

Amélia Siller

ANEXO AO PROCESSO Nº 460/98-CM

DEFESA DE MESTRADO: 25/07/2002

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Autotransformação e Esperança Social:
A Filosofia da Educação de Richard Rorty

Marília
2002



Amélia Siller

**"Autotransformação e esperança social:
a filosofia da educação de Richard Rorty"**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e
Ciências, UNESP/Marília, como parte das exigências
para a obtenção do título de Mestre em Educação
(Área de Concentração: Ensino na Educação
Brasileira).

Orientador: Pedro Ângelo Pagani

1410001403

Marília - SP
2002



Nº cham 5.441
w 4822
Nº 501
A
00,3
D
A

Autotransformação e esperança social:
a filosofia da educação de Richard Rorty

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni (Orientador)

Prof. Dr. Robinson Janes

"Autotransformação e esperança social:
a filosofia da educação de Richard Rorty"

Profa. Dra. Clélia Martins

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e
Ciências, UNESP/Marília, como parte das exigências
para a obtenção do título de Mestre em Educação
(Área de Concentração: Ensino na Educação
Brasileira).

Orientador : Pedro Ângelo Pagni

1410001403



MARILIA-SP

2002



Nº Tombo 1403
Aquisição Dação
Preço 5,00
Data 08/10/02
Proced. Autor

S584 p Siller, Amélia.
Autotransformação e esperança social: a filosofia da
educação de Richard Rorty / Amélia Siller. -- Marília, 2002.
124 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de
Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista, 2002.
Bibliografia: f. 121-124.
Orientador: Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni

1. Pragmatismo. 2. Richard Rorty – Filosofia. 3. Filosofia
da Educação. I. Autor. II. Título.

CDD 144.3



**Autotransformação e esperança social:
a filosofia da educação de Richard Rorty**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni (Orientador)

Agradecimentos

Prof. Dr. Robinson Janes

Prof. Dr. Robinson Janes

Prof. Dr. Robinson Janes

Prof. Dr. Robinson Janes

Prof. Dr. Robinson Janes

Prof. Dr. Robinson Janes

Pragmatismo e Filosofia Americana, coordenado pelo Paulo da Unesp
- Marília.

Este trabalho contou com o suporte de bolsa estudos da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior -
CAPES, órgão do MEC, que recebi de março de 1999 a agosto de
2000.

Um agradecimento mais que especial vai para Alberto Tosi
Rodrigues que, pacientemente, revisou meu texto milhões de vezes e

acompanhou tudo, lado a lado, desde o primeiro esboço do projeto
até a revisão final.

Dediquei-me ao estudo da obra de Richard Rorty única e
exclusivamente por incentivo de Paulo Ghiraldelli Jr. Ele fez muito
mais do que um orientador faria, razão pela qual tenho para com ele
uma imensa dívida. Ele fez com que se despertasse em mim um
sentimento amoroso pela filosofia que eu jamais imaginei possuir.
Cultivo esse espírito com muito prazer. Ao Paulo, meu muito
obrigado, de coração. Acredito que suas esperanças não foram
lançadas em vão.

Pedro, pela sua disponibilidade, quero reiterar meus sinceros
agradecimentos também pela excelente acolhida ao meu trabalho
num momento difícil, na etapa final.

Muitas contribuições a este trabalho devo também às
discussões com os membros do Grupo de Estudos e Pesquisas em

Pragmatismo e Filosofia Americana, coordenado pelo Paulo na Unesp
- Marília.

Este trabalho contou com o suporte de bolsa estudos da
Coordenadoria de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior –
CAPES, órgão do MEC, que recebi de março de 1999 a agosto de
2000.

Um agradecimento mais que especial vai para Alberto Tosi
Rodrigues que, pacientemente, revisou meu texto milhões de vezes e
acompanhou tudo, lado a lado, desde o primeiro esboço do projeto
até a redação final.

Para Alberto,
que escolheu a mim para dar seu coração.

Sumário

Resumo / Abstract

Agradecimentos

Introdução.

Parte I - Pragmatismo.

Capítulo 1: A tradição pragmatista.

1.1. Peirce, James e Dewey,

1.2. Definindo o pragmatismo.

Capítulo 2: Rorty e o pragmatismo.

2.1. A visão anti-essencialista

2.2. A importância da linguagem.

2.3. A visão anti-representacional do conhecimento.

Parte 2 - Filosofia da Educação.

Capítulo 3: Objetividade e solidariedade.

3.1. Dois modos de conhecer.

3.2. Etnocentrismo e relativismo.

3.3. Cientificidade e racionalidade.

Capítulo 4: As estratégias educacionais de Rorty.

4.1. Descrição dos outros, redescricao de si mesmo.

4.2. Autodescoberta e autotransformação.

4.3. Socialização e individualização.

4.4. A educação como processo.

Conclusão: Educação e esperança.

Para Alberto,
que escolheu a mim para dar seu coração.

Sumário

Resumo / Abstract

Agradecimentos

Introdução.

Parte I - Pragmatismo.

Capítulo 1: A tradição pragmatista.

1.1. Peirce, James e Dewey,

1.2. Definindo o pragmatismo.

Capítulo 2: Rorty e o pragmatismo.

2.1. A visão anti-essencialista

2.2. A importância da linguagem.

2.3. A visão anti-representacional do conhecimento.

Parte 2 - Filosofia da Educação.

Capítulo 3: Objetividade e solidariedade.

3.1. Dois modos de conhecer.

3.2. Etnocentrismo e relativismo.

3.3. Cientificidade e racionalidade.

Capítulo 4: As estratégias educacionais de Rorty.

4.1. Descrição dos outros, redescritção de si mesmo.

4.2. Autodescoberta e autotransformação.

4.3. Socialização e individualização.

4.4. A educação como questão política.

Conclusão: Educação e esperança.

Resumo

A presente dissertação mostra a filosofia pragmatista de Richard Rorty como uma filosofia da educação. A hipótese apresentada é a de que Rorty encara o processo educacional como um processo no qual é possível produzir esperança social. Para tanto, o autor enfoca a seguinte transformação: a educação deve ser antes uma questão política do que uma prática epistemologicamente fundamentada. Tanto a individualização quanto a socialização são instrumentos e servem para descrever e redescrever o mundo. A concepção de educação de Rorty é um caminho para alcançar a utopia de uma sociedade mais justa.

Abstract

Introdução

This dissertation shows Richard Rorty's pragmatist philosophy as a philosophy of education. The presented hypothesis is that Rorty faces the education process as a process in which is possible to produce social hope. For so much, the author focused on this transformation: education should be more a political question rather than a practice epistemologically foundational. Both the individualization and socialization are instruments and they serve to describe and redescribe the world. The Rorty's education conception is as a road to reach the Utopia of a fairer society.

¹ Uma pequena apresentação do autor. Richard Rorty nasceu em 1931, em Nova York. Sua formação acadêmica é na área de filosofia com mestrado na Universidade de Chicago e doutorado na Universidade de Yale. A obra mais conhecida de Rorty *Philosophy and the mirror of nature*, foi escrita em 1979 e, segundo alguns autores, ela representa um momento de descoberta do pragmatismo na filosofia. Foi publicada no Brasil pela Relume Dumará. Outras obras importantes: *Consequences of pragmatism* (1982), *Contingency, irony, and solidarity* (1989), e as três escritas filosóficas (*Philosophical papers*): *Objectivity, relativism & truth* (1993), *Essays on Heidegger on others* (1995) e *Truth and progress* (1998). Os escritos filosóficos foram publicados no Brasil também pela Relume Dumará. Em 1995, a DFEA editou *Para realizar a América* (*Achieving our Country: Leftist thought in twentieth-century America*) e em 2001, também pela DFEA, foi publicado *Contra os chefes, contra as oligarquias* tradução de *Against bosses, against oligarchies: a conversation with Richard Rorty*.

Como resposta geral, seria possível dizer que a filosofia da educação de Rorty é uma proposta política. Se fosse possível sintetizar numa frase esta filosofia da educação, creio que tal frase seria: "educar não é uma questão filosófica, é uma questão política"; ou então: "educar é produzir esperança".

A pretensão desta dissertação é apresentar uma das descrições possíveis do sentido dessa concepção geral. Em outras

Introdução.

O que é a filosofia da educação de Richard Rorty?¹ Como defini-la e caracteriza-la se o próprio autor é avesso a sistematizações definitivas? De onde vêm as peças que a compõem? Qual é o diferencial que distingue esta filosofia da educação de qualquer outra?

Estas foram as indagações originais que motivaram o presente trabalho.

¹ Uma pequena apresentação do autor. Richard Rorty nasceu em 1931, em Nova York. Sua formação acadêmica é na área da filosofia com mestrado na Universidade de Chicago e doutorado na Universidade de Yale. A obra mais conhecida de Rorty *Philosophy and the mirror of nature*, foi escrita em 1979 e, segundo alguns autores, ela representa um momento de redescoberta do pragmatismo na filosofia. Foi publicada no Brasil pela Relume-Dumará. Outras obras importantes: *Consequences of pragmatism* (1982), *Contingency, irony, and solidarity* (1988), e os três escritos filosóficos (*Philosophical papers*): *Objectivity, relativism & truth* (1995), *Essays on Heidegger and others* (1995) e *Truth and progress* (1998). Os escritos filosóficos foram publicados no Brasil também pela Relume Dumará. Em 1999, a DP&A editora publicou *Para realizar a América* (*Achieving our Country - Leftist thought in twentieth-century America*) e em 2001, também pela DP&A, foi publicado *Contra os chefes, contra as oligarquias* tradução de *Against bosses, against oligarchies: a conversation with Richard Rorty*.

Como resposta geral, seria possível dizer que a filosofia da educação de Rorty é uma proposta política. Se fosse possível sintetizar numa frase esta filosofia da educação, creio que tal frase seria: "educar não é uma questão filosófica, é uma questão política"; ou então: "educar é produzir esperança".

A pretensão desta dissertação é apresentar uma das descrições possíveis do sentido dessa concepção geral. Em outras palavras: como entender que para Rorty educar é produzir esperança?

Do ponto de vista de Rorty a educação tem estado, sob o peso da tradição platônica, excessivamente presa à idéia de descoberta. Seja através da introspecção, pela qual o educando faria sua autodescoberta, saberia quem é ele mesmo, sua essência enquanto ser humano; seja, por outro lado, através da investigação científica, pela qual o educando seria apresentado às verdades do mundo e da vida, às verdades objetivas obtidas pelas descobertas da ciência. Por estes caminhos, o educando teria contato com as luzes do conhecimento, conquistadas pelas luzes da razão.

Rorty propõe uma mudança neste modo de conceber o processo educacional. Ele propõe que em vez de pensarmos a educação como descoberta devemos pensa-la como transformação. Assim, em vez de descobrir o que é o ser humano, qual a sua essência, o educando deveria preocupar-se em aprender a ser um

membro da comunidade moral na qual vive (o clássico papel da educação como socialização) e, como parte deste mesmo processo, ser capaz de questionar as bases desta comunidade moral para transformá-la, insurgindo-se contra toda crueldade que nela exista.

Dita deste modo, a idéia pode parecer banal. Afinal, há várias pedagogias “críticas” ou “transformadoras”. O que diferencia a proposta de Rorty é que ele acredita que o racionalismo e o cientificismo que herdamos do iluminismo atrapalham mais do que ajudam o processo educacional. Ou seja, diferentemente da maior parte das propostas educacionais transformadoras, Rorty não acredita na força da razão como arma da mudança política.

Não é a fundamentação científica ou racional de nossas crenças em certos valores (como liberdade, democracia, solidariedade etc) que faz delas crenças boas ou válidas. As crenças, para Rorty, só fazem sentido na medida em que sejam *úteis* ao processo de transformação e na medida em que sejamos capazes de convencer os outros membros de nossa comunidade moral de que essas crenças valem a pena. Não é possível lutar por uma sociedade mais justa a partir da crença de que a justiça é objetivamente melhor do que a injustiça, mas apenas através do convencimento dos outros, da obtenção de uma crença solidária de que a justiça é melhor, porque é mais útil e porque escolhemos preferi-la à injustiça.

que ele Este modo de ver as coisas traz a educação diretamente para o campo da política. conhecimento.

E não uma política qualquer, mas sim uma que seja realizada de modo conversacional, tendo como sua principal ferramenta a linguagem que empregamos. É através da linguagem que podemos nos valer de nossas narrativas sobre o mundo como um instrumento de transformação. nacionais de Rorty, especialmente as de

redescrição. Nada garante que através deste modo de ver o processo educacional possamos chegar a uma sociedade mais justa. Não está escrito em lugar algum. É apenas uma possibilidade. As verdades para Rorty são sempre contingentes, referidas a contextos. Mas podemos tentar. Enfim, podemos ter esperança, e este é o papel da educação: produzir esperança.

Para tentar demonstrar esta idéia, o presente texto está organizado em duas partes: a primeira refere-se ao contexto do pragmatismo norte-americano, no qual está inserida a obra de Rorty; e a segunda refere-se mais especificamente à proposta educacional de Rorty, sua filosofia da educação.

A primeira parte tem dois capítulos. No primeiro, procuro apresentar rapidamente os autores clássicos do pragmatismo e esboçar uma definição do que seja esta corrente filosófica. No segundo capítulo, o foco recai sobre a obra de Rorty, tratando de sua crítica aos dualismos próprios da tradição metafísica, da importância

que ele atribui à linguagem no contexto de sua obra e da crítica à visão representacional do conhecimento.

A segunda parte também se divide em dois capítulos. No capítulo terceiro, discuto a proposta de mudança de enfoque, da objetividade à solidariedade, procurando clarear tanto quanto pude o que o autor entende por este termo, e finalmente, no último capítulo, apresento as estratégias educacionais de Rorty, especialmente as de redescritção e autotransformação, que apontam para a educação como um processo político.

Finalmente, a título de conclusão, procurei discutir o que significa encarar o processo educacional como a produção de esperança social.

Parte I

Pragmatismo

Capítulo 1

A tradição pragmatista

A tradição do pragmatismo origina-se numa corrente da

Parte I

Pragmatismo

filosofia norte-americana e inclui autores conhecidos como "clássicos", como Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. Autores contemporâneos, como J. Quine, Hilary Putnam, Susan Haack, Charles Taylor, Richard Rorty, Donald Davidson e Richard Rorty também são considerados por alguns estudiosos como pragmatistas. Na vertente da filosofia europeia temos autores que podem ser identificados com esta corrente, como F. W. Nietzsche, L. Wittgenstein, Jacques Derrida, Michel Foucault e Jürgen Habermas, entre muitos outros. Resta saber, naturalmente, se todos os citados acima aceitariam ou aceitam ser chamados de pragmatistas.

Pois os problemas e controvérsias com o termo "pragmatista" ou com a definição de "pragmatismo" já começam por

ai. O pragmatismo tem sido chamado, conforme as circunstâncias, de "corrente filosófica" ou "corrente de pensamento" ou "filosofia orientado para a prática", entre outros. E nem todos os autores considerados por alguns de seus "colegas" de corrente como pragmatistas assumem o rótulo.

Neste capítulo, sem entrar na discussão a respeito de quais autores se enquadram no pragmatismo ou das controvérsias que

Capítulo 1

A tradição pragmatista

A tradição do pragmatismo origina-se numa corrente da filosofia norte-americana à qual pertencem autores considerados "clássicos", como Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. Autores contemporâneos como W. O. Quine, Hilary Putnam, Susan Haack, Charles Taylor, Richard Bernstein, Donald Davidson e Richard Rorty também são considerados por alguns estudiosos como pragmatistas. Na vertente da filosofia européia temos autores que podem ser identificados com esta corrente, como F. W. Nietzsche, L. Wittgenstein, Jacques Derrida, Michel Foucault e Jürgen Habermas, entre muitos outros. Resta saber, naturalmente, se todos os citados acima aceitariam ou aceitam ser chamados de pragmatistas.

Pois os problemas e controvérsias com o termo "pragmatista" ou com a definição de "pragmatismo" já começam por

ai. O pragmatismo tem sido chamado, conforme as circunstâncias, de "corrente filosófica" ou "corrente de pensamento" ou "filosofar orientado para a prática", entre outros. E nem todos os autores considerados por alguns de seus "colegas" de corrente como pragmatistas assumem o rótulo.

Neste capítulo, sem entrar na discussão a respeito de quais autores se enquadram no pragmatismo ou das controvérsias que envolvem a definição do termo, pretendo, num primeiro momento, apresentar minimamente os postulados que originaram esta corrente de pensamento a partir das obras de Peirce, James e Dewey. Num segundo momento, tentarei uma definição aproximada do pragmatismo, principalmente a partir do enfoque de um autor contemporâneo de algum modo ligado à corrente pragmatista – Richard Bernstein – que enfatiza a continuidade da herança pragmatista.

1.1. Peirce, James e Dewey

A princípio seria interessante apresentar aqueles autores que foram fundamentais para a estruturação das primeiras formulações gerais do que hoje pode ser considerado como uma corrente filosófica. Essas formulações, que surgiram no século XIX na América do Norte, influenciaram autores por várias partes do mundo no século XX.

Charles 'Santiago' Sanders Peirce nasceu em Massachusetts, em 1839. Estudou física, matemática, química e trabalhou no observatório astronômico de Harvard. Suas qualidades intelectuais o levaram a desenvolver pesquisas originais, antes como físico e astrônomo e mais tarde na área da lógica e da filosofia, as quais deram-lhe boa reputação – Peirce era altamente considerado nos círculos intelectuais e acadêmicos, segundo os historiadores da filosofia. Ele é considerado por muitos o mais original pensador surgido na América do Norte, um pensador que deu contribuições fundamentais para a história da filosofia e influenciou autores como Josiah Royce, Willian James e John Dewey os quais foram estimulados pelo contato intelectual que tiveram com Peirce.

Peirce, que nasceu e cresceu num ambiente científico, revelou-se desde criança um prodígio em matemática e ciências experimentais. Seu pai, Benjamin Peirce, professor de matemática e astronomia em Harvard, foi o tutor do menino aos 13 anos de idade, na leitura da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Peirce dedicou três anos ao estudo de Kant e acreditava que as linhas do pensamento deste autor pareciam-se com as formas de pensar muito próprias de laboratório.

Conforme D'Oliveira (1989), o que permeia as obras de Peirce é a intenção de mostrar a necessidade, para a filosofia, de abandonar todas as formas de misticismo e juntar-se à ciência. Peirce afirma que há falta de sentido nos raciocínios metafísicos e suas

afirmações. Portanto, faz-se necessário um procedimento próprio de “mentalidades investigativas”. Daí a dedicação de Peirce ao caráter instrumental e operacional dos procedimentos do conhecer, fazendo a ligação entre pensamento e ação. Ou seja, segundo Peirce, concebemos as coisas à medida que concebemos como elas funcionam ou o que elas podem realizar.

Para Peirce, o “pragmaticismo” – nomenclatura introduzida por ele por volta de 1905 – é um método capaz de elucidar o significado de conceitos obscuros a partir do exame de seus efeitos na conduta humana. Segundo Peirce, a imprecisão dos conceitos envolvidos nas discussões filosóficas constituem empecilhos à solução desses problemas. Daí a necessidade de um método que permita examinar os conceitos utilizados e determinar os seus respectivos significados em termos experimentais, isto é, considerar as possíveis *conseqüências práticas* que poderiam resultar da aplicação desses conceitos na conduta humana, para atribuir-lhes significado. Ou seja, para Peirce o pragmaticismo é um método para determinar o significado real e claro de qualquer conceito ou proposição; uma técnica que visa auxiliar o encaminhamento de soluções ou a compreensão dos problemas de natureza científica e filosófica; um método de reconstrução ou de explicação dos significados de conceitos pouco claros.

