

Heraldo Aparecido Silva

Pragmatismo e Narrativas: Aspectos da Filosofia
da Educação de Richard Rorty

Marília
2002



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

PRAGMATISMO E NARRATIVAS: ASPECTOS DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO
DE RICHARD RORTY

Heraldo Aparecido Silva

Marília-SP

-2002-



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

PRAGMATISMO E NARRATIVAS: ASPECTOS DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO
DE RICHARD RORTY

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da
Universidade Estadual Paulista - UNESP, Campus de Marília, para a
obtenção do título de Mestre em Educação - área de concentração:
Ensino na Educação Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Ghiraldelli Jr.

1410001373



Marília - SP

- 2002-



Nº cham. 370.1
5581-p

Nº Tombo 1.313

Aquisição 7

Preço 5,00

Data 6/8/02

Proced. Autor

Silva, Heraldo Aparecido.

Pragmatismo e narrativas: aspectos da filosofia da educação
de Richard Rorty / Heraldo Aparecido Silva. -- Marília, 2002.
234 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Filosofia
e Ciências – Universidade Estadual Paulista, 2002.

Bibliografia: f. 225-234

1. Filosofia da educação. 2. Pragmatismo. 3. Epistemologia. 4.
Pós-modernidade. I. Autor. II. Título.

CDD 370.1



Aos meus pais, Haroldo Aparecido Silva
e Maria de Lourdes Albino Silva, que me
deram a vida e o interesse por narrativas
inspiradoras e utopias nebulosas.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Paulo Ghiraldelli Jr., pela orientação generosa e entusiástica, pelas aulas elucidativas (Filosofia da Educação e Epistemologia e Educação), pela amizade e, enfim, por ter renovado meus antigos propósitos.

Aos Profs. Drs. Clélia Aparecida Martins e Robinson Janes pelas críticas e observações cruciais.

Aos Profs. Drs. Lígia Fraga da Silveira (História da Filosofia Moderna), Lauro Frederico Barbosa da Silveira (Fundamentos da Semiótica), Antenor Antônio Gonçalves Filho (Literatura e Sociedade na Perspectiva Educacional) e Michael Beaumont Wrigley (Filosofia da Mente I), pelas aulas que contribuíram significativamente para a realização deste trabalho.

Aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisas em Pragmatismo e Filosofia Americana, pelo incentivo, críticas e amizade.

A Lilian, pelo carinho e compreensão.

A minha irmã Patrícia, pela bondade.

Aos meus amigos, presentes e ausentes: Jim, Frank, Renato, Jorge Paulo, Jaime, Neil, Alan, Stan, Hugo, Alex, Arnaldo, Edilene, Fábio, Michelle, Thompson, Valentina e Bill que, em épocas diferentes, tornaram possível a realização de coisas importantes.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro.

Aos funcionários da Pós-Graduação da Unesp, pela competência.

Ao Sérgio da Livraria Canto das Letras, pelo peculiar gesto de apoio.

Aos colegas, funcionários e alunos da Associação de Ensino Superior de Osvaldo Cruz - SP.

A todos que contribuíram de algum modo para a consecução desta pesquisa e que, todavia, não são responsáveis pelos eventuais equívocos cometidos.



SUMÁRIO

RESUMO	7
SUMMARY	9
INTRODUÇÃO.....	11
1. NARRATIVAS SOBRE O PRAGMATISMO.....	17
1.1 O pragmatismo peirceano.....	17
1.2 O pragmatismo jamesiano.....	24
1.3 O pragmatismo deweyano.....	33
1.4 O neopragmatismo rortyano.....	42
1.5 As narrativas conflitantes.....	73
2. PANORAMA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE RICHARD RORTY.....	89
2.1 A trajetória intelectual de um pragmatista.....	89
2.2 O anti-representacionismo, o behaviorismo epistemológico e a edificação.....	98
2.3 O etnocentrismo.....	114
2.4 A sabedoria da incerteza e a filosofia.....	126
2.5 O liberalismo e a metáfora.....	141
2.6 O ironismo e a solidariedade.....	158
3. ASPECTOS DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO DE RICHARD RORTY.....	168
3.1 A filosofia da educação através dos tempos.....	168
3.2 Os perigos da sobre-filosoficação e os processos educacionais de socialização e individualização.....	188
3.3 Considerações acerca da contribuição rortyana para a filosofia da educação.....	197
3.4 As descrições e as estratégias redescritivas.....	208
3.5 Notas sobre as possibilidades das narrativas na filosofia da educação rortyana.....	214
CONCLUSÃO.....	220
BIBLIOGRAFIA.....	225

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é apresentar um estudo sobre a filosofia da educação do filósofo pragmatista norte-americano Richard Rorty. Neste caso nossa abordagem privilegiou dois tópicos principais: a própria tradição do pragmatismo e a noção de narrativa.

A menção ao pragmatismo, sob a forma de um breve histórico e de uma crítica, deve-se ao fato de Rorty continuamente descrever a sua contribuição intelectual como integrante desta tradição filosófica. Todavia, como a reação de Rorty aos escritos de pragmatistas clássicos (Peirce, James e Dewey) ou contemporâneos (Quine, Davidson e Kuhn) – juntamente com a leitura de outros autores como Nietzsche, Wittgenstein, Darwin e Kundera –, é contestada por alguns de seus adversários e interlocutores, a filosofia rortyana é descrita, às vezes pejorativamente, como neopragmatismo. Assim, uma vez que a compreensão da obra rortyana passa pela polêmica acerca da distinção entre o pragmatismo e o neopragmatismo, fez-se necessário uma análise da referida tradição filosófica que, no final, elucidasse a questão sobre a inclusão ou não de Rorty na mesma. A resposta que assumimos origina-se dos escritos do filósofo Richard Bernstein, que avalia o pragmatismo como uma tradição filosófica pluralista, na qual coexistem narrativas conflitantes.

A noção de narrativa, por sua vez, é abordada em virtude da acentuada importância que desempenha nos escritos de Rorty, principalmente após a sua proposta de transição de um paradigma epistemológico para um paradigma educacional, iniciado na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) e depois continuado nas obras e artigos posteriores. Desta maneira, a exposição em linhas gerais dos diversos temas e áreas de investigação privilegiados nos textos rortyanos justifica-se pelo fato de que, explicita ou implicitamente, tais escritos constituem investidas em prol da narrativa e em detrimento da teoria.

Por fim, relacionamos e complementamos o estudo sobre a tradição filosófica do pragmatismo, a noção de narrativa e os demais tópicos filosóficos com as idéias rortyanas especificamente educacionais – expressas e analisadas em alguns escassos, porém recentes, textos. Assim, a combinação de tais considerações permite a caracterização do pensamento filosófico de Rorty também como uma inacabada – uma vez que está sempre aberta ao diálogo com outras tendências intelectuais e, por isso, é sempre passível de modificações – filosofia da educação neopragmatista.

SUMMARY

The objective of this research is to present a study on the philosophy of education of the American pragmatist philosopher's Richard Rorty. In this sense our approach it privileged two main topics: the own tradition of the pragmatism and the narrative notion.

The mention to the pragmatism, under the form of a historical abbreviation and of a critic, it is due to the fact of Rorty continually to describe your intellectual contribution as member of this philosophical tradition. Though, as the reaction of Rorty to the classic pragmatists' writings (Peirce, James and Dewey) or contemporary (Quine, Davidson and Kuhn) - together with the other authors' reading as Nietzsche, Wittgenstein, Darwin and Kundera -, it is answered by some of your opponents and speakers, the philosophy rortyan is described, sometimes by a pejorative form, as neopragmatism. Like this, once the understanding of the work rortyan goes by the controversy concerning the distinction between the pragmatism and the neopragmatism, it was done necessary an analysis of the referred philosophical tradition that, in the end, it elucidated the subject on the inclusion or not of Rorty in the same. The answer that we assumed originates from philosopher Richard Bernstein's writings, that it evaluates the pragmatism as a pluralist philosophical tradition, in the which narratives conflitantes coexists.

The narrative notion, for your time, it is approached by virtue of accentuated its importance that carries out in the writings of Rorty, mainly after your proposal of transition of an epistemologic paradigm for an educational paradigm, initiate in the work *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) and later continuous in the works and subsequent articles. Thus, the exhibition in general lines of the several themes and investigation areas privileged in the Rorty's texts is justified for the fact that, explicitly or implicitly, such writings constitute lunges in favor of the narrative and in detriment of the theory.

Finally, we related and we complemented the study on the philosophical tradition of the pragmatism, the narrative notion and the other philosophical topics with the ideas Rorty's specifically educational - expressed and analyzed in some scarce, however recent, texts. Like this, the combination of such considerations also allows the characterization of the philosophical thought of Rorty as an unfinished one - once it is always open to the dialogue with other intellectual tendencies and, for that, it is always susceptible to modifications - philosophy of the education neopragmatist.



INTRODUÇÃO

O termo *pragmatismo* é utilizado para designar a corrente filosófica surgida nos Estados Unidos da América, entre meados do século XIX e as duas décadas iniciais do século XX. De maneira geral, a origem do pragmatismo é atribuída à Charles Sanders Peirce (1839 - 1914), William James (1842 - 1910) e John Dewey (1859 - 1952), os chamados pragmatistas clássicos. Nenhum desses autores chegou a conhecer o *neopragmatismo*, a versão contemporânea do pragmatismo na acepção de Richard Rorty (1931) – um dos principais filósofos norte-americanos da atualidade e pretense continuador da tradição pragmatista¹.

À sua maneira, Rorty têm se empenhado em tecer narrativas sobre o pragmatismo que evidenciem não apenas a contribuição dos pragmatistas clássicos e contemporâneos ao debate filosófico mas, também, que destaquem a sua relevância à discussão de temas atuais sobre política, literatura, cultura e educação. No entanto, outros pretensos continuadores da referida tradição

¹ John Shook, no site <http://www.pragmatism.org>, descreve uma 'genealogia acadêmica' do pragmatismo, identificando nas universidades norte-americanas três grandes centros de formação e difusão da tradição pragmatista: a Escola de Cambridge (Harvard University), a Escola de Chicago (University of Chicago) e a Escola de Columbia (Columbia University). Dentre os pragmatistas clássicos, Peirce e James lecionaram na primeira, enquanto que Dewey lecionou nas demais. A continuidade do pragmatismo em tais instituições é verificada em nomes proeminentes como os de Clarence I. Lewis (1863-1964), Willard Van Orman Quine (1908-2000) e Hilary Putnam (1926), em Harvard; Charles W. Morris (1903-1979) e Richard Rorty (1931), em Chicago; e Sidney Hook (1902-1989) em Columbia. Shook destaca ainda, autores como Susan Haack, Richard Bernstein, Charles Taylor, Cornell West, Thomas S. Kuhn e outros que, apesar de não estarem vinculados às referidas instituições, contribuíram e contribuem significativamente ao debate contemporâneo sobre o pragmatismo (Shook, 2000).

pragmática, ao elaborarem as suas próprias narrativas e metanarrativas, negam que a idiossincrática versão de pragmatismo professada por Rorty seja realmente pragmatismo.

Com o propósito ulterior de examinarmos apenas determinados aspectos da filosofia rortyana – dentre os quais a filosofia da educação –, sem a constante recorrência à explicações e justificativas concernentes à relação entre o pragmatismo e o neopragmatismo, abordaremos a questão supracitada da seguinte maneira: apresentaremos, *grosso modo*, a concepção pragmática de Peirce, James, Dewey e Rorty; em seguida, a fim de discorrermos a respeito da tradição pragmatista em geral, adotaremos a perspectiva de Richard Bernstein que sustenta a tese de que o pragmatismo é constituído por diversas e conflitantes narrativas.

Ainda que este procedimento não evite a alusão disjuntiva ao pragmatismo – configuradas pela atribuição do adjetivo ‘clássico’ à uma de suas formas e a atribuição do prefixo ‘neo’ à outra – ele impede que a análise recaia e se perca num comparativismo. Isto porque Bernstein concebe a sua metanarrativa sobre o pragmatismo a partir de outras narrativas pragmatistas, com o propósito de apresentar, de modo não hierarquizado, a pluralidade temática e as divergências teóricas desta tradição como elementos constituintes

do processo histórico de formação do *ethos pragmático*². Assim, a apresentação da abordagem bernsteiniana não caracteriza um desvio em nosso objetivo de estudar a filosofia rortyana, visto que, em linhas gerais, a mesma está em conformidade com a concepção que o próprio Rorty tem da tradição pragmatista. Isto é, que o tanto pragmatismo original quanto o neopragmatismo são constituídos por um processo prolífero e contínuo que envolve o conflito de narrativas.

Desde a publicação da obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) Rorty tem procurado estabelecer um diálogo entre o pragmatismo e outras tradições filosóficas contemporâneas, tais como as vertentes analítica (anglo-saxã) e continental (européia). Neste sentido, podemos afirmar que o pensamento filosófico rortyano, embora tenha no pragmatismo a sua principal orientação, é composto por idéias e instrumentos conceituais tomados de empréstimo de autores tão distintos quanto Darwin, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Quine, Davidson, Orwell, Dickens, Kundera e Whitman entre outros – nesse caso, convém lembrar que o mérito de Rorty está na originalidade de suas leituras e também na proposição de combinações e usos para tais *ferramentas*.

² Em grego, *ethos* significa "caráter ou modo de vida habitual" (Cf. Peters, 1983, p. 85). A expressão *ethos pragmático*, no contexto em que Bernstein a emprega, designa os temas, pressupostos e compromissos compartilhados – em maior ou menor grau, inclusive com ênfases diferenciadas e procedimentos divergentes – no pragmatismo americano.



Ainda na referida obra, após criticar a idéia de filosofia como uma área privilegiada do saber humano e, por isso, capaz de fundamentar ou legitimar o discurso das outras disciplinas, Rorty sugere que devemos abandonar o paradigma epistemológico juntamente com os temas e noções estipulados a partir da filosofia moderna, principalmente a idéia de que o conhecimento é a representação acurada da realidade. Em contrapartida, segundo ele, devemos adotar um paradigma educacional, e conseqüentemente, voltar nossa atenção para os problemas do âmbito da ética, da cultura, da política e da educação.

É neste sentido que Rorty aprimora em obras e artigos posteriores – particularmente no livro *Contingência, ironia e solidariedade* (1988) – a idéia de que, ao invés de tentar estabelecer uma justificação universal e a-histórica para nossas crenças através de uma teoria, devemos nos esforçar na tarefa de tecer descrições novas e alternativas através de narrativas ou vocabulários – inclusive, ele sugere a ineficácia da linguagem legada por nossos antepassados e, propõe que inventemos vocabulários inéditos³. Com isto, o propósito de Rorty é advogar em prol de uma filosofia que seja caracterizada não pelo desespero, objetividade ou Verdade, mas pela esperança, solidariedade e liberdade.

³ Cf. Rorty (1994, p. 43) e Van Hook (1998, p. 9).



A idéia de que boa parte das convicções de Rorty conduzem-no ao campo da educação é sustentado por vários autores que confirmam ou que desconfiam de tal aproximação, tais como Hook, Hendley, Arcilla, Reich. Neste sentido, devemos lembrar que a hipótese de trabalho assumida nessa dissertação, isto é, que a filosofia de Rorty constitui também uma filosofia da educação, é originária do trabalho crítico iniciado há quase uma década (por volta de 1994) pelo professor Paulo Ghiraldelli Jr. – estudioso da obra rortyana e do pragmatismo e também tradutor e interlocutor de Rorty e Davidson no Brasil – que, em vários de seus textos apresenta a sua interpretação de que "a filosofia de Rorty é basicamente uma filosofia da educação"⁴.

Ghiraldelli Jr., apoia-se ainda no dístico entre a utopia – "que diz como gostaríamos que as coisas fossem" – e a teoria – "que diz como as coisas são" – para explicar que Rorty fica com a primeira. Assim, é preciso lembrar que a indisposição rortyana contra a teoria não é absoluta, mas relativa: a sua oposição é contra a teoria no sentido de contemplação e não no sentido de um relato lógico e ordenado através do qual expomos os "prós e os contras de uma situação, pessoas, instituições etc."⁵. Ele ainda complementa esta interpretação com a observação de que "a filosofia de Rorty é uma filosofia da educação" (...) porque "ela conduz as pessoas a fazerem educação"⁶. Assim, fazemos notar que

⁴ Cf. Ghiraldelli Jr. (1997, p. 11).

⁵ Cf. Ibid. (p.12).

⁶ Cf. Ibid. (p.15).

o nosso estudo, embora tenha como fonte principal os textos do próprio Rorty, também foi bastante influenciado pelos escritos do professor Ghiradelli Jr., que juntamente com outros comentadores e críticos, contribuiu para a consecução de nosso propósito de apresentar as linhas gerais do pensamento filosófico pragmatista rortyano articulado com algumas reflexões do âmbito educacional.

1 NARRATIVAS SOBRE O PRAGMATISMO

“Uma tradição não apenas incorpora a narrativa de um argumento, mas somente é recuperada por meio de um recontar argumentativo desta narrativa, que estará em conflito com outras recontagens argumentativas.”

Alasdair MacIntyre, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*.

1.1 O PRAGMATISMO PEIRCEANO

As versões e caracterizações do pragmatismo convergem num ponto: Charles Sanders Peirce⁷ é considerado o seu fundador. Após assumir a descrição feita por Alexander Bain⁸ de crenças como hábitos de ação e publicar os ensaios *The Fixation of Belief* [A Fixação da Crença] (1877) e *How to Make Our Ideas Clear* [Como Tornar Claras as Nossas Idéias] (1878), Peirce configura as linhas gerais de sua doutrina, com o propósito de expressar a sua

⁷ Charles S. Peirce (1839-1914) nasceu em Cambridge, EUA. Estudou filosofia, física e química na Universidade de Harvard, onde lecionou filosofia da ciência de 1864 a 1865. É conhecido por seus estudos pioneiros em lógica matemática e, também, por ser o criador da Semiótica – a doutrina dos signos. Parte de suas conferências, ensaios e artigos foram reunidos em *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (oito volumes, 1931-35).

⁸ Alexander Bain (1818-1903), filósofo escocês discípulo de J. S. Mill. Suas principais obras são *The Senses and Mind* (1855), *The Emotions and the Will* (1859) e *Manual of Rhetoric* (1870). Fazia parte do “Clube Metafísico” – fundado em 1871 por C. S. Peirce e W. James –

teoria de que para determinar o significado de uma concepção, conceito ou palavra, é necessário considerar quais os efeitos práticos que poderiam advir das mesmas sobre a conduta da vida humana. Apesar do termo pragmatismo ter sido empregado por Peirce como um “termo operatório” (Murphy, 1993, p. 47) em suas discussões filosóficas no Clube Metafísico, em Cambridge, nos anos 70, a sua utilização sob a forma impressa não consta em seus textos deste período. No entanto, as bases do pragmatismo foram lançadas nos ensaios supracitados – ainda que o referido termo não tenha sido mencionado.

