

## RORTY, CONTAR A HISTÓRIA DESDE A UTOPIA

*Rorty, tell history from Utopia*

Aldir Carvalho Filho<sup>45</sup>  
[aldir@ufma.br](mailto:aldir@ufma.br)

**Resumo:** Este artigo é uma breve revisão do ponto de vista expresso por Frank Ankersmit acerca do tópico “o papel da história na obra de Rorty”, de forma a examinar a validade de considerar Rorty como um filósofo da história, um historiador da filosofia, ambas as coisas ou, ainda, um historiador utopista.

**Palavras-chaves:** Rorty, história, utopia, neopragmatismo, epistemologia.

**Abstract:** This article is a brief revision of Frank Ankermit’s point of view on the topic “the role of history on Rorty’s work”, in order to examine the validity of considering Rorty a philosopher of history, a historian of philosophy, both things or, still, an utopist historian.

**Keywords:** Rorty, History, utopia, neopragmatism, epistemology.

No início do único artigo escrito até agora sobre o tópico “Rorty e a história”, o filósofo holandês da história Frank ANKERSMIT (2008) fez uma avaliação desalentadora acerca das possibilidades de desenvolvimento de um tópico como esse, já que, à primeira vista, Rorty teria demonstrado desinteresse sobre os temas (tradicional) da história, da história da filosofia e da filosofia da história, consideradas como áreas de conhecimento. Gostaria de tomar a argumentação de Ankersmit como pretexto para examinar se, apesar da impressão inicial em contrário, Rorty poderia ser considerado ou não um filósofo da história, ou um historiador da filosofia, ambas as coisas ou, quem sabe, algo bastante diverso, ainda que conectado a essas áreas por sua reconhecida afinidade geral com os temas “*humanísticos*”. Em favor da impressão de que não teria se interessado pela história, Ankersmit destacou que Rorty:

---

<sup>45</sup> Doutor em Filosofia. Professor do DEFIL-CPII/ DEFIL-UFMA/PPGEE-UFPI. Artigo recebido em 15/10/2013 e aceito em 25/11/2013.

a) Nunca se preocupou em discutir quaisquer autores tradicionalmente renomados por sua atuação como historiadores, por exemplo, Gibbon e Braudel, dentre outros, exceto, talvez, por Foucault, em duas oportunidades. Mas o fato é que mesmo na oportunidade em que se deteve mais longamente no pensamento de Foucault (RORTY, 1991), Rorty tratou-o como pensador político e não como historiador;

b) Sempre demonstrou escasso interesse pela disciplina “história da filosofia”, aparentemente considerando-a “sem significância” e “contribuindo” para ela com um único ensaio sem qualquer inspiração (RORTY, 1984);

c) Em apenas uma ocasião chegou “próximo” a tematizar a questão do “historicismo”, mas, mesmo aí, não usou a expressão mais do que uma única vez, e em um contexto desinteressante (RORTY, 2007a);

d) Em nenhum momento comentou as obras de Hayden White ou Arthur Danto, os mais renomados filósofos contemporâneos da história, ainda que tivesse sido amigo e colega de White, quando ensinavam em Stanford no final da década de '90 do século passado, e ainda que as obras de White e Danto se aproximassem muito de seus próprios interesses acadêmicos, em particular a de Danto, em quem Rorty poderia ter encontrado um aliado útil em sua investida contra a autocompreensão dos filósofos analíticos de sua época.

Naturalmente, Ankersmit também considerou o fato de que Rorty foi um intelectual claramente ocupado com questões de filosofia política. De fato, minha avaliação é que o pensamento político de Rorty, apesar de não se apresentar de maneira (tradicionalmente) sistemática (o que, de resto, vale para quase toda a sua obra), é a mais relevante e fortalecedora metáfora do liberalismo político nos últimos cinquenta anos<sup>46</sup>, no que divirjo dos entusiastas da tese de que a obra de Rawls ocupe esse lugar<sup>47</sup>. Além disso, Rorty sempre trabalhou as questões políticas articuladas à perspectiva de uma filosofia (ou uma história) *da cultura* (liberal). De fato, seus últimos *Escritos filosóficos* (vol. 4) intitulam-se, apropriadamente, *Filosofia como política cultural* (RORTY, 2007b). Além disso, sua *narrativa geral da história intelectual* (sua “história da filosofia”) – a qual pode ser encontrada de maneira mais ou menos dispersa ao longo

---

<sup>46</sup> Cf. Carvalho Filho, 2006.

