor do Instituto Federal do Espírito Santo (IFES). Email: filicio@gmail.com

**Abstract:** Richard Rorty argues that religious discourse is at odds with the liberal ideals of the public sphere. As a result, he argues that religions should be kept in the private sphere so that the liberal State may be neutral about the personal issues concerning individual religious choices, preserving the citizen's freedom and autonomy. In order to justify the choices that constitute Rorty's view, the paper will analyze, in particular, three positions Rorty defends in his writings: the first is that religion must be privatized; the second is the defense of the marginalization of ecclesiastical organizations; the third consists in arguing that defending pragmatism results in upholding a secular liberal utopia. The aim of the paper is to explain how Rorty's arguments stem from his commitment to his neopragmatism and how they fit within the liberal anti-foundational logic proposed by the author.

**Keywords:** Liberalism; Religion; Neopragmatism

## RORTY E A FILOSOFIA POLÍTICA LIBERAL

O termo liberalismo tem muitos significados dentro da história recente da filosofia política. No entanto, há algumas ideias centrais que nos propiciam um entendimento básico do conceito de liberalismo dentro deste vasto espectro da tradição filosófica liberal - e que certamente nos auxiliarão no entendimento dos escritos de Richard Rorty.<sup>3</sup>

De modo geral, podemos dizer que o liberalismo está preocupado com a relação entre o indivíduo e a sociedade, deixando todas as questões substantivas - tais como o que pode ser uma boa vida, ou como devo orientar minha vida - serem respondidas prioritariamente “pelo indivíduo, e não pelo coletivo (GRANDER, 1998, p. 11)”, o que é conhecido como *princípio de neutralidade liberal*. Desse modo, “[...] sociedades liberais que protegem o indivíduo garantem a livre escolha do princípio correto do viver” (GRANDER, 1998, p. 12).

Dado que as sociedades liberais não impõem ao indivíduo a questão do princípio norteador de sua própria vida, uma vez que seria o próprio indivíduo que escolheria o que é certo ou errado a ser seguido, alguém poderia questionar prontamente: a sociedade liberal não resultaria em um desregulamento do comportamento dos cidadãos, uma vez que permite a qualquer indivíduo seguir seu próprio princípio? A resposta a essa pergunta é negativa - e o seu fundamento explicado categoricamente por Grandeur:

---

3 Em seus escritos, Richard Rorty se autodeclara liberal. Deste modo, um esclarecimento mínimo do que seja uma filosofia política liberal torna-se inicialmente necessário, ainda que de modo breve.

[...] uma sociedade liberal deve se manter neutra para qualquer concepção pessoal de bom, permitindo os indivíduos o direito de escolher qualquer ação, até o ponto que tais ações interfiram com as ações de outros indivíduos (GRANDER, 1998, p. 12)

Em adição a esse comprometimento com a neutralidade que brota do princípio liberal de igualdade - ou igualdade de liberdade -, o liberalismo preza pela *autonomia* individual e entende que “[...] a personalidade é a habilidade de fazer escolhas dentro de uma variedade de opções” (GRANDER, 1998, p. 12). De acordo com este princípio de autonomia, um indivíduo que não pode escolher livremente não pode ser considerado uma pessoa.

Como um liberal, Rorty faz uso dos princípios práticos de neutralidade e autonomia em sua proposta política. Isso se deve ao fato de que, em meio a uma sociedade composta de pluralidade de pessoas, cada uma com uma concepção diferente de bem, a justiça exige que nós deixemos que cada indivíduo possa agir de acordo com sua própria visão de mundo. Contudo, essas ações individuais precisam ser consistentes com os princípios expostos acima, principalmente no que diz respeito a não interferência na liberdade de outras ações individuais.

É em meio aos conceitos de neutralidade e autonomia em uma sociedade liberal que surge o problema específico aqui tratado: o lugar da religião no espaço público. Noutros termos: até onde pode ir a liberdade de crença religiosa, principalmente no que diz respeito aos discursos públicos? Como se dá a relação entre ‘crença religiosa individual’ e ‘laicidade do Estado liberal’? Pode – e conseqüentemente, deve – o discurso religioso servir de base para o discurso político? Como via de resposta a essas questões, examinaremos o posicionamento de Rorty no que diz respeito à privatização da religião, sua intenção de limitar organizações eclesásticas e seu projeto de comunidade liberal para que, ao fim, possamos mensurar sua viabilidade com as democracias constitucionais contemporâneas.

## **AS JUSTIFICATIVAS DE RORTY: O PRAGMATISMO E A DESNECESSIDADE DE UM FUNDAMENTO METAFÍSICO**

A sociedade contemporânea ocidental, ainda que constata particularidades regionais, é marcada pela pluralidade de doutrinas

morais. Esta pluralidade de visões de mundo, de noções distintas e por vezes antagônicas sobre o que é certo e errado, resulta em tensões quando se debate sobre a forma apropriada de conduzir uma sociedade. De fato, a tarefa de legitimar uma autoridade política capaz de acomodar variedades de crenças é árdua. Posto isso, o liberalismo defende um ambiente político que, de algum modo, deve se manter ‘neutro’ - no sentido de não intervir - no que diz respeito às doutrinas morais e servir de base para um debate público em uma sociedade marcada por pluralismo religioso e moral (LARMORE, 1996, p. 121).