Note-se, e este ponto é importante, que o pragmatismo metodológico e instrumentalista, no qual se insere Peirce, é apenas

um procedimento para determinar o *significado* dos termos, ou melhor, das proposições, e não uma tentativa de definir conceitos como "a verdade" ou "a realidade".

O método pragmaticista de Peirce está descrito em seu ensaio *How to make our ideas clear*, de 1878. Ele escreveu ainda conferências, ensaios e artigos que são encontrados em *Collected Papers* (1931-35). Era considerado uma figura contraditória, controvertida e excêntrica. Morreu enfermo e pobre em 1914.

William James nasceu em Nova York em 1842. Formado em psicologia, filosofia e medicina, foi professor universitário e lecionou na Universidade de Harvard. Irmão do romancista Henry James, William James dedicou-se à reflexão filosófica, mas nunca apartada do espírito científico. Algumas das contribuições fundamentais dadas por James estão na área da psicologia experimental, que marca o nascimento da psicologia científica, contraposta ao estudo dos fenômenos psíquicos com caráter metafísico. Organizou, assim, um laboratório de psicologia experimental.

James inclui-se no grupo de discussão do "Clube Metafísico de Cambridge", do qual também participava Peirce. Se para Peirce o pragmatismo é um método para determinação de significados, para James o pragmatismo deve ser tomado em sentido mais amplo. James acaba por introduzir o tema da verdade como um elemento central na definição do pragmatismo. A verdade, para James, é

concebida como algo em constante modificação e não como algo permanente e rígido e nem como adequação ou concordância entre o pensamento e o pensado, entre a mente e a realidade exterior. A verdade não é algo dado de antemão, mas sim construído dentro de uma totalidade que encontra-se também em constante modificação e expansão. Para James, "a verdade de uma idéia não é uma propriedade estagnada nessa idéia. *Acontece* ser a verdade uma idéia. Esta *torna-se* verdadeira, é *feita* verdadeira pelos acontecimentos" (James, 1989, p. 72).

James, assim como Peirce, também defende métodos empíricos para investigar questões filosóficas. Segundo ele, na filosofia deve-se proceder como nas ciências naturais, que investigam seus problemas de forma empírica. Para tal procedimento, o filósofo deve adotar hipóteses filosóficas e substituí-las quando necessário. A escolha das hipóteses se dá na medida em que elas funcionam, são úteis, e não por serem verdadeiras em sentido metafísico.

James foi duramente criticado por frases em que afirmava que a verdade é aquilo que é bom para o nosso pensamento, assim como o bem só o é para o nosso comportamento. Muitos dos ensaios de James foram escritos em resposta aos seus críticos.

James é considerado o mais influente filósofo americano do princípio do século XX. Em 1902 é editado o mais importante estudo americano sobre a religião, feito por James: *The Varieties of Religious*

Experience: A Study in Human Nature. Outras duas obras importantes são *The Will to Believe* (1897) e *Pragmatism* (1907). Morreu em 1910, quatro anos antes da morte de Peirce.

John Dewey nasceu em Burlington, Vermont em 1859. Doutorou-se pela Universidade John Hopkins, com tese sobre Kant.

Como os demais pragmatistas clássicos, Dewey pretende situar o pensamento filosófico mais próximo dos problemas práticos, contra a pura especulação.

Dewey dedicou-se a questões relacionadas à prática do ensino e suas idéias inovadoras modificaram profundamente as práticas pedagógicas do final do século XIX nos EUA. Suas teses mais importantes estão em *Experience and nature*, de 1925.

Dewey também desenvolveu as idéias do pragmatismo. O ponto de partida dos seus estudos foi, assim como Peirce e James, uma crítica às filosofias especulativas. O pragmatismo de Dewey, que ele chamava "instrumentalismo", pretende apresentar uma forma de conceber a realidade como livre das dualidades metafísicas, como ideal-real, pensamento-pensado etc. Para Dewey (cf. Mariconda, 1980), a manifestação das formas do conhecimento das coisas se dá através de investigação e o processo de investigação não precisa fundamentar-se na certeza. As idéias somente serão verdadeiras na medida em que funcionem como "guias de ação". Dewey não acreditava que a natureza tivesse uma racionalidade própria, passível

de ser apreendida por postulados teóricos, independentemente do uso de tais postulados para intervir sobre os fenômenos naturais. Pelo contrário, acreditava que o importante estava no fato de que a crença em tal racionalidade natural propicia à inteligência humana a possibilidade de intervir na natureza. Há aí uma nítida mudança de foco: em vez de priorizar a aferição objetiva da racionalidade intrínseca à natureza, Dewey priorizava a percepção das crenças humanas enquanto motores da ação prática.

Em 1896, Dewey fundou a *University Laboratory School* agora mais conhecida como a *Dewey School*. Trata-se de uma escola-laboratório onde fazia-se experiências educacionais com teorias e práticas. Trabalhos educacionais importantes surgiram a partir desses experimentos. Foi assim que surgiu também a pedagogia prática de Dewey.

Dewey mostrou muito interesse por questões de cunho social, político e econômico. Morreu no ano de 1952 e suas idéias estão impressas numa vasta bibliografia.

O ponto comum destacado nestes autores é que eles introduzem a noção de *experiência* quando falam do pragmatismo. Esse ponto se liga à definição mais básica de pragmatismo, qual seja, *qualquer conceito precisa ser entendido a partir da prática*. O entendimento de Peirce, James e Dewey sobre o que é prática, de

uma forma ou de outra, conduz à delimitação de um campo intelectual comum do pragmatismo pioneiro.

O que Peirce chama de pragmaticismo é um método capaz de validar as afirmações sobre as coisas a partir da pesquisa empírica feita em laboratório, ou seja, um método para validação das proposições. Para Peirce, então, a prática era científico-experimental. Segundo Peirce, podemos considerar um enunciado como verdadeiro se depois de observado, ao final da investigação, feita por uma comunidade de investigadores envolvidos na experiência, há um consenso.

James postula a relação entre verdade e utilidade. Por esta relação, crenças verdadeiras seriam aquelas que apresentam utilidade prática e crenças falsas, em vez de denotar um erro de correspondência entre o pensamento e o pensado, denotariam ausência de utilidade.

Para Dewey, no mesmo espírito geral do pragmatismo pioneiro, a verdade não é tratada como um absoluto a ser “descoberto” pela investigação. Para ele, pode-se falar em verdade quando se obtém certezas a partir de um processo de soluções de problemas práticos.

Segundo Ghiraldelli Jr.,

os pragmatistas pioneiros falam menos em correspondência ou coerência e mais sobre a idéia de que qualquer teoria da verdade, para ser válida, deve levar em conta a noção de

experiência — é ela que deve estar sendo visada por quem está a fim de julgar se uma crença é verdadeira ou falsa (Ghiraldelli Jr, 2001b, p. 25-6).

1.2. Definindo o pragmatismo

Esses autores clássicos do pragmatismo, como pretendi apresentar, compartilham uma série de idéias comuns. Uma vez apresentados alguns de seus postulados, pretendo agora tentar uma definição aproximada do pragmatismo. Devido à imensa dificuldade de mostrar contornos claros no pragmatismo, utilizarei as definições gerais apresentadas no trabalho de Richard Bernstein, porque é um autor que mostra como a tradição pragmatista pode ser resgatada e como a utilidade dessa tradição pode ser reinventada nos tempos atuais.

Bernstein (1995) apresenta as narrativas sobre a história e o desenvolvimento do movimento pragmatista americano tendo como foco principal a continuidade de sua herança. A tradição do pragmatismo resgatada nas obras de pensadores contemporâneos como Rorty, Schiller, Putnam e outros interessa a Bernstein na medida em que transforma-se numa “ferramenta” considerada útil para resolver impasses atuais.

Bernstein mostra a relevância que tem a narrativa para o ato de filosofar e pretende demonstrar que o que chamamos de

pragmatismo é “*constituído* pelas narrativas que fazemos sobre o pragmatismo”.

A narrativa “fundadora” do pragmatismo, segundo Bernstein, é a história que James contou em 1858 na Universidade da Califórnia. James “tenta definir o que parece ser a direção mais provável na qual se começa a seguir a pista da verdade”. Segundo James essa direção havia sido dada por Pierce anos antes. “[A] alma e o significado do pensamento, diz Peirce, não podem jamais ser construídos para dirigir-se a algo que não a produção da crença, a crença sendo a cadência que encerra uma frase musical na sinfonia da nossa vida intelectual” (Bernstein, 1995, p. 56).

Para Bernstein, James continua a definição de Peirce:

Crenças, em resumo, são regras para a ação; e a função total do pensamento é apenas um degrau na produção de hábitos de ação. Assim, para desenvolver o sentido de um pensamento precisamos somente determinar qual conduta ele está adequado a produzir; esta conduta é para nós sua única significância... (Bernstein, 1995, p. 56).

O que James conta é a *sua história, sua narrativa* sobre o princípio de Peirce, o pragmaticismo. Porém, segundo Bernstein, James não entendeu Peirce corretamente – não o bastante. Qualquer estudioso mais atento pode perceber isso, segundo ele.

Sendo assim, continua o autor, poderíamos entender que o pragmatismo começou com um mal entendimento de James do pensamento de Peirce. Mas Bernstein não continua por esse caminho.

Ele acha mais interessante resgatar as contribuições de cada um dos três autores e fazer sempre a seguinte interrogação: como o legado deixado pelos clássicos da filosofia pragmatista pode nos ajudar a dissolver problemas atuais?

O fato que Bernstein destaca é que a história do pragmatismo sempre foi um conflito de narrativas, marcada por diferenças irreconciliáveis entre os pensadores desta tradição. Sem negar que existem diferenças, conflitos e tensões entre os pensamentos de James, Peirce e Dewey, precisamos levar em conta também que essa diversidade do movimento pragmatista, que está refletida nesses três autores, atraiu os contemporâneos para um ou outro autor de acordo com a formação de cada um, com as preferências de cada um.

Juntamente com Peirce, James e Dewey, Bernstein destaca nomes de tão grande importância quanto eles. Alguns deles são Mead, Santayana e Royce. Todos, apesar de suas diferenças, compartilhavam um campo muito grande de interesses.

Bernstein tenta mostrar, pois, como a

tradição pragmatista sempre foi construída e reconstruída pelo 'recontar argumentativo' de sua própria narrativa. Não penso que há qualquer essência ao pragmatismo – ou mesmo um conjunto bem definido de compromissos ou proposições que todos os assim chamados pragmatistas compartilham. Desde o início o pragmatismo tem sido essencialmente um conceito contestado. Eu iria além, pois

penso que uma razão primária de riqueza e difusão da tradição pragmatista está na variedade de vozes e narrativas que a constitui – mesmo quando estas são fortemente dissidentes (Bernstein, 1995, p.61).

Consideremos agora como outros autores, que se interessaram e se interessam pelo pragmatismo contaram a história do pragmatismo e contribuíram para essas narrativas dos fundadores. Ou seja, como cada pessoa contribuiu ao fazer sua própria narrativa ou metanarrativa.

Bernstein destaca uma metanarrativa do pragmatismo que aparece contada atualmente para valorizar os clássicos e que, segundo ele, pode estar distorcendo e obscurecendo a percepção deste recontar da história. Esse tipo de metanarrativa pode estar impedindo de vermos a possibilidade de continuidade dos interesses pragmáticos. É a seguinte: os fundadores do pragmatismo tinham um bom *feeling* a respeito da relação entre filosofia e prática social, mas faltava-lhes rigor e sofisticação lógica que os padrões do trabalho filosófico contemporâneo exigiriam, ao menos os padrões colocados pelo advento da filosofia analítica. O termo pragmatismo se descrito por esse viés é esvaziado do seu significado mais importante.

Como Bernstein trabalha em defesa da continuidade e vitalidade do pragmatismo ele destaca, de forma breve, autores que contribuem com esse resgate da tradição, de uma forma ou de outra. O fato de o pragmatismo ressurgir nas disciplinas acadêmicas de

filosofia e também no âmbito das disciplinas sociais e culturais é muito relevante. Segundo o autor, trabalhos como os de Rorty, Putnam e West, resgatam do pragmatismo americano questões políticas e sociais de uma comunidade democrática, e isso é um aspecto de importância vital.

Segundo Bernstein, autores como Rorty mostram que existe sim um modo de ler pensadores como Quine, Sellars, Davidson e Putnam, qual seja: não desprezar as controvérsias, mas também destacar a contribuição deles para um "contínuo refinamento dos temas pragmatistas" (Bernstein, 1995, p. 62). Segundo ele, a discordância que há entre os que enfatizam a ruptura ou a continuação é apenas sobre "como contar esta metanarrativa" (Bernstein, 1995, p. 63).

Richard Rorty, segundo Bernstein, tem dedicado seus trabalhos ao papel da política no cotidiano dos norte-americanos. A política cotidiana, para Rorty, é aquela em que os ricos e fortes exploram os pobres e fracos. Ele chama a atenção dos intelectuais americanos de esquerda por esquecerem dessa política e viverem para a política de academia, onde se teoriza sobre a sociedade, mas não se propõe projeto concreto para a solução dos problemas sociais emergentes. Desta forma, o que Rorty procura é a valorização da tradição democrática norte-americana.

Tanto Hilary Putnam quanto Cornel West, pontua Bernstein, também voltaram à atenção para a prática democrática. Putnam quer mostrar as conseqüências éticas e políticas do pragmatismo recuperando a idéia de que a filosofia diz respeito à sabedoria prática. West, por sua vez, é considerado um intelectual público e engajado que não restringe seus trabalhos apenas à comunidade universitária.

Bernstein conclui dizendo que não devemos procurar minimizar as agudas diferenças de interesse, de enfoque ou mesmo de doutrina entre os pensadores pragmatistas. Pelo contrário, devemos valorizá-las. Porém, não podemos cair na armadilha da nostalgia. Precisamos manter viva a chama da tradição, mas clarificando e revisando e até mesmo abandonando o que for necessário. A inspiração pode vir do passado, mas não exclusivamente, pois precisamos levar em conta tanto o presente quanto o futuro.

Para Bernstein, o fato dos contornos do pragmatismo terem sido sempre vagos é a fonte de sua vitalidade. Tentar defini-lo pode ser uma tarefa muito frustrante, porém ele clama por uma atitude *auto-reflexiva* sobre este esforço. Em vez de dizer que não é apropriado tentar especificar quais as características principais dessa corrente de pensamento, precisamos sim trazer à tona essas características, pois isso é essencial para nosso "recontar argumentativo". Agora, o que precisamos ter com clareza é que o que afirmamos como mais central e importante no pragmatismo é o que

"nós" pensamos que é ou deveria ser destacado como mais importante. Não devemos aceitar exigências sobre critérios fixos pelos quais possamos dizer quem é e quem não é pragmatista. Esse tipo de fronteira, segundo Bernstein, "pode ser usado como um jogo de poder para legitimar pré-julgamentos não examinados" (Bernstein, 1995, p. 67).

Ao final, Bernstein diz que o interesse do pragmatista

deve ser com a continuidade da argumentação – continuar nosso recontar argumentativo do legado pragmático que estará em conflito com outros recontares argumentativos (Bernstein, 1995, p. 67).

Seguimos até aqui os passos dados por Bernstein para mostrar a dificuldade de se fixar uma definição precisa sobre o pragmatismo. Estamos tentando, então, apenas nos aproximar de alguns temas que dizem respeito a corrente de pensamento pragmatista.

Mais uma tentativa de aproximação da definição de pragmatismo poderia ser feita, ainda que sucintamente, utilizando a crítica de Susan Haack, estudiosa e debatedora do pragmatismo, para acrescentar ao que vimos até então. Diferentemente de Bernstein, ela julga possível definir a corrente a partir de sua característica básica.

Segundo Haack (1996), o pragmatismo é

um estilo de filosofia iniciado por Charles Sanders Peirce e William James, que é melhor caracterizado pelo método expresso na máxima pragmática, de acordo com a qual o significado de um conceito é determinado pelas consequências práticas ou experimentais de sua aplicação (Haack, 1996, p. 643).

Haack chama a atenção para o fato de que mesmo considerando a formidável diversidade dos pragmatismos e dos pragmatistas, ainda assim é preciso ressaltar que o que existe não são meramente diferenças, mas sim oposições radicais entre eles. Embora admita que os principais autores que "fundaram" o pragmatismo – Peirce, James e Dewey – possuem características comuns de pensamento, Haack dá destaque ao que chama de oposição radical entre alguns dos considerados pragmatistas.

Ela distingue, basicamente, entre o "estilo reformista" e o "estilo revolucionário" dos autores considerados pragmatistas. Para ela, essa distinção ajuda a ilustrar melhor as concepções desses pragmatistas tão diferentes, e com isso, evidencia o quanto o pragmatismo transformou-se desde o início da propagação das idéias pragmatistas. Mas, tanto os reformistas quanto os revolucionários, diz Haack, aspiram a uma filosofia livre dos excessos metafísicos. Assim ela distingue os dois tipos:

Abandonando a necessidade de certeza absoluta no conhecimento, mais inclinado ao naturalismo do que ao apriorismo, enfatizando os aspectos sociais da pesquisa, o pragmatismo do tipo reformista reconhece a legitimidade

das questões tradicionais sobre a relação-verdade de nossas práticas cognitivas e sustenta a concepção de verdade objetiva o bastante para dar sustento àquelas questões. O pragmatismo revolucionário, por contraste, abdica da objetividade e nega o valor da verdade; pode reconhecer, sem legitimar, as questões epistemológicas não estritamente internas às práticas cognitivas desta ou daquela comunidade. E, uma vez que é uma tautologia que a pesquisa tem como objetivo a verdade, a grande possibilidade de pesquisa genuína e, *a fortiori*, a concepção de filosofia como um tipo de pesquisa são desse modo enfraquecidas (Haack, 1996, p. 644).

Haack responsabiliza Schiller e Rorty pela destruição da "tentativa de falibilismo e objetividade" que está no pragmatismo reformista de Peirce, nas tendências nominalísticas de James e no hegelianismo de Dewey. Segundo ela, Schiller interpreta mal James no que diz respeito a relativizar a verdade e Rorty interpreta mal Dewey, repudiando a teoria do conhecimento e aspirando a desconstrução da filosofia.

A crítica de Haack, embora apresentada aqui de forma rápida, nos mostra as fronteiras entre os pragmatistas reformistas e os revolucionários. Podemos notar que elas estão relacionadas aos temas da verdade e da objetividade. A discussão acerca desses conceitos perpassa todo o trabalho de Rorty a ser destacado nos capítulos seguintes.

Menciono a visão da Haack com o intuito de mostrar que há uma crítica ao pragmatismo situada exatamente no lado oposto ao

argumento de Bernstein. Ou seja, nem todos os autores vão ressaltar a idéia de continuidade da tradição pragmatista, ao analisar o pragmatismo contemporâneo. Haack situa Rorty no pragmatismo revolucionário e ele sem dúvida se encaixaria nesta qualificação, a partir dos critérios de Haack. Ele também se afasta da tradição, na medida em que incorpora a filosofia da linguagem e as discussões sobre a verdade iluminadas pelos autores da filosofia analítica².

O importante aqui é destacar que Rorty formula uma pesada crítica à busca de objetividade presente na ciência contemporânea, a qual ele agrega à crítica da teoria do conhecimento de inspiração platônica. Tais críticas estão na base da sua filosofia da educação.

Por outro lado, partindo do pressuposto de Bernstein, de que é possível resgatar aspectos importantes do pensamento pragmatista, e de que a visita às diversas narrativas sobre o pragmatismo nos mostra quantas possibilidades existem para se pensar as contribuições atuais dessa corrente filosófica, veremos em seguida mais uma narrativa, ou melhor, uma narrativa de uma metarrativa.