<sup>47</sup> E no que demarco uma divergência interpretativa com Ankersmith acerca da importância de Rawls para a presumida “desconsideração” da história em Rorty.

de quase todos os seus textos, apesar de mais concentrada nas duas obras principais (RORTY, 1979; 1989) – certamente o envolveu em questões “normalmente” tratadas em teoria literária. Farei um breve resumo dessa narrativa histórica geral mais à frente. Ou seja, sabe-se que Rorty se envolveu diretamente com temas e áreas que estão muito próximas do saber histórico, que compartilham com a história, por assim dizer, a dimensão das “humanidades”. Mesmo assim, Ankersmit insistiu que Rorty

(...) nunca se sentiu atraído pelos aspectos tipicamente *históricos* da política, da cultura e da teoria literária. Foi Rawls que ele escolheu como principal guia na filosofia política – consequentemente, o filósofo político que, com seu notório “véu da ignorância”, removeu de um só golpe tudo o que é histórico da agenda do filósofo político. Além disso, Derrida foi o herói de Rorty para os domínios da cultura e da teoria literária. E, novamente, a “fetichização do texto” (White) de Derrida não deixou qualquer espaço para as preocupações tradicionais dos historiadores. Em suma, **a história, a consciência histórica, os historiadores e o pensamento histórico** nunca estiveram no topo da lista dos interesses profissionais de Rorty. (ANKERSMIT, 2008, p. 79. Itálico do autor. Tradução e negritos meus.).

Todavia, segundo Ankersmit, haveria uma honrosa – e relevante – exceção nessa trajetória de “descaso” pela história: em *A filosofia e o espelho da natureza* (RORTY, 1979), o uso sagaz e criativo da contextualização histórica provou que Rorty era capaz de ser, de fato, “um historiador da filosofia absolutamente brilhante” (ANKERSMIT, 2008, p. 80). E para que, exatamente, Rorty usou a história? Para atacar a epistemologia – o núcleo central da filosofia contemporânea (analítica) da linguagem. Em *A filosofia...*, Rorty sustentou a tese *histórica* de que a epistemologia havia sido o resultado de uma operação inadequada, conduzida por filósofos do século XVII como Descartes e Locke, na tentativa de demarcar claros limites territoriais entre a filosofia e a ciência. E que tal empreendimento tornou-se ainda mais inapropriado a partir de Kant, quando a filosofia então julgou que *apenas ela* pudesse indicar à ciência os seus (da ciência) limites. O maior problema é que essa “disciplina” não ficou no passado, mas permanece o epicentro das correntes filosóficas mais influentes da atualidade, pelo menos até um período recente. Tudo somado, a epistemologia foi o rebento intelectual de uma *infeliz* contingência histórica, a qual só poderia ser esclarecida “historicamente”. Daí a importância (na perspectiva da “filosofia da história”) que Ankersmit atribuiu a *filosofia...* Nessa obra,

*Expeditions: Theory of History & Historiography*

Rorty usou a “história” para roubar da epistemologia suas pretensões à eminência filosófica. Não a *própria filosofia* (como teria sido o caso de Wittgenstein), mas à *história* foi dada a honra de ser a “terapia” para as “neuroses” da filosofia contemporânea. (ANKERSMIT, 2008, p. 83. Itálicos do autor. Tradução minha).