O liberalismo político ganhou legitimidade e respaldo não somente para teóricos acadêmicos, mas também na prática política, sobretudo pela eficácia de ser capaz de apresentar um consenso sobreposto de doutrinas divergentes. Nesse sentido, podemos dizer que o conceito de ‘consenso sobreposto’ permite defender que há questões fundamentais que todas as pessoas razoáveis de uma sociedade irão concordar para formar uma base sobre a qual o progresso político poderá ser alcançado. Negar o consenso construído coletivamente seria, para Rorty, uma “atitude irracional” (RORTY, 1983, p. 583).<sup>4</sup>

Por meio da ideia da ideia de consenso sobreposto, o que se nega é a necessidade de uma base metafísica para o Estado liberal. Um breve exame sobre as justificativas de Rorty ajuda a esclarecer a questão em relação à dispensabilidade de uma fundamentação metafísica para o liberalismo.

Richard Rorty considera a si mesmo como um pragmatista e cita com frequência filósofos como William James e John Dewey que, segundo ele, estavam certos em defender que a procura pela “certeza fundante” da realidade foi improdutiva para a filosofia. A filosofia deveria, segundo essa linha de raciocínio, proceder sem fundamentações metafísicas (ANDERSON, 1991). Ao argumentar contra uma base metafísica, Rorty defende que não há padrões para determinar a objetividade de sistemas de pensamento

---

<sup>4</sup> Para permanecer neutro para o valor de qualquer noção particular do bem, um Estado liberal não pode se comprometer com uma doutrina religiosa ou filosófica, ainda que possa – e deva - regular a busca por interesses morais e espirituais. Essa regulação deve estar em acordo com os princípios que os indivíduos concordariam no sentido em que Rawls coloca como sendo “a posição original” (RAWLS, 2005, p. 186).

diferentes dos nossos. Logo, a filosofia não pode ser usada para fechar a distância entre indivíduo e realidades. Noutras palavras, Rorty escreve:

“Não existe a verdade”. O que isso poderia significar? Por que alguém deveria dizer algo como isso? Na verdade, quase ninguém diz isso. Mas filósofos como eu são acusados de afirmar isso. Porque nós aprendemos (de Nietzsche e James, entre outros) a suspeitarmos da distinção aparência-realidade. Nós pensamos que há muitos modos de falar sobre o que está acontecendo, e nenhum desses modos nos coloca mais próximos do jeito que as coisas são elas mesmas. Nós não temos ideia do que “elas mesmas” deveria significar como na sentença “a realidade nela mesma”. Então nós sugerimos que a distinção aparência-realidade seja abandonada em favor de uma distinção daquilo que possa ser menos útil e mais útil. Mas, desde que a maioria das pessoas pensa que a verdade é a correspondência com que a realidade “realmente é”, eles pensam que nós negamos a existência da verdade. (RORTY, 1998, p. 1)

Para Rorty, a filosofia, então, não é uma questão de encontrar a verdade das coisas, mas a de manter as conversações entre pessoas que defendem perspectivas diversas (RORTY, 1991, p. 23). Este tipo de argumento é visto por muitos como sendo perspectivista, pois o sistema de pensamento que sobressai é reconhecido como relativo às perspectivas e interesses das pessoas em conversação sem um fundo epistemológico metafísico ou universal. Tal sistema de pensamento não pode ser reconhecido como verdadeiro ou correto, mas simplesmente como sendo o “melhor” quando seus argumentos ganham autoridade pela possibilidade de convencer mais pessoas.

De acordo com essa descrição, o significado da palavra “verdade”, por exemplo, é compatível com a diversidade de referências que o termo possa ter. Logo, “Verdade” não seria algo que se separa das garantias ou das justificativas a ela acopladas. Em *Objectivity, Relativism and Truth*, e em *Philosophy and Social Hope*, Rorty argumenta que “[...] só há explicações semânticas para serem oferecidas, porque é o caso de que uma dada sentença só é verdadeira quando as condições de verdade são satisfeitas” (RORTY apud RAMBERG, 1998, p.93). Tal posicionamento seria aquilo que Rorty descreve como “relativismo pragmatista”:

[...] a visão que não há nada a se dizer sobre a verdade ou a racionalidade separadas das descrições de procedimentos familiares de justificação que uma dada

sociedade- nossa sociedade – usa em uma ou outra área de pesquisa (RORTY, 1991, p. 23)

Para evitar toda carga filosófica negativa que abarca o título de relativista, Rorty diferencia suas justificativas do relativismo ou do subjetivismo pelo fato de que essas classificações pressupõem a distinção que seu pragmatismo tenta rejeitar (RAMBERG, 1998). Para os nossos propósitos, porém, podemos entender o projeto de Rorty como um projeto etnocêntrico, principalmente por não haver, na perspectiva liberal do autor, meios racionais de resolver conflitos entre visões de mundo concorrentes. Como resultado dessa visão etnocêntrica, Rorty extrai a conclusão de que não faz sentido dizer que uma visão de mundo é correta e outra incorreta.