No que se segue, o objetivo é resgatar o modo pelo qual o filósofo Richard Rorty se considera e se apresenta como um pensador

² Convém destacar que estes autores, aos quais me refiro, não são os positivistas lógicos que chegaram aos Estados Unidos nos anos 30 e influenciaram intelectualmente o ambiente acadêmico. Refiro-me, principalmente àqueles autores dos anos 50, que, segundo Rorty, conduziram a discussão filosófica para uma perspectiva pragmatista. Alguns deles: Willard Quine, Wilfrid Sellars e Ludwig Wittgenstein. Ver Murphy, 1993.

inserido na narrativa do pragmatismo norte-americano. É importante deixar claro ao leitor que esse trabalho apresenta apenas uma leitura possível, entre outras, dos escritos de Richard Rorty.

Capítulo 2

Rorty e o pragmatismo

Neste capítulo, o objetivo é abordar a visão de Rorty sobre o pragmatismo ou, mais especificamente, o modo pelo qual Rorty pode ser inserido na narrativa sobre a história do pragmatismo norte-americano.

Procurarei fazê-lo assinalando o fato de que Rorty resgata pontos importantes do pensamento dos clássicos do pragmatismo, re-elaborando-o e aplicando suas próprias ênfases, além de, ao mesmo tempo, recolher contribuições de alguns autores que se situam na filosofia analítica.

Três são os tópicos principais que serão destacados neste momento.

O primeiro deles é a crítica aos dualismos próprios a quase toda filosofia posterior a Platão (essência-aparência, intrínseco-

extrínseco, objetivo-subjetivo, absoluto-relativo, epistêmico-dúbia etc), especialmente o que Rorty chama de essencialismo e de correspondentismo, práticas intelectuais que pretendem "descobrir" a essência das coisas e pensar o conhecimento como correspondência à essência da "realidade". Somada a esta, emerge a crítica ao fundacionismo, ou seja, a crítica à ideia de que possa existir um saber privilegiado que, uma vez conectado com a essência das coisas, esteja à prova de erros e de mudanças.

Capítulo 2

Rorty e o pragmatismo

Neste capítulo, o objetivo é abordar a visão de Rorty sobre o pragmatismo ou, mais especificamente, o modo pelo qual Rorty pode ser inserido na narrativa sobre a história do pragmatismo norte-americano.

Procurarei fazê-lo assinalando o fato de que Rorty resgata pontos importantes do pensamento dos clássicos do pragmatismo, re-elaborando-o e aplicando suas próprias ênfases, além de, ao mesmo tempo, recolher contribuições de alguns autores que se situam na filosofia analítica.

Três são os tópicos principais que serão destacados neste momento.

O primeiro deles é a crítica aos dualismos próprios a quase toda filosofia posterior a Platão (essência-aparência, intrínseco-

extrínseco, objetivo-subjetivo, absoluto-relativo, episteme-doxa etc), especialmente o que Rorty chama de essencialismo e de correspondentismo, práticas intelectuais que pretendem “descobrir” a essência das coisas e pensar o conhecimento como correspondência à essência da “realidade”. Somada a esta, emerge a crítica ao fundacionismo, ou seja, a crítica à idéia de que possa existir um saber privilegiado que, uma vez conectado com a essência das coisas, seja capaz de fundamentar outros saberes e a própria ação³.

No segundo tópico, procuro destacar a centralidade e importância da linguagem na perspectiva rortiana. Em Rorty, como conseqüência de seu antifundacionismo, há um deslocamento do representacionalismo para a filosofia da linguagem. No que se refere à centralidade da linguagem, além do resgate da tradição pragmatista, ele também aproveita-se de algumas contribuições da filosofia analítica e, neste particular, distancia-se dos autores pragmatistas clássicos, que não deram a mesma importância para a linguagem.

No terceiro e último item esses dois pontos convergem na crítica à visão cientificista do conhecimento. Rorty apresenta uma proposta de substituição dessa visão pela noção de solidariedade, como se verá em detalhe no capítulo três. O que Rorty parece

3 Não podemos dizer que Rorty combate qualquer tipo de fundamentos, aqueles que são conhecimentos básicos ou pré-requisitos para a aprendizagem. O problema, para Rorty, está no fundamento num sentido metafísico e epistemológico cujo pressuposto é dar sustentação teórica aos outros saberes por se aproximar mais do real e de forma objetiva.

perseguir aqui é uma forma não representacional do filosofar, e portanto do conhecer. Em sua perspectiva, a investigação própria a cada saber, a cada ciência, só faz sentido na medida em que possa ser-nos útil e não na medida em que faça um "relatório acurado das coisas em si". Rorty dirá que o conhecimento é verdadeiro quando servir aos nossos propósitos práticos, quando funcionar num certo contexto adotado.

Vejamos ponto por ponto.

2.1. A visão antiessencialista.

Para os pragmatistas, existem aqueles pensadores que acreditam na possibilidade de descrever a "natureza intrínseca" da realidade e especialmente, da humanidade. Em consequência, estes pensadores concebem a verdade como algo que "corresponde ao real" e acreditam firmemente que podem continuar usando as dicotomias platônicas, isto é, o vocabulário preso a uma metafísica que pretende buscar o absoluto e o universal fora de sua relação com as coisas. Estes pensadores são chamados por Rorty de essencialistas.

Os essencialistas, segundo Rorty, rotulam de relativistas os autores pragmatistas. Os assim chamados relativistas são aqueles pensadores que não aceitam sem restrição a distinção entre coisas encontradas (ou descobertas) e fabricadas (ou inventadas), entre o

objetivo e o subjetivo, o que está fora de nós e o que está dentro de nós, a essência e a aparência.

Rorty refuta essa qualificação de relativista dizendo que ela é inaceitável porque se apóia exatamente no vocabulário herdado de Platão, vocabulário esse que ele pretende substituir, por não apresentar mais a utilidade que já teve um dia.

Ao refutar a qualificação de relativista, Rorty diz que prefere ser qualificado como antiessencialista ou antidualista e, para contrapor-se aos argumentos essencialistas, propõe novas maneiras de falar sobre as dicotomias platônicas ou, melhor ainda, propõe um vocabulário novo e diferente onde seja possível substituir o tipo de questão que pressupõem essas dicotomias por outras questões mais úteis na (dis)solução de problemas transitórios, como os que nascem de nossas necessidades e interesses, necessidades essas que são também transitórias. Os que assim pensam chamam a si próprios de pragmatistas, diz Rorty.

O que Rorty procura negar ao responder a seus críticos é que a contraposição entre objetivo e subjetivo, isto é, entre a descoberta cientificamente objetiva da realidade e a produção subjetiva desta realidade, seja uma dicotomia válida. A abordagem pragmatista, para ele, simplesmente leva em consideração a característica relacional entre o que vemos e como definimos o que vemos, e abandona a noção de natureza intrínseca das coisas. Esta

perspectiva faz com que autores como Rorty sejam conhecidos como holistas, contextualistas ou, como prefere o autor, antiessencialistas.

Os pragmatistas se definem em termos negativos como *antiplatônicos* ou *antimetafísicos* ou *antifundacionistas*. A auto-definição em termos negativos evidencia o fato de que, na visão de Rorty, os pragmatistas não estão propondo uma epistemologia alternativa à metafísica, mas sim “criticando alguns dogmas ultrapassados e especificamente filosóficos” (cf. Rorty, 1994c, p. 116).

Um desses dogmas, destaca Rorty, é acreditar que podemos descrever as verdades científicas e morais como objetivas, no sentido de estarem “pairando por aí esperando que os seres humanos as reconheçam”. Essa crítica dos pragmatistas considera que as verdades científicas e morais são contingentes, precisam ser procuradas de acordo com sua utilidade para determinados propósitos. Isso não significa, ressalta Rorty, que os pragmatistas descobriram que algo que antes pensávamos que era objetivo agora mostra-se como subjetivo, algo que antes era exterior agora vem de dentro de nós. Não é isso.

O que Rorty se propõe a fazer é descrever o mundo, as pessoas, as coisas não em linguagem essencialista, pressupondo que tenham naturezas intrínsecas, ou uma essência. E pergunta: é possível falarmos sobre a essência de algo independentemente de um vocabulário que foi adequado para outros propósitos – os

sua relação com outras coisas? Para ele, a resposta é não, pois para descrevermos qualquer coisa, necessariamente precisamos relacioná-la a outras coisas. Isso evidenciará que não há uma única característica que a faz ser o que é e que as descrições possíveis são inúmeras. Segundo Rorty, escolhemos qual descrição usar de acordo com o propósito que temos em mente para o momento. Esta perspectiva torna indissociáveis as dimensões objetiva e subjetiva ou, por outra forma, torna inútil esta dicotomia. Não há, para Rorty, uma realidade independente de nós e outra dependente de nossa visão, e portanto, identificar a essência das coisas não é visto como algo errado, mas sim como algo inútil.

Vejamos, nas próprias palavras de Rorty.

Não compensa ser essencialista em relação a mesas, estrelas, seres humanos, disciplinas acadêmicas, instituições sociais, ou qualquer outra coisa. [...] Não há nada para ser conhecido sobre eles exceto uma infinitamente grande, e para sempre expansível, rede de relações com outros objectos (Rorty, 1991b, p. 268).

O que Rorty quer propor, é que paremos de insistir em questões sobre naturezas intrínsecas e relações externas, como se num lugar estivesse a natureza das coisas e num outro as suas relações externas com outras coisas ou pessoas.

Ao mesmo tempo, Rorty não está dizendo que esse vocabulário dual é um vocabulário que nunca serviu, mas sim que é um vocabulário que foi adequado para outros propósitos – os

propósitos de nossos ancestrais – porém nós temos propósitos diferentes, e devemos encontrar um vocabulário mais adequado.

E já que atribui-se a Rorty, muito freqüentemente, a afirmação de que a verdade é criada e não descoberta, é importante chamar a atenção para esse ponto. Rorty, como vimos acima, põe restrições a essa afirmação – a distinção entre fabricar e encontrar – justamente porque ele propõe o abandono dessas dicotomias. Rorty está dizendo que os pragmatistas não aceitam sem restrição aquelas distinções. Para que manter essas dicotomias, pergunta ele? Melhor seria não falarmos mais nesses termos, diz Rorty, porque eles trazem mais problemas do que soluções.

A distinção entre o encontrado e o fabricado é uma versão da distinção entre o absoluto e o relativo, entre algo que é o que é – independentemente de sua relação com outras coisas – e algo cuja natureza dependa dessas relações. Ao longo dos séculos, essa distinção tornou-se fundamental para [...] a busca [de um] absoluto fora do alcance da relacionalidade. Assim, para abandonar essa metafísica é preciso abandonar a distinção entre absoluto e relativo (Rorty, 1994c, p. 118).

Os pragmatistas não podem afirmar que a verdade é inventada ao invés de descoberta, pois se assim o fizessem cairiam na seguinte contradição: estão descobrindo ou inventando que o que antes se pensava ser objetivo mostrou-se subjetivo? Mas na verdade, Rorty quer mais é que não usemos o mesmo vocabulário dos oponentes, que não continuemos a discutir nos mesmos termos. Ou,

de outra forma, que não aceitemos o uso desses termos sem restrições.

É por isso que, para Rorty, não há sentido em chamar o pragmatismo de relativismo. A questão básica do pragmatismo, em sua visão, não é substituir o absoluto pelo relativo e sim abandonar as dicotomias próprias da linguagem platônica, inclusive a dicotomia absoluto-relativo.

Rorty diz que as distinções entre encontrado e fabricado, natural e artificial "são incômodas aos pragmatistas; seria melhor, então, que eles dissessem simplesmente que o vocabulário em que eram formulados os problemas tradicionais na filosofia ocidental já foi útil, mas deixou de sê-lo" (Rorty, 1994c, p.122). Desse modo, Rorty acredita que os pragmatistas evitam um outro problema, que é dizer que lidam com o que "realmente está lá" enquanto que a filosofia tradicional com o que "na realidade não estava lá".

Rorty diz que pragmatistas como ele não podem afirmar isso, porque – uma vez mais – ao invés de pensar em termos como aparente e real, eles devem pensar no que é mais útil e menos útil.

Não há hierarquia possível entre as descrições senão aquela que se baseia no fato de que algumas sejam "ferramentas que realizem melhor algum propósito". Muitas descrições são de alguma forma incontroversas, mas relativamente inúteis, segundo Rorty. Algumas descrições são úteis apenas para poucas pessoas e apenas

para alguns propósitos especiais, como por exemplo, descrever uma mesa como “feita de uma árvore ao pé da qual outrora floriu uma violeta” ou descrever uma pessoa como “única pessoa nascida num determinado lugar num determinado tempo”. Essas descrições são úteis na maior parte dos propósitos? Essa é a questão que devemos nos colocar, segundo Rorty, e não se esta descrição capta a essência do que é a árvore ou a pessoa (cf. Rorty, 1991b, p. 268).

Se não há essências, se a definição que damos aos objetos de conhecimento são descrições, o vocabulário no qual as coisas do mundo são descritas aparece para o pragmatismo como elemento crucial. No entanto, a crítica filosófica empreendida pelo pragmatismo não pretende apresentar argumentos contra o vocabulário antigo fazendo uso dos mesmos termos, mas sim demonstrar que um vocabulário novo pode ser mais atraente. Creio que vale a pena repetir aqui que é preferível, segundo Rorty, que os pragmatistas expressem seu incômodo da seguinte maneira: o vocabulário tradicional com o qual eram, ou ainda são, formulados os problemas tradicionais da filosofia foi útil em algum momento, mas deixou de sê-lo para os propósitos atuais. Não se deve entender com isso que são melhores ou piores, certos ou errados, mas sim mais úteis ou menos úteis, considerando os propósitos históricos do momento, que resolvem de forma mais eficiente os impasses atuais.

Que fique claro, também, que essa questão não é apenas a de inventar novas palavras para coisas velhas, mas sim uma maneira

de descrever de uma forma nova velhas realidades, como veremos mais adiante, pois só redescrivendo-as podemos vislumbrar as infinitas possibilidades que se apresentam.

Em suma, em vez de encarar os seres humanos como portadores de uma essência que os move aos comportamentos que têm, ele propõe encarar os seres humanos como em processo de constituição de ferramentas para minimizar seu sofrimento e aumentar seu prazer. A linguagem seria uma dessas ferramentas, cuja intenção seria a de coordenar os comportamentos de cada um com os demais membros da comunidade cultural.

As crenças, como queriam os clássicos do pragmatismo, são vistas por Rorty como hábitos de ação e as descrições são relativas aos propósitos de quem as formulam. Como corolário, não é necessária a existência de princípios objetivos legitimadores das escolhas feitas por uma sociedade. A moralidade de uma sociedade é, portanto, contingente.

Veremos na seqüência uma descrição um pouco mais detalhada da proposta de Rorty de substituição dos vocabulários usuais por outros mais úteis.

2.2. A importância da linguagem

Rorty assume em diversos dos seus escritos, uma dívida não só para com filósofos "fundadores do pragmatismo" como também

para com pensadores como Sellars, Quine, Wittgenstein, Davidson, Kuhn e Putnam entre outros. Segundo Rorty, esses autores o ajudaram a pensar na relação dos homens com o universo de forma não-representacional. Ajudaram-no a pensar que os seres humanos não podem mais ser vistos como portadores de uma natureza intrínseca, mas sim como animais que desenvolvem ferramentas úteis, dentre as quais a linguagem⁴.

Como veremos, então, Rorty aproxima-se da filosofia analítica à medida em que considera a linguagem como "ferramenta" e, por outro lado, ele retoma os clássicos do pragmatismo quando define as crenças como "hábitos de ação"⁵.

Se Rorty propõe uma visão sobre os seres humanos como seres que desenvolvem ferramentas úteis, e a linguagem é uma dessas ferramentas – é ela quem coordena nosso comportamento com o dos outros, e nada mais que isso – então a linguagem também é contingente e as descrições sobre as coisas do mundo são relativas aos nossos propósitos.

O que torna uma linguagem melhor ou pior em uma dada situação ou momento é a utilidade que ela tem para os homens, num

4 Para enveredar por essa discussão sobre a linguagem precisaríamos de um estudo minucioso, pelo menos, das contribuições de Donald Davidson, Quine e Wittgenstein sobre o assunto. Porém, não é possível estender esse trabalho a tal ponto. Mesmo assim, vale ressaltar que Rorty tem escrito sob a perspectiva davidsoniana da linguagem, ao considerar a contingência da linguagem e, também sob a perspectiva de Wittgenstein, ao considerar os jogos de linguagem que são contingentes e adquiridos por treino. Isso ficará claro no próprio texto. Para maiores contribuições, ver Murphy, 1993, p. 109-128 e Hacker, 2000.

5 Definição usada por Peirce. Ver Murphy, 1993, p. 34-5.

determinado modo de descrever as coisas do mundo (ou de descrever a si mesmos e aos outros homens).

Tamanha é a influência da visão de mundo platônica ou essencialista no senso comum que por vezes a perspectiva pragmatista é contra-intuitiva. A primeira tendência das pessoas, no senso comum, é pensar de modo dualista ou essencialista. Ou, dito de outro modo, o vocabulário no qual é expressa a maior parte das questões no senso comum continua sendo um vocabulário preso ao platonismo. Sobre as críticas do senso comum ao pragmatismo, que emergem da atual condição da linguagem disponível, os pragmatistas respondem, segundo Rorty, que o próprio senso comum nada mais é que o "hábito de usar um certo conjunto de descrições", pois herdamos dos nossos antepassados certas descrições, e em algum momento podemos perceber que não são suficientemente úteis para nós. A partir de então poderíamos redescrever as coisas de modo que essas descrições antigas se tornem mais úteis para os nossos tempos.

Descrever as coisas através da linguagem vigente ou redescrevê-las através da introdução de novas ferramentas lingüísticas é algo bem diferente de imaginar, como fazem os essencialistas, que a linguagem é um modo de representar o real. Para aqueles, como existe uma essência nas coisas, a linguagem é um modo de representar em palavras esta essência.

Para entendermos tais afirmações em toda sua significação, devemos partir da forma como o pragmatismo faz a investigação sobre o homem. Rorty diz que os pragmatistas partem de uma abordagem darwiniana dos seres humanos, na qual os vêem como “animais que tentam ao máximo desenvolver ferramentas que lhes proporcionem mais prazer e menos sofrimento. Entre as ferramentas desenvolvidas por esses animais inteligentes estão as palavras” (Rorty, 1994c, p. 123).

O que Rorty diz é que o uso destas ferramentas “faz parte da interação do organismo com seu meio ambiente. (...) Nenhum organismo, humano ou não, em ocasião alguma, está mais em contato ou menos em contato com a realidade do que qualquer outro organismo” (Rorty, 1994c, p. 123).

A linguagem portanto nunca é uma representação em palavras da essência das coisas (e portanto não cabe a pergunta sobre se tal representação é correta ou errada) e sim uma forma que os homens encontraram de externar algo sobre si mesmos ou sobre seu modo de ver as coisas, de tal forma que seja possível aos demais homens relacionarem-se com eles.

Assim, a relação das pessoas e das coisas com o universo é causal e não representacional. Para complementar essa abordagem darwiniana, os pragmatistas, segundo Rorty, tiram proveito da definição de Peirce de que a crença é um hábito de ação, ou seja,

"atribuir uma crença a uma pessoa é simplesmente afirmar que essa pessoa tende a comportar-se como eu me comporto quando estou disposto a afirmar a verdade de determinada sentença" (Rorty, 1994c, p. 124).