Segundo Ankersmit, *A filosofia...* foi a obra mais importante de Rorty porque, em particular, em seus dois últimos capítulos, Rorty fez a clara sugestão de que, seguindo a história do pensamento ocidental desde Descartes e extrapolando-a para o futuro, acabaríamos encontrando a hermenêutica (de Gadamer), isto é, uma *filosofia da história*, como a única disciplina com que os filósofos e os historiadores poderão contar. Foi por causa dessa “promessa” que Ankersmit imaginou que Rorty seria o pensador capaz de superar o tradicional divisor de águas entre a filosofia da linguagem e a história. E passou, portanto, a esperar a sequência rortyana de desenvolvimento desse programa (o qual prevê o fim dessas “divisões arbitrárias”).

Logo em seguida ficamos conscientes de que as razões da predileção de Ankersmit por *A filosofia...* decorrem do seu tipo específico – sua “metodologia” – de compreensão da “história” e da “filosofia da história”: a “hermenêutica”, que é “aquilo que tem a história por objeto” (ANKERSMIT, 2008, p. 87). O problema é que o próprio Rorty se recusou, depois de *A filosofia...*, a continuar validando essa perspectiva “hermenêutica gadameriana”, isto é, ele não levou adiante o programa dos dois últimos capítulos, como Ankersmit esperava. Foi por isso que, em seu artigo, Ankersmit declarou que não iria considerar nem a produção anterior, nem as obras posteriores de Rorty, na medida em que “a hermenêutica, a história e a consciência histórica estão ausentes do que Rorty escreveu desde *A filosofia...*” (ANKERSMIT, 2008, p. 80). E é por isso que, inconformado com o aborto da promessa feita naquela obra, Ankersmit se dispôs, em seu próprio artigo, a “reconstruir” a filosofia da história (como hermenêutica) que “está implícita” em *A filosofia...* e mais importante ainda, a “elaborá-la” de modo explícito<sup>48</sup>.

E que característica marcante possui essa “hermenêutica” da história praticada por Ankersmit e (segundo ele) pelo Rorty (dos dois últimos capítulos) de *A filosofia...*?

---

<sup>48</sup> Temos que reconhecer que a reconstrução é um primor de clareza e concisão. De fato, quem desejar ter uma ótima visão sinóptica da narrativa histórico-intelectual que Rorty promoveu em *A filosofia...* irá encontrar no artigo de Ankersmith um guia muito seguro.

Em resumo, muito menos de *história* e muito mais de um “debate argumentativo”, propriamente, com as posições filosóficas sustentadas pelos autores sendo “historicamente interpretadas em perspectiva reconstrutiva” (ao modo da hermenêutica gadameriana). Por isso, deve-se ver no artigo de Ankersmit, antes de tudo, *a projeção de Ankersmit sobre Rorty de uma discussão “hermenêutica”* (como o substituto provável e desejável para a epistemologia, saudada por Ankersmit como felizmente “superada” por Rorty em *A filosofia...*), e não propriamente uma discussão “histórica”: por exemplo, uma discussão em que se tenta elaborar “listas de detalhes e características que tornaram possível aquele evento em particular”, como o próprio Rorty teria supostamente feito na louvada obra sobre “a emergência da epistemologia”.

Porém, para desgosto de Ankersmit, ocorre que a fase intelectual “madura” da obra de Rorty, isto é, a fase em que ele *finalmente* logrou substituir o tema da “Verdade” pelo da “liberdade” e da “esperança social” em sua obra, só veio a acontecer exatamente *após A filosofia...*, quando ele conseguiu enfim verter todas as suas intuições anteriores – então suficientemente criticadas no agressivo debate que se seguiu à publicação do livro – em *Contingência, ironia e solidariedade* (1989), texto que o próprio Rorty considerava *off the records* o mais importante de sua trajetória. A partir de *Contingência...*, ele simplesmente deixou de considerar a possibilidade de que um novo método, a hermenêutica gadameriana, por exemplo, pudesse agora ocupar o lugar que a epistemologia ocupou um dia. Nem mesmo a posição neopragmatista, agora adotada por ele em toda a extensão e clareza, poderia ser considerada como esse “novo método universal”, na medida em que “nenhum vocabulário final” pode ser sensatamente considerado universal pelo neopragmatista ou pelo “ironista”, que é como ele prefere chamar o protagonista dessa nova atitude intelectual que decorre da decadência da epistemologia e da ascensão da poesia na cultura:

Eu definirei como “ironista” a pessoa que satisfaz três condições: (1) Tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente, porque se impressionou com outros vocabulários, vocabulários considerados como finais por pessoas ou livros que encontrou; (2) Dá-se conta que os argumentos articulados em seu vocabulário atual não podem nem subscrever nem dissolver tais dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre sua situação, não pensa que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com um poder que não ele próprio. Ironistas que se inclinam pelo filosofar não veem a escolha entre vocabulários como sendo feita nem no interior de *um metavocabulário neutro e universal*, nem como tentativa de combater à sua maneira aparências, rumando para o real,

mas, simplesmente, pelo jogar o novo contra o velho. (RORTY, 1989, p. 73. Tradução minha, itálicos meus).

Diante de uma posição filosófica tão inusitada como a do antifundacionismo rortiano, a maior parte dos filósofos tradicionais da linguagem reagiu imediatamente, amontoando sobre ele as acusações de *relativismo* ou de *ceticismo historicista*. Ora, como foi muito bem colocado por Ankersmit (2008, p. 85), “ninguém pode se equivocar *mais* do que quando atribui a Rorty esses predicados”. De fato, seu coerentismo (holismo linguístico) visa exatamente a enfraquecer as posições do cético e do relativista, ao *rejeitar a necessidade de “fundamentos” extralinguísticos* para a verdade e o conhecimento. Rejeitada a questão, o cético não tem mais como perguntar ao neopragmatista coisas como: “Como você sabe que sabe o que sabe?”. Considerando a maior parte de nossas crenças, em especial as que são definidas em âmbito científico, como “verdade”, o que muda é a ideia de verdade. Verdade é o que resulta da “conversação” de cientistas e historiadores.

Ankersmit saudou a filosofia “pura” da linguagem de Rorty (e não propriamente a sua “filosofia da história”, já que este não escreveu uma com todas as letras), derivada em especial de Sellars e Davidson, como *uma abordagem nova da mudança histórica*, o que se converte em tópico de grande interesse para a filosofia da história. Preocupado com a questão da “identidade na mudança” (permanência/impermanência) de “objetos históricos” não referenciáveis como a Renascença ou a Revolução Francesa, Ankersmit achou relevante que Rorty tivesse desqualificado a questão da “Referência” em proveito da mera “referência”. E achou ainda mais relevante que Rorty tivesse feito isso sendo *um historiador da filosofia ocidental* (ao mostrar, por exemplo, como a questão da Referência seria ilógica e absurda para Aristóteles). O problema é que de certo ponto do artigo em diante (p. 88 e ss.), Ankersmit está mais preocupado em combater o “historicismo” (a crença na mudança “substancial” das realidades passadas) e em promover uma “filosofia ‘pura’ da linguagem histórica” de caráter holístico:

A história e o debate histórico são holísticos no sentido de que seu pressuposto universalmente compartilhado sobre a escrita histórica é que somente o todo do texto transmite a mensagem cognitivista do historiador, e para o qual todas as partes apenas contribuem. (ANKERSMIT, 2008, p. 92. Tradução minha).

Tal filosofia holística pura da linguagem histórica (a hermenêutica gadameriana?) *deveria* ser, para ele, a culminância “lógica” do tipo de desenvolvimento “histórico-filosófico” representado pelo Rorty de *A filosofia...* Contudo, se isto não foi à frente, segundo Ankersmit, é pelo motivo de que Rorty teria “se despedido da epistemologia, mas ainda tomando a epistemologia mais seriamente do que a qualquer outra coisa”, e sendo, ele mesmo, o mais puro “epistemólogo”: “Aquele tipo de coisas que Rorty disse são ainda uma ressaca da epistemologia” (ANKERSMIT, 2008, p. 97. Parênteses meus).