Sem a defesa de uma verdade objetiva como critério para comparar sentenças feitas por indivíduos de uma visão de mundo, não há alternativa a não ser escolher por meio do contraste quais seriam as melhores práticas, defendendo que o que pode ser verdadeiro para um grupo de indivíduos pode ser falso para outros grupos (RORTY, 1983, p. 587). Noutros termos, argumenta-se que sentenças incompatíveis podem ser igualmente “verdadeiras”, dependendo apenas dos contextos de linguagem das quais elas fazem parte. Diferentes pessoas, portando, poderiam descrever a mesma transação de diferentes modos e poderiam estar corretas dentro de seus contextos linguísticos, nenhuma delas tendo acesso privilegiado à “verdade” metafisicamente dada, revelada ou descoberta. Como Rorty expressa, devemos “[...] abandonar o projeto tradicional da filosofia em encontrar algo estável que sirva de critério para julgar os produtos transitórios de nossos interesses e necessidades transitórias” (RORTY, 2000, p. xvi).

Como resultado desse ponto de vista, Rorty abandona a noção de que qualquer noção de ética pode ser verdadeira em termos objetivos. Uma vez que ele nega a possibilidade de encontrar uma verdade moral objetiva, ele é obrigado a encontrar uma teoria moral que seja coerente com seu neopragmatismo. Como Rorty explica,

[...] o problema de perguntar sobre nossas crenças não é se elas são sobre a realidade ou meramente sobre aparências, mas simplesmente se elas são os melhores hábitos de ação para garantir nossos desejos (RORTY, 2000, p. xxiv)

A estratégia neopragmatista visa eliminar as clássicas distinções entre conhecimento [*epistème*] e opinião [*dóxa*], entre objetivo e subjetivo ou, ainda, entre realidade e aparência. De acordo com essas dicotomias, a verdade seria identificada com a realidade nela mesma, ou seja, uma verdade como correspondência a algo. Assim, o que Rorty quer com seu projeto é defender a tese de que as “verdades” que construímos são crenças úteis para lidarmos com o ambiente e nossos desejos e, desse modo, evitar a noção de que a verdade seja um tipo de acesso privilegiado ao real (RORTY, 1991, p. 24).

Rorty entende que indivíduos vindos de diferentes visões de mundo terão justificativas diferentes para adotar diferentes moralidades. Ele argumenta que não há obrigações morais “incondicionais”, “transculturais” ou “universais” enraizadas em uma natureza humana permanente (tal como fundamentava outrora a ética normativa kantiana). A noção de um dever moral objetivo, então, pode fazer perfeito sentido dentro de contexto de linguagem específico. Tal dever moral, porém, não pode ser demonstrado objetivamente - e uma moral completamente oposta poderia ser igualmente razoável dentro de outro contexto de linguagem diferente.

É desta visão etnocêntrica que Rorty tenta desenvolver seu suporte para instituições liberais, bem como o suporte inicial para aquilo que classificamos aqui como ‘privatização da religião’: uma vez que a “razão” não levará todos ao mesmo tipo de “verdade”, é necessário antecipar a pluralidade dos contrastes das visões de mundo. Como Boefetti afirma, “[...] a ética social de Rorty é dirigida por uma forte crença na incomensurabilidade de projetos privados de ‘autocriação’ e a subsequente necessidade de criar a dicotomia do público e do privado” (BOEFETTI, 2004). A impossibilidade de conciliação de visões de mundo antagônicas é que levará Rorty a justificativa inicial de manter a religião longe da esfera pública.

## PRAGMATISMO E LIBERALISMO

A negação de Rorty de qualquer fundamentação filosófica metafísica nos leva a entender a contingência de valores e culturas (RORTY, 1994, p. 31). Como tal, é claro que uma visão não pode proclamar

autoridade sobre uma sociedade plural, ao menos em termos de fundamentação. Sem qualquer fundamentação objetiva para abordar o tema, Rorty recomenda uma abordagem neopragmática, salientando que a forma de governo ideal é aquela que procede de forma a obter as melhores consequências práticas. Apoiando-se em Judith Shklar,<sup>5</sup> ele defende que evitar a crueldade é a marca da política liberal (RORTY, 1994, p. 17). Nessa esteira, a tarefa do intelectual em relação à justiça social é a de nos fazer cientes de sofrimentos “[...] suportados por pessoas em que anteriormente não tínhamos reparado” (RORTY, 1994, pp. 17-18).

Dado o fato de uma incerteza epistemológica, a atmosfera política ideal seria aquela que é aberta, tolerante e não dogmática (RORTY, 1991, p. 37). Como ele escreve, “encontros livres e abertos entre seres humanos” culminarão “ou em acordos intersubjetivos ou em tolerância recíproca” (RORTY, 1991, p. 8). Nesse sentido, Rorty acaba por oferecer uma defesa para sociedades liberais e valores que deveriam a ela estar ligados.

[...] tolerância, livre investigação, e a procura por comunicação limpa somente podem acontecer se comparadas entre sociedades que exemplificam esses hábitos e aquele que não podem, nos levando para a sugestão que ninguém que tenha vivido as duas formas de sociedades preferiria a primeira (RORTY, 1991, p. 20).

Rorty justifica a política liberal e suas instituições usando a mesma linha de argumento, explicando que instituições liberais são justificadas em virtude de suas vantagens práticas, suas vantagens em “[...] permitir indivíduos e culturas a conviver entre si sem se intrometer na privacidade, sem interferir naquilo que eles consideram ser o Bem” (RORTY, 1991, p. 209). As vantagens dessa abordagem podem ser facilmente observadas, ele argumenta, através de uma comparação histórica entre instituições liberais e sociedades não liberais (RORTY, 1991, p. 209).