Em 1898 William James, na conferência *Philosophical Conceptions and Pratical Results* [Concepções Filosóficas e Resultados Práticos], introduziu o termo na comunidade filosófica norte-americana da época e, devidamente, atribuiu a autoria a Peirce. Este, que havia se definido como “um experimentalista” (Murphy, 1993, p. 15) e, em conformidade com tal descrição, recusou o nome praticismo ou praticalismo para evitar qualquer relação com o sentido atribuído por Kant a prático – cuja referência ao mundo moral impediria a experimentação – posteriormente, rejeita também o termo pragmatismo e passa a utilizar *pragmaticismo*. Tal termo alternativo servia, em parte, para diferenciar a sua teoria da de W. James que emprega o antigo termo a partir de 1898 – vinte anos após a publicação dos ensaios de Peirce que deram origem ao pragmatismo.

voltado à discussão de temas filosóficos. O ‘metafísico’ do referido clube é uma menção irônica



Neste momento, os historiadores da filosofia divergem quanto ao rumo tomado pelo pragmatismo. Alguns comentadores acreditam que as justificativas de Peirce – quando substituiu pragmatismo por pragmaticismo – foram suficientes para estabelecer uma nítida divisão entre duas formas básicas de pragmatismo: a primeira seria “uma forma metafísica, que é uma teoria da verdade e da realidade”; a segunda seria “uma forma metodológica, que pode ser considerada uma teoria do significado” (Abbagnano, 1970, p. 8-9). Conforme esta interpretação, as doutrinas de W. James e Ferdinand C. S. Schiller são consideradas representantes do primeiro tipo e as doutrinas de Peirce, Mead e Dewey do segundo tipo. Outros comentadores consideram o mesmo fato de maneira diversa: para eles, tal mudança não encerra necessariamente uma ruptura mas, apenas “uma transposição para o campo ético” do que estava originalmente restrito ao campo “científico-metodológico” (Mora, 1978, p. 575). Como veremos depois, esta disputa concernente à ruptura ou continuidade na tradição pragmática está longe de seu término, como atestam as acirradas divergências entre os pragmatistas contemporâneos. No momento, não nos deteremos nesta questão. Passaremos agora, à exposição do pragmatismo na perspectiva de seu fundador, C. S. Peirce.

pois, seus integrantes eram anti-metafísicos e a maioria possuía formação científica.

No ensaio *What Pragmatism Is* [O que é o Pragmatismo] (1905)

Peirce abandona o termo pragmatismo e designa pragmaticismo para se referir a sua doutrina. Ele escreve:

“(...) pragmatismo, obteve reconhecimento geral num sentido generalizado que parece ser demonstração de poder de crescimento e vitalidade. (...) Mas, atualmente, começamos a encontrar essa palavra ocasionalmente nas revistas literárias, onde são cometidos com ela os abusos impiedosos que as palavras devem esperar quando caem sob as garras literárias. (...) Assim, pois, o autor, vendo este seu filho o pragmatismo promovido a tal ponto, sente que já é tempo de lhe dar um beijo de despedida (...) enquanto que, a fim de servir aos propósitos precisos de expressar a definição original, o autor anuncia o nascimento da palavra pragmaticismo, que é suficientemente feia para estar a salvo de raptos” (Peirce, 1990, p. 286-287).

Em parte, esta opção por uma nova nomenclatura parece dever-se ao fato de ter desejado diferenciar o seu pragmatismo das demais versões da época – como por exemplo, o pragmatismo de William James e o humanismo de F. C. S. Schiller –, já que via na generalização do termo primordial uma alteração ampla e comprometedora de seu sentido estrito. Entretanto, como sugere Susan Haack⁹ (1998, p. 50), a razão principal para a substituição de pragmatismo por pragmaticismo pode ter sido aquilo que Peirce denomina de “ética da terminologia”¹⁰ – já que no mesmo ensaio e precedentemente ao trecho supracitado, ele aborda o problema da caótica nomenclatura filosófica e discorre sobre as vantagens provenientes da precisa nomenclatura científica. Para ele, a filosofia – assim como todo estudo que aspire a condição de

⁹ Susan Haack, filósofa norte-americana, é autora de obras como *Deviant Logic* (Cambridge, 1974), *Philosophy of Logics* (Cambridge, 1978), *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (Blackwell, 1993) e *Deviant Logic, Fuzzy Logic: Beyond the Formalism* (Chicago, 1996), além de vários artigos sobre pragmatismo.

científico – deveria seguir o exemplo das ciências naturais e adotar previamente uma terminologia técnica, com significados exclusivos e universalmente aceita por seus estudiosos. Neste sentido, algo que poderia ser acordado entre os filósofos, poderia ser a designação de “significados fixos para certos prefixos e sufixos” (Peirce, 1990, p. 286). A utilidade desta idéia é exemplificada na seguinte passagem:

“(...) o prefixo *prope* indicaria uma extensão mais ampla e indefinida do significado do termo ao qual foi prefixado; o nome de uma doutrina terminaria, naturalmente, em *ismo*, enquanto que *icismo* designaria uma acepção mais estritamente definida daquela doutrina, etc.” (Ibid., p. 286).

Deste modo, a inserção do termo *pragmaticismo* teria ocorrido para suprir a necessidade de expressar a restrita definição original da doutrina de Peirce – algo que o termo precursor *pragmatismo* já não conseguia, em virtude da profusão de interpretações que acompanhava a sua difusão. De maneira geral, é nesse sentido adstrito que reside o *pragmatismo* na sua concepção.

Segundo Peirce, a imprecisão dos conceitos envolvidos nas discussões filosóficas e a vaguidade semântica das palavras empregadas constituem um obstáculo considerável à solução dos problemas filosóficos. A fim de viabilizar a solução de tais problemas, ele acreditava ser necessário a aplicação de um método que permitisse examinar os conceitos utilizados e determinar os seus respectivos significados em termos experimentais, isto é,

¹⁰ Cf. Peirce (1990, p. 39-43).

considerar as possíveis consequências práticas que poderiam resultar da aplicação desses conceitos na conduta humana para atribuir-lhes significado.

Peirce concebia o pragmatismo como um método capaz de elucidar o significado de conceitos obscuros a partir do exame de seus efeitos na conduta humana. Desta forma, o objetivo do pragmatismo seria o de “estabelecer um método de determinação dos significados” (Peirce, 1990, p. 194) para acabar com as controvérsias filosóficas, nas quais os contendores sustentam suas idéias através do uso de palavras idênticas com sentidos distintos ou indefinidos.

“O que se procura, portanto, é um método que determine o significado real de qualquer conceito, doutrina, proposição, palavra ou outro signo. (...) Mas o pragmatismo não se propõe a dizer no que consiste os significados de todos os signos, mas, simplesmente, a estabelecer um método de determinação dos significados dos conceitos intelectuais, isto é, daqueles, a partir dos quais podem resultar raciocínios. (...) Ora, esta espécie de consideração, a saber, a de que certas linhas de conduta acarretarão certas espécies de experiências inevitáveis, é aquilo que se chama consideração prática” (Ibid., p. 193-195).

Esta relação entre pensamento e ação é formulada, de modo exemplar, na máxima pragmática:

“A fim de determinar o significado de uma concepção intelectual, dever-se-ia considerar quais consequências práticas poderiam concebivelmente resultar, necessariamente, da verdade dessa concepção; e a soma destas consequências constituirá todo o significado da concepção” (Ibid., p. 195).

Como salientamos anteriormente, a definição de crença como hábito de ação – extraída de Bain – desempenha fundamental importância no pragmatismo de Peirce. Segundo John Murphy, nos ensaios *The Fixation of*

Belief e How to Make Our Ideas Clear, Peirce distingue a dúvida da crença. Para Peirce a ação é norteadada pela crença. Esta é antecedida pela dúvida, que não fornece qualquer indício, base ou orientação para nossas ações mas, pelo contrário, é um estado de preocupação, insatisfação e desorientação. O processo através do qual o estado de dúvida é convertido em estado de crença é chamado de inquérito. O único propósito do pensamento, concebido como inquérito, é o estabelecimento da opinião e, conseqüentemente, a cessação da dúvida. A alternância entre o estado de dúvida e o estado de crença é constante. Isto porque uma vez estabelecido um hábito de ação, ao agirmos, estaremos sujeitos ao confronto com uma nova dúvida. A irritação da dúvida, por sua vez, deve estimular o pensamento a desempenhar a sua única função: a produção de crença – reiniciando todo o processo (Murphy, 1993, p. 34-38 e 39-46).

Murphy sustenta ainda que no pragmatismo peirceano¹¹, podemos encontrar elementos – como a noção de crenças como hábitos de ação, a máxima pragmática e a idéia de crença verdadeira como algo a ser definido após a investigação e acordo realizados por membros de uma comunidade científica – que auxiliam na descrição daquilo que é considerado o tema e a principal contribuição do pragmatismo para a investigação filosófica: a substituição da idéia tradicional de verdade (como correspondência) pela idéia

¹¹ A expressão *pragmatismo peirceano* designa interpretações de outros autores acerca do “pragmatismo de Peirce” (Cf. Haack, 1998, p. 55). Usamos o mesmo critério no estudo dos demais pragmatistas.

pragmática de verdade (como utilidade ou eficácia). Entretanto, por se tratar de algo concernente à tradição pragmática em geral, e não somente a Peirce, examinaremos este aspecto, bem como algumas interpretações e consequências extraídas dos mesmos nos dois itens finais deste capítulo.

1.2 O PRAGMATISMO JAMESIANO

Enquanto Peirce concebe a sua doutrina exclusivamente como um método de determinação do significado, William James¹² – nas oito conferências reunidas sob o título *Pragmatism* [Pragmatismo] (1907) – designa o pragmatismo como um método e, também, como uma teoria da verdade (James, 1979, p. 25). Entretanto, essa caracterização é precedida e complementada pela idéia de que existe na assunção de uma determinada posição filosófica – em detrimento de outras – a influência do temperamento

¹² William James (1842-1910) nasceu em New York, EUA. Estudou pintura na Barbizon School; química, anatomia comparada e fisiologia na Lawrence Scientific School – onde conheceu Peirce. Formou-se em Medicina, em 1870, na Universidade de Harvard – na qual lecionou anatomia, fisiologia, psicologia e filosofia no período de 1872 a 1910. Contribuiu para o surgimento da psicologia científica ao organizar um laboratório de psicologia experimental nos EUA e defender o uso do método científico no estudo dos fatos psíquicos, desvinculando-os da metafísica e relacionando-os com os fatos fisiológicos. Dentre suas obras, as principais são: *Principles of Psychology* (1890), *The Will to Believe* (1897), *The Varieties of Religious*

humano. Dessa maneira, tanto a escolha ou recusa de uma doutrina filosófica quanto as divergências – registradas no decorrer da própria história da filosofia – que acompanham as diferentes opções, seriam passíveis de explicação por intermédio do contraste entre temperamentos distintos. Para James, de maneira geral, esses temperamentos estão divididos em duas áreas antagônicas, representadas respectivamente pelo racionalista – “que segue princípios” – e pelo empírico – “que segue fatos”. Na sequência de predicados a seguir, podemos notar que ambos – o racionalista, à esquerda e o empírico, à direita – possuem atributos contrastantes, tais como: intelectualista x sensacionalista, idealista x materialista, otimista x pessimista, religioso x irreligioso, livre-arbitrista x fatalista, monista x pluralista e dogmático x cético (James, 1979, p. 4-6). A importância desta classificação reside na possibilidade de introduzir o pragmatismo como alternativa ao dilema racionalismo versus empirismo em uma época que, como relata James, havia a reivindicação por uma filosofia que fosse capaz de harmonizar aspectos contrastantes como, por exemplo, o pendor científico e a devoção religiosa (Ibid., p. 7-13). James escreve:

“Ofereço a coisa singularmente chamada de pragmatismo como uma filosofia que pode satisfazer a ambas as espécies de procuras. Pode permanecer religiosa como os racionalismos, mas, ao mesmo tempo, como os empirismos, pode preservar a intimidade mais rica com fatos” (Ibid., p. 13).

Assim, após apresentar a filosofia pragmática como via intermédia entre as vias opostas do racionalismo e do empirismo, numa tentativa de

Experience (1902), *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking* (1907), *The*

conciliar posições divergentes, James passa à exposição do pragmatismo como método e como teoria da verdade. O método pragmático, na acepção jamesiana, é assim descrito:

“(...) um método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente. (...) O método pragmático nesses casos é tentar interpretar cada noção traçando as suas conseqüências práticas respectivas. Que diferença prática haveria para alguém se essa noção, de preferência àquela outra, fosse verdadeira? Se não pode ser traçada nenhuma diferença prática qualquer, então as alternativas significam praticamente a mesma coisa, e toda disputa é vã” (James, 1979, p. 18).

No que se refere às origens do método pragmático, James afirma que antes de seu contemporâneo Peirce, alguns “precursores do pragmatismo” como os filósofos gregos antigos Sócrates (470 - 399 a. C.) e Aristóteles (384 - 322 a. C.), assim como os empiristas britânicos modernos John Locke (1632 - 1704), George Berkeley (1685 - 1753) e David Hume (1711 - 1776) teriam usado de “maneira fragmentária” o referido método em suas investigações acerca de problemas e noções metafísicas (Ibid., p. 19). No decorrer de Pragmatismo – um novo nome para velhos modos de pensar, cujo subtítulo já expressa a idéia de relação com o passado, são mencionadas outras referências, tais como o nominalismo de Guilherme de Ockham (c. 1285 - 1349), o utilitarismo de Jeremy Bentham (1748 - 1832) e John Stuart Mill (1806 - 1873), e o positivismo de Auguste Comte (1798 - 1857). Para James, foi a predominância do temperamento empírico – “volta[do] para o concreto e o adequado, para os fatos, a ação e o poder” – no início do século XX que

Meaning of Truth (1909) e *Essays in Radical Empiricism* (1912).

permitiu ao pragmatismo a generalização e o reconhecimento que não obteve em épocas precedentes (James, 1979, p. 20). Outro dado importante, ainda em relação ao estabelecimento de vínculos entre o pragmatismo e longevas doutrinas filosóficas ou, ao menos, determinados aspectos das mesmas, concerne ao método pragmático pois, através dele, as teorias “tornam-se instrumentos, e não respostas aos enigmas, sobre as quais podemos descansar” (Ibid., p. 20).

Assim, a aplicação do referido método em diversas teorias e noções filosóficas, permite ao pragmatismo jamesiano efetuar um tipo de triagem na qual alguns elementos são mantidos e outros excluídos. Por exemplo: o valor prático que princípios metafísicos como ‘Essência’, ‘Verdade’, ‘Espírito’, ‘Deus’, ‘Matéria’, ‘Razão’, ‘Absoluto’ e ‘Energia’ (Ibid., p. 20) possuem é lingüístico e histórico, diz respeito ao seu emprego pelo senso comum – e a sua manutenção deve-se a isto. Em contrapartida, o intento de desvendar a realidade através destes mesmos princípios metafísicos, supondo-os fixos e determinados, deve ser abandonado porque o seu desempenho, enquanto crença, contrasta com o de outras crenças mais eficazes – como algumas proporcionadas, por exemplo, pelo naturalismo e pelo historicismo – que se adaptam melhor à realidade, no sentido de modificá-la, a fim de atender aos propósitos humanos (Ibid., p. 69).

James ainda atribui um sentido mais abrangente ao seu método pragmático, ao descrevê-lo não apenas como “um método de assentar disputas metafísicas” mas, também, como “uma atitude de orientação”, na seguinte passagem:

“Até então não há nenhum resultado particular, mas somente uma atitude de orientação, que é o que o método pragmático significa. A atitude de olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das ‘categorias’, das supostas necessidades; e de procurar pelas últimas coisas, frutos, conseqüências, fatos” (James, 1979, p. 21).

Neste sentido, a similaridade entre o pragmaticismo peirceano e o método pragmático jamesiano parece residir no fato de ambos objetivarem cessar determinadas contendas filosóficas – cuja extensão e esterilidade são proporcionais a indefinição dos conceitos envolvidos: quanto mais obscuros os significados, mais duradoura e lacunar é a controvérsia. Entretanto, como observa Murphy, ambos distinguem-se à medida que o princípio de Peirce – expresso na máxima pragmática – parte da consideração das possíveis conseqüências práticas na conduta humana para determinar o “sentido de um termo abstrato”; enquanto que o método pragmático de James visa “determinar que credibilidade tem uma proposição filosófica”, para sabermos que tipo de conduta ela estaria apta a produzir (Murphy, 1993, p. 67). Além disso, a própria idéia de orientação, presente tanto nos escritos de Peirce quanto nos de James, pode ser apontada como um elemento disjuntivo: em Peirce, a orientação é um resultado ao qual se chega após a cessação da dúvida, com o estabelecimento da crença que fornece uma base ou orientação para a ação humana; em James, o

método é a própria orientação. Ou seja, trata-se de um caso no qual o emprego do mesmo termo não implica equivalência de sentido.

Como vimos anteriormente, Peirce repudiou certas interpretações de suas idéias e estabeleceu o vocábulo *pragmaticismo* para designar e diferenciar a sua doutrina das de outros autores, entre os quais James, que haviam se apropriado da palavra *pragmatismo*. Entre os dois pragmatistas clássicos, a principal divergência refere-se ao fato de James ter ampliado o sentido e a aplicação do pragmatismo ao presumir que havia, de forma latente nas idéias originais de Peirce, uma teoria da verdade. Via de regra, uma explicação sobre teorias da verdade – ainda que em linhas gerais – deveria preceder à exposição das considerações de James sobre a possibilidade de uma teoria pragmática da verdade. Porém, tal digressão não será realizada para que possamos retornar ao tema com mais propriedade no item referente ao pragmatismo rortyano. Por ora, nos deteremos somente na argumentação jamesiana.

James inicia a sua descrição do pragmatismo como teoria da verdade, mencionando a abordagem (do humanismo) de Schiller e (do instrumentalismo) de Dewey em relação à noção de verdade:

“Em qualquer lugar, dizem esses professores [Schiller e Dewey], a “verdade” em nossas idéias e crenças significa a mesma coisa que em ciência. Significa, dizem, nada mais que as idéias (que, elas próprias, não são senão partes de nossa experiência) tornam-se verdadeiras na medida em que nos ajudam a manter relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência, para sumariá-las e

destacá-las por meio de instantâneos conceituais, ao invés de seguir a sucessão interminável de um fenômeno particular. Qualquer idéia (...) que nos transporte prosperamente de qualquer parte de nossa experiência para qualquer outra parte, ligando as coisas satisfatoriamente, trabalhando seguramente, simplificando, economizando trabalho; é verdadeira por tudo isso, verdadeira em toda a extensão, verdadeira instrumentalmente” (James, 1979, p. 22).

Antes de continuarmos, porém, a fim de explicitar o suposto anacronismo que paira sobre o fato de James ter formulado o conceito de “verdade instrumental” referindo-se aos escritos schillerianos e, principalmente, deweyanos, devemos registrar o seguinte dado: a influência que a obra *Principles of Psychology* (1890), de James, exerceu tanto em Dewey quanto nos demais instrumentalistas de Chicago (Cf. Murphy, 1993, p. 73 e 87). Retornando à acepção jamesiana, vemos que uma idéia torna-se verdadeira instrumentalmente a partir do momento que o seu desempenho se revela mais satisfatório do que o de outras idéias na tarefa de relacionar as partes de nossa experiência. Assim, numa crise que envolva a manutenção de velhas crenças e a admissão de novas crenças, deve ser considerada verdadeira a idéia que melhor intermediar o confronto entre tais crenças – no sentido de preservar o máximo de “benefícios vitais” concedidos pela convicção em verdades prévias e adquirir outros, provenientes de verdades até então inéditas (James, 1979, p. 29). Isto porque, para James:

“(...) a verdade é uma espécie de bem, e não, como usualmente se supõe, uma categoria de bem, e coordenada com este. Verdadeiro é o nome do que quer que prove ser bom no sentido da crença, e bom, também, por razões fundamentadas e definitivas. Certamente deve-se admitir que, se não houvesse bem para a vida em idéias verdadeiras, ou se o conhecimento delas fosse positivamente desvantajoso e as idéias falsas as únicas úteis, então a noção corrente de que a verdade é divina e preciosa, e a sua procura um dever, jamais poderia ter crescido ou se tornado

um dogma. Em um mundo como este, nosso dever seria o de evitar a verdade, de preferência” (James, 1979, p. 28-29).

Neste sentido, a verdade de uma idéia está relacionada à sua utilidade para os propósitos humanos; e, mesmo o critério de verdade, aquilo que serve para definir algo como verdadeiro ou não, reside na aplicação prática, ou seja, a verificação de uma crença ocorre em termos experimentais. Portanto, antes de agregar uma nova idéia ao conjunto de verdades previamente assumidas, deve-se perguntar pela “diferença prática” que a adoção da mesma possa vir a acarretar na vida humana¹³. Se esta idéia puder, ainda que parcialmente, ser verificada, isto é, se for passível de confirmação no âmbito prático e, se a sua adoção significar a posse de um valioso instrumento de ação (e o mesmo não ocorrer com as demais idéias adversárias), então, esta idéia será verdadeira¹⁴. Isto significa que a verdade não é concebida como uma propriedade imanente a certas idéias, mas sim, como um processo: uma idéia, segundo James, “torna-se verdadeira, é feita verdadeira pelos acontecimentos” (Ibid., p. 72). E, também, que a obtenção da verdade não pode ser considerada um fim em si mesmo, mas tão-somente um meio para se atingir outros objetivos. James sustenta ainda, que se denomina verdadeira “qualquer idéia que inicie o processo de verificação” e que útil designa “a sua função completada na experiência” (Ibid., p. 73).