Bem, esse é o tipo de “diagnóstico” que cabe bem a um filósofo da história de viés gadameriano – e com profundas simpatias por uma “análise lógica da linguagem histórica” (ANKERSMIT, 1983) – fazer sobre um filósofo da linguagem, mesmo um “filósofo” (é possível que “pós-filósofo” fosse mais apropriado) muito especial, como Rorty. Mas tal diagnóstico de forma alguma pode ser aceito pelo neopragmatista, que já não vê mais qualquer sentido nem na epistemologia, nem na sua “contraparte humanística”, a hermenêutica, se com isto se quer dizer a pretensão de um “holismo do significado histórico”. Pois, para o neopragmatista, nunca se chega a uma “compreensão total” do significado histórico de algo<sup>49</sup>, e se chega menos ainda à “verdade completa” de um evento histórico. A rigor, se fosse esta a pretensão e o sentido da história, realmente não haveria mais qualquer interesse do pragmatista nesse assunto, porque tal disciplina teria sucumbido à tentação metafísica que cabe ao neopragmatista recusar.

De fato, o real interesse do neopragmatista na história é simplesmente este: “que história devemos contar para ampliar nossa autoestima e diminuir nosso senso de vergonha?”, ou ainda, “que episódios de nossa história queremos realçar e por quê?” (RORTY, 1998). Pois se Rorty redescreveu a história do pensamento ocidental dos últimos cinco séculos de um modo particularmente imaginativo e provocador, foi para desenhar a utopia de uma cultura liberal, literária e, enfim, *efetivamente* pós-metafísica. Tendo nos orientado para que trilhemos o caminho da narrativa, da imaginação e da sensibilidade, mais do que o da “racionalidade filosófica” do tipo tradicional, Rorty se apercebeu que o tipo de linguagem e de tom que ainda empregou em *A filosofia...* já não era mais adequado para ampliar o escopo dessa nova “conversação”. E é por isso que um pensador como Ankersmit não pode admitir a mudança (histórica, por sinal), porque

---

<sup>49</sup> Cf. citação à p. 5.

ele mesmo ainda está preso a um paradigma que precisaria ser superado: a hermenêutica não é a “superciência humana do diálogo histórico”, simplesmente porque não existe tal superciência, em qualquer formulação que seja! Não existe um “metavocabulário final” ao qual todos os vocabulários finais comuns possam ser reconduzidos. Na perspectiva do neopragmatismo, algumas interpretações históricas são, simplesmente, *incompatíveis* com outras, e não poderão ser utilizadas, igualmente, como “fragmentos válidos do todo do significado histórico”.

Rorty *foi* um historiador. Mas sua perspectiva – assumidamente etnocêntrica, era mais a de *um crítico fliterário-filosófico da cultura* como um todo, no sentido em que Nietzsche se propôs a fazer isto, do que a de um “epistemólogo”. E ele fez isto em favor de uma história *afirmativa*, como Dewey havia feito e como Habermas faz, e não uma história *negativa*, como a proposta por Nietzsche para a “decadência” e o enfraquecimento da “vida”, ou como a perspectiva declinante (em virtude da técnica) da narrativa de Heidegger para a “Europa” ou o “Ocidente” ou, ainda, como a de Foucault, acerca da perversa emergência da subjetividade na Modernidade. Sua tese histórica geral é a de que, em particular, os últimos cinco séculos da história intelectual foram *de progresso*, a partir da transição da religião para a filosofia, e desta para a literatura (RORTY, 2000).

No interior da filosofia, a “guinada literária” começou com Hegel, precisamente porque este foi o primeiro filósofo, desde Heráclito, *a considerar a mudança, isto é, levar a perspectiva da história a sério* para os fins do pensamento racional. A literatura e a cultura literária significam a tentativa de uma relação *não cognitiva* com seres humanos, isto é, a relação que ocorre num terreno em que *não há o reconhecimento* de uma “humanidade comum” entre os homens, mas que há tantas possibilidades de ser humano quanto há homens. É nessa cultura literária que emerge a preferência por outro tipo de conhecimento ou “verdade”: aquela que diz respeito ao que fazer conosco mesmos, que normas consideramos importantes, que ideais queremos alcançar e que futuro queremos para nós mesmos. Nessa medida, importa menos a “verdade histórica” do passado e importa muito mais o desenho utópico de uma esperança futura para nossa sociedade.