A preferência de Rorty pelas instituições políticas ocidentais é clara. Como ele declara, nada é mais importante do que a preservação destas “instituições frágeis e imperfeitas”, que são “a criação dos últimos 300 anos” e “as conquistas mais preciosas da humanidade” (RORTY, 1987). Essas

---

<sup>5</sup> Judith Nisse Shklar (1928-1992), nascida em Riga, na Letônia, foi uma importante cientista política. Uma de suas ideias mais centrais é de que a crueldade é o maior mal possível (vide a obra *The Liberalism of Fear*).



afirmações se justificam uma vez que Rorty vê as características fundamentais do liberalismo, tais como liberdade de pesquisa, liberdade de expressão, eleições dos governantes, e assim por diante, como realizações do seu ideal de política que ainda continua a se aperfeiçoar. Nessa linha de raciocínio, temos que a história do liberalismo mostra que o liberalismo “[...] vem se fortalecendo e se adaptando com o que encontra e que nossas instituições permitem amplo espaço para melhorias e mudanças” (TAMBORNINO, 1997)

### **LIBERALISMO PÓS-MODERNO E RELIGIÃO: ALGUMAS DIVERGÊNCIAS ENTRE RORTY E RAWLS**

Apesar de sua defesa pelas instituições liberais, Richard Rorty claramente diverge do padrão de interpretação sobre a teoria política liberal de outros pensadores, tal como Rawls e Dworkin. Para melhor entender os posicionamentos de Rorty, será útil examinar seu tipo particular de liberalismo, que ele mesmo denomina de “liberalismo burguês pós-moderno” (RORTY, 1983).

Rorty considera o liberalismo de John Rawls<sup>6</sup> como sendo “kantiano” em demasia, demonstrando que ele parece acreditar “[...] que haja algo como dignidade humana intrínseca, direitos humanos intrínsecos” (RORTY,

---

<sup>6</sup> John Rawls considera a justiça como a primeira virtude das instituições sociais. Neste sentido sua obra *Uma Teoria da Justiça* propõe os fundamentos de um pacto ou contrato, mediante a posição original de igualdade, visando à primazia da justiça, a justiça como equidade. Algumas questões que se colocam diante dessa perspectiva são: Como conciliar a liberdade individual e a justiça social? Como viabilizar um contrato onde todos almejam simultaneamente a promoção dessa sociedade? Como garantir uma sociedade justa que não esteja inserida no modelo do liberalismo baseado na livre concorrência ou em um modelo autoritário? Rawls apresenta uma situação hipotética, abstrata, com um “certo constrangimento processual” (RAWLS, 1981: 27) necessário para compreender a sua leitura sobre o conceito tradicional de contrato social e o seu entendimento sobre a justiça como equidade. Nesta situação hipotética Rawls apresenta um cenário em que todos são livres e decidem antecipadamente com base no raciocínio racional os princípios que irão determinar os direitos e deveres através de uma ação conjunta e sem interesses parciais. O que garante essa imparcialidade é a aplicação da lei de modo igual para todos. Este modo pelo qual se pode estabelecer um procedimento equitativo é denominado de posição original de igualdade - popularmente conhecido como *véu da ignorância*. Ninguém conhece a sua posição na sociedade, classe, status. Ninguém sabe o papel que irá desempenhar nessa sociedade. As partes envolvidas nesta situação inicial irão ignorar os conceitos de bem, inclinações psicológicas e morais. Livres e iguais em seus direitos e deveres básicos, as pessoas irão consentir submeter-se - de modo voluntário - a esse pacto que tem por meta chegar aos princípios da equidade.

1983, p. 583). Distintamente dessa interpretação, Rorty coloca a si mesmo em um grupo de pessoas que deseja preservar as instituições e práticas das democracias sobreviventes, mas abandonando “a distinção ahistórica entre moral e prudência” (RORTY, 1983, p. 583) que servem de coluna para algumas teorias liberais.<sup>7</sup>

Diferentemente da visão rawlsiana, que considera o “sujeito moral” como um deliberador original que pode distinguir a si mesmo de seus talentos e interesses e suas visões sobre o bem, Rorty mantém que “[...] pelos propósitos da deliberação moral e política, uma pessoa é somente uma rede de crenças, desejos e emoções” (RORTY, 1983, pp. 585-586). Nesse sentido, a visão neopragmática permite Rorty defender que há “hipocrisia envolvida” quando as pessoas defendem que os religiosos de alguma forma não têm direito em “fundamentar” suas visões políticas em sua fé, mas que os ateístas de alguma forma têm todo o direito em basear suas visões políticas na filosofia iluminista. Como Rorty reconhece, “[...] dizer que se assim o fazemos, nós estamos apelando para razões, onde os religiosos estão sendo irracionais, é contraditório” (RORTY, 2000, p. 172), afinal, haveria *também* muitas crenças e desejos na apologia ao discurso iluminista.