¹³ Murphy observa que a verdade instrumental jamesiana é “uma idéia social ou comunitária: ajuda-nos, e não apenas a ti ou a mim” (1993, p. 73).

A concepção de verdade no pragmatismo jamesiano é pluralista e, sob determinado aspecto, cambiante. A experiência, base dos processos de verificação, comporta diversos elementos simples e complexos; estes, por sua vez, ocorrem de maneira regular, constante e ordenada ou irregular, inconstante e caótica. Isto contribui para dificultar a verificação direta e integral da maioria das idéias consideradas verdadeiras. Então, nos casos em que não houver a possibilidade (se não dispomos de meios para fazê-lo ou se não estamos no lugar e época apropriados) e nem a necessidade (outros fatores pendem para a sua validação de tal idéia como, por exemplo, a sua corroboração por parte de outros indivíduos) de executar uma verificação completa, pode-se assumir a idéia como verdadeira. Por conseguinte, em tais casos, a sintética sugestão de James é exemplar: devemos "comercia[r] um com a verdade do outro" (Idem, 1979, p. 75).

Nesta breve exposição sobre o pragmatismo jamesiano, podemos notar que o legado de James para a tradição pragmatista é constituído, em grande parte, pela discussão sobre a verdade. Contudo, o significado de tal contribuição é ainda bastante controverso, dado o teor das idéias expressas em frases como: "O verdadeiro (...) é somente o expediente no processo de nosso pensamento, do mesmo modo que "o direito" é somente o expediente no processo de nosso comportamento" (Ibid., p. 80). Isto porque, segundo ele, a

¹⁴ James adverte: "Indiretamente ou somente potencialmente, os processos de verificação

experiência possui meios de "fazer-nos corrigir nossas fórmulas presentes" (James, 1979, p. 80). Inclusive, neste sentido, podemos considerar a atividade filosófica como um empreendimento que envolve também a correção (e o aprimoramento) de noções, fórmulas e métodos passados.

Para finalizar, acrescentamos que juntamente com a polêmica acerca da interpretação de James do pragmatismo peirceano, também a questão da suposta ambigüidade nas declarações jamesianas tornou-se um tema importante nos debates, críticas e estudos sobre o pragmatismo original¹⁵.

1.3 O PRAGMATISMO DEWEYANO

Dentre os pragmatistas clássicos, apenas John Dewey¹⁶ logrou longevidade. Dewey, ao contrário de Peirce e James – que pereceram em 1914

podem, pois, ser verdadeiros tanto quanto os processos de verificação integrais" (Ibid., p. 75).

¹⁵ Para uma leitura complementar consultar Ghiraldelli Jr. (2000); Murphy (1993); Saatkamp (1995).

¹⁶ John Dewey (1859-1952) nasceu em Burlington, Vermont, EUA. Sua formação acadêmica ocorreu na Universidade de Vermont (graduação) e na Universidade John Hopkins (doutorado). Filósofo, educador e reformista social bastante influente, lecionou na Universidade de Michigan, de 1884 a 1894; na Universidade de Chicago, de 1894 a 1904, onde fundou e dirigiu a Escola Experimental de Chicago; e na Universidade de Columbia, de 1904 a 1930. Nesta instituição, à frente do Columbia Teachers College, um centro internacional de formação de professores, Dewey pode difundir suas idéias filosóficas e educacionais também à países como

e 1910, respectivamente –, esteve ativo durante quase toda a primeira metade do século XX. Justamente por isto, apenas ele esteve ciente dos diversos eventos, personalidades e lugares significativos que constituíram boa parte da cultura deste período (Cf. Murphy, 1993, p. 83-84). Em certo sentido, podemos dizer que o conhecimento da conturbada época de Dewey é requisito necessário para a compreensão de suas idéias e, também, da repercussão obtida pelas mesmas. Isto porque nos seus trabalhos, a ênfase reside nos aspectos político e social da experiência humana.

Neste sentido, Ghiraldelli Jr. nos adverte que a “noção intermediária” de *experiência*, proposta pelos pragmatistas originais para superar as dualidades metafísico-platônicas, é concebida de modo diferente nos trabalhos de Peirce, James e Dewey. No sentido peirceano, a experiência refere-se a algo restrito: o experimento laboratorial. No sentido jamesiano, a experiência é mais abrangente: concerne a “toda e qualquer experiência”, individual ou coletiva. No sentido deweyano, a experiência é uma combinação das vertentes anteriores: diz respeito tanto ao sentido experimental quanto ao sentido existencial. As conseqüências destas diferentes definições refletem no modo como cada pragmatista concebe o critério de verdade. Para Peirce, o

Japão, China, México, Rússia, Turquia e Brasil – particularmente, por intermédio de Anísio Teixeira (cf. Ghiraldelli Jr., 1998 p. 31-45). De sua extensa bibliografia, destacam-se: *The School and Society* (1900), *The Child and the Curriculum* (1902), *Democracy and Education* (1916), *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Human Nature and Conduct* (1922), *Experience and Nature* (1925), *The Quest for Certainty* (1929), *Art as Experience* (1934) e *Logic: The Theory of Inquiry* (1938).

“critério de verdade (note-se, não a verdade) era o experimento crescente e sucessivo, elaborado, acompanhado e avaliado por uma junta de especialistas”. Para James, “aquelas experiências que nos levam cada vez mais à concordância e menos à discordância são critérios de verdade melhores”. Neste caso, “a verdade é aquilo que nos brinda com o consenso”. E, finalmente, para Dewey, a verdade “era a 'assertividade garantida' [warranted assertibility] – o resultado *último* sobre avaliações de experiências (último no sentido de 'warrant', isto é, de garantia)” (Cf. Ghiraldelli Jr., 2000, p. 49-51 e Rorty, 1991, p. 265).

Assim, se submetermos os escritos deweyanos ao contexto histórico e cultural específico do período compreendido entre as duas guerras mundiais, poderemos considerar os mesmos como uma filosofia social e política, à medida que, entretanto, constituem menos uma análise de outras concepções filosóficas do que uma reação contra determinadas práticas educativas, políticas e sociais de seu tempo – particularmente, nos Estados Unidos da América (Cf. Dewey, 1959, p. 17-43). Afinal, como nos adverte o próprio Dewey em 1948, tanto na introdução revisora de sua obra *Reconstruction in Philosophy* [Reconstrução em Filosofia] (1920), quanto na seguinte passagem: “a função primordial da filosofia é a de explorar racionalmente as possibilidades da experiência; especialmente as da experiência humana coletiva” (Ibid., p. 130).

Embora seja desnecessário descrever minuciosamente e retrospectivamente a multiplicidade de fatos que ocorreram desde o término da

Primeira Guerra Mundial (1914-1918), algumas menções são inevitáveis para caracterização dos problemas específicos – de ordem econômica, política, social e moral – visados por Dewey; e, também, para a compreensão da necessidade de “mudança da natureza do conhecimento e da filosofia, de contemplativa para operativa” (Dewey, 1959, p. 129). Neste sentido, podemos destacar os seguintes episódios no âmbito internacional: a Revolução Russa em 1917; a consolidação de regimes políticos totalitários na Europa, ou seja, o fascismo de Mussolini na Itália em 1922 e o nazismo de Hitler na Alemanha em 1933; a Guerra Civil Espanhola de 1933 a 1939; a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945; a criação da Organização dos Estados Americanos (OEA) em 1948; a oficialização do apartheid, a política de segregação racial, na África do Sul em 1948; a fundação do Estado de Israel em 1948; e a criação da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) em 1949.

No que se refere aos fatos ocorridos especificamente nos EUA, com a ressalva que suas consequências repercutiram em escala mundial, temos: a quebra da Bolsa de Valores de New York em 1929; seguida pela Grande Depressão, um cognome emblemático para uma época marcada por uma grave crise econômica e social que desempregou milhões de trabalhadores no país; o New Deal (Novo Acordo), um programa de reorganização político-econômica executado pelo presidente, de 1933 a 1945, Roosevelt; e o macarthismo,



movimento iniciado em 1951 que resultou na intolerância contra intelectuais e na perseguição de diretores e roteiristas de cinema, sindicalistas e artistas acusados de comunistas e de atividades antiamericanas pelo senador Joseph McCarthy¹⁷.

No plano das relações exteriores, é importante notar que os EUA declinaram de uma postura relativamente isolacionista após a sua decisiva participação na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) – ao lado dos Aliados (Grã-Bretanha, União Soviética, França e China) contra os países do Eixo (Alemanha, Itália e Japão) – e, também, em decorrência de sua emergência como principal potência político-econômica no pós-guerra, a partir de 1945. Em seguida, entre 1948 e 1952, através do Plano Marshall, os norte-americanos intervieram economicamente na Europa Ocidental, investindo treze bilhões de dólares na reconstrução da mesma; conseqüentemente, asseguraram uma hegemonia política apenas contestada pela União Soviética, que exercia influência sobre alguns países do Leste Europeu. Assim, duas potências com sistemas econômicos e políticos distintos, o capitalismo nos EUA e o socialismo na União Soviética, acabaram travando um confronto pouco convencional, no sentido de nem sempre ser militarizado, pelo controle de zonas de influência no mundo. Acentuado a partir de 1949, este evasivo

¹⁷ Para uma descrição das crises econômicas e programas políticos deflagrados nos EUA, no contexto de uma exposição multifária do conceito de neoliberalismo, consultar Rodrigues (1997, p. 193-225).



conflito denominado de Guerra Fria determinou a configuração geopolítica global e ameaçou o mundo com um holocausto nuclear até 1989 – data considerada simbolicamente como final, já que prenuncia o desencadeamento de outros eventos significativos.

Afirmamos anteriormente que, para compreender melhor as idéias de Dewey é preciso levar em consideração a sua época. Assim sendo, discorreremos brevemente sobre determinados aspectos históricos recentes que, conforme acreditamos, podem contribuir para contextualizar seus escritos filosóficos e, conseqüentemente, caracterizar o pragmatismo deweyano. Antes de prosseguirmos, no entanto, convém elucidarmos um aparente anacronismo que pode ter sido suscitado pelo fato de citarmos acontecimentos registrados em datas próximas ou posteriores a 1952, ano da morte de Dewey: devemos lembrar que os fatos não ocorrem de maneira isolada, isto é, estão inter-relacionados; e também que, muitas vezes, existe décadas separando a humilhação e a opressão primevas da reação libertadora através dos movimentos sociais e pelos direitos civis¹⁸.

Portanto, não deixa de ser razoável a possibilidade de considerar e, de certo modo credenciar, o impacto causado pela morte de milhões de pessoas – nos campos de concentração e extermínio estabelecidos pelos nazistas

alemães; e pelas bombas atômicas lançadas pelos norte-americanos que dizimaram as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki – como um dos fatores determinantes na elaboração, em 1948, de uma introdução crítica e atualizada para *Reconstruction in Philosophy* – publicada originalmente em 1920 – na qual Dewey contrapõe “os velhos e os novos tipos de problemas filosóficos” (Idem, 1959, p. 15). Ele escreve:

“(…) a missão primacial da filosofia, seus problemas e campo de estudo brotam das pressões e solicitações que se manifestam na vida de comunidade, em cujo seio surge determinada forma de filosofia, e que, consequentemente, seus problemas específicos variam com as transformações que a vida humana constantemente atravessa, e que por vezes constituem uma crise e uma mudança de direção na história da humanidade” (Ibid., p. 17).

E mais adiante:

“(…) os sistemas [filosóficos] antigos refletem as concepções pré-científicas do mundo natural, a situação pré-tecnológica do mundo da indústria e a situação pré-democrática do mundo político em que suas doutrinas tomaram forma” (Ibid., p. 20).

Em linhas gerais, podemos afirmar que tais passagens evidenciam a perspectiva de Dewey sobre a filosofia e denotam, na sua reivindicação por um novo exame dos sistemas e problemas filosóficos, a combinação entre o pendor democrático, o historicismo hegeliano e o evolucionismo darwiniano (Cf. Borradori, 1994, p.105-106; Garrison, 1999, p. 291-293; Ghiraldelli Jr., 1998, p. 37; Saatkamp, 1995, p. 1-15 e 197-205). Ele insiste, por exemplo, na importância de coadunarmos o estudo da história filosofia com o conhecimento

¹⁸ Para uma análise de casos específicos ocorridos nos EUA e sua relação com o legado de Dewey – e Walt Whitman – para a política esquerdista norte-americana, consultar Rorty (1998,

de outras áreas, tais como das instituições sociais, da cultura, da religião e da literatura (Dewey, 1959, p. 61); visto que “tanto a organização biológica quanto a social concorrem para a formação da experiência humana” (Ibid., p. 108). E também porque, ao contrário de Platão, ele não pensa que a “experiência significa escravização ao passado, à tradição, ao costume” (Ibid., p. 109). Desse modo, ele aponta para o progresso moral, científico e político como resultados atingidos – e a serem aprimorados – mediante a substituição da atitude meramente contemplativa pela interventora.

Em defesa desta idéia, Dewey questiona:

“Mas a eliminação desses problemas [metafísicos e epistemológicos] tradicionais não iria permitir que a filosofia se dedicasse a tarefa mais proveitosa e necessária? Não a incitaria a enfrentar os graves defeitos e conturbações sociais e morais de que a humanidade sofre, a concentrar a atenção sobre a maneira de descobrir as causas e a exata natureza desses males e de aclarar mais e mais a noção de melhores possibilidades sociais? Em suma, não se empenharia a filosofia em planejar uma idéia ou um ideal que, ao invés de expressar a noção de um outro mundo ou de algum fim remoto e irrealizável, fosse usado como método de compreensão e correção dos males especificamente sociais?” (Ibid., p. 130-131).

Assim, na concepção deweyana, se a filosofia abdicasse da sobrecarga na sua tarefa, representada pela “metafísica balofa” e pela “inútil epistemologia” (Ibid., p. 131), poderia se dedicar com mais propriedade às disciplinas sociais, morais e educacionais (Ibid., p. 174-176). Entretanto, no que tange ao processo decisório em tais questões, também existe a necessidade de aplicação da regra pragmática: a atribuição de significado à uma idéia deve ser

p. 39-143).

antecedida pela análise das conseqüências da mesma (Dewey, 1959, p. 159). Isto porque, sustenta Dewey, não devemos “apelar eternamente para decisões pretéritas nem para velhos princípios, no intuito de justificar um curso de ação” (Ibid., p. 168).

A esse respeito, Dewey destaca a contribuição da definição pragmatista de verdade:

“Se as idéias, as concepções, as noções, as teorias e os sistemas, são instrumentos de uma ativa reorganização do meio ambiente, da remoção de alguma dificuldade ou perplexidade específica, então a prova de sua validade e valor reside no cumprimento de tal tarefa. Caso sejam bem sucedidas no desempenho de sua missão, serão, conseqüentemente, merecedoras de confiança, isentas de defeito, válidas, boas, verdadeiras. Caso não consigam desfazer a confusão e eliminar os defeitos, caso até aumentem a confusão, a incerteza e o mal, então são irremediavelmente falsas. A confirmação, a corroboração e a verificação, residem nas obras, nas conseqüências. (...) A hipótese verdadeira é a que funciona adequadamente, e a verdade é o nome abstrato aplicado ao conjunto de casos reais, previstos e desejados, que recebem confirmação em suas obras e conseqüências” (Ibid., p. 154-155).

Finalmente, sobre a versão deweyana de pragmatismo, é preciso considerar a seguinte declaração de Richard Bernstein:

“Dewey careceu da sutileza lógica de Peirce e da manipulação dos conhecimentos de ciências naturais. Ele também careceu das graças e nuances e da força de descrição de James. Dewey é o proeminente filósofo da democracia da América. No centro de sua visão e interesses filosóficos estão as questões sociais e políticas na comunidade democrática” (Saatkamp, 1995, p. 58).

E também:

“Pragmatismo não é uma palavra que Dewey usou freqüentemente para caracterizar sua orientação. Na medida em que usou um “ismo”, ele preferiu instrumentalismo ou o que os teóricos de Frankfurt compreendem por razão instrumental. O termo predileto foi “experimentalismo” ou experimentalismo instrumental” (Ibid., p. 59).

Bernstein afirma ainda que Dewey, no artigo *Development of American Pragmatism* [O desenvolvimento do pragmatismo americano] (1920), está reagindo contra a acusação popular que identifica o pragmatismo como uma mera “expressão ideológica do mais vulgar e objetável aspecto do “materialismo” americano” (Saatkamp, 1995, p. 59). A propósito desta defesa da filosofia pragmatista convém notar que, dentre as investidas contra o pragmatismo – ou aspectos dele –, se destacam as críticas de contendores proeminentes como, em 1910, Bertrand Russell; em 1913, Émile Durkheim; e, em 1937, Max Horkheimer¹⁹.

1.4 O NEOPRAGMATISMO RORTYANO

Nos itens anteriores descrevemos, *grosso modo*, o pragmatismo nas versões dos pragmatistas clássicos Peirce, James e Dewey. Neste item, abordaremos dois aspectos: o legado filosófico e a continuidade desta tradição. Restringiremos nossa exposição, no primeiro caso, ao campo das teorias sobre a verdade; no segundo, ao trabalho do pragmatista contemporâneo ou

¹⁹ Para uma leitura complementar sobre críticas pretéritas e contemporâneas ao pragmatismo consultar Duarte (1998, p. 251-261); Rocha (1998, p. 332-341); Ghiraldelli Jr. (2000, p. 46-52);

neopragmatista Richard Rorty²⁰. Todavia, antes de discorrermos particularmente a respeito destes aspectos, tentaremos evidenciar a inter-relação entre os mesmos. Para esta finalidade, o breve histórico que acompanha a definição de pragmatismo na versão de Rorty (1991b, p. 265-277) é suficientemente expressivo:

“O pragmatismo americano começou, no seu período clássico com a adoção por C. S. Peirce da descrição de Alexander Bain de uma crença como um hábito de ação. A importância desta descrição é que ela evita pensar numa crença como uma representação, e por conseguinte evita a questão de se ela representa o mundo como ele realmente é ou meramente como nos aparece. William James e John Dewey prosseguiram esta tentativa para substituir questões sobre o que uma crença representa por questões sobre a utilidade da crença (a utilidade das ações em que se empenham em várias situações aqueles que sustentam a crença). Os neopragmatistas contemporâneos tais como Hilary Putnam e Donald Davidson, que adotaram a chamada viragem lingüística, continuam este esforço para evitar as tradicionais noções representacionistas cartesiano/kantianas de crença e conhecimento” (Ibid., p. 265).

Nesta periodização, o vínculo entre o legado filosófico e a continuidade do pragmatismo aparece sob a forma de uma característica atribuída tanto aos pragmatistas clássicos quanto aos contemporâneos: o anti-representacionismo²¹. Em outras palavras, a relação entre os dois aspectos mencionados é aludida a partir da idéia de representação. Esta, por sua vez, nos

Saatkamp (1995).

²⁰ Richard Rorty nasceu em 1931 na cidade de New York, EUA. A sua formação acadêmica em filosofia ocorreu na Universidade de Chicago (bacharelado e mestrado) e na Universidade de Yale (doutorado). Após lecionar na Universidade de Yale, no Wellesley College, na Universidade de Princeton e na Universidade de Virgínia, transferiu-se para a Universidade de Stanford. Suas principais obras são *Philosophy and the Mirror of the Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony, and Solidarity* (1988); os três volumes de seus *Philosophical Papers: Objectivity, Relativism and Truth* (1991), *Essays on Heidegger and Others* (1995) e *Truth and Progress* (1998); e *Achieving our Country – Leftist Thought in Twentieth-Century America* (1998).