Para Rorty,

Quando fazemos afirmações tais como 'estou com fome' não estamos externando algo que antes era interno, mas simplesmente ajudando aqueles à nossa volta a prever nossas ações futuras. Tais sentenças não são usadas para relatar acontecimentos que têm lugar dentro da câmara fechada que é a nossa consciência; são, simplesmente, ferramentas para coordenar nosso comportamento com o dos outros (Rorty, 1994c, p. 124).

Baseado nisso, Rorty diz que não vê sentido nenhum em perguntar se qualquer uma de nossas crenças representam ou não a realidade. A indagação que os pragmatistas propõem, segundo ele, é sobre qual a utilidade de uma crença, ou o que ganhamos ao ter tal crença? Qual crença é mais útil para a realização dos nossos desejos? A partir dessa perspectiva podemos, enfim, dizer que uma crença é verdadeira quando ela for um hábito de ação melhor que qualquer outro.

E, se hoje podemos acreditar em algo que afirmamos ser a visão correta do universo, em contraponto ao que acreditavam nossos antepassados é, simplesmente, porque temos uma ferramenta melhor do que a que eles tinham – ferramenta essa que nos permite

ter determinada visão sobre algo, que atende aos nossos propósitos, os quais são diferentes dos propósitos dos nossos antepassados.

Se seguirmos a proposta de Rorty, como vimos acima, de tratarmos nossas crenças como hábitos de ação e as palavras como ferramentas, podemos dizer também que perde-se o propósito de saber se estamos descobrindo ou inventando, fabricando ou encontrando. Pois as descrições que fazemos são descrições que servem aos nossos propósitos e descrevemos as coisas de acordo com as necessidades e interesses nossos (cf. Rorty, 1994c, p. 126).

Ao abordar a linguagem como instrumento, Rorty pretende, então, mostrar a contingência da linguagem contra a noção de “representação acurada da realidade”. Segundo Ghiraldelli Jr., com isso Rorty busca um duplo objetivo:

Ele quer poder afirmar que as descrições são *nossas* — pois o mundo não fala, só nós é que falamos —, e sendo nossas são, portanto, *relativas*, e concomitantemente quer afirmar que esta sua posição *não* é relativista, dado que cada descrição, como ferramenta, tem sua própria função específica e sua própria utilidade, não podendo ser trocada por outra. (Ghiraldelli Jr., 1999c, p. 50).

Ao contrário dessa perspectiva rortiana, os pensadores que fazem parte da escola representacionista consideram que a finalidade da linguagem é a representação. Para eles, os significados e a própria linguagem estão no sujeito e é igual para todos os seres humanos.

Rorty inicia sua crítica por esta suposta característica essencial da linguagem de representar as coisas do mundo do modo como elas são.

Como vimos, segundo Rorty é necessário abandonar a distinção entre intrínseco e extrínseco, pois assim automaticamente acaba a distinção entre aparência e realidade. Dessa forma avançaremos na direção de extinguir "as preocupações sobre se há barreiras entre nós e o mundo".

As visões tradicionais, pré-wittgensteinianas, da linguagem "pressupõem a existência de relações tais como 'adequar-se ao mundo' ou 'ser fiel à verdadeira natureza do eu'". Só nesta perspectiva é que questões tais como se a linguagem "é adequada à sua função de meio de expressão ou de representação?" fazem sentido (Rorty, 1994b, p. 35).

Essa pressuposição acompanha a pressuposição de que 'a nossa linguagem' – a linguagem que atualmente falamos, o vocabulário à disposição da população instruída do século XX – é de algum modo uma unidade, uma entidade terceira que se apresenta numa determinada relação com outras duas unidades – o eu e a realidade. Ambas essas pressuposições são assaz naturais uma vez que aceitemos a idéia de que há entidades não lingüísticas chamadas 'significados', que a linguagem tem por função exprimir, bem como a idéia de que há entidades não lingüísticas chamadas 'fatos', que a linguagem tem por função representar. Estas duas idéias consagram a noção de linguagem como meio (Rorty, 1994b, p. 35).

Mas, como vimos, para Rorty, ao contrário, a linguagem nos fornece ferramentas para *lidar com as coisas* em vez de representá-las e também nos fornece “diferentes conjuntos de ferramentas para diferentes propósitos” (Rorty, 1991b, p. 275).

Assim sendo, não há como acreditar que uma descrição de algo possa estar mais ‘próxima da natureza intrínseca desse algo’ ou seja mais ‘objetiva’. “A relação das ferramentas com aquilo que manipulam é simplesmente uma questão de utilidade para um propósito particular, não uma questão de ‘correspondência’” (Rorty, 1991b, p. 275).

Rorty diz que não é o mundo que nos diz quais jogos de linguagem⁶ devemos jogar e que, com isso, não devemos pensar que a decisão sobre qual jogo de linguagem devemos jogar é arbitrária ou que os critérios para a escolha deixam de ser objetivos e passam a ser subjetivos. Não é isso.

É, isso sim, que as noções de critério e de escolha (incluindo a de ‘escolha arbitrária’) deixam de ter sentido quando se trata de mudanças de um jogo de linguagem para outro. [Por exemplo], a Europa não *decidiu* aceitar a linguagem da poesia romântica, nem a da política socialista, nem a da mecânica de Galileu. [...] Em vez disso, a Europa perdeu gradualmente o hábito de utilizar certas palavras e adquiriu gradualmente o hábito de usar outras (Rorty, 1994b, p 27).

6 Sobre os jogos de linguagem em Wittgenstein, pode-se ver, de forma bem clara, em Ghiraldelli Jr., 1999a, p.32-3.

Assim, Rorty afirma que é possível apresentar outras descrições a respeito das coisas do mundo, inclusive dos jogos de linguagem ou da mudança de um jogo de linguagem comumente aceito para outro jogo. E que nenhum jogo de linguagem pode ser considerado mais ou menos "objetivo" que outro, nem tampouco pode ser considerada mais ou menos "objetiva" uma descrição sobre a mudança de um jogo de linguagem a outro. Uma vez mais, em vez de procurar demonstrar a objetividade de sua descrição das coisas, Rorty propõe a estratégia do convencimento, do estabelecimento de novos consensos acerca das descrições correntes sobre os objetos, consensos em torno de descrições mais úteis para fins diferentes dos propostos quando as descrições anteriores foram feitas.

Rorty, ao ser indagado sobre porque o pragmatista pensa que sua forma de descrever o conhecimento, de investigar a cultura humana é melhor que a descrição essencialista responde que a descrição antiessencialista tornará os seres humanos mais felizes e mais livres a longo prazo.

Sabendo que essa resposta é muito vaga, ele busca situar suas noções de felicidade e liberdade. Felicidade, como ele pensa, precisa ser vista como autocriação em vez de auto-satisfação, pois a "auto-satisfação é uma questão de realizar potencialidades que já existem". E, continua ele, essa noção pressupõe que já temos certas necessidades e que a felicidade chega quando essas necessidades são satisfeitas (cf. Rorty, 1991b, p. 275).

Mas, não é essa a definição de felicidade que agrada ao antiessencialista, diz Rorty, pois tal definição sugere uma natureza comum para o ser humano e dessa forma teríamos uma única receita para a felicidade. É pensando em rejeitar essa idéia que Rorty diz que os pragmatistas precisam pensar no ser humano como ser que se cria progressivamente e é sua capacidade de redescrição que vai promover sua autocriação. E a liberdade, por sua vez, será vista por Rorty como a liberdade que o ser humano tem para "redescrever a si próprio e agir segundo essa redescrição" (cf. Rorty, 1991b, p. 276). Vamos ver detalhadamente esse assunto no capítulo quatro.

Pode não haver concordância entre os pragmatistas e essencialistas sobre essas concepções de liberdade, de felicidade, sobre as redesccrições do mundo, da linguagem, que o pragmatismo faz. Mas Rorty diz que não há como esperar concordância mesmo, pois "filósofos rivais usam cada um desses termos no seu próprio sentido específico para escorar os seus próprios argumentos" (Rorty, 1991b, p. 276).

A preocupação constante de Rorty, cabe insistir, é a de não tentar inverter a lógica dualista ou essencialista. Não se trata de dizer que a natureza intrínseca das coisas pregada pelo essencialismo é, na verdade, uma natureza extrínseca. Não se trata de substituir o objetivo pelo subjetivo, o absoluto pelo relativo, o real pelo imaginado ou criado. Do que se trata então? Simplesmente de afirmar a utilidade como critério para a adoção de certas descrições

em detrimento de outras, o que as torna contingentes, e de lembrar que as crenças são hábitos de ação que podem ser modificados na medida em que nos convençamos e convençamos os outros de que a mudança é mais útil.

Da mesma forma que Rorty sugere que repudiemos a idéia de que a verdade 'está diante de nós', sugere também que não olhemos para o mundo empírico como mundo feito e que não olhemos para o ser humano como se tivesse uma natureza intrínseca que pertencesse a todos os seres humanos.

Porém, Rorty alerta para a distinção, muito importante, que há entre a afirmação de que 'o mundo está diante de nós' e a afirmação de que 'a verdade está diante de nós'. A verdade é contingente, para o pragmatismo, porque não há verdade intrínseca a coisa alguma, mas apenas a verdade que pode ser expressa nas sentenças que os homens propõem. Portanto, ela não está separada de nós, à espera de que a descubramos. A verdade só é acessível por meio da linguagem. E a linguagem é uma ferramenta criada pelos seres humanos. Com o perdão de mais uma longa citação, a passagem abaixo resume a perspectiva rortiana sobre a relação entre os homens e o mundo intermediada pela contingente linguagem humana.

Dizer que o mundo está diante de nós, que não é uma criação nossa, quer dizer, tal como o senso comum, que a maior parte das coisas no espaço e no tempo são efeitos de

causas que não incluem os estados mentais do ser humano. Dizer que a verdade não está diante de nós é simplesmente dizer que onde não há frases não há verdade, que as frases são elementos das linguagens humanas e que as linguagens humanas são criações do homem.

A verdade não pode estar diante de nós – não pode existir independentemente da mente humana – porque as frases não podem existir dessa maneira ou estar diante de nós dessa maneira. O mundo está diante de nós, mas as descrições do mundo não. Só as descrições do mundo podem ser verdadeiras ou falsas; o mundo por si próprio – sem auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode (Rorty, 1994b, p. 25).

Há um estado não lingüístico do mundo, pergunta Rorty, que pode tornar verdadeira uma crença por 'corresponder' a ela? É o mundo que decide quais as descrições que são verdadeiras? O vocabulário usado para formular as frases que descrevem o mundo é algo que "já está diante de nós no mundo, à espera de que o descubramos"?

Uma vez mais cabe repetir: não é o mundo que fala, argumenta Rorty, só os seres humanos é que podem falar. "O mundo pode ser causa de perfilharmos crenças, uma vez programados com qualquer área da cultura tem como objetivo tornar possível a vida das pessoas. Não pode, no entanto, propor-nos uma linguagem para falarmos" (Rorty, 1994b, p. 26).

Rorty quer que tenhamos a idéia de que "a realidade é em grande medida indiferente às descrições que dela fazemos" e que paremos de tentar "privilegiar algumas das várias linguagens com

que habitualmente descrevemos o mundo ou nos descrevemos a nós próprios" (Rorty, 1994b, p. 27).

O fato de dizer que não temos qualquer conhecimento pré-lingüístico sobre os objetos, os minerais, as estrelas, as pessoas etc, precisa ser distinguido de idealismo lingüístico, no sentido de que não se pode pensar que as coisas só passam a existir depois de formularmos enunciados sobre elas. Não é isso, diz Rorty. A questão é: de que maneira distinguimos os objetos uns dos outros? Saber que eles existem muito antes de haver enunciados sobre eles não adianta nada, segundo Rorty, se queremos dar sentido à questão sobre "o que são árvores e estrelas fora das suas relações com outras coisas – fora dos nossos enunciados sobre elas" (Rorty, 1991b, p. 270).

De acordo com a relatividade das descrições aos nossos propósitos, Rorty diz que perde o sentido também perguntar quem se aproxima mais do real, se as ciências naturais que descrevem o mundo natural ou as ciências sociais que descrevem o que é construído socialmente. Para Rorty nem existe essa diferença bem definida entre ciência natural e a ciência social. Para ele, toda e qualquer área da cultura tem como objetivo tornar melhor a vida das pessoas.

Em suma, dito de outro modo aquilo que vimos apresentando até aqui, para argumentar em favor da visão anti-

representacional do conhecimento, que veremos a seguir, Rorty precisa da idéia da "relatividade das descrições aos propósitos".

Tanto as palavras que empregamos, quanto nossa disposição em formular certas sentenças usando essas palavras e não outras, são produtos de ligações causais extremamente complexas entre os organismos humanos e o resto do universo (Rorty, 1994b, p. 127).

Conhecer, portanto, não é a tarefa pela qual a descrição das coisas do mundo, que estão lá independentemente de nossa existência, se torna cada vez mais próxima da realidade, como pretende um certo cientificismo que reivindica a herança das luzes.

Como veremos em detalhe mais à frente, Rorty desloca com isso o problema filosófico para o campo da política.

2.3. A visão anti-representacional do conhecimento

O que significa a crítica rortiana ao cientificismo e qual a relação dessa crítica com a filosofia da educação? Neste item serão perseguidas possíveis respostas a essa indagação.

Na cultura ocidental, para Rorty, o científico substituiu o sobrenatural. Assim como fundamentávamos nossas crenças na idéia de que elas emanavam diretamente de Deus, após o esforço do iluminismo passamos a fundamentá-las na ciência.

Depois disso, todas as disciplinas se viram obrigadas a buscar a objetividade. Cada vez mais o caráter fundacional da

filosofia em relação às outras áreas da cultura, aos outros saberes, precisa ser superado, pensa Rorty. Ele define então seu pragmatismo como antifundacionista. Esse desafio não é iniciado com Rorty. Muitos pensadores, como ele mesmo diz, abriram caminho nessa direção, como Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Kuhn e muitos outros.

Como vimos, o que Rorty pretende mostrar é que não é necessário haver um princípio legitimador das escolhas sociais porque a moralidade de uma sociedade é contingente. A definição dos pragmatistas de escolha moral, segundo Rorty é que há "um meio-termo entre o absolutamente certo e o absolutamente errado" (Rorty, 1994c, p. 128).

Essa definição para a escolha moral, essa idéia de que não existe coisa alguma absolutamente errada ou absolutamente certa, que pragmatistas como Rorty advogam, recebe a seguinte crítica por parte dos filósofos: o maior perigo que pode existir é o de educarmos nossos jovens fora dos princípios morais absolutos e da verdade objetiva. Precisamos ter estes princípios firmemente estabelecidos na sociedade pois se os jovens não puderem se agarrar a eles a luta pela liberdade e igualdade estará terminada.

Para o pragmatismo de Rorty, porém, não faz sentido crer que as escolhas morais, que são sempre contingentes, devam ser fundamentadas sobre princípios morais imutáveis. O que importa aos

pragmatistas, segundo Rorty, é “descobrir meios de diminuir o sofrimento humano e aumentar a igualdade humana, estendendo a todas as crianças a capacidade de iniciar a vida com a mesma chance de felicidade” (Rorty, 1994c, p. 130).

Os dilemas morais das sociedades contemporâneas não podem ser resolvidos como questões de princípio. Referem-se às contingências que a mudança social acelerada impõe aos homens. Não carecem de fundamentação filosófica, racional ou científica. Precisam induzir escolhas morais úteis aos propósitos do homem em seu tempo e lugar específicos.

Não está claro que os dilemas morais que enfrentamos num mundo que muda rapidamente – dilemas que dizem respeito ao controle populacional, ao racionamento da assistência médica, e coisas semelhantes – deveriam esperar até que sejam formulados princípios para sua solução (Rorty, 1994c, p. 130).

Para esse fim não precisamos da idéia de que há um princípio que legitime cada ação correta, não há um “tribunal de justiça universal” diante do qual podemos nos apresentar.

Se a moralidade de uma sociedade é contingente e não ditada pela “faculdade humana universal chamada razão”, diz Rorty, não conseguimos defender o tipo de moralidade com a qual nos identificamos simplesmente apelando à razão. É preciso enumerar “vantagens concretas das práticas” da nossa sociedade sobre as outras sociedades.

O propósito da investigação é chegar a um acordo entre os seres humanos sobre o que fazer, criar um consenso sobre os fins a serem atingidos e os meios a serem usados para isso (Rorty, 1994c, p. 125).

A busca do "conhecimento" distancia-se, portanto, no pragmatismo de Rorty, da introspecção racional, da busca de um método capaz de arrancar por meio da razão a essência última da realidade das coisas. Conhecer, uma vez mais, é associado por Rorty a estabelecer consensos. Conforme já assinalado anteriormente, na cultura ocidental, quando o científico substitui o sobrenatural, todas as disciplinas se vêem obrigadas a buscar a objetividade. Na filosofia a procura por fundamentos científicos se faz necessária também e é a tradição da filosofia analítica que vai aproximar a filosofia do cientificismo. Contra este pano de fundo, Rorty, através da obra de Kuhn, critica a verdade ou realidade objetiva enquanto correspondência da teoria a aspectos do real.

Em nossa cultura, as noções de 'ciência', 'racionalidade', 'objetividade' e 'verdade' estão em ligação estreita umas com as outras. A ciência é pensada como fornecendo uma verdade 'sólida', 'objetiva'; verdade enquanto correspondência à realidade; o único tipo de verdade digno desse nome. (...) Nós tendemos a identificar a ação de buscar uma 'verdade objetiva' com a ação de 'usar a razão' e, por isso, pensamos nas ciências naturais como paradigmas de racionalidade. Assim, nós pensamos a racionalidade como uma questão de seguir procedimentos estipulados antecipadamente, como uma questão de sermos metódicos. Dessa forma, nós tendemos a usar os termos

'metódico', 'racional', 'objetivo' e 'científico' como sinônimos (Rorty, 1997d, p. 55).

Como vimos, para os pragmatistas, ao contrário, não se pode definir 'objetivo' "em termos de uma relação com as características intrínsecas de objetos, mas antes por referência à *facilidade relativa de atingir consenso entre investigadores*". Então, a distinção entre aparência e realidade é substituída por "distinções entre a utilidade relativa de descrições" e a distinção entre objetivo e subjetivo é substituída por "distinções entre a facilidade relativa em atingir consenso".

Do ponto de vista do cientificismo, as questões objetivas são aquelas que podemos responder objetivamente, ou seja, através da utilização sistemática de um método racional; e as questões subjetivas, por contraste, seriam aquelas às quais não podemos responder por esta via, e cuja solução dependeria, portanto, de escolhas arbitrárias. Geralmente pensamos que os valores são mais subjetivos que os fatos mas, para Rorty, isso acontece porque é muito mais difícil "obter acordo sobre o que é feio ou mau do que sobre o que é quadrado" (cf. Rorty, 1991b, p. 266).

Não existe uma realidade-em-si independente dos investigadores, sejam eles das ciências naturais ou qualquer outra área da ciência. Não é que Rorty negue o objetivo, ele quer que abandonemos essa busca pela objetividade porque essa busca pressupõe uma realidade independente.

Segundo Rorty, não nos traz benefícios pensar que uma disciplina pode se aproximar mais do real e outra menos.

Quando Rorty discute a obra de Thomas Kuhn⁷ este ponto fica bastante claro. Para Rorty, as distinções cuidadosamente preservadas pela filosofia presa à tradição essencialista, entre a lógica científica e a retórica, perdem sua nitidez depois de Kuhn. Ele propôs que a verdade, o conhecimento "objetivo", definidos como tais pela ciência, pelo método científico, podem ser descritos como a obtenção de um acordo interno à comunidade dos cientistas a respeito de como interpretar o mundo. A sugestão de Kuhn, na visão de Rorty, é de que o papel da filosofia seria *re-mapear* a cultura e não *fundamentar* a cultura.