Contudo, apesar dessa defesa da religião, em *Religion as a Conversation-stopper*, Rorty nega aceitar que “[...] a praça pública deveria ser aberta para o ‘discurso religioso’, ou que o liberalismo deveria desenvolver uma política que aceitasse qualquer forma de diálogo que um membro do público oferecesse” (RORTY, 2000, p. 172). A defesa inicial de Rorty desse argumento não é a de dizer que apresentar o discurso religioso na esfera pública seja algo moralmente condenável, mas que privatizar a religião é o único caminho para “[...] manter uma política democrática comunitária funcionando” (RORTY, 2000, p. 174). Vale dizer que o termo ‘privatizar’ aqui usado diz respeito a relegar ao âmbito da esfera privada

---

<sup>7</sup> Ressaltamos anteriormente que Rorty demonstra como sua defesa pelas instituições liberais está em acordo com a proposta neopragmatista. Aqui, Rorty afirma que sua visão é “hegeliana”, colocando a si mesmo entre aqueles que “dizem que a humanidade” é um ser biológico, mais do que uma noção moral, que não há dignidade humana que não seja derivativa de uma dignidade de alguma comunidade específica “[...] e que não há nenhum apelo para além dos méritos relativos de várias comunidades atuais em propor critérios imparciais que nos ajudem a pesar esses méritos” (RORTY, 1983, p. 583). Ainda que consistente com seu antifundacionalismo, Rorty deseja preservar instituições democráticas liberais “[...] enquanto abandona suas fundamentações kantianas tradicionais” (RORTY, 1983, p. 584).

e individual os discursos e razões oriundas e fundamentadas na religião. Há, como se nota, uma ruptura entre o âmbito público e privado em prol da preservação tanto das bases de uma sociedade plural quanto de uma sociedade que permite a liberdade religiosa, ainda que na esfera privada.

Para Rorty, uma comunidade liberal secular ganharia tons mais democráticos se seus cidadãos fossem seculares, pois “[...] teísmo e democracia estão em discordância um com o outro” (RORTY, 2010, p. 420).<sup>8</sup> Em seus escritos, Rorty descreve seu pragmatismo como uma radicalização do secularismo iluminista. O pragmatismo, de acordo com o entendimento de Rorty, compartilha a suspeita iluminista da autoridade, especialmente as autoridades religiosas que são supostamente fundamentadas em algo não humano (RORTY, 1999). Logo, Rorty defende que “o pragmatismo perseguido como uma estratégia antimetafísica dentro da filosofia é também antiteológico” (RORTY, 2010, p. 420).

O pragmatismo, segundo Rorty, é a noção “que o acordo social entre seres humanos é a fonte de todas as normas” (RORTY, 2010, p. 420). Apelar para uma fonte não humana de autoridade - seja ela uma visão privilegiada sobre o real (filosofia metafísica), ou a autoridade da fé - é contra a noção pragmatista de reconhecer que todos esses discursos são uma questão de arranjos de práticas de vida distintas. Segundo o antifundacionismo de Rorty, há potencialmente uma infinidade de modos valiosos de se conduzir a vida. Rorty recomenda tentar “poetizar” nossa cultura, oferecendo descrições e redescrições mais atrativas e mais úteis. Como resultado, Rorty defende que “o principal objetivo das organizações sociais serão de promover a maior diversidade” (RORTY apud TAMBORNINO, 1997, p. 61). Como se percebe, o teísmo causa uma tensão na visão de pragmatista, pois as verdades do teísmo “[...] estão em desacordo com o pluralismo e podem atrapalhar, ao invés de promover a felicidade” (RORTY apud SMITH, 2005, p.81).

Há ainda outra razão pela qual Rorty diz que a religião está em conflito com o pragmatismo: a visão dos cidadãos que acompanha a religião é perigosa, pois retira a responsabilidade dos humanos sobre suas escolhas e projetos e a coloca num contexto transcendente que tem em Deus

---

<sup>8</sup> Para um melhor entendimento da passagem, de modo breve indicamos tomar o termo ‘teísmo’ como toda visão fundamentada em um elemento metafísico fundamental, tal como a ideia de uma “Verdade Revelada” a alguns iniciados.

o guia principal (Deus seria responsável pelos fatos e feitos no mundo).<sup>9</sup> No fim, Rorty parece resignar para o fato de que o teísmo é perigoso para a saúde de sociedades democráticas e que o ideal de uma “força exterior” capaz de resolver todos os problemas humanos em nada ajuda aos ideais democráticos.

## O PROJETO DE RORTY

Para Rorty, o liberalismo político promove um ambiente de governo condizente com o pluralismo religioso. Esse suposto ambiente propício para a diversidade faz Rorty se orgulhar das instituições liberais, dado que em um Estado liberal as mais variadas formas de vida podem conviver mutuamente, já que o Estado não atribui valor às formas de vida (SMITH, 2005, p. 81). Por isso, a ideia é defender um sistema de governo que se mantenha neutro em relação a qual conjunto de princípios sobre a boa vida possa ser defendido. Nesse sentido, o que Rorty objetiva é um Estado liberal que reforce como princípio a não interferência no que compete aos discursos concorrentes sobre o bem comum, permitindo uma sociedade tolerante e plural florescer com o mínimo de conflito.

Em um primeiro momento, Rorty prefere os discursos secularizados no debate público, pois acredita que esses discursos são mais compartilhados pelos cidadãos do que os discursos religiosos, ampliando a capacidade de imaginar um cenário de pluralidade de vozes. Em contrapartida, o discurso religioso, carregado de pretensões de verdades objetivas, estaria em desacordo como projeto liberal, uma vez que esse discurso procura estabelecer padrões objetivos que se aplicam a todas as pessoas. Para manter uma sociedade tolerante e plural, a religião deve, então, permanecer no espaço privado.