²¹ Sobre a postura anti-representacionista do pragmatismo na acepção rortyana, trataremos no próximo capítulo.

remete ao tema da verdade e às suas condições de estudo descritas nas teorias sobre a verdade. Neste ponto, a contribuição pragmática se processa em duas vertentes: a clássica – com Peirce, James e Dewey – que parte da noção de experiência; e a contemporânea – com Quine, Davidson e Putnam – que parte da noção de linguagem (Rorty, 1991b, p. 265). A leitura original de Rorty sobre ambas, resulta na elaboração de uma concepção neopragmatista de investigação da verdade e na reconfiguração histórica do pragmatismo. Retornaremos a estes dois últimos tópicos após discorrermos, precedentemente à exposição das teorias sobre a verdade²², a respeito do período que separa a versão clássica do pragmatismo de sua versão contemporânea.

O filósofo norte-americano John Murphy, na obra *O Pragmatismo – de Peirce a Davidson* (1993), divide a história do pragmatismo em três períodos, assim compreendidos: a primeira fase – de meados do século XIX até as duas primeiras décadas do século XX, com C. S. Peirce, W. James e J. Dewey – os pragmatistas clássicos, pioneiros ou fundadores. A segunda fase – a partir dos anos 30, marcada pela aliança entre o pragmatismo americano e a filosofia analítica européia (representada por R. Carnap, H. Reichenbach, C. Hempel, O. Neurath e H. Feigl, os positivistas lógicos do Círculo de Viena, que dominaram boa parte dos departamentos de filosofia nos EUA). Nessa época e

²² A propósito da importância das teorias de verdade para as reflexões acerca da educação e de áreas correlatas, o professor Paulo Ghiraldelli Jr. escreve: “O tema da verdade é decisivo na filosofia da educação pela simples razão de que a noção de verdade está embutida, como

através desta combinação de influências teóricas, formaram-se Willard Quine (1908) e Donald Davidson (1917) – os dois filósofos de maior influência nos EUA na segunda metade do século XX. E, finalmente, a terceira fase – entre os anos 80 e 90, o pragmatismo contemporâneo – que também recebe outras denominações como *pragmatismo pós-quineano* e *neopragmatismo* – com Quine, Davidson, Putnam e Rorty (Murphy, 1993, p. 15-158)²³.

Em conformidade com a nossa proposta de abordamos, neste item, o legado filosófico do pragmatismo – a contribuição no campo das teorias sobre a verdade – e a continuidade da tradição pragmatista – no que concerne ao neopragmatismo rortyano –, prosseguiremos nosso estudo a partir de uma interpretação dada por John Murphy, segundo a qual a *manutenção* da referida tradição na contemporaneidade deve ser atribuída, em grande parte, à influência que Dewey exerceu sobre Willard Quine, Donald Davidson e Richard Rorty (Ibid., p. 112).

A constatação desta influência trifurcada advém do fato de que tais filósofos assumem em suas teorias, as três seguintes teses deweyanas²⁴

pressuposto, em todo o universo do discurso educativo, pedagógico ou metapedagógico” (Idem, 2000, p. 8).

²³ Para obter informações complementares sobre a periodização do pragmatismo, a influência da vertente analítica da filosofia nos EUA e o neopragmatismo de Rorty; consultar Borradori (1994, p. 1-25), Ghiraldelli Jr. (1999a; 1999b, p. 7-38) e Saatkamp Jr. (1995).

²⁴ Na tradução portuguesa de Jorge Costa para a obra *O Pragmatismo – de Peirce a Davidson*, de Murphy, a palavra “sentido” aparece nas duas teses iniciais. Em contrapartida, na tradução brasileira de Murilo Otávio Paes Leme para o capítulo V de *Experience and Nature*, no qual estas teses são encontradas, temos a palavra “significado” que, não obstante, é mantida por

extraídas do texto *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] (Cf. Dewey, 1980, p. 37 e 40):

"1. 'O sentido (...) é primariamente uma propriedade do comportamento' (apesar de secundariamente ser uma propriedade dos objetos a que se refere esse comportamento).

2. 'Primariamente, sentido é intenção'(...).

3. 'A linguagem é (...) um modo de interação entre pelo menos dois seres, (...) pressupõe um grupo organizado ao qual estas criaturas pertencem, e do qual adquiriram hábitos discursivos' (Murphy, 1993, p. 111-112).

Segundo Murphy, a assunção destas teses por parte de Quine, Davidson e Rorty ocorre através de maneiras distintas, visto que, enquanto Quine enfatiza a primeira delas, Davidson e Rorty privilegiam as demais (Ibid., p. 112). Desta forma, para compreendermos a continuidade da tradição pragmatista na vertente rortyana, devemos considerar a acolhida que essa fração do legado filosófico deweyano recebe nos escritos destes autores. Isto porque, como sustenta Murphy, os escritos de Rorty constituem, invariavelmente, reações aos textos de Davidson e Quine (Ibid., p. 129). Por conseguinte, torna-se necessário abordar, ainda que de modo breve e genérico, as idéias quineanas e davidsonianas que desempenham um papel relevante no pragmatismo e, em particular, no neopragmatismo rortyano.

A contribuição dada por Quine revigorou o pragmatismo "que esteve praticamente moribundo" durante as décadas de trinta e quarenta e,

Ghiraldelli Jr. (1999, p. 29-31) quando menciona o tópico da "indeterminabilidade do significado" de Quine.

modificou substancialmente o cenário filosófico americano nos subseqüentes anos cinquenta e sessenta, que foi dominado pela versão quineana de pragmatismo (Murphy, 1993, p. 112). A contribuição de Quine ocorre no sentido de situar o lugar do pragmatismo no empirismo moderno à medida que afasta este do positivismo lógico. No início do texto *Two Dogmas of Empiricism* [Dois dogmas do empirismo], Quine escreve:

"O empirismo moderno foi em grande parte condicionado por dois dogmas. Um deles é a crença em certa divisão fundamental entre verdades *analíticas*, ou fundadas em significados independentemente de questões de fato, e verdades *sintéticas*, ou fundadas em fatos. O outro dogma é o *reducionismo*: a crença de que todo enunciado significativo é equivalente a algum construto lógico sobre termos que se referem à experiência imediata. Ambos os dogmas, deverei sustentar, são mal fundamentados. Um dos efeitos de seu abandono é, como veremos, o esfumar-se da suposta fronteira entre a metafísica especulativa e a ciência natural. Outra consequência é a reorientação rumo ao pragmatismo" (Quine, 1980, p. 231).

Para Murphy, o naturalismo tardio que "dominou as últimas três décadas de Dewey", serviu para aproximá-lo filosoficamente de Quine (Idem, 1993, p. 110). A idéia de tal vinculação é reforçada pelo fato da análise lingüística de Quine apontar Dewey como precursor na crítica à noção de linguagem privada, quando "Wittgenstein ainda sustentava a sua teoria da linguagem como cópia [copy theory of language]" (Ibid., p. 110). Esta teoria da linguagem como cópia refere-se ao procedimento do senso comum e da tradição filosófica de atribuir às palavras e frases sentidos específicos e previamente determinados. Murphy cita a crítica de Quine a este procedimento: "Uma semântica acrítica é o mito de um museu no qual as peças expostas são

sentidos e as palavras rótulos. Trocar de linguagens é mudar de rótulos" (Murphy, 1993, p. 110-111).

Todavia, Quine acredita que Dewey não teria conseguido "distinguir sentido de essência", particularmente na frase onde afirma que, além do sentido (ou significado) ser "uma propriedade do comportamento lingüístico (ou das expressões que codificam esse comportamento)", ele é também "uma propriedade dos objetos referidos por esse comportamento" (Ibid., p. 114). Para Quine, nesta acepção, não temos como distinguir *sentido* de *essência* porque "[o]s sentidos são aquilo em que as essências se tornam quando se divorciam do objeto de referência e se casam com a palavra" (Ibid., p. 114). Murphy recorda ainda que na concepção quineana "não há sentido em taxar alguns dos seus atributos [de um indivíduo] como essenciais e outros como acidentais". Isto porque, a relevância e a eficácia dos mesmos para a consecução dos propósitos humanos é relativa, ou seja, no processo dos acontecimentos "alguns perduram, outros perdem-se; mas nenhum é essencial ou acidental" (Ibid., p. 115).

Segundo Murphy, na discussão sobre sentido e essência, o ponto principal para Dewey e Quine concerne à linguagem: após ser adquirida por todos os falantes, ela se torna o único dado sobre o qual os mesmos podem trabalhar, ou seja, para aprender qualquer coisa eles têm de observar o "comportamento aberto dos falantes", diz Quine (Ibid., p. 115). A importância dada por Dewey ao comportamento lingüístico, por exemplo, pode ser ilustrada

pela seguinte afirmação registrada em *Experience and Nature*: "[d]entre todas as realizações, a comunicação é a mais notável" (Dewey, 1980, p. 29). Assim, Murphy acredita que para Dewey e Quine, ambos partidários de uma visão naturalista da linguagem, a idéia de localizar e determinar previamente a semântica das palavras de um homem no âmbito mental, constitui um "mentalismo pernicioso" que pode ignorar ou prejudicar aquilo que possa "estar implícito nas suas disposições para o comportamento aberto" (Murphy, 1993, p. 115).

Neste caso, a posição defendida por Quine – e compartilhada pelos demais pragmatistas – consiste justamente em abdicar da idéia essencialista expressa no mito do museu²⁵. Ele reforça a sua negação de que cada termo tenha necessariamente um significado único e inalterável ao sustentar que tanto o significado quanto a referência "devem ser explicados em termos de comportamento [lingüístico]" (Ibid., p. 122).

²⁵ A crítica ao mito do museu está presente na tradição pragmatista desde Peirce, quando este critica Descartes e sustenta a impossibilidade da capacidade de introspecção; e nega, portanto, a faculdade de acessar o interior da mente para examinar as idéias que supostamente estariam localizadas neste espaço. Esta crítica ocorre no ensaio *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868) [Questões referentes a certas faculdades reivindicadas pelo homem]. Cf. Peirce (1990, p. 241-257); Murphy (1993, p. 15-22). Já a argumentação de Quine contra o mito do museu envolve uma extensa argumentação apresentada sob a forma de teses inter-relacionadas, respectivamente sobre: a "indeterminação da tradução", a "indeterminação do significado" e a "inescrutabilidade da referência" (Cf. Ibid., p. 116-121).

Para Ghiraldelli Jr., esse *holismo* do significado desempenha um papel relevante no pragmatismo "pós-quineano"²⁶, particularmente no neopragmatismo de Rorty, à medida que rompe com a "distinção rígida entre significado e significação" – o intrínseco e o extrínseco – e, também, porque permite a manutenção da postura contextualista e antiessencialista no pragmatismo (Ghiraldelli Jr., 1999b, p. 31-32). Por conseguinte, Rorty sustenta que os "pragmatistas gostariam de destruir a distinção entre *conhecer* e *usar* as coisas", justamente porque a "pretensão de conhecer X é uma pretensão de estar apto a fazer algo com ou a X, pôr X em relação com outra coisa" (Rorty, 1991b, p. 266).

Em relação a Donald Davidson, discípulo de Quine, podemos descrever a sua contribuição para o pragmatismo como uma sequência da crítica quineana aos dogmas do empirismo. Isto porque, de acordo com a sua argumentação no ensaio *On the Very Idea of a Conceptual* (1973), além dos dogmas da crença no *reducionismo* e da crença no *dualismo analítico-sintético*, temos ainda um terceiro dogma no empirismo para ser refutado: a crença no *dualismo esquema-contéudo* – a pressuposição de um esquema geral de conceitos ou de um sistema de categorias *a priori* que, de forma necessária, constitui e condiciona a-historicamente o conteúdo da experiência (Murphy,

²⁶ Murphy usa a expressão "pragmatismo pós-quineano" para designar a tradição pragmatista na contemporaneidade e, também, para exprimir a relevância que algumas idéias de Quine desempenham nos trabalhos de Davidson e Rorty (Cf. Murphy, 1993, p. 129).



1993, p. 131-132). Entretanto, este ataque davidsoniano ao dualismo esquema-conteúdo também constitui uma objeção a Quine na medida que, para Davidson, "apesar da fronteira nítida entre *verdades contingentes* e *verdades necessárias* tornar-se nublada [por Quine], é mantida a idéia de que o campo lingüístico geral – o vocabulário ou a linguagem ou a teoria de alguém – se altera por dependência da experiência"; ou seja, trata-se de um dualismo esquema-conteúdo (Ghiraldelli Jr., 2000b, p. 58).

Rorty, por sua vez, ao acentuar o caráter historicista do pragmatismo, considera este ataque davidsoniano ao dualismo esquema-conteúdo como "a melhor expressão atual da tentativa pragmatista de romper com a tradição filosófica" (Murphy, 1993, p. 132). Essa ruptura, na concepção de Rorty – para quem "o eu não é alguma coisa que 'tem' as crenças e desejos, mas é simplesmente a rede de crenças e desejos" (Ghiraldelli Jr., 2000b, p. 64) –, refere-se aos resquícios do dualismo sujeito-objeto encontrados por Davidson na distinção quineana "entre declarações teóricas e declarações observacionais" que mantém *ainda* um dualismo esquema-conteúdo, a saber, a idéia de uma "realidade interior" *possuidora* de crenças e desejos que atua – através de adequação ou confrontação – sobre uma "realidade exterior" na qual estão situados os fatos empíricos (Ibid., p. 72).

Para Murphy, de acordo com Davidson, "[u]ma vez que abdicamos do dualismo esquema-conteúdo, abdicamos da suposição de que

podemos distinguir mudanças de sentido de mudanças de crenças. A crença e o sentido são interdependentes" (Murphy, 1993, p. 133). Esta interdependência entre as crenças (e também os desejos e outros estados intencionais) e a realidade (as coisas sensíveis, os fatos e os demais elementos da experiência) inviabiliza a idéia de vincular ambas a partir de uma relação do tipo "tornar verdadeiro", onde as crenças são *verdadeiras* devido a sua adequação ao mundo; ou, onde o significado e conhecimento da realidade é possibilitado pela evidência ou justificação fornecida, em última instância, por uma essência – o eu, a mente ou a linguagem (Cf. Ibid., p. 134-135).

Finalmente, em razão da referida interdependência entre as crenças e a realidade, Davidson sustenta que entre as mesmas existe somente uma relação de *causalidade* (Ibid., p. 151). Esta idéia tem particular importância na filosofia de Rorty principalmente porque dela depende o holismo rortyano, segundo o qual "tudo que há são relações: relações causais e relações entre declarações lingüísticas" – sendo que, nestas últimas, "desaparece a distinção entre 'verdadeiro' e 'justificado' (Ghiraldelli Jr., 2000b, p. 66-67). Sobre este aspecto trataremos em seguida, no interior da discussão a respeito das teorias sobre a verdade.

De modo geral, as teorias sobre a verdade estão divididas em dois grupos: o campo das teorias tradicionais ou substantivas e o campo das teorias semânticas – também denominadas minimalistas ou deflacionistas. No lado das

teorias tradicionais, que substantivam a verdade, temos a teoria correspondentista, a teoria coerentista e a teoria pragmatista – na versão verificacionista de Peirce e na versão de James-Dewey. No lado das teorias semânticas, que deflacionam a verdade, temos a tipologia neopragmatista de Rorty. Em conformidade com a seqüência acima, apresentaremos uma sintética descrição das referidas *teorias de verdade* (Cf. Ghiraldelli Jr., 1999b, p. 34-40; Idem, 2000a, p. 31-40).

Segundo Ghiraldelli Jr., na terminologia lógica, essas teorias podem ser formuladas, tal como segue:

–Teoria da correspondência: x é verdadeiro *sse* [se e somente se] x corresponde a um fato.

–Teoria da coerência: x é verdadeiro *sse* [se e somente se] x é um membro de um conjunto de crenças coerente.

–Teoria pragmatista: x é verdadeiro *sse* [se e somente se] x é útil de se acreditar.

–Teoria verificacionista: x é verdadeiro *sse* [se e somente se] x é provável, ou verificável em condições ideais” (Ghiraldelli Jr., 2000a, p. 31-32).

Todas estas teorias de verdade mencionadas até aqui são consideradas *teorias substantivas* porque admite-se que elas “substantivam a verdade na medida em que a tomam como sendo uma propriedade real e importante daqueles elementos lingüísticos aos quais se aplica o predicado “é verdadeiro” (sentenças, declarações, proposições, crenças etc.)” (Idem, 1999b, p. 34).

Em relação ao contexto histórico-filosófico que permeia os dois grupos de teorias sobre a verdade, o grupo das teorias tradicionais ou substantivas – que foi abordado precedentemente – e o grupo das teorias semânticas ou deflacionistas – que será abordado posteriormente –, temos que registrar, ainda que de modo bastante genérico, o evento denominado *virada lingüística* [linguistic turn], principal fator de mudanças na concepção filosófica contemporânea²⁷. Isto porque a transição da filosofia do paradigma da consciência para o paradigma da linguagem encerra, sobretudo para a investigação sobre a verdade, uma transposição relevante de campo de estudo, ou seja, a filosofia parte da área da metafísica e da epistemologia em direção à área da lógica e da filosofia da linguagem – *grosso modo*, tal deslocamento consiste numa relativa diminuição do interesse filosófico na busca pela fundamentação e legitimidade teórica do conhecimento e, em contrapartida, numa ampliação gradual de pesquisas voltadas para a análise do sentido, da referência e do significado. Desta maneira, ocorre também uma mudança decisiva no próprio caráter da investigação à medida que, após a virada lingüística, a pergunta "o que é a verdade?" cede lugar à perguntas sobre os

²⁷ Na apresentação da tradução brasileira de *Achieving our country – leftist thought in Twentieth-Century America* (1998), de Rorty, Ghiraldelli Jr. destaca a definição rortyana de "virada lingüística" [linguistic turn], a partir da seguinte citação extraída de uma obra anterior de Rorty, a saber, *The Linguistic Turn: Recent Essays on Philosophical Method* (1967): "[uma] revolução filosófica (...). Entenderei por 'filosofia lingüística' o ponto de vista segundo o qual os problemas filosóficos podem ser resolvidos (ou dissolvidos) reformando a linguagem ou compreendendo melhor a que usamos no presente" (Ghiraldelli Jr., 1999, p. 19).

usos da linguagem – por conseguinte, sobre os usos "dos termos verdade ou verdadeiro" (Ghiraldelli Jr., 2000a, p. 35-36).

Para Rorty, porém, nos dois paradigmas anteriores residem insuficiências concernentes ao essencialismo e ao representacionismo, visto que em ambos nos deparamos com questões ou situações nas quais tanto a mente quanto a linguagem são consideradas um meio de *expressão* do *eu* – o sujeito cognoscente – ou de *representação* do *mundo* – o objeto a ser conhecido. A fim de evitar estes pressupostos, Rorty defende a necessidade de um terceiro paradigma, o *paradigma neopragmático da linguagem*, no qual defende uma concepção em que os diversos vocabulários alternativos existentes são considerados não peças de um quebra-cabeça universal, mas sim instrumentos alternativos: não expressam e não representam coisa alguma, apenas servem para diferentes – e às vezes inéditos – propósitos humanos (Ghiraldelli Jr., 1996, p. 31-32). Como esta concepção rortyana nubla a distinção entre o literal e o metafórico, remete à noção wittgensteiniana de *jogos de linguagem* e antecede uma nova teoria filosófica referente ao uso da *metáfora* e de *estratégias redescritivas*, suspenderemos a explicação desta vertente da filosofia rortyana para retomá-la no capítulo seguinte. Retornamos agora, ao tópico das teorias sobre a verdade.