Kuhn borrou a distinção entre lógica e retórica mostrando que a troca revolucionária de uma teoria por outra não é uma questão de seguir inferências até o fim, mas uma questão de troca da terminologia na qual os candidatos à verdade foram formulados, e portanto na troca dos critérios de relevância (Rorty, 1998b, p. 23).

E o critério de relevância, por sua vez, é a capacidade de adquirir consenso entre os investigadores.

Rorty considera Kuhn um grande filósofo e fica ressentido por saber que ele não era assim considerado pela comunidade filosófica. Rorty descreve Kuhn como filósofo sim, pois acha que essa

⁷ Thomas Kuhn viveu entre 1922 e 1996. Fez seu PhD. em física e tornou-se historiador da ciência. Em 1962 publicou sua famosa obra *The Structure of Scientific Revolutions*.

é a descrição mais apropriada, visto que Kuhn sugeriu um modo novo de se pensar as relações entre as disciplinas de várias áreas e as atividades culturais.

A tradição analítica, diz Rorty, rejeita Kuhn porque ela aproxima a filosofia dos fundamentos científicos. A tradição analítica, segundo Rorty, fez com que a filosofia se assemelhasse muito mais à ciência que à literatura ou à política e essa distinção precisa ser preservada por eles. Mas, Kuhn desafiou esses filósofos analíticos dizendo que a "substituição de uma teoria científica por outra não é uma questão de lógica, mas que ocorre do mesmo modo que a substituição de uma instituição política por outra". Ela ocorre a partir do momento em que conseguimos abandonar um certo vocabulário em nome de outro vocabulário mais útil para a ocasião.

Para Rorty, Kuhn contribuiu muito para "desmantelar a hierarquia entre as disciplinas", hierarquia que coloca no topo os cientistas naturais que trabalham com a lógica, o objetivo e o científico e na base os cientistas sociais que trabalham com o retórico, o subjetivo e o não científico.

A principal razão dos admiradores da física desconfiarem dos críticos literários é que nunca qualquer consenso parece se formar a respeito da interpretação de um texto: há pouca convergência de opinião. No extremo oposto, os matemáticos são geralmente unânimes sobre se um teorema foi ou não provado. Os físicos estão próximos dos matemáticos, de um lado do espectro, e os políticos e os

cientistas sociais estão mais próximos dos críticos literários, do outro lado do espectro (Rorty, 1998b, p. 28).

A intenção de Rorty, ao referir-se à hierarquia atualmente instituída nos domínios da ciência – na qual a objetividade é o critério para a distinção entre as disciplinas mais e as menos científicas – é chamar a atenção para o fato de que esta situação implica numa concepção *representacional* do conhecimento. A hierarquia cientificista depende do pressuposto de que a linguagem da ciência é uma representação, cada vez mais acurada, da realidade tal como ela é em si mesma. Para os físicos, diz Rorty, as leis da física são reais (como as pedras do campo) e não poderiam ter sido criadas. Qualquer declaração sobre as leis da física é *termo-a-termo correspondente* com aspectos da realidade objetiva. “Pedras são pedras”, dizem os físicos, e qualquer coisa que se diga sobre pedras deve corresponder objetivamente às pedras tais como elas são.

De modo inteiramente oposto, como vimos acima, Rorty afirma que a linguagem não é uma representação do real, mas uma ferramenta que serve para nos relacionarmos com os outros. Ele sugere que consideremos, por exemplo, a frase “a pedra é difícil de mover”. Dificuldade-para-o-movimento, diz Rorty, não é uma característica intrínseca à pedra, e só faz sentido na relação “subjativa” entre a pedra e aquele que move a pedra. A pedra só é inteligível em seu contexto.,

Adotar uma visão não representacional do conhecimento é uma escolha que tem enormes desdobramentos sobre a filosofia da educação de nosso autor.

Este é o ponto a ser desenvolvido nos próximos capítulos.

Parte II

Filosofia da Educação

Capítulo 3

Objetividade e solidariedade

Para abordar a filosofia da educação de Richard Rorty, devemos partir de algumas questões. O que significa "conhecer" para o pragmatismo de Rorty? Esta pergunta é fundamental se quisermos responder a pergunta: o que significa "educar" para nosso autor?

Parte II

Filosofia da Educação

Na concepção de Rorty, a relação com o conhecimento (e sua socialização) dentro de uma determinada comunidade moral, especialmente uma comunidade nacional, de geração a geração, é antes um fruto da imaginação que da rigorosa investigação.

Educar, para Rorty, é contar e recontar histórias, descrever e redescrever pessoas e situações históricas, sociais, políticas, culturais. A linguagem, particularmente a narrativa, desempenham

papel chave nesta concepção do processo educacional, que pode com alguma liberdade ser chamada de filosofia da educação.

Neste capítulo, pretendo discutir de que modo Rorty encara a natureza do conhecimento, isto é, o modo pelo qual aquilo que "conhecemos" é produzido. Neste terreno, Rorty argumenta que a principal tarefa da filosofia é romper com uma certa concepção de ciência legada pelo iluminismo, que tem na noção de objetividade

Capítulo 3

Objetividade e solidariedade

Para abordar a filosofia da educação de Richard Rorty, devemos partir da seguinte indagação. O que significa "conhecer" para o pragmatismo de Rorty? Esta pergunta é fundamental se quisermos responder à pergunta principal: o que significa "educar" para nosso autor?

Na concepção de Rorty, a relação com o conhecimento (e sua socialização) dentro de uma determinada comunidade moral, especialmente uma comunidade nacional, de geração a geração, é antes um fruto da imaginação que da rigorosa investigação.

Educar, para Rorty, é contar e recontar histórias, descrever e redescrever pessoas e situações históricas, sociais, políticas, culturais. A linguagem, particularmente a narrativa, desempenham

papel chave nesta concepção do processo educacional, que pode com alguma liberdade ser chamada de filosofia da educação.

Neste capítulo, pretendo discutir de que modo Rorty encara a natureza do conhecimento, isto é, o modo pelo qual aquilo que “conhecemos” é produzido. Neste terreno, Rorty argumenta que a principal tarefa da filosofia é romper com uma certa concepção de ciência legada pelo iluminismo, que tem na noção de objetividade científica seu foco principal.

Esta tradição, para ele, de algum modo separou o conhecer do agir, em nome da objetividade. Para Rorty, a noção de objetividade deve ser substituída pela noção de *solidariedade*, fazendo assim com que a educação se transforme de uma questão científica em uma questão política.

Vejamos como se desenrola o argumento rortiano.

3.1. Dois modos de conhecer

A busca de objetividade na obtenção do conhecimento pressupõe a separação entre sujeito e objeto. Para se conhecer o objeto dependemos apenas dos métodos racionais, os quais independem das relações entre o investigador e as coisas, entre o sujeito e objeto.

A questão posta é: para conhecer é preciso ser objetivo? Se separamos o sujeito do objeto, precisamos também pressupor uma essência no objeto, a ser atingida através da investificação do sujeito.

O que Rorty quer advogar em nome dos pragmatistas é que o critério do conhecimento não necessariamente precisa ser a objetividade. Pode ser a *utilidade*. Se a pretensão científica da objetividade é fundacionalista, a pretensão de convencimento da solidariedade é, ao contrário, política.

Rorty fala sobre a natureza do conhecimento numa perspectiva diferente da perspectiva da filosofia tradicional. Para ele, podemos conhecer a história da sociedade sem precisar recorrer a uma epistemologia para fundamentar as práticas sociais ou políticas. O que precisamos é de narrativas adequadas para o objetivo de tornar nossa sociedade mais justa. A natureza do conhecimento, então, pode ser investigada a partir de histórias e narrativas compartilhadas, em vez de descobrir os caminhos que levam ao conhecimento objetivo. Ou seja, "conhecer" não significa o quanto podemos chegar mais perto da verdade, correspondente à realidade, ou o quanto a realidade é objetivamente demonstrável. Afinal, para Rorty, algo torna-se verdadeiro a partir do momento em que somos solidários na crença de que é verdadeiro.

Rorty prefere colocar a questão em termos políticos e morais em vez de coloca-la em termos epistemológicos ou meta-

filosóficos. Isso muda completamente o eixo da questão. Não se trata, então, de ficar em torno das definições de "verdade" ou "racionalidade" ou "conhecimento" mas sim trata-se da seguinte questão: "que auto-imagem nossa sociedade deveria ter?" (cf. Rorty, 1993, p. 117).

Os pragmatistas e os chamados realistas vão discutir sobre como é produzida a auto-imagem da nossa sociedade e vão responder de duas formas.

Há, segundo Rorty, dois modos básicos de os atores sociais darem sentido à sua existência, relacionando as existências individuais à história da comunidade moral. A primeira é descrever a si próprios como parte da comunidade, a segunda é descrever-se como pessoas em contato com algo acima da comunidade moral, com uma verdade independente do que pensa esta comunidade. O primeiro modo ilustra o desejo de solidariedade, o segundo, o de objetividade. Segundo Rorty, os pragmatistas não negam a possibilidade de ser objetivo. Eles desejam, antes, *reduzir a objetividade à solidariedade*, ou seja, substituir o desejo de objetividade pelo desejo de solidariedade. Os realistas, ao contrário, *querem basear a solidariedade na objetividade*.

O desejo de solidariedade é o desejo de conseguir o maior acordo intersubjetivo possível. É estar de comum acordo sobre

questões do mundo, abandonando a idéia de uma comunidade a-histórica, não-humana.

O desejo de objetividade é, segundo Rorty, a tentativa de contato com o não-humano, ou uma visão divina das coisas. Baseia-se na idéia de uma comunidade a-histórica.

Para Rorty, o intuito dos pragmatistas é promover a solidariedade social. E se a vida em comunidade requer esperanças e valores compartilhados, Rorty rejeita qualquer fundamento transcendente ou objetivo para os ideais de uma tal sociedade. Rorty diz que é possível promover a solidariedade numa sociedade cuja forma de acessar a verdade ou a racionalidade não é a objetivista.

Rorty se afastará das questões metafísicas e epistemológicas, colocando no lugar uma ênfase maior em interesses sociais e políticos. O platonismo, que segundo Rorty busca a verdade imutável e eterna, deve ser abandonado em favor da ênfase no social e político. Não significa então que o *conhecer* passa a ser *inventar o real de modo subjetivo*, já que não podemos conhecer a essência a partir da aparência. Significa apenas que podemos substituir certas questões assentadas na metafísica por outras que visam interesses mais próximos, mais concretos.

Rorty parte, como vimos, da questão sobre qual sociedade queremos ser. Sua resposta vai em direção a uma utopia, mas uma utopia definida por ele como um sonho não delimitado em que as

possibilidades são muitas e nada garante de antemão quais serão realizadas. Para justificar as práticas políticas de uma sociedade, Rorty diz que precisamos colocar nossas utopias em favor dos mais fracos e tentar o convencimento da maioria possível daquela comunidade. Tentar convencer porque nos traz vantagens, não porque temos algo, uma teoria, fundamentando aquela utopia. Numa utopia fundada numa teoria, sabemos aonde queremos chegar e quais as formas. Mas para Rorty tudo está em aberto, muitas são as possibilidades. Fazer com que cada vez mais pessoas compartilhem daqueles ideais de utopias (o sonho vago não delineado), é uma tarefa de convencimento, de criar condições para esse sonho.

De que maneira as pessoas se descrevem fazendo parte de uma comunidade moral? Segundo Rorty, elas fazem isso quando narram a estória da própria contribuição para a comunidade na qual compartilham valores. A forma como narram essa estória é o diferencial. Narram como partícipes da comunidade que admiram, de cujos valores compartilham, ou, por outro lado, como admiradores de uma comunidade que querem seguir. É assim que elas expressam o sentido de suas vidas, tanto individuais quanto coletivas.

Essa comunidade pode ser a comunidade histórica atual real ou imaginária. A imaginária, "imaginado grupo de companheiros", pode consistir totalmente em "heróis e heroínas selecionados da história ou ficção, ou de ambas".

De que maneira pode-se diminuir a distância moral entre as pessoas e fazer com que o máximo de pessoas passem a compartilhar dos mesmos valores morais, os quais abominam completamente a crueldade e a humilhação? Segundo Rorty, isso é feito através da ampliação da nossa imaginação moral, quando conseguimos expandir nossas experiências explorando outras culturas, quando comparamos nossas crenças com as crenças de outras culturas, tentando ajuntá-las às nossas, quando comparamos nossa comunidade com outras e percebemos o quanto podemos ser diferentes também, e para melhor. A esperança social é a possibilidade de vivermos num mundo melhor do que o atual. E essa esperança depende do quanto somos capazes de nos redescrevermos e de redescrevermos o mundo que queremos.

Para Rorty, a realidade não se faz por si própria. A busca por uma utopia, um sonho vago, não pode ser justificada a partir de um método objetivo porque ela faz parte da imaginação, das infinitas possibilidades que serão desenvolvidas a partir da imaginação, seja ampliando nossos direitos, seja *inventando* novos direitos.

Já os realistas argumentam, como vimos, em favor da busca da verdade como correspondência à realidade, em favor de uma metafísica capaz de diferenciar crenças verdadeiras de falsas, em favor de "procedimentos de justificação de crença que são naturais e não meramente locais". Na visão dos realistas, as pessoas se descrevem "encontrando-se em relação imediata com uma realidade

não humana". Esta relação "não deriva de uma relação entre tal realidade e sua tribo, ou sua nação, ou seu imaginado grupo de companheiros" (Rorty, 1993, p.111).

Rorty chama atenção para o fato de que, na cultura ocidental, "a idéia de verdade como algo a ser buscado por si mesmo" é o tema central dessa tradição. A verdade não é algo a ser buscado porque será bom para o próprio indivíduo ou para sua comunidade moral, mas como algo que não podemos deixar de seguir para assegurarmos que a transmissão de conhecimento se faça de modo objetivo.

Nós somos os herdeiros desta tradição objetivista, que se centra em torno da suposição de que devemos nos afastar de nossa comunidade o suficiente para examiná-la à luz de algo que a transcende, a saber, aquilo que ela tem em comum com todas as outras comunidades humanas, reais e possíveis. Esta tradição sonha com uma comunidade última que terá transcendido a distinção entre o natural e o social, que exhibirá uma solidariedade que não é provinciana porque é a expressão de uma natureza humana a-histórica (Rorty, 1993, p.110).

Segundo Rorty, a questão sobre a tentativa de se obter objetividade, leva-nos a termos um conteúdo da educação baseado na objetividade científica que seria a busca da verdade. Dessa forma, vemos que essa busca pela objetividade científica "leva apenas a questões teóricas, filosóficas ou epistemológicas". Mas o que precisamos, se quisermos continuar perseguindo a esperança social,

é de algo que nos leve à solidariedade, que nos leve ao esforço para mudar a situação atual do mundo, nos leve ao aperfeiçoamento das instituições que temos, que nos ajude a ampliar nossa liberdade.

Os pragmatistas, como já vimos, não explicam a relação entre crenças e desejos de forma correspondentista e nem, por conseguinte, esperam que haja qualquer habilidade cognitiva própria do ser humano que lhe dê a capacidade de estabelecer uma relação de correspondência entre as crenças e os desejos. Crenças, porém, continuam precisando de justificativa. Como justificar nossas crenças então?

De um ponto de vista pragmatista, dizer que aquilo em que é racional acreditarmos agora pode não ser *verdade* é simplesmente dizer que alguém pode aparecer com uma idéia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença melhorada, desde que nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário pode surgir. Para os pragmatistas o desejo de objetividade não é o desejo de escapar das limitações de sua comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar o maior acordo intersubjetivo possível, o desejo de estender a referência de 'nós' tão longe quanto possamos. A distinção que os pragmatistas fazem entre conhecimento e opinião é simplesmente a distinção entre tópicos sobre os quais é relativamente fácil, e tópicos sobre os quais é relativamente difícil obter tal concordância" (Rorty, 1993, p.111).

Para Rorty, em suma, enquanto a busca por solidariedade não depende da relação das práticas da comunidade em que se vive com algo fora dela, a busca por objetividade precisa se dar através

da distância das pessoas reais daquela comunidade e da ligação a algo "que pode ser descrito como sem referência a quaisquer seres humanos particulares" (cf. Rorty, 1993, p.109-110).

3.2. Etnocentrismo e relativismo.

Se o pragmatismo, na visão de Rorty, prefere pensar que conhecer, obter conhecimento, é compartilhar histórias e narrativas, e não descobrir os caminhos que levam ao conhecimento objetivo, independente da comunidade moral, por consequência estamos diante de uma perspectiva etnocêntrica.

Para Rorty, ser etnocêntrico é ter como parâmetro seu próprio *ethos*, sua comunidade, o grupo dentro do qual a comunicação é possível, para a partir destes valores ser capaz de comparar-se com os valores dos outros grupos, conforme a situação e o momento histórico e, então escolher.

Os valores e as escolhas são relativos às diferentes culturas, mas isso não obriga o pragmatista ao relativismo. Dessa perspectiva, a verdade ou a racionalidade não são acessíveis senão quando mediadas por critérios que se referem às comunidades específicas.

Rorty acredita que assim procedendo o pragmatismo elimina o conforto metafísico de imaginarmos que pertencemos a algo grande e comum, que é a espécie humana, e que isso por si só garante direitos comuns a todos ou possibilidades de entendermos e fazermos

as mesmas coisas. No lugar deste universalismo moral, Rorty enfatiza a idéia de que a única saída para se estabelecer uma comunidade moral é o caminho conversacional, o caminho da linguagem, o caminho da troca de narrativas, da descrição e da redescricao de nossas relações, das relações dos indivíduos com sua comunidade lingüística e moral.

Essa visão etnocêntrica fica muito clara na passagem abaixo.

Nada há para dizer sobre verdade ou racionalidade além das descrições de procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – *nossa* – usa em uma ou outra área de investigação (Rorty, 1993, p.112).

Mais uma vez acusam de relativismo os pragmatistas que adotam essa visão sobre como nossas crenças podem ser justificadas. Essas acusações partem dos realistas, segundo Rorty, e ele as refuta com o argumento de que os pragmatistas não estão “adotando uma teoria positiva que afirma que algo é relativo em relação a alguma outra coisa”. O que eles estão fazendo é, em vez disto, afirmando que “deveríamos abandonar a distinção tradicional entre conhecimento e opinião, construída como a distinção entre verdade como correspondência com a realidade e verdade como um termo de louvor para crenças bem justificadas” (Rorty, 1993, p. 112).

O único critério que temos para aplicar à palavra ‘verdadeiro’ é a justificação, e a justificação é sempre relativa a uma audiência.

Assim, é também relativa à perspectiva dessa audiência – aos propósitos que tal audiência quer consumir e à situação na qual ela se encontra (Rorty, 1998a, p. 19).

O que Rorty diz que os pragmatistas estão negando é a possibilidade da verdade ter uma natureza intrínseca. Esse ponto é de difícil compreensão para os realistas, diz Rorty, e faz com que eles interpretem o que é dito sobre a verdade como mais uma teoria sobre a natureza da verdade. Segundo Rorty, os pragmatistas não têm uma teoria da verdade, nem muito menos uma teoria relativista da verdade.

Como um partidário da solidariedade, sua explicação [do pragmatista] do valor da investigação humana cooperativa tem apenas uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo qualquer epistemologia, a fortiori ele não tem uma epistemologia relativista (Rorty, 1993, p.112).