Rorty descreve seu entendimento do apropriado papel da religião nas sociedades em termos do “compromisso jeffersoniano” que o iluminismo alcançou com as religiões. Ele expressa esse compromisso com a defesa de manter a religião fora da praça pública (RORTY, 2000, p. 169). No entendimento de Rorty, “[...] a secularização da esfera pública é a principal

---

<sup>9</sup> Como John Dewey observou, “os homens jamais usaram seus poderes para progredir, porque eles esperaram algum tipo de poder externo a eles mesmos e a natureza para fazer o trabalho que eles são responsáveis de fazer” (DEWEY, 1930).

conquista do Iluminismo” (RORTY, 2000, p. 168) e, como tal, é de vital importância para o liberalismo.

Ao mesmo tempo em que realoca a religião ao âmbito privado, Rorty reconhece que abolir as religiões de democracias liberais seria uma forma de violência política. Para Rorty (1991, p. 175), privatizar a religião “[...] seria irrelevante para a ordem social, mas relevante, e possivelmente essencial, para a perfeição individual”. Assim sendo, os cidadãos de uma democracia liberal poderiam ser religiosos, desde que não fossem “fanáticos”, ou seja, que fossem capazes de modificar seus posicionamentos em questões de última importância (RORTY, 1991, p. 175).

Rorty não apresenta em detalhes o que exatamente ele considera ser “a privatização da religião”. Se entendermos a esfera pública como a área da vida social onde as pessoas se reúnem, discutem e identificam problemas sociais e, por meio dessa discussão, influenciam a ação política, então o que Rorty parece defender é que os cidadãos, enquanto presentes nessa área, usem vocabulários seculares. “Privatização”, nesse sentido, seguiria a distinção público/privado da vida humana. A discussão religiosa ficaria no reino do privado; seria apropriado somente discutir temas dentro daquele círculo e com os grupos relevantes da comunidade religiosa. Segundo Rorty, na esfera pública de uma democracia plural, apelar para referências morais de conhecimento religioso sempre nos levará a uma discussão infundável sobre qual fundamento religioso é o melhor (RORTY, 2000, p. 173).

## **RECONSIDERAÇÃO: UM POSICIONAMENTO MAIS MADURO DO LUGAR DA RELIGIÃO**

Rorty pode ser entendido como pensador instigante não só pelos temas que aborda, mas também por sua abertura e recepção às críticas, das quais incorporava o que ele entendia como objeções válidas às suas elaborações. Uma dessas críticas pertinentes foi feita por J. Stout (2010).

Para Stout, a visão rortyana sobre as sociedades modernas estaria fundamentada na dicotomia entre escolher “uma ordem política em que todas as decisões estão idealmente pautadas em termos seculares ou uma ordem política que uma visão religiosa domina todo o discurso.” (STOUT,

2010, p. 527). Como resultado dessa visão, o ideal que Rorty usa para defender suas preferências pelas instituições liberais é, em parte, a visão de um futuro que culminará numa utopia secular (STOUT, 2010, p. 523). Assim, por causa de seu desgosto por expressões fundacionalistas, Rorty entenderia o liberalismo como essencialmente secular e “profundamente suspeito sobre as religiões e inclinações religiosas” (OWEN, 2001, p. 67). Para Stout, isso reforçaria não somente uma visão anti-religiosa, mas também fundamentalista e não plural.

Em resposta a essa crítica, Rorty admite que seu posicionamento talvez tenha sido “apressado e insuficientemente cuidadoso” (RORTY, 2003, p. 141). Diferentemente de *Religion As a Conversation-stopper*, no qual Rorty defende uma estrita privatização da religião, em sua reconsideração<sup>10</sup> argumenta que ambas, as leis e os costumes, deixam os religiosos livres para usar seus textos sagrados para defenderem suas causas.

Ao reconhecer as consequências lógicas da religião como barreira de conversação, Rorty escreve que há necessidade de leis para que se regulamentem os tipos de discursos que podem ser usados na esfera pública. Nesse sentido, Rorty entende que a privatização da religião apareça como uma tendência em comunidades democráticas liberais, substituindo as questões que antes eram relevantes por outras questões e problemas práticos que não exijam pressupostos metafísicos, sejam eles de discursos religiosos ou de teorias políticas ou filosóficas (RORTY, 1991, p. 176). Em seu novo posicionamento, Rorty diminui sua postura avessa à religião e muda o foco de seu ataque para as organizações eclesiais, sobretudo aquelas organizações que recorrem a discursos de autoridade e fundamentalismo para convencer seus fiéis (RORTY, 2003, p. 141).<sup>11</sup>

Apesar de não apelar para uma espécie de regulamentação formal ou fundamento para ser contra a presença da discussão religiosa na vida pública, Rorty defende sua “utopia secular” que, um dia, a religião será “alocada para o nível da paróquia” (RORTY, 2003, p. 142). A razão da preocupação de Rorty sobre as instituições religiosas é a de que, embora as

---

<sup>10</sup> RORTY, R. *Religion in the public sphere: a reconsideration*. 2003

<sup>11</sup> O anticlericalismo de Rorty visa “os bispos católicos, as autoridades gerais dos mórmons, os televangelistas e todos os outros tipos de profissionais da religião” que se devotam a “promulgar a ortodoxia” e “adquirir poderes econômicos e políticos” (RORTY, 2003, p. 141).

igrejas façam o bem ocasionalmente, a história mostra que, proporcionalmente, essas instituições têm mais colaborado com danos do que com o bem estar social (RORTY, 2003, p. 142). Em sociedades contemporâneas, explica Rorty, os danos vindos das organizações eclesiais são apresentados como “o tipo o de sadismo cotidiano em que se usa a religião como justificativa para crueldade” (RORTY, 2003, p. 145). O que Rorty tem em mente aqui é o que ele se refere como “rixa exclusivista” que é encorajada pela disputa de poderes políticos e econômicos.