No que se refere à exposição das teorias semânticas ou deflacionistas – numa acepção genérica, teorias que alijam a verdade de um



sentido metafísico e substantivo para, em contrapartida, imbuir na mesma um sentido transitório e predicativo –, nos restringiremos aos três diferentes usos do termo *verdadeiro* (ou *verdade*), dados por Rorty a partir de sua leitura de Quine e Davidson: o uso de *endosso*, o uso *descitacional* e o uso *acautelado* (Cf. Rorty, 1991a, p. 128). Esta tipologia rortyana é descrita da seguinte maneira:

“1) O uso de endosso é aquele quando dizemos equivalentemente coisas do tipo “certo!”, “está bem!”, “é isso mesmo!”, “verdade!”.

2) O uso descitacional aparece quando falamos coisas metalingüísticas do tipo “s é verdadeiro se x”. O termo em inglês é disquotational. Quote, como está no inglês, nos leva a pensar, em português, nos termos “aspas”, “aspar”, “citação”, “citar”. A situação na qual Rorty está pensando quando fala em uso descitacional é a seguinte: podemos estar diante de uma sentença *s* que queremos utilizar, mas com alguma ressalva ou alguma observação, talvez porque não concordemos com ela ou coisa parecida. Então, usamos a sentença aspada, “s”, em nosso discurso. Mas podemos tirar as aspas (tirar as quotes), empregando para tal o termo “verdadeiro”, junto com o argumento variável e condicional, *x*. Deste modo: *s* é verdadeiro se *x*. (...).

3) O uso acautelado se apresenta quando dizemos coisas do tipo: “você crê que *s* está bem justificada, porém talvez ela não seja verdadeira”. Ou seja, *s* pode não servir, ainda, como guia de ação” (Ghiraldelli Jr., 1999, p. 37-38).

A provisória lista tríplice de Rorty para os usos de *verdadeiro* (ou *verdade*) mencionada acima, figura entre os vários aspectos que o filósofo alemão Jürgen Habermas critica no neopragmatismo rortyano (Cf. Habermas, 1996, p. 18-24). No tópico das redescrições da verdade, a crítica habermasiana não objeta quanto ao uso do termo *verdadeiro* nos dois primeiros casos – o uso de endosso e o uso descitacional – mas, classifica o uso *acautelado* como possuidor de um sentido ainda bastante substantivo (Ghiraldelli Jr., 2000a, p. 37). Isto porque, para Habermas, haveria na linguagem um pressuposto

epistemológico que impediria a equivalência pretendida por Rorty para os usos dos termos *justificado* e *verdadeiro*. Assim, mesmo quando usamos *verdadeiro* no sentido admoestatório rortiano – o terceiro uso –, não podemos prescindir de uma distinção entre uma justificação provisória (o justificado ou bem justificado) – particular, histórica e contingente – e uma justificação eterna (o verdadeiro) – universal, a-histórica e necessária –; visto que na própria linguagem usada no cotidiano os dois termos são mantidos separados semanticamente; ambos, portanto, "não seriam fases de um mesmo espectro" (Ghiraldelli Jr., 2000a, p. 38). Assim, para Habermas, o limite entre *justificado* e *verdadeiro* seria filosoficamente possível de determinação através de uma "comunidade lingüística ideal" que serviria de parâmetro para a prática das comunidades lingüísticas reais (Ibid., p. 38). Em outras palavras, visto que neste "campo pragmático ideal universal" não haveria "qualquer restrição de entendimento entre falantes no seu uso da linguagem", o mesmo funcionaria como base "para a linguagem empírica" e, inclusive, "daria condições – filosóficas, substantivas – para a própria existência de toda e qualquer linguagem, toda e qualquer comunicação. É dele que emergiria a distinção em espécie, e não em grau, entre 'justificado' e 'verdadeiro'" (Ibid., p. 39).

Rorty, por sua vez, afirma saber que *justificado* e *verdadeiro* são termos distintos, mas que desempenham funções pragmáticas similares; e, que diferenciá-los, como Habermas faz, "invocando um campo universal é uma

sobrefilosofização", isto é, trata-se de um retorno inútil à metafísica fundacionista por intermédio da "substantivação da verdade" (Ghiraldelli Jr., 2000a, p. 39).

Dada a complexidade e a extensão do tema da verdade, tanto na filosofia em geral quanto no pragmatismo em particular, encerraremos esta exposição das teorias sobre a verdade cientes de que cada item abordado – nas teorias clássicas ou nas teorias semânticas – encerra polêmicas maiores e elucidações mais precisas do que as apresentadas aqui²⁸. Todavia, no contexto em que as mesmas foram abordadas, acreditamos ter proporcionado uma introdução temática – ainda que parcial e lacunar – relevante para a compreensão do tributo filosófico do pragmatismo e da continuidade desta tradição através do neopragmatismo de Richard Rorty – que, como veremos no próximo capítulo, prefere tratar da liberdade em detrimento da verdade (Cf. Rorty, 1999b, p. 99-117). Devemos ressaltar ainda que, em virtude do tema da verdade ser recorrente nas obras rortyana, eventuais menções ao mesmo devem constar – direta ou indiretamente – nos capítulos ulteriores.

Antes de encerrarmos este item – o neopragmatismo rortyano – abordaremos ainda mais dois tópicos: a caracterização do pragmatismo na perspectiva de Rorty e a sua leitura original da tradição pragmática, na qual

²⁸ Na obra *Truth and Progress* (1998), por exemplo, Rorty polemiza contra os filósofos contemporâneos John Searle, Hilary Putnam e Charles Taylor.

defende a continuidade – e não a ruptura – entre os filósofos americanos clássicos (Peirce, James e Dewey) e os filósofos analíticos contemporâneos (Quine, Davidson e Putnam). Nesta reconfiguração rortyana da história do pragmatismo, destacam-se ainda, o nexos apontado entre os referidos pragmatistas e os filósofos europeus Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein; e a elaboração de uma concepção neopragmatista de investigação da verdade.

Segundo Murphy, na obra *Consequences of Pragmatism* (1982), especificamente num dos ensaios componentes intitulado *Pragmatism, Relativism, and Irracionalism* (1980), Rorty destaca três caracterizações para o pragmatismo.

A *primeira caracterização* do pragmatismo, é a de que “ele é simplesmente anti-essencialismo aplicado a noções como ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’ e objetos similares da teorização filosófica” (Murphy, 1993, p. 141). A *segunda caracterização* do pragmatismo é a de que “[n]ão existe nenhuma diferença epistemológica entre a verdade acerca do que deveria ser e a verdade acerca do que é, tal como não existe nenhuma diferença metafísica entre moralidade e ciência” (Ibid., p. 143). E, finalmente, a *terceira caracterização* é a de que “[é] a doutrina segundo a qual não há limitações ao inquérito, salvo as de ordem conversacional – não há limitações estabelecidas (...) derivadas da natureza dos objetos, ou da natureza

da mente, ou da linguagem, mas apenas limitações avulsas fornecidas pelas observações dos nossos companheiros de inquérito” (Murphy, 1993, p. 145).

Uma descrição alternativa do pragmatismo rortyano, na qual esta tríade caracterizante aparece – juntamente com outras –, pode ser vista no texto *"We Pragmatists ...": Peirce and Rorty in Conversation* (1997), de Susan Haack (Ibid., p. 91-107). Nele, temos um significativo e exaltado diálogo imaginário entre o pragmaticista Peirce e o neopragmatista Rorty, construído a partir de fragmentos extraídos dos textos de ambos. Assim como em outras ocasiões, nesta oportunidade Haack também contrapõe o pragmatismo peirceano ao "pragmatismo vulgar" rortyano, a fim de evidenciar, prioritariamente, as diferenças de concepção do significado de pragmatismo na versões dos dois filósofos (Cf. Haack, 1995, p. 126-147).

No texto *Relativism: finding and making* [Relativismo: encontrar e fabricar] (1996), Rorty caracteriza, em linhas gerais, a sua versão de pragmatismo; sugere um nexos entre os pragmatistas fundadores e alguns representantes da filosofia analítica e da filosofia européia; e, por fim, elabora um inédito modelo investigativo neopragmatista da verdade (Rorty, 1996, p. 31-47). A primeira parte deste texto aborda dois temas interdependentes: a tentativa de refutar a acusação de relativismo que recai sobre os pragmatistas e a proposta de abandonar o vocabulário dualista platônico – na qual é introduzido o dualismo encontrar e fabricar (Ibid., p. 31-34). Na segunda parte

Rorty apresenta os filósofos antidualistas europeus e americanos aos quais recorre para formular suas críticas ao platonismo e redescreve a questão do relativismo sob a forma do dualismo *encontrar e fabricar* (Rorty, 1996, p. 34-37). A terceira parte introduz a concepção neopragmatista de investigação rortyana: uma combinação da perspectiva biologicista darwiniana aliada à definição peirceana de crenças como hábitos de ação (Ibid., p. 37-42). A quarta e última parte encerra uma reflexão sobre o relativismo moral – uma abordagem da perspectiva biologicista-pragmatista na ética (Ibid., p. 42-47). Neste caso, convém lembrar que no texto *Solidarity or objectivity?*, Rorty descreve o pragmatismo antes como uma filosofia da solidariedade do que uma filosofia do desespero (Idem, 1991, p. 33).

Rorty inicia sua preleção afirmando que os adversários do pragmatismo consideram relativistas aqueles filósofos que não aceitam a "distinção grega entre as coisas como elas são em si mesmas e as suas relações com as outras coisas e, em particular, com as necessidades e os interesses humanos" (Idem, 1996, p. 31). Para ele, a recusa ao supracitado dualismo tem duas implicações: o abandono à busca platônica por fundamentos e a renúncia à idéia kantiana da existência de obrigações morais universais. Deste modo, os pragmatistas desistem de encontrar alguma coisa que pudesse servir de "critério de avaliação" para as nossas transitórias práticas sociais; e, também, desistem de basear a ética em princípios legitimadores universais como as "obrigações

morais incondicionais e transculturais" que estariam fixadas numa "natureza humana imutável e a-histórica" (Rorty, 1996, p. 31).

Segundo Rorty, os pragmatistas também reforçam a sua posição contrária a distinções dualistas quando optam por se definirem negativamente como "antiplatônicos, antimetafísicos ou antifundacionistas" (Ibid., p. 32). Em contrapartida, seus adversários quase nunca se denominam "platônicos ou metafísicos ou fundacionistas", mas antes, chamam a si próprios de "defensores do senso comum e da razão" (Ibid., p. 32).

Apesar de investirem contra os universais – na acepção platônico-aristotélica – e contra a idéia de máxima moral absoluta – na acepção kantiana, os pragmatistas se recusam a serem chamados de relativistas ou irracionalistas alegando que apenas criticam alguns "dogmas ultrapassados e especificamente filosóficos" (Ibid., p. 32). Tais dogmas são os componentes do senso comum, as heranças vocabulares legadas pelos gregos antigos, que constituem um conjunto de termos que perdeu historicamente a sua relevância semântica original – são dualismos inadequados à realização dos propósitos humanos (Ibid., p. 32). Em seguida, ele expõe esta questão de forma alternativa, ou seja, através de uma analogia entre a ciência e a moral, na qual insere o dualismo *encontrar e fabricar*.

"(...) muitas das coisas que o senso comum pensa terem sido encontradas ou descobertas são, na realidade, fabricadas ou inventadas. As verdades científicas e morais, por exemplo, são descritas pelos nossos oponentes como 'objetivas',

significando com isto que elas estão, num certo sentido, pairando por aí, esperando ser reconhecidas pelos seres humanos" (Rorty, 1996, p. 32).

Entretanto, Rorty nos adverte que mesmo se substituíssemos a distinção realidade/aparência pela distinção encontrar/fabricar, não evitaríamos a formulação da seguinte pergunta: "teremos nós *descoberto* ou *inventado* o surpreendente fato de que o que se pensava ser objetivo é, na verdade, subjetivo?" (Ibid., p. 33). Se dissermos que descobrimos/encontramos "o fato objetivo de que a verdade é subjetiva", caímos em contradição; se dissermos que inventamos/fabricamos tal verdade, não haveria um motivo plausível para acreditarem em nós (Ibid., p. 33). Dessa forma, Rorty explicita que se os pragmatistas tivessem que optar a partir da distinção encontrar/fabricar, afirmariam que muitas das verdades científicas e morais são fabricadas pois, poderiam assim, serem desfabricadas, desfeitas e refeitas. Porém, este dualismo também é incômodo aos pragmatistas pois eles também não podem formular suas posições "em termos de uma distinção entre o que está fora e o que está dentro de nós" (Ibid., p. 33).

Para Rorty, à medida que os pragmatistas questionam a eficácia do vocabulário herdado da tradição platônica-aristotélica, eles repudiam a concepção de investigação dualista por considerarem que muitas das verdades por eles sustentadas não são encontradas mas sim, fabricadas e difundidas ao senso comum por esse ultrapassado vocabulário filosófico. Todavia, a formulação desta acusação nestes termos seria apenas uma variação para outro

dualismo, a saber, entre o absoluto e o relativo – um vocabulário desqualificado pelos antidualistas à medida que a sua utilização implica na continuidade das distinções por eles rejeitadas. Em contrapartida, os adversários dos pragmatistas replicam que "abandonar esse vocabulário é abandonar a racionalidade" (Rorty, 1996, p. 34).

Para Rorty a saída deste impasse reside na paulatina implementação de "novas maneiras de falar", onde o convencimento (ou não) dos interlocutores deve proceder por intermédio da incessante exposição de argumentos e justificações de cada parte e, também, das vantagens decorrentes das respectivas posturas assumidas – e não, como ocorre na "velha maneira [platônica] de falar", devido à justificações oriundas de alguma irresistível força sobrenatural, de uma onipotente entidade metafísica ou da Verdade Absoluta da qual todas as outras verdades decorrem (Ibid., p. 34).

Segundo Rorty, a argumentação dos pragmatistas para refutar a acusação de relativismo e irracionalismo que recai sobre os mesmos, centra-se na idéia de que afirmar a relatividade e a irracionalidade a respeito de qualquer coisa baseia-se na suposição de suas respectivas contrapartes – o absoluto e o racional –; ou seja, existe a crença num conjunto de dualismos servindo de contraponto. Por conseguinte, para os pragmatistas, estas “definições pressupõem justamente as distinções que rejeita[m]”. Entretanto, há a ressalva

de que “dividir o mundo em coisas boas e coisas ruins sempre será uma indispensável ferramenta de investigação” (Rorty, 1996, p. 34).

A fim de formular suas críticas ao platonismo, Rorty recorre a duas tradições de filosofia. A tradição filosófica européia *pós-nietzschiana*, representada por Heidegger, Wittgenstein, Sartre, Gadamer, Derrida e Foucault; e a tradição filosófica americana *pós-darwiniana*, representada pelos pragmatistas pioneiros Peirce, James e Dewey, além dos filósofos pós-analíticos Kuhn, Quine, Putnam e Davidson. O nexos que permite o estabelecimento de um diálogo entre ambas as vertentes reside no antidualismo: nas dúvidas e no questionamento das “distinções gregas”, das “distinções cartesianas” e das “distinções kantianas e hegelianas entre sujeito e objeto” (Ibid., p. 34-35). Por conseguinte, ainda que a proposta rortyana de substituição das dicotomias metafísicas do vocabulário platônico – desde aparência/realidade até encontrar/fabricar –, também envolva uma distinção, a distinção alternativa *entre mais ou menos útil*, esta tem a seu favor o fato de que seus extremos não diferem em gênero, mas tão-somente em grau (Cf. Ibid., p. 37).

Segundo Rorty, na perspectiva pragmatista, a “investigação humana” – seja ela de caráter filosófico, científico ou político – deve ser “uma tentativa de servir a propósitos transitórios e de resolver problemas transitórios” (Ibid., p. 37). Assim, ele principia a sua exposição da concepção

neopragmatista de investigação a partir de “uma exposição darwiniana dos seres humanos”, ou seja, tal como os animais desenvolvem *ferramentas* (garras, presas, trombas etc.) que lhes possibilitem “mais prazer e menos sofrimento” e que lhes sirvam para melhor se adaptarem ao seu meio ambiente; os seres humanos se valem, também, do aprimoramento de ferramentas – dentre as quais a mais peculiar à humanidade é a linguagem – para interagir com sua espécie e meio social (Rorty, 1996, p. 38). No entanto, para Rorty, nenhuma *ferramenta* é capaz de romper nosso contato com a realidade – isto independentemente de quem usa a ferramenta, do lugar e época onde ocorre a ação, dos objetivos pretendidos pelo usuário da referida ferramenta e, também, sem importar a forma assumida pela mesma que pode ser um instrumento material como um martelo, um alicate ou uma foice; ou um instrumento imaterial como uma idéia, uma crença ou, ainda, uma declaração lingüística. Isto porque, na concepção rortyana, os usos das ferramentas concebidas também fazem parte da interação do organismo com o seu meio ambiente (Ibid., p. 38). Este modelo de relação causal, em oposição ao modelo de relação representacional, sustenta que nenhum organismo – humano ou não – em comparação com qualquer outro organismo pode ser considerado, sob quaisquer condições, como possuidor de um maior ou menor contato com a realidade (Ibid., p. 38).

Para Rorty, esta abordagem biologicista da linguagem permite romper com o quadro epistemológico cartesiano no qual a mente figura como

local de ocorrência de diversos processos como pensar, duvidar, conceber, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir (Cf. Descartes, 1973, p. 103). Em oposição à esse quadro, ele explicita que os estados intencionais como as crenças e os desejos "não são modos pré-lingüísticos de consciência, que podem ou não ser expressos através da linguagem" (Rorty, 1996, p. 38). Para ele, as crenças e os desejos são "atitudes sentenciais", ou seja, trata-se de "disposições, por parte de organismos, ou de computadores, para afirmar ou negar certas sentenças" (Ibid., p. 39). Esta perspectiva darwiniana de evolução é complementada pela noção de peirceana de "crenças como hábito de ação", segundo a qual "atribuir uma crença a uma pessoa é simplesmente afirmar que essa pessoa tende a se comportar como eu me comporto quando estou disposto a afirmar a verdade de uma determinada sentença" (Ibid., p. 39). Às crenças atribui-se não a função de "relatar acontecimentos internos que [ocorrem na] consciência de cada pessoa", mas sim, a função de "coordenar nosso comportamento com o comportamento dos outros" (Ibid., p. 39). Nesta situação, segundo Rorty, não se trata de "reduzir estados mentais como crenças e desejos a estados comportamentais ou fisiológicos"; mas sim, de tornar despropositada a questão representacionista sobre se uma determinada crença representa acuradamente ou não a realidade mental ou física; trata-se, portanto, de substituí-la pela questão pragmática que indaga sobre a utilidade ou não que a manutenção de uma determinada crença tem para a realização das pretensões humanas (Ibid., p. 39).

A noção de *linguagem como ferramenta* e a noção de *crença como hábito de ação* desempenham fundamental importância no modelo investigativo neopragmatista de Rorty à medida que reforçam consideravelmente a atividade de redescrição (ou estratégias redescritivas) e o anti-representacionismo. Através de ambas noções, os pragmatistas desqualificam a questão se determinadas crenças representam melhor a realidade do que outras, já que as mesmas são consideradas meios para se atingir determinados objetivos sem a pretensão de saber se ao final nos defrontaremos com a verdade por si mesma. Do ponto de vista pragmático, devemos questionar tão-somente sobre quais crenças permitirão que realizemos nossos desejos. Entendidas como hábitos de ação, as crenças são utilizadas para descrever as coisas conforme os propósitos dos seres humanos; neste contexto, algumas ferramentas servem melhor do que outras em situações e épocas diferentes. Assim, afirmar que “uma crença, até onde sabemos, é verdadeira significa dizer que, até onde sabemos, não há nenhuma outra crença alternativa que seja um hábito de ação melhor” (Rorty, 1996, p. 40).

Na perspectiva anti-representacionista dos pragmatistas as descrições são concebidas para servir aos propósitos humanos e não para representar a natureza intrínseca da realidade. Dessa maneira, a substituição de uma descrição por outra ocorre a partir do critério da eficácia ou utilidade, ou seja, durante a competição entre as mesmas, verifica-se a obsolescência de uma

delas à medida que a outra revela-se mais eficaz para a consecução de alguns de nossos objetivos. Para Rorty a grande variedade de descrições candidatas e a diversidade de seus conteúdos fortalece a posição pragmatista.