Os pragmatistas cultivam uma visão holista de conhecimento: significa dizer que “culturas alternativas não são para ser pensadas segundo o modelo de geometrias alternativas. Geometrias alternativas são irreconciliáveis porque têm estruturas axiomáticas e axiomas contraditórios” (Rorty, 1993, p. 114). Não dá para estabelecer axiomas onde há apenas hábitos compartilhados, diz Rorty.

Quando Rorty diz que devemos ser etnocêntricos, significa que devemos testar as crenças de uma cultura diferente da nossa

tentando "tecê-las juntamente com crenças que já possuímos". Significa que "somos apenas o momento histórico que somos, não os representantes de algo a-histórico". Não tem mais um ponto de referência universal para olhar, possibilitado pelo afastamento da comunidade real em que vivemos.

Sobre o etnocentrismo e sua relação com objetividade e solidariedade, podemos dizer que Rorty prefere colocar a questão em termos políticos e morais, como já vimos, porque acha que assim fazendo torna mais claro o que está em jogo. Se, para Rorty, a questão é "que auto-imagem nossa sociedade deveria ter de si mesma", então não se trata mais de definir palavras como "racionalidade", "verdade", "objetividade", "conhecimento". Para ele, a sociedade vai justificar seus hábitos da vida intelectual, social e política a partir de uma concepção de racionalidade que não obedece a critérios explícitos e a partir de uma concepção pragmatista de verdade, diz Rorty.

É importante notar, porém, que para o pragmatismo de Rorty não se trata de denunciar os supostos equívocos da tradição iluminista, racionalista ou cientificista. O problema está em levar o cientificismo às suas últimas conseqüências, em encarar a razão como substituto de Deus.

A retórica da objetividade científica, levada longe demais e tomada a sério demais, nos conduziu a pessoas como B.F. Skinner, de um lado, e a pessoas como Althusser, de outro –

duas fantasias igualmente sem sentido, ambas produzidas pela tentativa de ser 'científico' sobre nossas vidas morais e políticas. A reação contra o cientificismo levou a ataques à ciência natural como uma espécie de falso deus. Mas não há nada de errado com a ciência, apenas há algo errado com a tentativa de divinizá-la, a tentativa característica da filosofia realista. [...] Em resumo, não há nada de errado com as esperanças do Iluminismo, as esperanças que criaram as democracias acidentais. O valor dos ideais do Iluminismo é, para nós pragmatistas, apenas o valor de algumas das instituições e práticas que eles criaram. (Rorty, 1993, p.121).

3.3. Cientificidade e racionalidade.

No lugar da noção de racionalidade enquanto atributo do ser humano e da noção de ciência como busca, possibilitada por esta racionalidade, das verdades intrínsecas dos objetos de conhecimento, Rorty propõe então que vejamos a racionalidade como a possibilidade de "ser razoável" e as "verdades" científicas como o resultado da concordância não forçada entre os membros da comunidade sobre certas coisas.

O modo pragmatista de "conhecer", portanto é antes uma escolha entre as hipóteses disponíveis do que a tentativa de demonstrar objetivamente a verdade dos fatos.

Nesse sentido, Rorty considera relevante encontrar um novo modo de descrever as ciências, inclusive as naturais, abandonando a distinção entre objetivo e subjetivo.

Segundo Rorty, distinções entre objetividade e subjetividade

não são adequadas para dividir a cultura, elas criam mais dificuldades do que resolvem. O melhor seria encontrar outro vocabulário, começar novamente. No entanto, para fazermos isso, temos de primeiro encontrar um novo modo de descrição das ciências naturais. Não é uma questão de desbancar ou rebaixar o cientista natural, mas simplesmente de deixar de vê-lo como um padre. Nós precisamos parar de pensar na ciência como o lugar onde a mente humana enfrenta o mundo, e no cientista como exibindo uma humildade própria em face das forças sobre-humanas (Rorty, 1997d, p. 56).

Rorty define dois sentidos do termo racionalidade: "metódico" e "civilizado".

Em um sentido, diz Rorty, ser racional é satisfazer critérios estabelecidos antecipadamente. Se assim for, então a ciência natural se apresenta sim como paradigma de racionalidade. Mas o que dizer dos poetas e escritores que não sabem ao certo o que vão fazer antes de fazer? Ou seja, as humanidades, ao contrário, nunca serão qualificadas como atividades racionais segundo o critério metódico, diz Rorty.

Se nós já soubéssemos que critérios nós queremos satisfazer, não nos preocuparíamos com a questão sobre se estamos ou não perseguindo os fins certos. Se nós pensássemos que conhecíamos antecipadamente as metas da cultura e da sociedade, não teríamos nenhum emprego para as humanidades – como sociedades totalitárias de fato não têm. É característico de sociedades democráticas e pluralistas continuamente redefinir suas metas. Mas se ser

racional significa satisfazer critérios, então esse processo de redefinição deve ser obrigatoriamente não-racional. Desse modo, se as humanidades devem ser vistas como atividades racionais, a racionalidade terá de ser pensada como algo diverso da satisfação de critérios passíveis de ser estabelecidos antecipadamente (Rorty, 1997d, p. 57).

Num outro sentido, racionalidade significa, segundo Rorty, "sadio" ou "razoável", o que se aproxima mais de algo como "civilizado" do que "metódico".

Segundo Rorty,

Ela nomeia um conjunto de virtudes morais: tolerância, respeito pelas opiniões daqueles que estão à nossa volta, disposição para escutar, confiança na persuasão mais do que na força. Essas são as virtudes que os membros de uma sociedade civilizada precisam possuir, se a sociedade deve perdurar. (...) Quando assim construída, a distinção entre o racional e o irracional não tem nada a ver em particular com a diferença entre as artes e as ciências. Nessa construção, ser racional é simplesmente discutir qualquer tópico – religioso, literário ou científico – de um modo que evita o dogmatismo, o defensivismo e a indignação justa" (Rorty, 1997d, p. 57-8).

Rorty propõe a substituição da noção de racionalidade enquanto objetividade da ciência pela noção de "concordância não-forçada". Ele acha que a ânsia de obter verdade exterior e acima do mundo humano (verdade objetiva, independente da interferência humana) é uma tentativa de trazer o ponto de vista religioso – fazer

do cientista um novo tipo de padre que conecte o humano e o não-humano – para o interior de uma cultura secularizada.

Nós devíamos evitar a idéia de que há alguma virtude especial e de que há uma possibilidade de se saber antecipadamente que critérios temos de satisfazer, tendo padrões a partir dos quais se pode medir o progresso (Rorty, 1997d, p. 58).

De forma mais concreta esses temas aparecem sob a discussão da ciência e da não-ciência; a controvérsia sobre a “racionalidade da ciência”, como vimos.

Segundo Rorty, a investigação não deve convergir para um ponto único onde a verdade esteja esperando para ser encontrada:

Nós não podemos, eu penso, imaginar um momento no qual a raça humana poderia olhar para trás e dizer: ‘Bem, agora que nós finalmente chegamos à verdade, podemos relaxar’. Nós devemos ter apreço pelo pensamento de que as ciências, assim como as artes, sempre propiciarão um espetáculo de feroz competição entre teorias alternativas, movimentos e escolas. O fim da atividade humana não é o repouso, mas antes uma atividade humana melhor e mais rica (Rorty, 1997d, p. 60).

Dessa forma, para Rorty, a ciência pode ser definida como modelo de solidariedade humana. O que os cientistas precisam almejar são as virtudes morais como a confiança na persuasão no lugar da força, o respeito à opinião, a curiosidade, estar acessível às novas idéias etc. Para ele, não há uma virtude intelectual chamada

'racionalidade', mas sim virtudes morais tais como as descritas acima. Rorty rejeita, então, as noções tradicionais de racionalidade.

De um ponto de vista pragmático, a racionalidade não é um exercício de uma faculdade chamada 'razão' – uma faculdade que apresenta alguma relação determinada com a realidade. Nem o uso de um método. Ela é *simplesmente* uma questão de estar aberto e curioso, bem como de confiar antes na persuasão do que na força (Rorty, 1997d, p. 87).

Pensando assim, qual o sentido em "louvar os cientistas por serem mais 'objetivos', 'lógicos', 'metódicos' ou 'devotos à verdade' do que outras pessoas"? Contudo, devemos louvar as instituições que eles ajudaram a criar e nas quais eles trabalham, diz Rorty, porque elas podem ser modelos muito úteis e, afinal, a idéia de "concordância não-forçada" pressupõe que precisamos nos tornar acessíveis a todas as sugestões e argumentos que aparecerem, o tanto que for necessário para passar a acreditar em algo ou, como diz Rorty, para alterar nossas crenças.

A ciência natural, por sua vez, está interessada, antes de mais nada em prognosticar e controlar o comportamento das coisas. Não desejamos dos sociólogos e críticos literários que façam o mesmo que os cientistas naturais, pois o que as sociedades e culturas humanas podem se tornar é algo fora de controle e fora de qualquer possibilidade de prognóstico; não dá pra dizer antecipadamente. Não é simplesmente o fato de procurar afirmar que a investigação da sociedade deve ser diferente da investigação da natureza, com base

em alguma metafísica. Apenas que devem olhar sob um prisma diferente.

Segundo Rorty, os pragmatistas sugerem que nossas crenças sejam contrastadas com outras crenças alternativas propostas. A partir daí, resta-nos a escolha entre hipóteses e não a tentativa de demonstrar que uma é verdadeira. Assim, em vez de “chegar à verdade” sobre os valores decidiríamos se convém ou não conservar nossos valores atuais. Ao tomar essa posição, pode-se abandonar questões sobre a objetividade de valores e a racionalidade da ciência. Essas questões teóricas são substituídas por questões práticas, tais como: convém conservar nossos valores atuais, nossas teorias e práticas atuais ou precisamos substituí-los por outros? Assim posto, “não haveria nada, exceto nós mesmos, que fosse responsável por eles” (cf. Rorty, 1997d, p. 63).

Precisamos deixar claro que o fato de não haver verdade como correspondência não significa que não possamos ser melhores do que somos hoje, no futuro. Melhores teóricos e cientistas, melhores cidadãos e amigos. Como já apontado acima, podemos nos basear tanto numa comunidade atual como uma comunidade imaginada de outros seres humanos que já tivessem conquistado algo muito melhor que nós. Podemos almejar sermos melhores dessa forma. Desse modo, o desejo por “objetividade” pode ser descrito como o desejo “por adquirir crenças que, se transformando, irão eventualmente receber concordância não-forçada no curso de um

encontro livre e aberto com pessoas que detêm outras crenças” (Rorty, 1997d, p. 63).

A inexistência de um ponto neutro não significa que devemos cair no relativismo e achar que não há parâmetros para saber qual comunidade é melhor: a liberal ou a totalitária.

Quando sugerimos que uma das poucas coisas que sabemos (ou necessitamos saber) acerca da verdade é que ela é algo que se conquista em um encontro livre e aberto, nós somos avisados de que definimos ‘verdade’ como ‘a satisfação dos padrões de nossa comunidade’. Mas nós, pragmáticos, não sustentamos esse ponto de vista relativista. Não inferimos de ‘não há nenhuma forma de evadir-se das comunidades até um ponto de vista neutro’, que ‘não há nenhuma forma racional para justificar comunidades liberais frente a comunidades totalitárias’. Pois essa inferência envolve justamente a noção de ‘racionalidade’ como um conjunto de princípios a-históricos, a noção que os pragmáticos abjuram. O que nós de fato inferimos é que não há nenhuma forma de bater os totalitários com argumentos, apelando para premissas comuns compartilhadas, e nenhum sentido em pretender que uma natureza humana comum faça com que os totalitários, inconscientemente, sustentem tais premissas” (Rorty, 1997d, p. 64).

A expectativa de Rorty é que seja possível o estabelecimento de uma nova ciência, firmada a partir de uma

retórica mais kuhniana, na qual haveria menos ênfase sobre o método e mais ênfase sobre o conteúdo das teorias.

Haveria menos conversa sobre rigor e mais sobre originalidade. A imagem do grande cientista não seria a de alguém que apreendeu algo corretamente, mas de alguém que fez algo novo. A nova retórica esboçaria mais do vocabulário da poesia romântica e da política socialista e menos da metafísica grega, da moralidade religiosa ou do cientificismo iluminista. Um cientista contaria com um sentido de solidariedade com o resto de sua profissão, ao invés de contar com uma imagem de si mesmo enquanto lutando através dos véus da ilusão, guiado pela luz da razão (Rorty, 1997d, p. 67).

Procurei argumentar neste capítulo que Rorty propõe a substituição da busca por objetividade científica pela busca de solidariedade não forçada entre os membros da comunidade. E que esta é toda a verdade com que podemos contar. Este ponto é crucial para que possamos apresentar, a seguir, o modo pelo qual este conhecimento deve ser produzido e reproduzido na comunidade moral.

Capítulo 4

As estratégias educacionais de Rorty

Se quiséssemos dizer do modo mais simples possível qual o sentido da inversão proposta pela filosofia da educação de Rorty, seria possível dizer que ela procura trocar a *autodescoberta* pela *autotransformação*.

Ao contrário da linhagem de origem platônica, tão bem exemplificada na alegoria da caverna e em vários outros diálogos - nos quais conhecer significa auto-descobrir-se, significa chegar a uma verdade que sempre esteve dentro de nós - Rorty propõe que conhecer significa auto-criar-se e auto-transformar-se, ou recriar-se.

O objetivo deste capítulo é esmiuçar esta questão.

Vimos, no capítulo anterior, que Rorty propõe uma reorientação intelectual, do eixo da epistemologia para o eixo da política. Não se trata de atingir a verdade por via da busca do

conhecimento objetivo das coisas do mundo, mas de atingir consenso não forçado por intermédio da linguagem, principalmente das narrativas.

Esta visão conversacional, dentro da qual está inserida a filosofia da educação de Rorty, implica no fato de que os vocabulários que as pessoas devem adquirir no meio moral em que vivem devem, segundo ele, servir para que seja possível aperfeiçoar as pessoas individualmente, isto é, possibilitar um auto-desenvolvimento de sua dimensão privada, e, ao mesmo tempo, possibilitar o desenvolvimento da solidariedade com os demais membros de seu meio e de outros meios, isto é, desenvolver a dimensão pública. O que Rorty procura destacar é que ambas as dimensões são necessárias: a dimensão pública possibilita o desejo de justiça e a dimensão privada viabiliza a autocriação individual. O instrumento para este desenvolvimento é a narrativa, mais especificamente a descrição dos que são diferentes de nós, para que seja possível compreendê-los, e a redescrição constante de nós mesmos, para que possamos mudar.

O uso da narrativa, portanto, substitui, na prática social, a tentativa de obter objetividade. Não se trata, como procurei apontar no capítulo dois, de ceder à dualidade entre encontrar a verdade ou fabricá-la. Para o pragmatismo de Rorty a verdade é sempre contingente, ou pelo menos as tentativas de justificação da verdade o são. Sendo assim, em vez de auto-descobrimento possibilitado pela

descoberta da verdade, Rorty propõe autocriação e autotransformação possibilitadas pela descrição e pela redescrição.

Rorty traduz esta fórmula para o campo educacional definindo as tarefas principais da educação como as de socialização e individualização. Politicamente, este enfoque propõe a substituição da educação como busca da verdade pela educação como liberdade.

4.1. Descrição dos outros, redescrição de si mesmo.

Rorty distingue dois tipos de vocabulário, um público e outro privado. Vocabulários que não podem ser entendidos, segundo Rorty, pela investigação dita científica, mas pela imaginação.

Numa sociedade democrática, é preciso que haja espaço para o livre desenvolvimento das dimensões pública e privada do indivíduo. Se a dimensão privada torna-se total, o diálogo, o consenso e a própria política desaparecem. Se a dimensão pública sufoca a esfera privada, fica comprometida a própria liberdade.

O vocabulário público busca a justiça e o privado a autocriação. O problema colocado para esta sociedade liberal utópica, na visão de Rorty, é o de como abranger as duas dimensões, a "perfeição privada" e a "solidariedade humana", sem ter que lançar mão de uma fundamentação teórica que supostamente unifique os dois pontos de vista.

O mais próximo que poderemos estar de conjugar essas duas exigências é ver que o objetivo de uma sociedade justa e livre é permitir que os seus cidadãos sejam, de modo privado, tão 'irracionalistas' e esteticistas quanto entendam ser, desde que o façam na devida altura – sem fazerem mal a outrem e sem utilizarem para tanto recursos de que necessitem os menos favorecidos. (Rorty, 1994b, p. 16-7).

E por que o livre desenvolvimento da dimensão privada é essencial? Por que as questões públicas da política democrática pressupõem um indivíduo privado livre? Porque as virtudes coletivas, sociais, não são as únicas. Há muitos homens e mulheres, argumenta Rorty, que conseguem recriar-se a si próprias, privadamente, e que podem servir de exemplo aos outros, viabilizando os processos de mudança social mais profundos, de recriação coletiva. Tal recriação mais ampla, por sua vez, pode ser facilitada se utilizarmos as ferramentas lingüísticas adequadas, se adotarmos um vocabulário público eficaz na tarefa de re-descrever os sujeitos e as práticas.

Ganhamos dessa forma consciência da nossa necessidade semiarticulada de nos tornarmos uma nova pessoa, para cuja descrição nos faltam ainda as palavras (Rorty, 1994b, p. 17).

A existência de uma esfera privada livre funciona como uma espécie de celeiro de novas práticas e de novo vocabulário, como uma usina que produz propostas de renovação através de ferramentas conversacionais. Esse novo vocabulário e essas novas práticas que emergem do mundo privado, nos fazem recordar do

fracasso das nossas instituições e práticas em corresponder às convicções com que já estamos comprometidos através do vocabulário publico e partilhado que usamos na vida quotidiana (Rorty, 1994b, p. 17).

Rorty propõe que não procuremos mais uma teoria que unifique o público e o privado e que tratemos as "exigências de autocriação e as de solidariedade humana como sendo igualmente válidas, embora definitivamente incomensuráveis" (Rorty, 1994b, p. 17).

É a partir dessa reflexão que Rorty cria a figura do "ironista liberal". É importante reproduzir aqui a definição que o autor dá para esta figura chave de seu pensamento educacional.

A definição de 'liberal' é-me emprestada por Judith Shklar, que diz que os liberais são as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar. Uso o termo 'ironista' para designar o tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a idéia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso. Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos infundáveis a sua esperança de que o sofrimento venha a diminuir e de que a humilhação causada a seres humanos por outros seres humanos possa terminar (Rorty, 1994b, p. 17).

O ironista liberal, em suma, é o portador de uma utopia democrática e libertária que, no entanto (e ao contrário de uma certa

tradição da esquerda, como a do “socialismo científico” de Marx) não procura fundamentar ou justificar sua crença nessa utopia a partir de desígnios pré-estabelecidos pela história ou pela razão. Sem ter a pretensão de justificar esta crença na possibilidade de uma sociedade livre e justa, ele a utiliza como um instrumento de sua ação.

Precisamos reconhecer, segundo Rorty, que não há respostas teóricas bem fundamentadas para dilemas morais. Não há nada que determine “cientificamente” o momento em que um indivíduo deve abandonar o desejo de autocriação privada para dedicar-se a uma causa pública.

Segundo Rorty, na sua utopia, a solidariedade humana é um objetivo a ser atingido sim, mas não pela investigação objetiva, científica, do que pode ser demonstrado. É uma meta a ser atingida pela imaginação,

pela capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento. A solidariedade não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. É criada com o aumento da nossa sensibilidade aos pormenores específicos da dor e da humilhação de outros tipos, não familiares, de pessoas (Rorty, 1994b, p.18-9).

Rorty propõe então, descrever e re-descrever, em vez de teorizar.