Apesar das duras críticas, Rorty reconhece a impossibilidade de se defender a exclusão de certos apelos à convicções na esfera pública. Ele não pensa ser útil defender que os homofóbicos são “irracionais”, desde que não haja nada que possa parecer com a “razão” pairando sobre nossas disputas (RORTY, 2003, p. 146).<sup>12</sup> Rorty, entretanto, justifica seu anticlericalismo usando o argumento neopragmático que o dano que vem das organizações eclesiais – incluindo a homofobia que elas propagam – de longe pesa mais para o lado negativo do que para o lado positivo, e o mundo seria melhor sem elas.

Enquanto Rorty reconhece que não há justificção para elaborar leis que possam banir as instituições religiosas, ou dizer aos fiéis que não levem as recomendações dessas instituições tão a sério, o argumento dele parece ser o seguinte: uma vez que eles são geralmente autoritários por natureza, eles são incompatíveis com os valores civis democráticos liberais. Sobre isso, Rorty adverte:

simplestemente querer ser informado pelos oficiais da igreja sobre o que é requisito para ser um membro em uma boa posição, em uma dada denominação, parece ser o tipo de coisa que sociedades democráticas devem desencorajar (RORTY, 2003, p. 147). Thomas Jefferson definiu o tom para a política liberal americana quando ele disse: “não me prejudica se meu vizinho diz que há vinte deuses ou nenhum deus”. Seu exemplo ajudou a fazer respeitável a ideia de que a política pode ser separada das crenças sobre questões de última importância – que crenças compartilhadas entre cidadãos

---

<sup>12</sup> A falta de um critério objetivo, aos moldes tradicionais, para o consenso, leva à discordância de Rorty com a tese de Robert Audi de que cidadãos de uma democracia liberal devam ter um conjunto de princípios epistemológicos comuns para as discussões sobre a política, que é independente de cada religião (AUDI apud RORTY, 2003, p. 144).

sobre tais questões não são essenciais para uma sociedade democrática. Como muitas figuras do Iluminismo, Jefferson presumia que uma faculdade moral para o típico teísta e o típico ateu é suficiente para a virtude social (RORTY, 1991, p. 175).

Esse desencorajamento, Rorty recomenda, deveria vir na forma de uma defesa da separação da fé e da instituição. Contudo, em um cenário em que a homofobia seja problemática em uma democracia liberal, por exemplo, Rorty tem dificuldade em reconciliar a homofobia religiosa com a liberdade de credo. Embora reconheça que as pessoas possam citar a Bíblia para defender a homofobia, esse tipo de comportamento deveria ser “desprezado e evitado” e tal citação poderia ser classificada como discurso de ódio (RORTY, 2003, p. 143). Rorty entende que as leis contra o discurso de ódio possam entrar em conflito com os princípios da democracia de não interferir nas práticas religiosas ou na liberdade de expressão e que nós, obviamente, não podemos instituir leis “[...] que digam aos fiéis a não levarem organizações eclesíásticas tão seriamente como os católicos são pedidos para levarem a autoridade papal a sério” (RORTY, 2003, p. 143).

Entretanto, apesar do esforço em busca da tolerância, Rorty tem dificuldade em oferecer um argumento coeso em relação a maneira como a sociedade pode tratar organizações eclesíásticas (ou fiéis que citam Levítico 18:22<sup>13</sup> para influenciar a política e a visão pública no que diz respeito a direitos homoafetivos, por exemplo). No fim, parece que o argumento mais forte que Rorty consegue empregar é que “o que deveria ser desencorajado é o mero apelo para autoridades” (RORTY, 2003, p. 147). A suspeita de Rorty é de que os membros de grupos religiosos assumem a autoridade bíblica, por exemplo, sem entender ou serem capazes de defenderem suas decisões. Segundo Rorty, os fiéis não deveriam se restringir somente ao que é proposto na Bíblia ou à determinada concepção de bem de uma instituição eclesíástica, já que há uma pluralidade de concepções de bem concorrentes na esfera pública. Desse modo, o mais interessante seria considerar as visões de mundo religiosas como uma opção a mais, dentro da variedade de opções, permitindo a expansão do imaginário coletivo sobre o que seria a melhor forma de vida (RORTY, 2003, p. 147).

---

<sup>13</sup> “Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; abominação é” (LEVÍTICO, 18:22).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os esforços filosóficos de Rorty incluem uma negação do fundacionalismo em favor de sua proposta neopragmática, seguido por um comprometimento em defesa da democracia liberal como forma mais viável de organização política. Rorty propõe seu neopragmatismo como uma alternativa à metafísica tradicional presente na política e defende que a política liberal contemporânea não precisa recorrer a pressupostos filosóficos para funcionar (RORTY, 1991, pp. 176-196). Seguindo essa estratégia, Rorty elabora uma variedade de argumentos em relação ao papel adequado da religião na esfera pública.