“A relatividade das descrições aos propósitos é o principal argumento dos pragmatistas a favor de sua visão anti-representacional do conhecimento – na qual a investigação visa antes ser-nos útil do que realizar um relatório acurado das coisas em si mesmas. Como cada crença que temos tem de ser formulada numa linguagem ou noutra e, como as linguagens não são tentativas de copiarmos o que existe, mas são antes ferramentas para lidarmos com o que existe, não há [por isso] nenhuma maneira de separar a 'contribuição feita ao nosso conhecimento pelo objeto' da 'contribuição feita pela nossa subjetividade'. Tanto as palavras que usamos, quanto nossa disposição para formular certas sentenças usando essas palavras e não outras, são produtos de conexões causais fantasticamente complexas entre os organismos humanos e o resto do universo” (Rorty, 1996, p. 41-42).

A miríade de argumentos, descrições e contextos à disposição dos pragmatistas na área da epistemologia também pode ser verificada na área da ética. Embora Rorty combata a acusação de relativismo que recai sobre a sua versão de pragmatismo, ele não hesita em denominar a sua posição filosófica no campo ético de *relativismo moral*.

A recusa pragmatista rortyana à idéia de existência de fundamentos morais – absolutos, eternos, universais e inalteráveis – tem sido criticada por aquilo que os adversários do pragmatismo acreditam ser uma tentativa de privar as gerações futuras dos limites considerados norteadores da conduta humana: as distinções entre os princípios de bem e mal, certo e errado, justiça e injustiça. De modo geral, os críticos do relativismo moral temem que a civilização que conhecemos seja condenada ao caos da amoralidade. Em contrapartida, Rorty

descreve a escolha moral como uma "questão de conciliação entre bens conflitantes e não como uma escolha entre o absolutamente certo e o absolutamente errado" (Rorty, 1996, p. 43). Segundo ele, para os pragmatistas não existe nenhum "limite nítido que separe o injusto do imprudente, o mau do ineficiente" (Ibid., p. 44).

Na concepção neopragmatista de investigação rortyana, aquilo que os opositores do pragmatismo chamam de "firmes princípios morais" são compreendidos como "abreviações de práticas passadas – uma maneira de resumir os hábitos de nossos ancestrais que mais admiramos" (Ibid., p. 44). Deste modo, na perspectiva neopragmatista, os princípios morais são considerados também hábitos de ação, os quais vem sendo reproduzidos durante anos, propiciando práticas virtuosas e igualitárias mas que, não obstante, se confundem com outras práticas violentas e discriminatórias, igualmente provocadas pelos referidos princípios morais e que constituem a razão do tormento e sofrimento de inúmeras pessoas vitimadas por vinganças, preconceitos e outros tipos de perseguições.

Para Rorty, o fato é que os filósofos não podem provar que os princípios morais da primeira categoria são mais racionais do que os da segunda categoria e vice-versa. Não há meios para isso. Do mesmo modo, apelar para algum princípio legitimador universal, subjacente à toda ação humana, constitui um recurso disponível para qualquer umas das partes

envolvidas. Ele argumenta que se para defender uma "ação controversa" fosse necessário justificá-lo a partir de um "princípio racional universal", seria possível imaginar e criar um que se adequasse à situação (Rorty, 1996, p. 45). No entanto, seria preferível enumerar e circunscrever as justificativas ao contexto de forma a convencer os seus interlocutores de que o ato praticado era "a melhor coisa a fazer no momento", visto que não há como mensurar ou demonstrar o maior ou menor grau de racionalidade de qualquer defesa (Ibid., p. 45). Por conseguinte, os "dilemas morais" – como genocídios, crimes de guerra, controle populacional, fome, racionamento de água e de assistência médica, fome – que enfrentamos na contemporaneidade não podem esperar a formulação de princípios morais universais para serem resolvidos (Ibid., p. 45). Tais problemas requerem medidas imediatas, ainda que sujeitas a modificações e reformas.

Rorty também considera que a idéia kantiana de existência de "obrigação moral" – um princípio universal subjacente aos atos corretos da humanidade – pode ser comparada à imagem de um "tribunal de justiça universal [e] supranacional" que supostamente julgaria nossos atos e ministraria leis a serem seguidas (Ibid., p. 45). Para ele, esta "imagem kantiana do que são os seres humanos não pode ser facilmente reconciliada com a história ou com a biologia"; isto porque ambas "nos ensinam que o desenvolvimento de

sociedades governadas por leis e não por homens foi uma conquista evolutiva lenta, tardia, frágil e contingente” (Ibid., p. 46).

Segundo Rorty é um erro acreditar que a humanidade compartilha, de forma imanente em cada um de seus membros, uma “aspiração” comum – seja ela denominada “razão”, “natureza humana” ou qualquer outro termo que sugira essencialismo ou determinismo. Deste modo, se as ações humanas atuais provocarem mudanças catastróficas no mundo futuro, transformando o que deveria ser uma utopia numa distopia; a humanidade não terá “falhado em corresponder às suas obrigações morais”, ela “terá simplesmente perdido uma oportunidade de ser feliz” (Rorty, 1996, p. 47).

A conclusão de Rorty a respeito de tudo aquilo que foi dito até agora sobre as partes envolvidas – os pragmatistas e seus adversários – e de suas possibilidades de êxito neste debate, assume a forma de uma suspeita, a saber, a suspeita de que a única providência a ser tomada em tais casos é, no sentido acautelado, “redeclarar incessantemente seus casos num contexto após outro” (Ibid., p. 47).

1.5 AS NARRATIVAS CONFLITANTES

A trajetória do pragmatismo descrita por Richard Bernstein²⁹ caracteriza-se pelo uso filosófico da narrativa, isto é, a sua argumentação não só baseia-se em narrativas mas, também, desenvolve-se através de uma metanarrativa. Bernstein enfoca a tradição pragmática em dois textos, *Pragmatism, Pluralism and Healing of Wounds* [Pragmatismo, pluralismo e a cura de feridas] (1988) e *American Pragmatism: The Conflict of Narratives* [Pragmatismo americano: o conflito das narrativas] (1995). Em ambos, e de modo bastante similar, ele desenvolve a idéia de que o pragmatismo é constituído por uma pluralidade de tradições, perspectivas e orientações filosóficas heterogêneas e conflitantes entre si. Destaca ainda, a descrição de tradição dada por Alasdair MacIntyre, empregado-as em ambos os textos referidos como um tipo de preceito norteador:

“Uma tradição não apenas incorpora a narrativa de um argumento, mas só é recuperada a partir de um recontar argumentativo desta narrativa, que estará em conflito com outras recontagens argumentativas” (Bernstein, 1997, p. 382-383; Idem, 1995, p. 54).

Em *Pragmatism, Pluralism and Healing of Wounds*, Bernstein analisa a condição da filosofia americana contemporânea a partir de elementos

²⁹ Richard Bernstein (1932) é professor da New School of Social Research, New York. Estuda a relação entre o pragmatismo peirceano e o marxismo. Dentre suas obras, destaca-se *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (1983).

extraídos de um passado filosófico recente e, também, aproveita para discorrer sobre a heterogeneidade e pluralismo que constituem a tradição pragmática. No título do artigo acima mencionado, as *feridas* são as conseqüências resultantes do gládio indiretamente travado entre a filosofia *nativa* – o pragmatismo – e a filosofia *estrangeira* – o positivismo lógico. Sucintamente, tais feridas podem ser identificadas como o relativo ostracismo no qual caiu o pragmatismo, após a ascensão da filosofia analítica nos departamentos de filosofia americanos; e, também, o preconceito difundido contra a filosofia analítica, compreendida como uma atividade estritamente *profissional*, voltada somente para a análise conceitual e para o estudo da linguagem e, por conseguinte, apartada das preocupações éticas, políticas e sociais.

Para Bernstein, a cura ou cicatrização destas feridas reside na compreensão de um elemento importante e muitas vezes negligenciado no pragmatismo: o pluralismo. Isto porque, no pragmatismo, a tradição – o "nós" – é "amoldado a partir de tradições rivais e conflitantes" (Bernstein, 1997, p. 382). Neste sentido, sua idéia é mostrar que geralmente, os "temas pragmáticos" predominam na produção intelectual de muitos filósofos de orientações diversas que, todavia, não se consideram pragmatistas (Ibid., p. 383). Segundo ele, o pragmatismo não deve ser considerado "um conjunto de doutrinas" ou mesmo "um método"; a vitalidade e a diversidade desta tradição está no fato de ser uma

"conversação engajada contínua que consiste em distintas – às vezes competidoras – vozes" (Bernstein, 1997, p. 383).

Assim, a propósito da formação, da pluralidade de temas analisados, dos procedimentos e das respectivas orientações filosóficas dos pragmatistas clássicos, Bernstein recorda: Peirce era um "cientista experimental praticante" que se considerava "um lógico"; alguém que estudara detidamente as "categorias kantianas" e que também se identificava com o "realismo escolástico" do teólogo e filósofo John Duns Scotus (c. 1266-1308). James, por sua vez, fora "treinado como um médico, e as suas especulações filosóficas desenvolveram-se a partir de suas investigações psicológicas"; possuía "afinidades filosóficas profundas como a tradição do empirismo britânico", embora criticasse a sua "noção de experiência"; posteriormente, também reconheceu "suas afinidades e diferenças" com o filósofo francês Henri Bergson (1859-1941). Finalmente, a respeito de Dewey, consta que ele "estava entre os primeiros a receber um Ph.D em filosofia" e fora, enquanto estudante, bastante "influenciado pelo hegelianismo" (Ibid., p. 384).

Outro dado importante referente ao período de formação do pragmatismo, é que naquela época não havia, como se pretende hoje, demarcações rígidas entre as diversas áreas do conhecimento. Uma fluidez maior existente entre as disciplinas e os seus modelos de investigação, contribuíam para que os pragmatistas se deslocassem livremente entre as

mesmas e tivessem uma liberdade de ação mais abrangente (Bernstein, 1997, p. 384).

Segundo Bernstein, cinco temas interdependentes caracterizam o ethos pragmático: 1) o anti-fundacionismo; 2) o falibilismo; 3) o caráter social do eu e a necessidade de criação de uma comunidade crítica de investigadores; 4) a contingência; e 5) a pluralidade (Cf. Ibid., p. 385-389). Para ele, podemos encontrar tais temas presentes nas obras dos pragmatistas clássicos e variações destes temas nas obras de pragmatistas posteriores como Quine, uma vez que a continuidade desta tradição, na perspectiva bernsteiniana, se processa também através do refinamento temático. Dessa maneira, ainda que o termo anti-fundacionismo não tenha sido empregado pelos pragmatistas originais, é inegável que, haja no arsenal anti-fundacionista, argumentos pragmáticos. No artigo *Some Consequences of Four Incapacities* (1868) de Peirce, por exemplo, temos o ataque à idéia cartesiana de que o conhecimento em geral, pode ser estabelecido a partir de *fundações fixas* e que, ainda, podemos ter ciência de tais fundações a partir da faculdade denominada introspecção (Ibid., p. 385). E, contra a idéia de que, após a recusa ao fundacionismo, as únicas alternativas restantes são o ceticismo e o relativismo, Peirce argumenta em prol da posição falibilista. Na perspectiva do falibilismo, não existe nada *fundamental*, ou seja, é inconcebível a idéia de haja qualquer coisa, inclusive uma filosofia, imune à

críticas, interpretações adicionais, e correções posteriores (Bernstein, 1997, p. 387).

Dado que todos os seres humanos, principalmente enquanto indivíduos, são sujeitos a falhas e erros, as alterações necessárias a toda idéia e teoria devem provir de algo – igualmente falho e sujeito a erros – que possa contar com maiores possibilidades de sucesso, ou seja, as intervenções que passarem pelo crivo de especialistas. Assim, é importante notar que, enquanto Peirce condicionou a sua teoria verificacionista de verdade ao ideal regulativo de uma comunidade crítica de investigadores especialistas; Dewey, por sua vez, concentrou-se na idéia de comunidade para entender a idéia moral de democracia (Ibid., p. 388).

Neste aspecto, a ressalva concerne precisamente ao fato de que, embora haja dúvidas sobre a idéia de uma "convergência ideal" na investigação; isto, necessariamente, não deve "arruinar a necessidade de sempre recorrer a uma comunidade crítica" (Ibid., p. 388). Isto porque, através do confronto com outras idéias e críticas podemos "determinar o que é idiossincrático, limitado e parcial" (Ibid., p. 388).

Bernstein sustenta também que a tradição pragmática concebe a contingência – em oposição ao necessário – não como "sinais da ignorância humana", mas sim como características que marcam o universo, nossas

investigações e nossas vidas e que, por isso, não podem ser erradicadas (Bernstein, 1997, p. 388).

Antes de abordar a pluralidade, o último dos temas componentes e relacionados ao ethos pragmático – o estilo pragmatista de pensar –, Bernstein retorna ao tema das feridas filosóficas. Ele afirma que é preciso separar os avanços conquistados pela filosofia analítica de sua "ideologia arrogante" que, freqüentemente, proclamava o método analítico como o "único modo *sério* de se fazer filosofia" (Ibid., p. 393). Esta crença, conseqüentemente, era seguida de uma atitude hostil e desdenhosa para com outras orientações filosóficas. Na atualidade, Bernstein afirma que "[e]sta ideologia, ainda é uma fonte de violência intelectual e de feridas em nossas profissão" (Ibid., p.393). Todavia, o pessimismo é substituído pela otimista constatação de que esta concepção está se tornando arcaica e superada.

Para Bernstein, o colapso desta ideologia ocorreu devido tanto a fatores externos quanto a fatores internos. Por sinal, James e Dewey, precedentemente advertiram sobre os riscos da "especialização da filosofia"; Dewey, particularmente, temeu pela debate necessário a respeito dos "problemas do homem" (Ibid., p. 393). Dentre os fatores externos, o principal foi a resistência de outras orientações filosóficas (não-analíticas), tais como "a fenomenologia, a hermenêutica, a teoria crítica e a variedade de estruturalismo e pós-estruturalismo" (Ibid., p. 393). Dentre os fatores internos, o principal foi o

fato de que autores consagrados na área da filosofia analítica, tais como Rorty, McIntyre e Putnam criticaram, de modos diferentes, "os preconceitos excludentes da ideologia analítica"; a "tendência de fixar limites"; e, por conseguinte, contribuíram para o diálogo entre as vertentes filosóficas – "conversação filosófica", no jargão rortyano (Bernstein, 1997, p. 394). Assim, para Bernstein, é tolice pensar numa divisão filosófica dual: anglo-americana analítica ou continental européia.

Bernstein afirma que as "batalhas ideológicas" de sua geração "estão começando a parecer remotas e irrelevantes"; e também que "[a]s cicatrizes das feridas destas batalhas ainda permanecem, mas há sinais encorajadores do aparecimento de um novo ethos que sustenta fortes afinidades com o ethos característico das fases formadoras do movimento pragmático" (Ibid., p. 395). Dentre estes sinais – como veremos posteriormente nos textos de Rorty –, podemos notar o crescente diálogo da filosofia com áreas como a literatura, a história, a medicina, o direito, a sociologia, a antropologia, a política etc. A respeito disso, Bernstein escreve que "alguns de nós estamos começando a descobrir que compartilhamos mais intelectualmente com colegas treinados em disciplinas diferentes do que com nossos próprios colegas dos departamentos de filosofia" (Ibid., p. 396).

De volta ao tema do pluralismo, Bernstein toma a precaução de distinguir o pluralismo pragmático de outras pluralizações extremas,

exemplificadas pelos seguintes tipos: o *pluralismo fragmentar* ("fragmenting pluralism") – no qual a comunicação ocorre apenas entre as pessoas de um "pequeno grupo", visto que a linguagem excessivamente diferente e os preconceitos muito idiossincráticos, restringem a extensão da conversação para pessoas que não compartilhem de tais elementos; o *pluralismo flácido* ("flabby pluralism") – no qual os "empréstimos de orientações diferentes" são um mero "furto superficial e lisonjeiro"; o *pluralismo polêmico* ("polemical pluralism") – no qual a atenção voltada para o pluralismo não significa uma vontade genuína de escutar e aprender com outros, mas se torna antes uma "arma ideológica" para avançar a sua própria orientação sobre as demais; o *pluralismo defensivo* ("defensive pluralism") – situação na qual dialoga-se com outros, mas com uma predisposição para a idéia de que não há nada de importante para ser apreendido deles (Bernstein, 1997, p. 397). Deste modo, a fim de diferenciar o pluralismo componente do ethos pragmático dos demais tipos de pluralismos citados acima, Bernstein denomina o representante da tradição pragmatista de *pluralismo falibilista engajado* ("engaged fallibilistic pluralism") – algo que, na sua concepção, "põe novas responsabilidades em cada um de nós" (Ibid., p. 397).

Na perspectiva bernsteiniana, o pluralismo falibilista engajado, característico da tradição pragmática, age como um dos fatores de cura para as feridas ideológicas e filosóficas. A partir da balsâmica posição pluralista, a

torpe divisão entre filosofia *nativa* e filosofia *estrangeira* torna-se insustentável. Nesta condição, uma boa consequência extraída do relativo predomínio analítico exercido no cenário filosófico americano de outrora, está no fato do mesmo ter "encorajado o estilo adversário ou confronto de argumentação" (Bernstein, 1997, p. 398). Assim, de acordo com Bernstein, temos a idéia de que formação de uma tradição é "uma realização frágil e temporária que sempre pode ser rompida por contingências inesperadas" (Ibid., p. 398). Portanto, na história do pragmatismo, o que existe desde sempre é uma tradição na qual a conversação – necessária para a realização do "nós", ou seja, a tradição – não exclui atitudes conflitantes e discordantes (Ibid., p. 398). Em suma, Bernstein exige que os filósofos reajam ao pluralismo com "respostas e responsabilidades" – tanto para os seus colegas de profissão quanto para a sociedade –; algo que, na ausência de um paliativo mais eficaz, parece ser o principal fator de cura das feridas filosóficas (Ibid., p. 401).

Em *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*, Bernstein retoma a temática do pluralismo na tradição do pragmatismo. Entretanto, neste texto, a ênfase fica na questão da narrativa. Segundo ele, quando nos referimos ao "nós" de uma tradição; esta idéia é inevitavelmente acompanhada pela questão de *como* especificar a significação de "nós" – já que, no pragmatismo, o "nós" refere-se a um grupo cuja heterogeneidade é ainda mais forte no presente do que no passado. Desse modo, a descrição de McIntyre para tradição, dada

anteriormente, torna-se necessária para evitar que o legado temático pragmatista seja interpretado de tal maneira que o mesmo acabe fixado num período específico e considerado exclusividade de um grupo somente – e não de diversos e conflitantes grupos situados em épocas distintas.

Bernstein realiza, paralelamente à elaboração de uma narrativa argumentativa do ethos pragmático, uma leitura crítica da filosofia americana e, particularmente, do neopragmatismo – este representado, na maioria das vezes, por Rorty e Hilary Putnam. Embora os dois textos bernsteinianos sejam, sob muitos aspectos, bastante similares, notamos que a crítica ocorre predominantemente no primeiro texto – *Pragmatism, Pluralism and Healing of Wounds* –, enquanto que a metanarrativa se desenvolve mais no segundo – *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*. Assim, consideramos mais apropriado apresentá-los sequencialmente, para evidenciar a variação da ênfase que recai nos temas pragmáticos, nos representantes mais expressivos do movimento, no momento histórico inicial da formulação da tradição e, ainda, na recepção, interpretação e difusão de determinadas idéias filosóficas. Agora, continuaremos a nossa exposição a partir do segundo texto bernsteiniano.