Bem, mas como conseguiremos ver outros seres humanos como sendo “um de nós”? Em primeiro lugar, responde Rorty, descrevendo pormenorizadamente “como são as pessoas que não nos

são familiares” e, em segundo lugar, re-descrevendo a nós próprios. Essa é a missão da etnografia, da revista em quadrinhos, do texto jornalístico, do romance, das obras de ficção etc. Precisamos, segundo Rorty, atentar para os tipos de sofrimentos suportados por pessoas que até então não tínhamos reparado. Atentar para os tipos de crueldade que vemos na ficção e que nós próprios seríamos capazes de fazer. Esse tipo de ficção é capaz de fazer com que nós próprios nos re-descrevamos. “Foi por esta razão que o romance, o filme e o programa de televisão vieram a substituir, de forma gradual mas constante, o sermão e o tratado, enquanto veículos principais de mudança e progresso no plano da moral” (Rorty, 1994b, p. 19).

Essa substituição significa reconhecer o lugar central da narrativa, em vez da teoria; significa *abandonar*

a tentativa de captar todos os lados da vida numa única perspectiva, de os descrever num único vocabulário. Uma cultura historicista e nominalista do tipo da que tenho em vista adotaria [...] narrativas que ligariam o presente ao passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro. E, o que é mais importante, veria a realização de utopias e a concepção de outras utopias como um processo infindável – uma realização infindável e prolífera da liberdade, e não uma convergência para uma verdade já existente (Rorty, 1994b, p. 19).

4.2. Autodescoberta e autotransformação

Se quisermos dar um passo além, no sentido de relacionar o anti-essencialismo e a tarefa da filosofia proposta por Rorty, é preciso atentar para o modo como o autor trata a possibilidade de mudança na percepção dos homens acerca do mundo, de si mesmos e dos outros homens. Ou seja, o pragmatismo de Rorty, justamente por negar a idéia de essência, comporta a idéia de transformação da percepção humana, e do próprio ser humano.

Pensando assim, muda-se o significado corrente da idéia de conhecer. Conhecer deixa de ser descobrir a essência e passa a ser redescrever a relação dos objetos entre si e deles com os homens. Em vez da razão como descoberta, Rorty propõe a interação lingüística como autocriação.

Esta idéia de que as conversões desejáveis são uma questão de autodescoberta em vez de **autotransformação** pressupõe que toda a mente humana tem, em linhas gerais, a mesma configuração. Esta é a crença na 'razão', quer como faculdade de penetrar na realidade através das aparências quer como conjunto de verdades elementares que jazem profundamente dentro de cada um de nós, esperando por um argumento que as traga à luz. Esta crença na razão é a crença de que não só existe uma coisa como a natureza humana, mas que essa natureza não é uma questão do que partilhamos com os outros animais, mas algo único. Esta componente única nos seres humanos torna-nos conhecedores em vez de simples utentes, e assim torna-nos capazes de ser convertidos por argumento em vez

de derrubados por forças irracionais (Rorty, 1991b, p. 273-4).

Os pragmatistas não acreditam na existência da razão, definida a partir de tais capacidades. Para Rorty, o que singulariza os seres humanos, o que torna únicas as suas relações com os outros animais e com os objetos do mundo, é sua capacidade de descrever estes objetos, ou seja, sua linguagem. Esta capacidade de descrever, e também de redescrever suas relações com outros homens e objetos é o que dá sentido à própria existência humana, e o que possibilita a busca de realização das utopias que os homens colocam para si próprios.

As plantas e os outros animais podem interagir, mas o seu sucesso nestas interações não é uma questão da sua descoberta de redescrições dos outros cada vez mais proveitosas. O nosso sucesso é uma questão de encontrar tais redescrições (Rorty, 1991b, p. 274).

Rorty diz nutrir simpatia por esse tipo de concepção, mas quer evitar sugerir que em seu modo de pensar essas coisas correspondem à maneira como as coisas de fato são. Isso porque Rorty, para ser coerente, não pode usar o discurso da correspondência.

A questão da natureza humana, portanto, ganha um caráter mutável em Rorty, na medida em que se articula à questão da linguagem. "Mudar o modo como falamos é mudar aquilo que somos, para os nossos próprios fins", diz ele.

Na definição essencialista de natureza humana, que pressupõe uma natureza intrínseca da humanidade, "há algo imutável

chamado 'o humano' que pode ser diferenciado do resto do universo". Para Rorty, de modo diverso, "o pragmatismo põe este pressuposto de lado e argumenta que humanidade é uma noção aberta, que a palavra 'humano' designa um projeto indeterminado, mas promotor, em vez de uma essência" (Rorty, 1991b, p. 267).

Esta "essência" humana seria modificada a cada vez que formos capazes de re-descrevê-la de acordo com interesses mais adequados ao momento em que vivemos, isto é, de acordo com a utilidade desta descrição.

Para os pragmatistas, segundo Rorty, a humanidade do futuro poderá ser superior de modos ainda não imagináveis, devido a sua capacidade de autocriação. A noção de "essência humana" se apresenta como empecilho para essa capacidade tão admirável.

A tarefa central da filosofia na atualidade, portanto, é para Rorty a redescrição – redescrever o mundo, as pessoas, nós mesmos – com o intuito de tornar nosso mundo mais justo, mais democrático, o que segundo Rorty significa ajudar os fracos na luta contra os fortes.

4.3. Socialização e individualização.

Rorty, em um artigo intitulado *Os perigos da sobre-filosoficação*, se pergunta sobre a relevância da teoria filosófica para a educação e para a política. Aqui interessa ilustrar como a filosofia

da educação pode (e deve, segundo Rorty) ser vista de outra forma que não a de uma filosofia que *fundamenta* as práticas educacionais.

Tal postura de Rorty (o antifundacionismo em educação) representa, assim, uma guinada com relação à concepção moderna de filosofia da educação. Como vimos no capítulo anterior, a idéia de uma filosofia que sirva como fundamento das práticas educacionais, políticas, sociais ou morais é negada e abandonada pelo pragmatismo de Rorty.

Nesse sentido, para Rorty, a educação implica em

dois empreendimentos razoavelmente distintos: a educação básica é principalmente uma questão de socialização, de tentar inculcar um sentido de cidadania, e a educação superior é principalmente uma questão de individualização, de tentar despertar a imaginação do indivíduo na esperança de que ele se torne capaz de recriar a si mesmo. *Eu não estou certo de que a filosofia possa fazer muito por qualquer desses empreendimentos* (Rorty, 1997e, p. 59, grifo meu).

Nesta passagem, Rorty deixa claro que a filosofia não deve ser encarada como fundamento do processo pelo qual a educação inculca no estudante noções de cidadania (educação básica, entendida como socialização) nem tampouco como fundamento do processo pelo qual a educação desperta no estudante a imaginação que lhe permitirá recriar a si próprio (educação superior, entendida como individualização).

Socialização e individualização são conceitos sociológicos que significam geralmente, o primeiro, aprender a tornar-se membro de uma comunidade moral e, o segundo, ser capaz de adquirir, uma vez membro de uma comunidade moral, uma percepção própria, individual, sobre a validade e a conveniência das normas de convivência coletivas e, portanto, optar pela permanência ou por contribuir para a mudança de tais normas. Creio que o entendimento de Rorty sobre tais conceitos é aproximadamente este, com uma especificidade fundamental: ele está preocupado principalmente em conceber uma educação capaz de despertar no educando, através da socialização e da individualização, o desejo de tornar sua comunidade moral melhor.

Se a filosofia, na visão de Rorty, não pode servir como o fundamento de nenhum desses dois propósitos, para que serve a filosofia em educação? Ou melhor, que filosofia é esta? Qual é o projeto filosófico do qual Rorty fala?

Rorty se propõe, em vez de buscar fundamentos, a sugerir alternativas concretas que, acredita ele, fazem avançar a educação. O papel dos filósofos seria, então, "desenvolver uma retórica conveniente para a apresentação dessas novas sugestões – tornando-as um pouco mais palatáveis" (Rorty, 1997e, p. 60). Tal posição é coerente com a proposta de Rorty, discutida no capítulo anterior, de se abandonar o cientificismo que visa a busca da "objetividade" e de substituí-lo pela tentativa de se obter "solidariedade". Ou seja, Rorty

propõe substituir a tentativa científica iluminista de demonstrar a veracidade ou correção de teorias educacionais pela tentativa de melhorar a educação através da política.

Rorty diz que devemos nos perguntar, por exemplo, quais “fatores institucionais concretos são responsáveis pelo prevailecimento da falta de instrução”. Para ele a resposta para este problema não está nas teorias, mas na política educacional efetivamente implementada. O remédio para tais problemas, diz ele, deve ser encontrado pelo “curso das lutas de bastidores pelo poder, dentro ou entre a Associação Nacional de Educação, a Federação Americana de Ensino e os conselhos estaduais de educação, em vez de pela contestação entre teorias filosóficas” (Rorty, 1997e, p. 60).

Rorty concorda que a educação “encarrega-se primeiro e antes de mais nada de assegurar e de transferir conhecimento”. Nenhuma interpretação ou visão de mundo pode ser questionada, criticada ou negada sem que, antes, aquele que questiona, critica ou nega conheça o modo como esta sociedade vê a si própria e interpreta suas relações internas e com outras comunidades morais ou outras culturas. Ele ilustra isso da seguinte maneira:

Nenhuma educação básica (primária ou secundária) nem a educação superior está primariamente preocupada em prover a verdade – embora por diferentes razões nos dois diferentes níveis. A educação básica deve objetivar primariamente a suficiente comunicação do que é tido ser verdadeiro pela sociedade à qual as crianças pertencem;

assim sendo elas podem funcionar como cidadãos dessa sociedade. Se é verdadeiro ou não, não diz respeito ao educador, a sua capacidade progressiva. Para citar o *Democratic Education* de Amy Guttmann: 'nós estamos comprometidos em recriar coletivamente a sociedade que nós compartilhamos (...). A substância deste comprometimento central é a consciência da reprodução social' (Rorty, 1997e, p. 62, grifo meu).

A história que os educadores do nível básico vão contar para os seus alunos é uma história da sociedade na qual eles (os educadores) vivem. Vão falar das pessoas, das instituições etc que estão incluídas nessa sociedade. Segundo Rorty, os educadores devem "produzir estudantes cuja história da sociedade em que vivem coincide suficientemente com a história de seus pais, de modo que esses pais não pensem a escola como instituição subversiva" (Rorty, 1997e, p. 62). Isso é o que Rorty entende como "consciência da reprodução social" e é isso que ele chama de processo de socialização.

Podemos dizer então que, para Rorty, a educação básica pode dedicar-se a transmitir essas "verdades aceitas como tais" aos estudantes. Isso não é incompatível com a crítica de Rorty à noção de verdade como correspondência. As "verdades" transmitidas na educação básica são as verdades em que os professores *acreditam*, são no limite as crenças compartilhadas no meio moral no qual estes professores, enquanto membros de uma dada sociedade ou cultura, estão inseridos. É possível, evidentemente, que tais professores

tenham dúvidas ou críticas a fazer sobre questões sociais, morais ou políticas respectivas à sociedade em que vivem, mas segundo Rorty elas sempre devem ser incluídas como questões marginais na educação básica ou secundária. Em um sentido amplo, a educação básica deve ser mesmo reprodutora de valores dominantes, ou médios, enfim, amplamente compartilhados.

Será apenas no ensino superior, na Universidade, que se abrirá a possibilidade de que o processo educacional supere a dimensão da socialização dos estudantes e chegue à dimensão da individualização. Ou seja, que os valores predominantes sejam questionados a sério.

Na verdade, como veremos abaixo, Rorty propõe que a própria narrativa da história da sociedade em que se vive (ele está pensando sempre em seu caso, os Estados Unidos) deve ser vista como a narrativa de uma história de contestações, de uma sociedade que constantemente fez a crítica de si mesma e aperfeiçoou-se, com a participação de vários grupos antes excluídos. Não se trata, portanto, de dizer que Rorty vê a escola como reprodutora pura e simples da sociedade ou da cultura tal como elas são. Educação não é apenas socialização. Segundo ele,

dois fatores atenuam esta situação [da educação como socialização, reprodução]. O primeiro é que, com sorte, muitos dos estudantes irão para o ensino superior. Lá, nos limites do santuário de uma espécie de liberdade acadêmica, que não pode ser estendida às escolas secundárias, dúvidas

sobre a sociedade podem se tornar centrais, ao invés de marginais, na educação. O segundo é que nós temos a boa sorte de viver em uma sociedade que tem conseguido fazer a crítica social parte da tradição que a educação básica deve transmitir (Rorty, 1997e, p. 61-2).

Quanto ao primeiro fator, Rorty não afirma que toda educação superior terá o papel de promover a crítica dos valores sociais. Pelo contrário, ele afirma que na prática o ensino superior nos Estados Unidos tem assumido cada vez mais um aspecto vocacional, isto é, ele tem se preocupado em ser a matriz disciplinar da futura profissão dos estudantes. Ele tem se tornado uma preparação profissional, e neste sentido tem se limitado a uma "inculcação do senso comum" nestes futuros profissionais.

Mas este não é o único tipo de formação universitária possível. Para Rorty, tomando termo empregado por René Arcilla (1997), a função principal da educação superior seria a "edificação", isto é, a educação feita por professores que não colocariam em primeiro plano apenas a formação profissional, vocacional, mas antes transmitiriam aos estudantes as dúvidas e angústias que eles próprios têm com as normas sociais vigentes e que todo cidadão americano deveria ter para que pudesse contribuir para a crítica social constante.

Dentro do que há de melhor em uma educação superior não-vocacional, os professores tentam fazer os estudantes se emocionarem com as mesmas coisas com que eles mesmos se emocionaram, completamente independentes da questão

de se essas coisas têm alguma relação com o que é tido como verdadeiro por outra sociedade ou por algum estabelecimento disciplinar especializado (Rorty, 1997e, p. 62).

Quanto ao segundo fator que minimiza o fato de que a educação básica e secundária é uma educação reprodutora, ele é justamente a idéia da crítica social constante. Na visão de Rorty, em seu país e em seu tempo histórico específicos, é possível aos professores (mesmo no nível mais básico) narrar aos alunos a história da qual a sociedade americana atual resultou como sendo a história da crítica das novas gerações sobre as gerações passadas. Em outras palavras, o que caracterizaria a manutenção dos valores e do princípio fundamental da sociedade norte-americana (isto é, sua coesão) seria justamente o fato de que este princípio é o da reforma social contínua, a auto-reforma. Os estudantes aprenderiam, então, que os valores que eles aprenderam como sendo os verdadeiros, bons e corretos foram construídos por seus antepassados e que estes antepassados, ao construir esses valores, fizeram a crítica de outros valores considerados verdadeiros em sua época. Aprenderiam então que seus antepassados foram, em alguma medida, reformadores sociais, críticos sociais, críticos dos valores dominantes. E seriam convidados, pelas narrativas que ouviriam de seus professores, a tomar seus antepassados como exemplos, e a fazer o mesmo, isto é, fazer a crítica dos valores de seu próprio tempo.

Portanto, mesmo na educação básica ou secundária é possível socializar o estudante nos valores fundamentais de sua sociedade sem passar-lhe a idéia de que esta sociedade é imutável ou que todos os seus valores são “verdades”.

O ponto central da idéia de educação como socialização, para Rorty, é a idéia de *nação*. Para ele, o estudante tem que perceber, como resultado de sua educação básica, que sua biografia é uma pequena parte da vida da nação. E que a vida da nação é resultado da crítica social de pessoas como ele, ou que podem lhe servir de exemplo. Seria através desta crítica que as liberdades, na América, teriam sido constantemente ampliadas. A crítica social, portanto, não é sinônimo de subversão e sim de aperfeiçoamento. É possível socializar sem perder a dimensão da crítica constante aos valores vigentes.

Em muitas partes da América alguém pode ainda, sem ser considerado subversivo, ensinar a história americana como a história da liberdade crescente. Em particular, alguém pode conseguir passar aos estudantes que a libertação dos escravos, o direito de voto das mulheres, a emergência dos sindicatos, o desenvolvimento do Welfare State, o movimento das mulheres, o Movimento dos Direitos Civis e semelhantes, são episódios em uma saga incompleta – que há muito mais para ser feito. Uma educação básica que consegue transmitir uma tal narrativa é a preparação adequada para o tipo de educação superior não-vocacional em que os estudantes aprendem a reinventar a si mesmos [incentivo à imaginação criativa]. Algumas dessas

reinvenções, com sorte, resultarão em pessoas que continuarão esta saga" (Rorty, 1997e, p. 62-3).

4.4. A educação como questão política.

Como observamos acima, Rorty encara o problema educacional mais como uma questão pragmática, de caráter político, do que como uma questão filosófica, de caráter teórico ou epistemológico. Nesse sentido, a discussão apresentada acima, da visão de educação como socialização (reprodução) de um lado e individualização (crítica) de outro diz respeito a uma discussão política entre *direita* (conservadores) e *esquerda* (liberais).

Há uma oposição entre *verdade* e *liberdade* que, segundo Rorty, fica bem explícita nos discursos sobre a educação que são proferidos por pessoas da direita e da esquerda política.

Pessoas da direita política, segundo ele, alertam para a necessidade de se transmitir a "*verdade*" para os jovens. Elas citam sempre questões que assumem como verdades evidentes e conhecidas de todos e lamentam que tais verdades não estejam sendo devidamente ensinadas nas escolas.

Já as pessoas da esquerda política, segundo Rorty, falam antes em "*liberdade*".

De um modo típico, na perspectiva da esquerda, as velhas verdades cultivadas pela direita são uma crosta de convenções que precisa ser rompida, são restos de um modo

de pensamento antiquado a respeito do qual as novas gerações deveriam ser livradas (Rorty, 2000, p. 81).

Vejamos como se desenvolvem, na visão de Rorty, as teorias sobre a natureza da verdade e da liberdade oferecidas por ambos os lados. Nenhuma das partes nega o outro termo, mas estabelecem uma hierarquia e tipos de relação entre verdade e liberdade.

Para a direita, o fundamental é a verdade. Uma vez inculcadas certas verdades aos jovens, a liberdade virá por si só. Os seres humanos, deste ponto de vista, possuem intrinsecamente a faculdade de buscar a verdade, chamada *razão*. Através da razão, o homem pode descobrir a natureza intrínseca das coisas. Portanto, para a direita,

a liberdade consiste na *realização do verdadeiro eu*, isto é, na atualização da capacidade de ser racional. Assim, a direita conclui que somente a verdade pode nos tornar livres (Rorty, 2000, p. 81-2).

Este despertar do "verdadeiro eu", também pode ser adaptado às necessidades da esquerda, segundo Rorty. As pessoas da esquerda política vão identificar os obstáculos à liberdade, que em sua visão a educação deve superar, também atribuindo definições que levam em conta aquilo que é essencialmente humano. A esquerda, na tradição de autores como Rousseau, Marx e Nietzsche, retrata a sociedade como privando os jovens de sua liberdade, algumas vezes de seu direito natural à liberdade, intrínseco ao ser

humano. A sociedade privaria os homens de liberdade para submetê-lo à exploração ou às engrenagens do poder social, conforme a versão de cada autor. A educação deveria, portanto, abrir os olhos do jovem, fazer com que ele perceba a verdade dos mecanismos sociais desumanos a que está submetido, e rompa com sua alienação. Uma vez que a alienação for superada, o indivíduo chegará por si só à verdade. Para removê-la, ele precisa de liberdade. Na versão da esquerda, então, o fundamental é a liberdade. Uma vez que ela for conquistada, a verdade virá por decorrência.