A tese inicial é que as discussões religiosas sejam restritas à esfera privada. Porém, como se notou, o filósofo argumenta posteriormente que as organizações eclesásticas – e não o discurso religioso – sejam marginalizadas, uma das consequências de seu neopragmatismo e de sua defesa de uma utopia liberal secular.

Há alguns momentos em que Rorty explora suas próprias objeções morais a algumas observações que cidadãos religiosos fazem na esfera pública, talvez, convidando seus concidadãos a irem contra algumas visões específicas, como o caso da postura contra a homoafetividade. Essas observações são adequadas com o neopragmatismo de Rorty, no que diz respeito a como ele aceita que visões morais deveriam ser abertamente expressas em uma democracia liberal. O problema, tal como aponta Stout, é quando Rorty parece sugerir que instituições democráticas liberais deveriam proibir pontos de vista religiosos em debates na esfera pública, uma vez que estes pontos de vista seriam inconsistentes com valores liberais democráticos. Além de criar uma falsa dicotomia entre apenas dois supostos Estados necessários (o secular e o dominado pela religião), tal postura acaba por reforçar uma postura intolerante com a própria diversidade discursiva.

Dito de outro modo, pode-se entender inicialmente que Rorty sugere que visões religiosas não conduzem para um diálogo democrático. Entretanto, qualquer tentativa de fazer funcionar seu ideal secular pressupõe uma esfera pública secularizada, mantendo o espaço público aberto a todos os tipos de formas de discurso que participem do jogo de

dar e pedir razões (RORTY, 2005, p. 43). Há também a possibilidade de que as preocupações de Rorty com a religião na esfera pública sejam do tipo em que ele se preocupa com o estabelecimento, ou o reconhecimento político, de autoridades religiosas.

Sob um Estado democrático liberal, na qual exista a separação entre Igreja e Estado de modo que a liberdade religiosa seja preservada, ao mesmo tempo em que esse Estado se mantenha laico, a preocupação de Rorty é em relação à abstenção do Estado em questões religiosas. Decerto, há argumentos para defender o princípio da divisão entre Estado e Igreja, mas nossa interpretação é que Rorty defende um liberalismo secular e que democracias liberais estão constantemente lutando para chegar à secularização. Logo, podemos dizer que, em seus escritos sobre a religião na esfera pública, Rorty tenta imaginar um cenário no qual uma democracia liberal e o secularismo estariam necessariamente lado a lado, ainda que para isso a religião seja colocada em um lugar menor do que o que ela ocupa hoje. Entretanto, ainda que louvável enquanto esforço despendido, a saída de Rorty acaba por deixar aberta a possibilidade de o discurso secular se tornar, em relação ao discurso religioso, intolerante – e parece ser exatamente sobre esse risco que devemos nos manter distantes, seja enquanto liberais, seja enquanto religiosos.

## **BIBLIOGRAFIA**

ANDERSON, C. W. Pragmatism & Liberalism, Rationalism & Irrationalism: A response to Richard Rorty. *Polity*, 23, 357-371, 1991.

BOFFETI, J. How Richard Rorty Found Religion. *A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 24-30, 2004.

DEWEY, J. *A Common Faith*. Chigaco, 1930.

GRANDER, E. *The Last Conceptual Revolution: A critique of Richard Rorty's Political Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1998.

LARMORE, C. *The Morals of Modernity*. New York: Cambridge University Press, 1996.

OWEN, J. *Religion and the Demise of Liberal Rationalism: The Foundational Crises of the Separation of Church and State*. Chicago: Columbia University Press, 2001.

RAMBERG, B. Rorty e os instrumentos da filosofia. In P. R. PINTO, *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência* (pp. 81-119). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RAWLS. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RORTY, R. Postmodernist Bourgeois Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 583-589 1983.

\_\_\_\_\_. Thugs and Theorists: A Reply to Berstein. *Political Theory*, 15(4), 564-580, 1987.

\_\_\_\_\_. *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Contigência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Presença, 1994.

\_\_\_\_\_. *Truth and Progress - Philosophical Papers Vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Pragmatism as Anti-authoritarianism. *Reveu Internationale de Philosophie*(207), 7-20, 1999.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and Social Hope*. Boston: Penguin, 2000.

\_\_\_\_\_. Religion as Conversation Stopper. In R. RORTY, *Philosophy and Social Hope* (pp. 168-174). Boston: Penguin, 2000.

\_\_\_\_\_. Religion in the Public Sphere: A reconsideration. *The Journal of Religious Ethics*, 31(1), 141-149, 2003.

\_\_\_\_\_. Anticlericalism and Atheism. In S. Zabala, *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005.

SILVEIRA, D. Posição original e equilíbrio reflexivo em John Rawls: o problema da justificação. *Trans/Form/Ação*, 139-157, 2009.

SMITH, N. Rorty on Religion and Hope. *Inquiry*, 48(1), 76-98, 2005.

STOUT, J. Rorty on Religion and Politics. In *The philosophy of Richard Rorty* (pp. 523-545). Chigaco: Open Court Publishing, 2010.

TAMBORNINO, J. Philosophy as the Mirror of Liberalism: The politics of Richard Rorty. *Polity*, 30(1), 57-78, 1997.

WOLTERSTORFF, N. An Engagement with Rorty. *Virginia Law Review*, 31(1), 129-139, 2003.