Em *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*, a maioria das conseqüências exploradas por Bernstein decorre de sua constatação inicial de que o pragmatismo é, em primeiro lugar, “constituído pelas narrativas que contamos sobre o pragmatismo” (Idem, 1995, p. 55). Esta afirmação permite

descartar a idéia de primazia entre as narrativas: quaisquer relatos, tanto dos pragmatistas fundadores Peirce, James e Dewey quanto dos demais integrantes desta tradição, são passíveis de periodização, mas não de hierarquização; uma vez que, em última instância, não seriam excludentes. Em seguida, outras três proposições complementares são indicadas por Bernstein. Em segundo lugar, ele afirma, a “história do pragmatismo” tem sido, desde os seus primórdios até os dias atuais, “um conflito de narrativas”. Em terceiro lugar, a história do pragmatismo também tem sido “um conflito de metanarrativas”; e que “há piores e melhores narrativas e metanarrativas”, dentre as quais podemos escolher e argumentar pela melhor. E, em quarto lugar, devemos compreender que a história futura do pragmatismo, tenderá ao reconhecimento da “continuidade de sua temática”, ou seja, ela será “uma contínua série de explicações e controvérsias sobre persistentes temas pragmáticos” (Bernstein, 1995, p. 55).

Devemos lembrar ainda que, estas quatro proposições e não apenas a última, são perpassadas pelos temas pragmáticos – o anti-fundacionismo, o falibilismo, o caráter social do eu e a necessidade de criação de uma comunidade crítica de investigadores, a contingência e a pluralidade – vistos no texto precedente.

A pluralidade de narrativas conflitantes, constituintes da tradição pragmatista é exemplificada por Bernstein, em diversos episódios – alguns dos

quais mencionados nos itens anteriores, em virtude da breve exposição sobre os pragmatistas clássicos. Ele cita a conferência de William James pronunciada à comunidade filosófica americana em 1898, na qual introduz o termo pragmatismo, ampliando o sentido original “[d]o princípio de Peirce, o princípio do pragmatismo”; e, cita também, a célebre e mordaz passagem no artigo *What Pragmatism Is*, de Peirce em 1905, no qual execra os “raptos” do pragmatismo – James e Schiller – e substitui o termo que lhe fora arrebatado pelo termo alternativo pragmaticismo (Bernstein, 1995, p. 57-58). Do mesmo modo, Bernstein ilustra a situação pluralista pragmática ao citar o fato de que Dewey também fez, no início dos anos 20, um relato sobre o pragmatismo no artigo *O desenvolvimento do pragmatismo americano*, no qual, grosso modo, fornece a sua versão sobre esta tradição. Bernstein menciona ainda a relutância de Dewey em usar a palavra pragmatismo para “caracterizar a sua própria orientação” – a sua preferência recaiu sobre o termo “instrumentalismo” (Ibid., p. 59).

À estas narrativas conflitantes clássicas, juntam-se as narrativas contemporâneas, realizadas por, entre outros, Hilary Putnam, Susan Haack, Cornell West, Richard Rorty e pelo próprio Bernstein – pragmatistas que, ao polemizarem com seus pares filosóficos, priorizam a contribuição de um ou outro pragmatista pioneiro. Todavia, isto não significa que Bernstein, por exemplo, ignore a expressiva participação de outros personagens na história do

pragmatismo. Ao contrário, em conformidade com o preceito de pluralismo pragmático, ele escreve:

“Não penso que há qualquer essência do pragmatismo – ou mesmo um conjunto bem definido de compromissos ou preposições que todos os assim chamados pragmatistas compartilham. (...) [A] riqueza e difusão da tradição pragmatista está na variedade de vozes e narrativas que a constitui – mesmo quando estas são fortemente dissidentes. Ter-se-ia que fazer justiça as maneiras que George Herbert Mead, Horace Kallen, C. I. Lewis, Sidney Hook, Ernest Nagel, Morton White, Justus Buchler, e muitos outros que contaram a história do pragmatismo e situaram suas próprias contribuições no interior destas narrativas” (Bernstein, 1995, p. 61).

A idéia bernsteiniana de compreender o pragmatismo como sendo constituído no transcorrer de várias épocas por narrativas e metanarrativas diversas e conflitantes, também não significa esquivar-se da questão referente à escolha entre a multiplicidade de narrativas e metanarrativas existentes. Trata-se, porém, de defrontar-se com as mesmas e abordar o aspecto decisório – o procedimento de eleger uma ou mais narrativas e metanarrativas em detrimento de outras – criteriosamente. Para isso, Bernstein afirma haver melhores e piores narrativas e metanarrativas; dentre as quais podemos escolher pragmaticamente. E exemplifica:

“Mas quero chegar ao que muitos outros podem considerar a parte mais controversa de minha meta-narrativa. Pois quero criticar o que ainda é amplamente acreditado sobre a emergência e o declínio do pragmatismo. Para ser deliberadamente provocativo, chamarei isto de história 'nostálgica' e 'sentimental' do pragmatismo. Ela é algo semelhante a isto: Outrora havia uma idade de ouro da filosofia americana e do pragmatismo americano. Este foi o tempo de gigantes intelectuais tais como Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey e Mead. A despeito de suas diferenças – e mesmo de seus agudos antagonismos – eles todos compartilhavam um campo enorme de interesses e audácia especulativa. Porém, houve um significativo declínio no impulso criativo da filosofia americana e no pragmatismo americano. A América foi invadida por influências estrangeiras – positivismo, empirismo lógico, análise da linguagem ordinária, que eventualmente ficaram coaguladas no convencimento ideológico do

establishment analítico. No fim da Segunda Guerra Mundial, os departamentos de filosofia – com poucas exceções – foram transformados de modo que os assim chamados filósofos americanos clássicos foram marginalizados. Aqueles que ainda levavam os pensadores pragmatistas a sério encontraram-se na defensiva. (...) Assim, mesmo quando filósofos que foram formados pelo ethos analítico usam o termo *pragmatismo* favoravelmente, eles o esvaziam – certamente, o estripam – do significado rico que ele tinha” (Bernstein, 1995, p. 61-62).

Neste caso, escolher pragmaticamente significa ponderar sobre as prováveis consequências que a assunção de determinadas narrativas possa acarretar para a tradição pragmatista. Se recordarmos a menção de Bernstein aos *ferimentos* produzidos pelas batalhas ideológico-filosóficas – no texto *Pragmatism, Pluralism and Healing of Wounds* – e de sua crítica aos preconceitos que muitos de seus colegas nutrem contra o "uso filosófico da narrativa" e contra "a narrativa e a história" – no texto *American Pragmatism: The Conflict of Narratives* – poderemos, então, compreender o motivo que o faz sustentar a divisão entre piores e melhores narrativas e metanarrativas. Em relação ao episódio citado acima, Bernstein acredita se tratar de uma "metanarrativa de ascensão e queda do pragmatismo [que] distorce e obscurece os acontecimentos". Algo que, segundo ele, "nos cega para apreciar a continuidade dos interesses pragmáticos"; e, pior ainda, "tende a reforçar um provincianismo despragmatizado e desliza para a tentação de demonizar a filosofia analítica" (Idem, 1995, p. 62). Em suma, tais atitudes são incompatíveis com o pluralismo que a tradição pragmatista advoga. Bernstein conclui:

"Não estou sugerindo que é inapropriado tentar especificar – como James, Peirce, Dewey, Rorty, Putnam e mesmo eu fizemos – o que se deve tomar como as características primárias de orientação pragmatista. Isto é essencial para nosso "recontar argumentativo". (...) Deveríamos precaver-nos de quem exige que haja critérios *fixos* pelos quais possamos decidir quem é e quem não é pragmatista. Tal fixação de fronteira não é somente não pragmatista, freqüentemente é usada como um jogo de poder para legitimar pré-julgamentos não examinados. E aqueles de nós que identificam a nós mesmos com a tradição pragmatista devem estar alerta diante do abuso de tal fixação de fronteira – pois isto tem servido para marginalizar o pragmatismo. Parodiando ligeiramente as observações concluintes de Rorty em *Philosophy and the Mirror of Nature*, eu diria: o único ponto sobre o qual nós devemos insistir é 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 recontar argumentativos. Este é o modo pelo qual honramos o imperativo: Não bloquear o caminho da investigação!" (Bernstein, 1995, p. 67).

Neste sentido, o próprio Rorty em sua *Resposta a Richard Bernstein* concorda com a postura bernsteiniana na qual, segundo ele, "sempre há espaço para expandir tais narrativas, alcançando mais alguém, incorporando figuras adicionais" (Idem, 1995, p. 68). Ele também afirma que, quando usa a polêmica e recorrente frase "nós, pragmatistas" – bastante objetada por seus críticos – na construção de suas narrativas está, entre outras coisas, "implicitamente dizendo: tentarei, nesta oportunidade, ignorar as diferenças entre Putnam e Peirce, Nietzsche e James, Davidson e Dewey, Sellars e Wittgenstein" (Ibid., p. 69). Assim, a narrativa rortyana privilegia as similaridades – em detrimento das diferenças – na esperança de que surjam novos e importantes elementos em comum entre os autores visados.

Portanto, podemos concluir que a posição sustentada por Bernstein em relação ao pragmatismo não encerra as polêmicas em torno das leituras controversas, das posturas idiossincráticas e das aproximações intrigantes entre

autores e áreas que Rorty realiza, a partir da filosofia e da literatura em geral, na sua versão de pragmatismo. Todavia, diante de tal quadro, a perspectiva bernsteiniana não se arroga definitiva: ela é tão-somente eficaz em auxiliar-nos na compreensão e na elucidação da abrangente filosofia rortyana.

2 PANORAMA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE RICHARD RORTY

"A solidariedade humana não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. É criada com o aumento de nossa sensibilidade aos pormenores específicos da dor e da humilhação de outros tipos, não familiares, de pessoas."

Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*.

2.1 A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE UM PRAGMATISTA

No capítulo precedente, tratamos especificamente da tradição filosófica denominada pragmatismo americano. Descrevemos, cronologicamente, as distintas e conflitantes versões de pragmatismo na concepção de alguns dos principais representantes – tanto na vertente pretérita quanto na contemporânea – desta tradição como contribuições filosóficas pluralistas e não hierarquizadas. Acreditamos que, por intermédio desta perspectiva – emprestada de Richard Bernstein –, oferecemos uma resposta alternativa aos críticos de Richard Rorty que insistem em suspeitar de sua filiação e permanência na tradição pragmática. Como veremos neste capítulo – que versa de forma abreviada sobre as características gerais da filosofia

rortyana –, a autodescrição de Rorty como pragmatista constitui, na sua trajetória intelectual, um ponto importante no processo de expurgar os traços remanescentes da tentativa platônica de fundir o público e o privado.

Assim, iniciaremos este item sobre a formação de Rorty a partir de alguns dados biográficos. Em seguida, nos deteremos em algumas de suas idéias contidas, principalmente, nas seguintes obras: *Philosophy and the Mirror of Nature* [A filosofia e o espelho da natureza] (1979), *Contingência, ironia e solidariedade* (1988); parte dos textos que compõem os três volumes de seus *Philosophical Papers: Objetivismo, Relativismo e Verdade* (1991), *Ensaio sobre Heidegger e Outros* (1995) e *Truth and Progress* (1998); e, também, *Achieving our Country – Leftist Thought in Twentieth-Century America* (1998).

No texto *After Philosophy, Democracy: Richard Rorty* (1994), elaborado por Giovanna Borradori com o propósito de introduzir uma subsequente entrevista concedida a ela por Rorty, temos a afirmação de que o referido autor "tem continuamente pasmado a comunidade filosófica por trair o modelo de sua formação 'profissional'" (Ibid., p. 103). E que, "aparentemente", em seus últimos escritos ele teria optado por seguir a "linha radical de suas origens", ou seja, a de seus pais que eram "escritores socialistas da velha guarda" (Ibid., p. 103). Ghirdelli Jr., por sua vez, sustenta que a imprensa da época definia-os especificamente como "trotskistas e admiradores do liberalismo social de John Dewey" (Ghirdelli Jr., 1997, p. 7). O próprio Rorty,

em duas ocasiões, não nega esta vinculação com o forte apelo social oriundo da influência de seus familiares. Neste sentido, podemos mencionar a dedicatória de *Contingência, ironia e solidariedade*, na qual ele escreve: "À memória de seis liberais: os meus pais e os meus avós" (Rorty, 1994, p. 7). E temos ainda, um trecho de uma entrevista realizada no Brasil, no qual ele afirma que, quando criança, fora criado num ambiente em que todo mundo que encontrava "era algum tipo de social democrata ou semelhante" (Idem, 1997, p. 6).

Consideramos importante fazer estas menções de cunho biográfico porque acreditamos que informações dessa natureza podem auxiliar na compreensão do percurso intelectual de Rorty. Desse modo, uma conferida na sua extensa bibliografia (composta por livros, artigos, resenhas e entrevistas) denota, um interesse cada vez mais acentuado por questões de ordem ética, cultural e político-social em detrimento do estudo de temas lógicos, metafísicos e epistemológicos (Cf. Brandom, 2000, p. 378-392). Todavia, longe de sugerirmos uma leitura redutora das obras rortyanas *prioritariamente* a partir de sua biografia, apontamos para a necessidade de, no estudo de suas obras, não negligenciarmos o fato de que alguns aspectos de sua vida podem, inclusive, ser norteadores (Cf. Ghiraldelli Jr., 1999, p. 21-25; Ranberg, 2001, p. 1-2; e Rorty, 1997, p. 108-109). Então, ainda em relação à entrevista feita por Borradori (quando ela pergunta: "O que é a filosofia? Um testemunho para os sobreviventes da comunidade de leitores de textos filosóficos?"), temos na

derradeira resposta de Rorty uma elucidativa explanação sobre a sua formação e posição teórica. Isto porque, de certa maneira, ela esboça a sua concepção de filosofia e denuncia o seu modo de escrever textos filosóficos (Borradori, 1994, p. 117). Por conseguinte, a respeito do estatuto da filosofia, Rorty sustenta que não devemos fazer essa questão; ou seja, *não necessitamos* despender nossas energias em busca de uma resposta para essa interrogação legada pelos nossos ancestrais. Esta posição deve-se, em parte, à sua crença de que os filósofos contemporâneos devem redirecionar seus esforços – despendidos na tentativa de definir a filosofia, sua tarefa, seus instrumentos e seu lugar dentre as áreas do conhecimento –, na tentativa de imaginarem soluções para problemas imediatos e para a realização de novos e edificantes projetos³⁰. No que concerne aos textos filosóficos ele sustenta que todos os livros que escreve são "reações a alguns livros e não a outros" (Rorty, 1994, p. 117). E complementa a primeira parte de sua resposta dizendo que "é uma idéia ruim para uma disciplina dizer que ela tem uma missão" (Ibid., p. 117). Embora essa resposta – de que não devemos fazer a referida questão – possa parecer uma esquiva retórica ou ainda uma tentativa de tergiversação; é preciso notar, a fim de elucidar tal equívoco,

³⁰ Sobre este tema, destacamos duas menções de Rorty. A primeira, extraímos do texto *Pragmatismo, filosofia analítica e ciência* no qual ele escreve – num sentido próximo à idéia jamesiana da influência do temperamento sobre as tendências filosóficas – que a "tentativa de estabelecer a natureza, ou a tarefa, ou a missão da filosofia é, quase sempre, apenas uma tentativa de traduzir as próprias preferências filosóficas sob a forma de uma definição de 'filosofia'" (Ibid., p. 26). A outra, uma crítica à filosofia sistemática (com base na epistemologia) e uma defesa da filosofia edificante (que suspeita da tentativa moderna de sinonimizar a filosofia à epistemologia), é também a última frase registrada em *Philosophy and the Mirror of Nature*: "O único ponto sobre o qual eu insistiria é que a preocupação moral do

que a sua afirmação, longe de estar imbuída de dogmatismo, está apenas em conformidade com o seu pragmatismo. Logo, ele não está sugerindo a proibição ou a abolição do livre questionamento; mas contestando a *utilidade* de determinadas questões, dentre as quais, esta sobre o estatuto da filosofia.

Podemos afirmar ainda que a posição rortyana sobre o estatuto da filosofia é, basicamente, a mesma defendida em relação às questões sobre a natureza da verdade e à natureza humana (Cf. Rorty, 1994, p. 23-46 e p. 47-70). Para tanto, no texto *Pragmatismo, filosofia analítica e ciência* (Idem, 1998, p. 15-29) temos a noção segundo a qual "a verdade não é o objetivo da inquirição"; ou seja, não podemos mensurar o progresso moral ou científico a partir da idéia de proximidade ou afastamento da verdade na medida que, a exemplo de nossos antepassados, não temos como saber o quão próximos ou distantes estamos da mesma (Ibid., p. 18-19). Por conseguinte, segundo Rorty, devemos evitar as questões não-pragmáticas porque as respostas das mesmas não fazem "qualquer diferença na prática" (Ibid., p. 19). A alternativa, então, seria recorrer ao uso da *justificação* como "único critério" à palavra verdadeiro – um procedimento sujeito à correções e invariavelmente relativo à audiência de uma comunidade histórica, particular e contingente de interlocutores (Ibid., p. 19).

filósofo deveria ser antes continuar a conversação do ocidente do que insistir sobre um lugar para os problemas tradicionais da filosofia moderna dentro dessa conversação" (Ibid., p. 394).

Ainda sobre a filosofia na perspectiva rortyana, desta vez no texto *Philosophy & the Future* [A filosofia e o futuro] (Rorty, 1995, p. 197-205), temos a proposição de que a "influência combinada de Hegel e Darwin [e Dewey]" permitiu à filosofia se afastar da questão "O que somos nós?" para, em contrapartida, se aproximar da questão substituta "O que podemos nos tornar?" (Ibid. p. 197). Esta idéia, além possibilitar aos filósofos modificarem a imagem que têm de si mesmos, busca subverter a primazia do passado (o estático) sobre o futuro (a mudança) em relação à filosofia. Segundo Rorty, o historicismo hegeliano, o evolucionismo darwiniano e o pragmatismo deweyano previnem contra a tentativa platônico-kantiana de "escapar do tempo" e "descobrir condições a-históricas para a possibilidade de fenômenos temporais" (Ibid., p. 197); além de contribuírem para evitar as três seguintes tendências filosóficas contemporâneas: o vanguardismo, o escolasticismo e o chauvinismo (Ibid., p. 201-203). Enquanto que o perigo do vanguardismo – a tendência de tornar todas as coisas novas ou, pelo menos, apresentá-las como inéditas e revolucionárias de uma só vez – tem precedência na tradição continental; o perigo do escolasticismo – o isolamento e a extrema profissionalização de uma área disciplinar, o conseqüente compartimento de problemas determinados e o uso de técnicas específicas para a resolução dos mesmos – por sua vez, atinge com mais freqüência a tradição analítica. Entretanto, o desgosto com as duas vertentes filosóficas mencionadas conduz ao perigo do chauvinismo – o nacionalismo exacerbado que exprime um

aspecto negativo do etnocentrismo, a saber, a idéia de que cada país, região ou geração necessita de uma filosofia própria e distinta das demais (Rorty, 1995, p. 202-203). Para Rorty, os filósofos não são tão bons quanto os literatos – romancistas e poetas – na tarefa de "contar histórias" sobre pessoas, nações ou situações particulares (Ibid., p. 203). A primazia dos filósofos reside na sua capacidade de, através da persuasão, mediar o passado e o futuro, assim como seus vocabulários: dispor as crenças velhas e as crenças novas de maneira que relacionem-se, sem que haja uma interferência prejudicial entre si (Ibid., p. 199). Então, o devido empenho nesta atividade fará com que os filósofos e os professores de filosofia, em vez de servirem à Verdade, sirvam à liberdade, como por exemplo, na tarefa de auxiliar a "política igualitária" a suplantiar as barreiras vocabulares que, ao diferenciar entre "seres humanos paradigmáticos" – os normais – e "casos dúbios de humanidade" – os estrangeiros, os portadores de deficiências, os mutilados e os praticantes de crenças religiosas distintas, entre outros – obstam o exercício da democracia, uma das muitas facetas da liberdade (Ibid., p. 204-205).