Na cultura literária, pode ser *importante* o conhecimento histórico. Mas é mesmo *decisiva* a busca de nos tornarmos algo por nossa própria e exclusiva escolha. Para isto,

precisaremos contar histórias que nos ajudem a moldar boas *utopias*. Na sociedade literária, não se está mais interessado no “passado real”, mas no passado que é útil contar para preparar um futuro melhor. Nela está disseminada a consciência de que não podemos nos acerrar de um “evento histórico real” como, por exemplo, a Revolução Francesa. Foi nesse sentido que Rorty sugeriu que a “história” como ciência “factual” é tão inútil quanto a mecânica quântica, para os *fins não cognitivos* da deliberação prático-política de organização do futuro. E apenas nesse sentido é que ele poderia ter estado, digamos “menos interessado” na “história”. Na mesma linha, uma história da filosofia linear e tranquilizadora sempre pareceu, para ele, algo inteiramente insípido e inútil. E, por último, uma filosofia da história que significasse imprimir na contingência uma marca irremovível e determinística, de qualquer tipo, seria um absurdo a ser imediatamente posto de lado, tal como ele fez com a perspectiva “racionalista” de Marx, por exemplo.

Rorty foi, sim, um historiador diferente: um historiador *do futuro*, um *utopista*, capaz até de escrever o futuro “de trás para frente”, *retrospectivamente, em vez de prospectivamente*, como em *Olhando para trás desde o ano de 2096* (RORTY, 1999), um de seus mais belos exercícios poético-políticos<sup>50</sup>. Rorty foi um literato para quem a melhor maneira de começar a imaginar o futuro é ler muitos livros, ter a possibilidade de tomar contato com muitas alternativas diferentes de escolha.

Naturalmente, como tudo é fruto do tempo e do acaso, todos os livros que lemos são “datados”, “passados” e, nesse sentido, “históricos”. Mas, então, nesse sentido, a história nada mais seria do que a trivialidade conhecida. Não sendo ela, de fato, trivial, para um “filósofo da história” neopragmatista, o que está em causa é narrá-la na perspectiva de um vocabulário que jogue a vida numa direção para além dos limites atuais da imaginação humana, aqueles que são dados num determinado momento histórico. E o que está em jogo, tanto para um indivíduo, quanto para uma nação, é criar uma biografia ou uma história autônoma, feita com a liberdade de quem “assim o quis” e não sob a dependência de um “assim o foi”, a pretensa “verdade histórica”.

Na medida em que todas as vidas decorrem em contextos contingentes, isto é, históricos, a única coisa que pode, significativamente, construir orgulho e autoestima, é

---

<sup>50</sup> De fato, praticamente todos os textos de *Filosofia e esperança social* constituem exemplos de “narrativas intelectuais” que permitem desenhar possibilidades utópicas.

*uma boa narrativa*. A narrativa, a linguagem da história, disponibiliza recursos lingüísticos mais ricos do que a forma argumentativa, limitada por suas próprias regras. Por isso, carrega muito mais possibilidades associativas, semânticas e de inovação lingüística e, sobretudo, carrega mais possibilidades de mobilizar as posições imobilizadas na argumentação. A narrativa arrasta consigo um potencial de sensibilidade e identificação que normalmente não estão presentes nos discursos teóricos:

Narrativas, e não teorias, falam às pessoas. Narrativas mudam pessoas, países, nos fazem reconhecer “o outro” como “um de nós”. Nesse sentido, as narrativas dão às culturas e nações um sentido de pertencimento, de “coesão interior”, um sentido de solidariedade. (CARVALHO FILHO, 2009, p. 6)