Em ambos os relatos, pode-se perceber a conexão entre verdade e liberdade e ambos identificam suas definições com o que é o essencialmente humano. A tensão política existente na sociedade entre esses dois pontos de vista tem sido resolvida, segundo Rorty, através de uma solução de compromisso, nas democracias contemporâneas: o pensamento de direita manteria o controle da formação básica e secundária, responsável pelo momento da socialização, e a esquerda manteria o controle da educação superior não vocacional, ou não-profissionalizante, responsável pelo momento da individualização.

Vemos portanto que o relato feito no primeiro item sobre esta divisão entre socialização e individualização não é uma invenção pedagógica de Rorty. Ela se baseia na sua compreensão sobre como o debate político tem, na prática, afetado os diferentes níveis educacionais nos Estados Unidos. Na passagem abaixo, temos uma

descrição mais detalhada de Rorty sobre o funcionamento desta “solução de compromisso” entre direita e esquerda, bem como uma defesa de tal divisão:

Na América, o nosso sistema de conselhos escolares acaba não permitindo que os professores *pré-college*, em sala de aula, possam ir mais longe do que o consenso local. Em contraste, o êxito da Associação Americana de Professores Universitários em reforçar a liberdade acadêmica permite que muitos professores de *college* fixem suas próprias agendas. Assim, a educação até 18 ou 19 anos é bem mais uma questão de socialização, de se conseguir que os estudantes obedeçam o senso comum moral e político da sociedade como ela é. Obviamente que não é só isto, uma vez que professores sensíveis da escola secundária freqüentemente atendem estudantes curiosos ou com dificuldades, mostrando a eles onde encontrar alternativas ao senso comum. Mas essas exceções não podem ser transformadas em regra. [...] Em torno dos 18 ou 19 anos, contudo, os estudantes americanos cujos pais têm condições suficientes para mandá-los a *colleges* razoavelmente bons encontram-se nas mãos de professores bem mais à esquerda do que os professores que eles encontraram na escola secundária. Esses professores dão o melhor de si para empurrar cada sucessiva geração que passa por um *college* um pouco mais à esquerda, tornando-a um pouco mais consciente da crueldade embutida em nossas instituições, da necessidade de reformas, da necessidade de ser cético em relação ao consenso corrente. Obviamente, isso não é tudo que ocorre no *college*, uma vez que uma boa parte do *college* é, explícita ou implicitamente, formação profissional. Mas nossa esperança de que os *colleges* serão mais do que escolas profissionais é, em geral, uma esperança de que eles encorajarão o ceticismo socrático. Nós esperamos que os

estudantes possam ser distraídos de sua luta em conseguir uma profissão rendosa, e que os professores não tentarão *simplesmente* reproduzir a eles mesmos preparando os estudantes para entrar nos estudos pós-graduados em suas próprias disciplinas (Rorty, 2000, p. 83-5).

Rorty fala em esperança de que a liberdade se amplie, mas faz também uma defesa da necessidade da socialização, com base nas verdades aceitas. E o faz porque, segundo ele, o compromisso entre direita e esquerda consiste justamente nisso: esses dois aspectos da educação, socialização e individualização, não só são complementares como não funcionariam um sem o outro. Eles são, segundo Rorty, processos "*inteiramente distintos e igualmente necessários*".

Mesmo radicais ardentes, apesar de todo seu discurso sobre "educação para a liberdade", secretamente têm a esperança de que as escolas elementares ensinarão as crianças a esperar sua vez na fila, a não crescer envolvidas com drogas, a obedecer o guarda da esquina, a saber escrever corretamente, pontuar, multiplicar e dividir. Eles não querem seriamente que as escolas secundárias produzam, todo ano, uma classe formada de Zarathustras amadores. Inversamente, só os conservadores muito ressentidos e com tapa-olhos querem assegurar que os *colleges* contratem somente professores que endossarão o *status quo* (Rorty, 2000, p. 85).

O grande problema, na visão de Rorty, é que tanto a esquerda quanto a direita, pelo menos em seu discurso político, caem

Conclusão:

Educação e esperança

Pelo que procuramos apresentar neste estudo fica evidente a centralidade que têm, na concepção de educação de Rorty, as narrativas. Se o objetivo é superar o contraponto apontado entre direita e esquerda que serve de base para a divisão atual do tipo de ensino oferecido, é preciso também superar a concepção (às vezes compartilhada pela direita e pela esquerda) da busca do essencialmente humano e da verdade.

Educar, vale a pena repetir uma vez mais, não é oferecer fundamentos “científicos” ou “objetivos” a partir dos quais o estudante possa chegar à “verdade”, esta por sua vez entendida como correspondência a aspectos do mundo “real”. Ao contrário, para Rorty, educar é contar histórias, nas quais os estudantes se sintam incluídos e das quais eles possam extrair a relação entre as suas

biografias individuais e a história da nação, da sociedade e da cultura em que vivem.

A socialização é necessária. Porém, Rorty diz ter esperança de que ela possa ser combinada com a edificação, um processo de formação do educando a partir do qual ele não perceba sua sociedade como imutável, mas perceba o processo histórico no qual está inserido como um caminho em aberto. Como diz Rorty, "um futuro pessoal aberto para eles mesmos e um futuro aberto para a sua sociedade" (Rorty, 1997e, p. 63).

Portanto, assim como o conteúdo de uma educação baseada na *objetividade* científica seria a busca da *verdade*, o conteúdo de uma educação baseada em *narrativas* seria a *esperança*.

Tal como Dewey, nós pensamos a esperança, em vez de a verdade, como o que a educação deve transmitir. Eu estou meramente observando que, na sociedade liberal, é razoavelmente fácil reunir o ensino dos fatos históricos com o ensino da esperança social (Rorty, 1997e, p. 63).

Rorty não perdeu a fé nas narrativas edificantes, em que a história da sociedade ocidental aparece como uma história de liberdade. Para ele é importante buscar na história não qualquer narrativa, mas aquela que reforça no indivíduo em processo de socialização o orgulho de pertencer àquela comunidade moral. Não pelo orgulho apenas, mas porque só tendo orgulho do passado da sociedade à qual pertence o indivíduo pode sonhar em aprimorá-la. O educador deveria visar, portanto, não instigar as pessoas a agir

visando o futuro a partir de uma utopia já dada, mas antes a agir formulando novas utopias nunca antes pensadas. Tais utopias seriam o ponto de partida para mudar o mundo.

Mas “mudar o mundo” neste caso significa, antes de mais nada, interpreta-lo. Significa usar as narrativas aprendidas anteriormente, as descrições da história de uma nação feitas pelos nossos professores, como matéria prima para a redescrição da realidade.

O historicismo romântico de Rorty produz conseqüências interessantes: já que tudo passa, então vamos procurar fazer com que as coisas ruins passem mais depressa que as coisas boas; por um lado, vamos cultivar a tradição de modo a não deixar que tudo que é bom passe sem deixar marcas; por outro, vamos, como Dewey falou, “quebrar a crosta de convenções” de modo a *fazer com que muitos dos vocabulários que não ajudam em nada passem, e outros vocabulários, talvez mais úteis, possam substituir os que passaram* (Ghiraldelli Jr., 1999c, p. 16, grifo meu).

A passagem citada acima traça uma relação direta entre os temas da narrativa histórica e da redescrição, seja da sociedade seja uma auto-redescrição. Ela coloca a relação entre o uso de ferramentas da linguagem e a realização das utopias políticas.

Este ponto é central no pensamento de Rorty sobre educação porque, para ele, a busca de objetividade científica leva apenas a questões teóricas, filosóficas ou epistemológicas. Não leva ao esforço pela mudança da situação atual do mundo. Não leva à luta

social pelo aperfeiçoamento das instituições, pela ampliação das liberdades. Não leva à solidariedade, e portanto não leva à esperança social. Para Rorty não há sentido na educação se não for o de abrir estas possibilidades.

Como Rorty vê, então, a relação entre educação e utopia, educação (via redescritção) e esperança social?

Já vimos que a estratégia de Rorty não é “desvendar o real e então mudá-lo”. É preciso, diz ele, deixar de falar sobre a necessidade de “passar” de uma percepção *distorcida* para a percepção *não-distorcida* da realidade moral, e começar a falar sobre a necessidade de modificar nossas práticas, levando em conta novas descrições sobre o que tem sido essa “passagem” (Rorty, 1991a, p. 4).

Se Rorty descarta uma filosofia ou teoria que dê fundamento à prática social, política ou educacional, o que ele propõe, em contraste, é uma argumentação pragmática, isto é, que tenha *utilidade* e *eficácia*, do ponto de vista de quem a pratica. Na perspectiva do pragmatismo de Rorty não é absolutamente necessário expor “razões teóricas”. É possível simplesmente, como vimos acima, expor

narrativas, argumentos racionais e motivos emocionais de modo a convencer os outros a optarem pela nossa utopia porque ela lhes trará vantagens. Podemos conseguir inúmeros argumentos e podemos contar inúmeras histórias

de modo a colaborar para que uma pessoa se redescreva e assim se veja como inserida, vantajosamente, na história de uma sociedade que se democratiza, o que pode levar tal pessoa ao acolhimento da utopia democrática (Ghiraldelli Jr., 1997, p. 15).

Assim, se a narrativa é o instrumento por excelência da socialização, a redescrição é o instrumento por excelência da individualização. Já que as mudanças se dão por relações conversacionais, isto é, por interação lingüística, mudar o modo pelo qual certas pessoas e situações são rotineiramente descritas – usando palavras com sentido diferenciado ou mesmo criando novas – pode ajudar a despir as diferenças sociais das cargas opressivas atuais, tais como preconceitos de raça e sexo, ou relações de opressão política e exploração econômica.

Vai nesse sentido a defesa que Rorty faz do movimento feminista como forma de mudar a imagem que a mulher tem de si própria. Em sua visão, pressupostos ou preconceitos vigentes na sociedade só se tornam visíveis enquanto pressupostos ou preconceitos se sofrerem um contraditório. Mediante tal contraditório (a mulher assumir que deve dizer coisas “como mulher”, por exemplo), a injustiça pode ser percebida como injustiça. Aquilo que é visto como natural passa a ser visto como cultural, aquilo que é visto como fato passa a ser visto como “abominação moral”. Porque numa situação em que apenas as ferramentas lingüísticas do opressor estão disponíveis, o opressor ensina ao oprimido uma linguagem na qual

este será visto por todos como "louco", se descrever a si próprio como oprimido (Rorty, 1991a, p. 3).

A redescritção do sujeito é que vai fazer com que a filosofia de Rorty se apresente como uma filosofia da educação.

Se pensarmos no educador como um sujeito social que colabora com a socialização, com a autocriação, e com o poder de crítica social dos alunos, com a redescritção, poderemos considerar a filosofia de Rorty como uma filosofia da educação.

Pode-se perceber agora o modo pelo qual Rorty compreende sua própria intervenção – enquanto filósofo pragmatista – no debate sobre a educação e a construção de uma sociedade assentada na solidariedade.

Ele entende a si próprio – e a todos os intelectuais interessados em construir uma comunidade moral melhor, mais democrática – como um sujeito social capaz de ajudar a gerar "novos sentimentos, espalhar solidariedade e colaborar na extensão de direitos". Do mesmo modo, é de grande importância, para ele, o trabalho dos "bons historiadores, antropólogos dedicados e cientistas sociais abertos, capazes de escreverem a história de modo mais rico, valorizar modos de vida diferentes e narrar as dificuldades dos vários setores sociais", bem como o de "contistas e romancistas fortes, diretores de cinema sensíveis, bons jornalistas, capazes de nos

envolver com belos livros, filmes tocantes e reportagens vivas" (Ghiraldelli Jr., 1997a, p. 28).

Assim, pelo lado da crítica do papel da teoria (ou da filosofia) como fundamento da utopia política, Rorty propõe um pragmatismo que não se arvora à condição de "teoria" capaz de desvendar a verdade "intrínseca" ao real. Seu pragmatismo vê o real como contingência, marcado pelas interações sociais históricas. E, de outro lado, pela proposta de redescrição dos sujeitos sociais, Rorty vislumbra um caminho para atingir a utopia de uma sociedade mais democrática.

Nesse sentido específico, creio ser possível sustentar que, para Rorty, o educador é alguém que se propõe a auxiliar a comunidade a socializar a memória da opressão e do conflito passado, devolvendo aos presentemente oprimidos as identidades morais nas quais estão historicamente inseridos. Socializando o educando neste sentido, através de narrativas históricas em que ele aparece como parte do processo, a educação está também criando as condições para sua individualização, isto é, para que ele tenha condições, talvez, de intervir sobre os destinos coletivos.

O caráter desta intervenção será justamente a redescrição. Quando estivermos, pois,

colaborando com a redescrição de outros e, por que não dizer, de nós mesmos, em prol da utopia democrática, estaremos fazendo uma atividade que Rorty não desautoriza

chamarmos de educação. Nesse sentido a filosofia de Rorty é uma filosofia da educação. Porque ela conduz as pessoas a fazerem educação (Ghiraldelli Jr., 1997a, p. 15).

Para concluir, vale destacar a definição que o próprio Rorty dá do que seria o processo educacional, que engloba tanto a ênfase na complementaridade entre socialização e individualização quanto a importância central da redescritção na tarefa de mudar a auto-imagem das pessoas. O processo educacional, para ele, é nada menos que o

desenvolvimento de um animal em um ser humano por meio de um processo de socialização, seguido (com sorte) por uma auto-individualização e autocriação deste ser humano através de sua própria e mais tardia revolta contra todo o mesmo processo. (...) A questão da educação superior não-profissionalizante é (...) ajudar os estudantes a perceber que eles podem refazer a si mesmos, que eles podem retrabalhar a auto-imagem impingida a eles pelo seu passado, a auto-imagem que fez deles cidadãos competentes, transformando-a em uma nova auto-imagem, uma que eles próprios ajudaram a criar" (Rorty, 2000, p. 86-7).

Referências bibliográficas

- ARCILLA, R. V. Edificação, conversação e narrativa: os motivos rortianos para a filosofia da educação. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. Filosofia, Sociedade e Educação, ano 1, nº 1, p. 47-57, 1997
- BERNSTEIN, R. J. American pragmatism: the conflict of narratives. In: SAATKAMP JR., H. J. (ed.). Rorty e pragmatism. The philosopher responds to his critics. Nashville & London : Vanderbilt University Press, 1995.
- COSTA, J. F. O sujeito como rede lingüística de crenças e desejos. In: A face e o verso. São Paulo : Escuta, 1995.
- D'OLIVEIRA, A. M. Peirce. Vida e Obra. In: Peirce. Frege. (Os Pensadores). São Paulo : Nova Cultural, 1989.
- GHIRALDELLI JR., P. Didática e teorias educacionais. Rio de Janeiro : DP&A, 2000a.
- _____. Filosofia da educação. Rio de Janeiro : DP&A, 2000b.
- _____. Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e marxismo. Rio de Janeiro : DP&A, 2001a.

- _____. Neopragmatismo e verdade. Rorty em conversação com Davidson e Habermas. 2001b. 159 p. Tese (Doutorado em filosofia) – Departamento de Filosofia da FFLCH da Universidade de S. Paulo (USP).
- _____. (Org.). O que é filosofia da educação. Rio de Janeiro : DP&A, 1999a.
- _____. Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação. Filosofia, Sociedade e Educação. Ano I, n.1, p. 9-30, 1997a.
- _____. Pragmatismo e neopragmatismo. In: RORTY, R. Para Realizar a América: O pensamento de esquerda no século XX na América. Rio de Janeiro: DP&A, 1999b.
- _____. Richard Rorty. A filosofia do novo mundo em busca de mundos novos. Petrópolis, RJ : Vozes, 1999c.
- HAACK, S. Pragmatism. In: BUNNIN, N. & TSUI-JAMES, E. P. The blackwell companion to philosophy. Cambridge : Blackwell, 1996.
- HACKER, P. M. S. Wittgenstein. Sobre a natureza humana. Trad. João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo : Editora UNESP, 2000.
- LAKATOS, E. M. e MARCONI, M. de A. Metodologia do trabalho científico. 4a. ed. São Paulo : Atlas, 1992.
- MARICONDA, P. R. W. James. Vida e Obra. In: William James. Bergson. (Os Pensadores). São Paulo : Nova Cultural, 1989.
- _____. Dewey (1859-1952). Vida e Obra. In: Dewey. (Os Pensadores). São Paulo : Abril Cultural, 1980.
- MURPHY, J. O pragmatismo. De Peirce a Davidson. Trad. Jorge Costa. Portugal : Asa, 1993.
- NICHOLSON, C. Pós-modernismo, feminismo e educação: a necessidade de solidariedade. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. Filosofia, Sociedade e Educação, ano 1, nº 1, p. 31-46, 1997.

- PINTO, P. R. M. Pragmatismo, ironismo e ceticismo em Richard Rorty. In: PINTO, P. R. M. et al. (Orgs.). Filosofia analítica, pragmatismo e ciência. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998.
- RAMBERG, B. T. Rorty e os instrumentos da filosofia. In: PINTO, P. R. M. et al. (Orgs.). Filosofia analítica, pragmatismo e ciência. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998.
- RORTY, R. A filosofia e o espelho da natureza. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994a.
- _____. A filosofia e o futuro. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. Filosofia, Sociedade e Educação, ano 1, nº 1, p. 81-91, 1997b.
- _____. Contingência, ironia e solidariedade. Trad. Nuno Ferreira Leal. Lisboa : Presença, 1994b.
- _____. Educação sem dogma. Trad. José Livio Dantas. Filosofia, Sociedade e Educação, ano 1, nº 1, p. 69-79, 1997c.
- _____. Educação como socialização e como individualização. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. In: GHIRALDELLI JR., P. Filosofia da Educação. Rio de Janeiro : DP&A, 2000.
- _____. Feminism and Pragmatism. Radical Philosophy. Nº 59, p. 3-14, 1991a.
- _____. Philosophy and social hope. London : Penguin Books, 1999b.
- _____. Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. In: PINTO, P. R. M. et al. (Orgs.). Filosofia analítica, pragmatismo e ciência. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998a.
- _____. Moral universalism and economic triage, paper apresentado no Unesco Philosophy Forum, Paris, 1996.
- _____. Objetivismo, relativismo e verdade. Escritos Filosóficos I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1997d.
- _____. Os perigos da sobre-filosoficação. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. Filosofia, Sociedade e Educação, ano 1, n. 1, p. 59-67, 1997e.

- ____ . Para Realizar a América. O pensamento da esquerda no século XX na América. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro : DP&A, 1999a.
- ____ . Pragmatismo. In: CARRILHO, M. M. Dicionário do pensamento contemporâneo. Lisboa : Dom Quixote, 1991b.
- ____ . Relativismo: encontrar e fabricar. Trad. Eliana Sabino. In: CÍCERO, A. & SALOMÃO, W. (Ed.). O relativismo enquanto visão do mundo. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1994c.
- ____ . Solidariedade ou objetividade? Trad. Maria Amália Andery e Teresa M. de Azevedo P. Sério. Novos Estudos CEBRAP. Nº 36, São Paulo, p. 109-121, 1993.
- ____ . Thomas Kuhn, as pedras e as leis da física. Tradução e nota: Paulo Ghiraldelli Jr. Cadernos de tradução da F.F.C., n. 1, Marília : Unesp-Marília-Publicações, p. 17-42, 1998b.
- ____ . Uma "mãozinha" para Oliver North. Trad. Regina de Barros Carvalho. Novos Estudos CEBRAP. Nº 42, São Paulo, p. 45-50, 1995.
- SOARES, L. E. A centralidade do pragmatismo para as ciências sociais e a teoria política. In: CÍCERO, A. & SALOMÃO, W. (Ed.). O relativismo enquanto visão do mundo. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1994c.