Então, a história tem total importância na cultura literária, ironista, neopragmatista rortyana, na medida em que contribua para o sucesso das sociedades democráticas, e *não por si mesma*. Reconhecer a contingência histórica é relevante sempre que se tratar de fortalecer a tolerância nas sociedades liberais contemporâneas. Foi talvez por isso que Ankersmit sequer mencionou em sua pesquisa sobre o “(des) interesse de Rorty pela história” um texto clássico como “Liberalismo burguês pós-moderno” (RORTY, 1990), em que o historiador neopragmatista, naturalista e contingencialista sustentou – para fins de desmistificação da noção de que “a natureza humana” anseia pela justiça – que a maioria das boas instituições e práticas da democracia ocidental só foi tomando forma a partir dos últimos duzentos anos, e que só foi possível e só é justificável em certas condições econômicas contingentes, impossíveis em tempos anteriores. Pior ainda, nem sequer tomou conhecimento do importante libelo “de combate” contra diversas *tradições interpretativas da história* dos Estados Unidos, que é *Para realizar a América* (RORTY, 1998), capaz de enorme alcance e grande impacto no campo desses estudos históricos. Ankersmit, dogmaticamente, fechou os olhos para tudo o que Rorty escreveu depois de *A filosofia...* Mas caberia então perguntar-lhe se, em sua recusa em ver em Rorty um historiador utopista, ele agiu apenas como o historiador da filosofia cansado de coletar novos elementos ou como o filósofo da história cuja concepção logicista da escrita histórica não admite nada além da “história como história da racionalidade”...

Bem, Rorty não é esse tipo de historiador, nem de filósofo. De qualquer modo, Ankersmit (2008, p. 97) teve que reconhecer que “Rorty é o tipo de historiador que nos tornou conscientes de nossos equívocos mais antigos e persistentes, convertendo-se num exemplo de alguém que pode ser um ótimo guia para o futuro”. Partilho dessa avaliação. Aliás, para qualquer efeito, é certo que Rorty já entrou para a história, ao menos para a dos que se preocupam com o futuro de uma sociedade mais justa e livre.

### *Referências bibliográficas*

ANKERSMIT, Frank. (1983) *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague: M. Nijhoff.

\_\_\_\_\_. (2008) Rorty and History. *New Literary History*. Volume 39, N<sup>o</sup> 1, Winter 2008 : 79-100.

CARVALHO FILHO, Aldir. (2006) *Individualismo Solidário: uma redescrição da filosofia política de Richard Rorty*. Rio de Janeiro, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. (2009) Sensibilidade, solidariedade, autocriação privada. Rorty e a literatura. *Revista Redescições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana*. Ano I, Número Especial: Memória do I Colóquio Internacional Richard Rorty, 2009.

RORTY, Richard. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: PUP.

\_\_\_\_\_. (1984) The Historiography of Philosophy: Four Genres. In: \_\_\_\_\_ ; SCHNEEWIND, J.B.; SKINNER, Quentin. (Eds.) *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: CUP. pp. 49–77.

\_\_\_\_\_. (1989) *Contingency Irony and Solidarity*. Cambridge: CUP, 1989.

\_\_\_\_\_. (1990) Postmodernist bourgeois liberalism. In: *Objectivity, relativism and truth*. Philosophical Papers, vol. 1. Cambridge: CUP. pp. 197-202.

\_\_\_\_\_. (1991) Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault. In: *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers, vol. 2. Cambridge: CUP. pp. 193-98.

\_\_\_\_\_. (1998) *Achieving Our Country*. Cambridge/London: Harvard U. Press.

\_\_\_\_\_. (1999) Looking Backwards From the Year 2096. In: *Philosophy and Social Hope*. London/New York: Penguin. pp. 243-51

\_\_\_\_\_. (2000) *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture*. Richard Rorty born digital writings, 1988-2003. Richard Rorty Papers. MS-C017. University of California, Irvine Libraries. Special Collections and Archives.

\_\_\_\_\_. (2007a) Holism and Historicism. In: Philosophical Papers, vol. 4, *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: CUP. pp. 176–83.

\_\_\_\_\_. (2007b) *Philosophy as Cultural Politics*. Philosophical Papers, vol. 4. Cambridge: CUP, 2007.