Embora Rorty tenha admoestado, como vimos no parágrafo anterior a respeito do chauvinismo, sobre as tentativas filosóficas de incursão nas veredas literárias; ele próprio afirma usar muitas vezes uma "narrativa semi-autobiográfica da Trajetória do Pragmatista", com o propósito de dramatizar a si mesmo (Rorty, 1993, p. 108). Porém, não se trata do mesmo recurso:



diferentemente da tendência chauvinista, a narrativa rortyana não visa demonstrar a existência de uma "relação superior" mantida entre, por um lado, uma pessoa ou um país e, por outro, algum "poder sobrenatural" que indique a superioridade daqueles sobre as demais pessoas e países (Rorty, 1995, p. 203). Ao contrário, a sua narrativa sugere, justamente, que abandonemos a crença na existência de tais relações ou descrições privilegiadas.

Assim, na exposição do texto *A trajetória do pragmatista* (Rorty, 1997b, p. 105-127) temos dois aspectos relevantes para a compreensão da filosofia na concepção rortyana: o anti-essencialismo e a narrativa quase autobiográfica sobre a trajetória filosófica de Rorty. Neste caso, a defesa do anti-essencialismo ocorre no contexto de uma polêmica travada contra o filósofo italiano Umberto Eco a respeito da distinção, estabelecida por este, entre interpretar e usar textos (Cf. Eco, 1997, p. 163-177). De maneira geral, enquanto Eco sustenta a idéia de que todo texto possui *em si* certas propriedades que realmente atestam uma interpretação legítima e obstam outras leituras e interpretações divergentes; Rorty rejeita este dualismo e alega que interpretar ou conhecer equívale a usar, isto é, trata-se apenas de modos alternativos de descrição para um mesmo propósito: fazer determinadas coisas funcionarem satisfatoriamente, usando-as (Rorty, 1997b, p. 110). Sobre a trajetória do pragmatista, narrativa parcialmente autobiográfica, podemos notar

especificamente no trecho final, alguns aspectos da polêmica antiessencialista.

Rorty escreve:

"No início deste romance específico de busca, o Perseguidor da Iluminação começa a compreender que todos os grandes dualismos da filosofia ocidental - realidade e aparência, irradiação pura e reflexo difuso, mente e corpo, rigor intelectual e sentimentalismo sensual, semiótica organizada e semiótica irregular - podem ser dispensados. Não devem ser sintetizados em unidades maiores, ou *aufgehoben*, mas sim ativamente esquecidos. Um estágio inicial de Iluminação surge quando a pessoa lê Nietzsche e começa a pensar em todos esses dualismos apenas como metáforas para o contraste entre um estado imaginário de poder, domínio e controle totais e a própria impotência atual. Um outro estado é alcançado quando, depois de ler *Assim falou Zaratustra*, a pessoa acaba dando risada. A essa altura, com uma pequena ajuda de Freud, a pessoa começa a ouvir falar do Desejo de Poder como um simples eufemismo pretensioso da esperança masculina de oprimir as mulheres, ou da criança de se vingar da mamãe e do papai.

O estágio final da Trajetória do Pragmatista ocorre quando a pessoa começa a ver todas as suas peripécias anteriores não como estágios ascendentes para a Iluminação, mas apenas como os resultados contingentes do encontro com vários livros que por acaso lhe caíram nas mãos. Este estágio é difícilimo de atingir, pois sempre nos distraímos com os devaneios (...). Mas se o pragmatista conseguir escapar desses devaneios, acabará chegando a pensar que é, como o tudo mais, capaz de tantas descrições quantos forem os objetivos a serem atendidos. Há tantas descrições quantos são os usos a que o pragmatista possa ser submetido por si mesmo ou pelos outros. Este é o estágio em que todas as descrições (inclusive a descrição de si mesmo como pragmatista) são avaliadas de acordo com sua eficácia enquanto instrumentos a serviço de objetivos, e não por sua fidelidade ao objeto descrito" (Rorty, 1997b, p. 108-109).

Esta narrativa ilustra, *grosso modo*, o percurso que planejamos para descrever em linhas gerais a filosofia rortyana. Assim, analogamente ao trajeto pragmatista rortyano mencionado, teremos a seguinte sequência na pretendida descrição genérica: a recusa aos dualismos; a descrença no fundacionismo expresso em metanarrativas sintetizadoras; a opção pelo metafórico em detrimento do literal; o nexos entre o anti-essencialismo e a ironia na consecução de projetos etnocêntricos, históricos e democráticos; e, finalmente, a ênfase no

aprimoramento de redescrições – amparadas pela noção de contingência e pelo critério de eficácia – que visam a solidariedade e não a objetividade (Cf. Rorty, 1993, p. 109-121). Como já introduzimos parte desta temática no capítulo anterior quando tratamos da questão da verdade, no âmbito da exposição sobre a versão rortyana de pragmatismo, não retomaremos o assunto referente ao antidualismo e outros tópicos preliminares. Então, passaremos diretamente ao item do anti-representacionismo para, posteriormente, relacionarmos e discutirmos outros itens.

2.2 O ANTI-REPRESENTACIONISMO, O BEHAVIORISMO EPISTEMOLÓGICO E A EDIFICAÇÃO

O anti-representacionismo, embora seja constantemente referido por Rorty para designar a sua atitude – e a de outros autores como Sellars, Quine e Davidson – diante de questões epistemológicas, também aparece indiretamente nos seus textos de temática não epistemológica. Isto ocorre porque, como veremos, é a partir das consequências extraídas de sua avaliação anti-representacionista de conhecimento que Rorty formula as suas demais

propostas nos âmbitos cultural, social, político e educacional. Assim, esta seção tratará principalmente da obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) na qual ele apresenta tanto a crítica anti-representacionista quanto a proposta de abandono do paradigma epistemológico em prol do paradigma educacional.

Segundo Bjorn Ramberg há dois distintivos "eixos principais" que caracterizam o pragmatismo rortyano: o primeiro é "negativo – um diagnóstico crítico do que Rorty considera ser os projetos que definem a filosofia moderna"; e o segundo é "positivo – uma tentativa para apresentar o que a cultura intelectual poderia parecer, uma vez tendo nos livrado das metáforas dominantes de mente e conhecimento nas quais os problemas tradicionais de epistemologia e metafísica (...) estão enraizados" (Ramberg, 2000, p. 1). Através desta interpretação podemos afirmar que desde a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature* (1974) até *Philosophy and Social Hope* (2000) temos, na extensa bibliografia de Rorty uma relativa diminuição da ênfase no aspecto negativo e uma paulatina acentuação no aspecto positivo³¹. Em outros termos, podemos entender que Rorty tem se empenhado em substituir em seus trabalhos o tema verdade pelo tema liberdade (Cf. Rorty, 1999, p. 99-117). Ou ainda, podemos afirmar, em termos rortyanos, que ele tem se empenhado cada vez mais na tarefa de tecer narrativas que ligam "o presente e o passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro" (Idem, 1994, p. 19).

³¹ Ver Brandom, 2000, p. 378-392.

Tanto a realização de tais utopias quanto a concepção de novas utopias são vistas por ele como "um processo infundável – uma realização infundável e prolifera da Liberdade e não uma convergência para uma Verdade já existente (Rorty, 1994, p. 19).

Para Ramberg o objetivo principal de Rorty na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* é a crítica "à idéia filosófica de conhecimento como uma reprodução, no espelho mental, do mundo exterior à mente" (Ramberg, 1999, p. 1). Segundo o próprio Rorty, nesta sua obra – estruturada em três partes respectivamente denominadas *Our Glassy Essence* (Nossa essência especular), *Mirroring* (Espelhamento) e *Philosophy* (Filosofia) – ele tenta "colocar as noções de 'mente', 'conhecimento' e 'filosofia' numa perspectiva histórica" (Rorty, 1990, p. 10). Para ele, a filosofia do sujeito de Descartes é o ponto de partida para um projeto – depois continuado de diferentes maneiras por Locke, Leibniz, Hume e Kant – que visa tornar a epistemologia a área central da filosofia e, com isso, fazer da mesma uma atividade privilegiada cujo objetivo seria não a busca da sabedoria e sim a busca da verdade que, por sua vez, permitiria fundamentar e legitimar as demais áreas do conhecimento (como a ciência, a literatura, a política, a arte, a religião, a moral etc.) – ou, pelo contrário, fragilizar as mesmas através da não ratificação de suas asserções sobre o conhecimento. Neste sentido, Rorty afirma que a noção de *mente* desempenha um papel relevante para os propósitos fundacionistas (e,

acrescentamos, representacionistas³²) à medida que, segundo ele, descobrir os "fundamentos [do conhecimento] é descobrir algo sobre a mente e vice-versa" (Rorty, 1990, p. 3).

A idéia cartesiana de uma mente ou substância mental, distinta do corpo e onde ocorrem diversos processos, permitiu a formulação de uma teoria do conhecimento, por parte de Locke, baseada nestes processos mentais. Deste modo, Rorty sustenta que a teoria do conhecimento vinculou-se à noção de mente. Ele afirma que "[c]onhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações" (Ibid., p. 3). Assim, para o filósofo pragmatista a consequência desta concepção legada pela modernidade é que, desde então, "a preocupação da filosofia é ser uma teoria geral da representação" que avalie a cultura e defina hierarquicamente quais são as áreas (e suas respectivas asserções) que representam bem, isto é, com exatidão, a realidade, quais não a representam tão bem e, quais definitivamente não a representam de maneira alguma, apesar de pretenderem fazê-lo (Ibid., p. 3).

³² Na exposição da terceira meditação cartesiana, a noção de *representação* é estabelecida para fixar a noção de certeza junto ao sujeito do conhecimento e a concepção de verdade à idéia de correspondência com a realidade objetiva. Nesta ocasião Descartes afirma que são *idéias* – inatas, claras e distintas – apenas aqueles pensamentos que "são como as imagens das coisas" – ou seja, representações das coisas (Idem, 1983b, p. 101-103).

Ao contrário, para Rorty conhecer não é representar. Em geral, dá-se o nome de anti-representacionismo à esta atitude neopragmatista diante dos problemas epistemológicos tradicionais. Na perspectiva rortyana o conhecimento é concebido de maneira causal, isto é, como uma contínua interação entre os seres humanos e a realidade. Neste caso, diferentemente do que ocorre no modelo representacionista, não há um elemento intermediário – mente, razão ou linguagem – entre o "eu" e o "mundo". Isto porque Rorty considera que conhecer é *lidar com* o mundo, ou seja, o conhecimento advém de um processo ininterrupto no qual os seres humanos (o organismo) recebem e reagem a informações e estímulos propiciados pelo ambiente (meio). Neste processo, a evolução pode fazer com que o organismo desenvolva e aprimore *ferramentas* – linguagem, crenças, desejos; enfim, todas as suas capacidades – para lidar com tais estímulos ambientais e para reagir aos mesmos (Cf. Rorty, 1990, p. 11).

Neste contexto, uma vez abandonado o representacionismo, devemos abdicar também da distinção entre o intrínseco e o extrínseco, já que o conhecimento é concebido a partir desta relação causal entre o organismo e o meio e como uma questão de adquirir hábitos de ação para lidar com a realidade (Cf. Costa, 2002, p.1-2).

A crítica de Rorty ao representacionismo continua com a consideração de que desde a modernidade até os dias atuais os filósofos têm



mantido a imagética especular – a imagem da "mente como um grande espelho, contendo várias representações" – e, conseqüentemente o representacionismo e a idéia de filosofia como uma atividade *fundamental* (Rorty, 1990, p. 12). No século XVII Descartes e Locke são responsáveis, respectivamente, pela existência da "noção de uma 'teoria do conhecimento'" baseada numa compreensão de 'processos mentais'" e pela noção de 'mente' como uma entidade separada na qual ocorrem 'processos'" (Ibid., p. 3-4). No século XVIII Kant instaura a "noção de filosofia como um tribunal da razão pura" cuja função é avaliar as declarações do resto da cultura" para sustentá-las ou negá-las (Ibid., p. 4). No século XIX os neokantianos tomam a "filosofia como uma disciplina fundacional que 'baseia' declarações-de-conhecimento ['grounds' knowledge-claims]" (Ibid., p. 4). E no início do século XX, principalmente por intermédio de Russell e Husserl, temos a reafirmação desta idéia na medida em que tencionam "manter a filosofia 'rigorosa' e 'científica' (Ibid., p. 4). Inclusive, a filosofia analítica é considerada "uma variante da filosofia kantiana" já que, de modo geral, apenas substitui o paradigma da mente pelo paradigma da linguagem; e também, porque está "empenhada na construção de uma quadro permanente e neutro para a inquirição e, portanto, para toda a cultura" (Ibid., p. 8). Em todos estes casos, segundo Rorty, a figura modelar é a do cientista natural. Porém, ele nos adverte que tal como ocorrera com os teólogos, nessa época os cientistas também se tornaram "distantes da maioria dos intelectuais" e que, em contrapartida, os "[p]oetas e romancistas têm tomado o lugar de

pregadores e filósofos como os instrutores morais da juventude" (Rorty, 1990, p. 5). Através desta constatação ele pretende reforçar a sua idéia de que o filósofo deve ser, numa acepção genérica, um auxiliar do poeta e não do físico: neste caso, a oposição reside entre o "fazedor de novas palavras" e "formador de novas de novas linguagens" – a ala do metafórico – e o perseguidor da exatidão e objetividade – a ala do literal (Idem, 1994, p. 43).

Já na primeira parte de *Philosophy and the Mirror of Nature* (Idem, 1990, p. 15-127) as objeções de Rorty contra Descartes ocorrem através da discussão de alguns dos principais pressupostos cartesianos, tais como a distinção entre mundo exterior e mundo interior, a noção de verdade e, principalmente, a distinção entre mente e corpo. O pragmatista sugere que temos intuições que nos levam a acreditar na existência de um dualismo entre mente e corpo; e que, ao associarmos determinadas disposições ao mental e outras ao corpóreo, estamos relacionando este ao material e àquele ao imaterial. Deste modo, ele suspeita que estamos apenas demonstrando nossa tendência a entrarmos num "jogo de linguagem especificamente filosófico" – um vocabulário técnico, resultante do fato da epistemologia quase ter se desvinculado da filosofia conforme o problema do conhecimento foi conquistando espaços cada vez maiores nas discussões filosóficas (Ibid., p. 22).

Inclusive, para ele, muitos filósofos neodualistas contemporâneos se valem de um expediente lingüístico – falam em "vocabulários diferentes" e

"descrições alternativas" – como um subterfúgio para manter a distinção mente e corpo sem, porém, relacionar-se necessariamente com as intuições metafísicas (Rorty, 1990, p. 18). Assim, Rorty indaga: "[O] oposto de 'mental' é 'físico' e o oposto de 'imaterial' é 'material'. "Físico" e "material" parecem sinônimos. Como dois conceitos distintos podem ter sinônimos opostos?" (Ibid., p. 20). Nessa exemplificação rortyana, enquanto que a aproximação entre *físico* e *material* parece justificada, situar *mental* e *imaterial* juntos, não³³. Seu intuito, além da denúncia do referido jogo de linguagem, é procurar mostrar que antes de qualquer discussão a respeito do problema mente-corpo, é necessário saber o que se entende por *mental*, para somente então, discorrer sobre uma possível – ou não – identidade de estados mentais e físicos. Nesse sentido, Rorty aponta as diferenças entre os argumentos de Aristóteles e Descartes, bem como a convergência de ambos para o apontamento daquilo que seria uma propriedade comum a todos os seres humanos: a Essência Espelhar. A respeito da epistemologia hilomórfica aristotélica e da epistemologia representacionista cartesiana, ele escreve:

"Ambas se prestam a imagética do Espelho da Natureza. Mas na concepção de Aristóteles o intelecto não é um espelho inspecionado por um olho interior. É

³³ Por se tratar de uma argumentação demasiado extensa, não a acompanharemos na íntegra para não nos desviarmos de nossa exposição sobre a filosofia rortyana. Registramos apenas que a força de sua argumentação adquire maiores proporções à medida que é relacionada com alguns temas e idéias correntes da filosofia da mente contemporânea, como: o funcionalismo, a intencionalidade e as propriedades fenomênicas. Por exemplo, o *funcionalismo* – Putnam e Sellars figuram entre os primeiros defensores – considerado uma versão moderna do behaviorismo, sustenta uma definição para os estados mentais baseada numa tríplice de relações, a saber, entre a causa originária, os efeitos em outros estados mentais e os efeitos no comportamento.

tanto espelho quanto olho. A imagem retinal é *ela própria* o modelo para o "intelecto que se torna todas as coisas", enquanto que, no modelo cartesiano, o intelecto *inspeciona* entidades modeladas em imagens retiniais. As formas substanciais de ranidade e estrelidade entram diretamente no intelecto aristotélico, e ali estão exatamente do mesmo modo como estão em rãs e estrelas - *não* do modo pelo qual rãs e estrelas são refletidos em espelhos. Na concepção de Descartes - aquela que se tornou a base para a epistemologia "moderna" - são as representações que estão na "mente". O Olho Interno observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade" (Rorty, 1990, p. 45).

Segundo Rorty, quando Descartes afirma que nada é mais fácil de ser conhecido pela mente do que ela própria; valendo-se da indubitabilidade como critério para a obtenção do conhecimento ele estabelece, a partir de então, que o acesso ao conhecimento objetivo passa a ser propriedade de uma Essência Espelar, uma capacidade humana de espelhar a natureza.

Rorty também afirma que Descartes, ao inserir a noção de representação se desvincula da epistemologia de base aristotélica mas, permanece ainda numa condição similar a de sua predecessora, na medida que mantém a idéia de uma Essência Espelar. Assim, na distinção estabelecida por Rorty entre a epistemologia hilomórfica aristotélica e a epistemologia representacionista cartesiana temos a idéia, segundo a qual, na concepção de Aristóteles, a mente não é um espelho examinado internamente por um olho, mas ambos, espelho e olho integrados. A imagem captada torna-se modelo da própria mente que, por sua vez, torna-se as próprias coisas. Já na concepção de Descartes, são as representações que figuram na mente, examinadas pelo Olho Interno - o substrato universal ou sujeito - que pode conferir-lhes ou não,

autenticidade. Desta maneira, a novidade foi a introdução cartesiana da noção de mente como um espaço interno único onde ocorriam processos até então divididos como os sensíveis, os intelectuais, além de "regras morais", "verdades matemáticas" e outras disposições como crenças e desejos. Este recurso viabilizou a instauração, por parte de Descartes, do "problema do véu das idéias" – a suspeita de que alguma coisa turve ou nuble a nitidez das imagens das idéias – e também conseguiu "tornar a epistemologia central à filosofia" na medida em que a busca da verdade, e não a busca pela sabedoria, passou a ser a principal atividade filosófica (Rorty, 1990, p. 50-51).

A argumentação de Rorty, na segunda parte de *Philosophy and the Mirror of Nature*, apresenta a "noção de conhecimento como a reunião de representações acuradas" antes como opcional do que como determinante e que, por isso, "pode ser substituída pela concepção pragmatista de conhecimento" (Ibid., p. 11). Para ele, a vantagem da posição pragmatista – onde não há nenhuma proposta de epistemologia – sobre a posição fundada em idéias cartesianas, lockeanas e kantianas é que a mesma "elimina o contraste grego entre contemplação e ação" e também "entre representar o mundo e lidar com ele [coping with it]" (Ibid., p. 11).

O ataque rortyano ao representacionismo visa, além de Descartes, também Locke e Kant que teriam, respectivamente, confundido "explicação com justificação" e "predicação com síntese" (Cf. Ibid., p. 139-155).

Segundo Rorty, a imagem lockeana de mente humana como uma tábula rasa – que é continuamente preenchida por dados vindos da percepção sensível, a partir da experiência – e na qual ocorrem processos, implica na manutenção do Olho Interno que observa ininterruptamente a recepção dos novos dados; avaliando, comparando e decidindo entre representações. Neste sentido, a confusão de Locke entre explicação e justificação reside na tentativa, compartilhada com Aristóteles, de "reduzir 'conhecimento de que' – crença verdadeira justificada em proposições – a 'conhecimento de', construído como 'ter em mente'" (Rorty, 1990, p. 146).

Já a crítica desferida contra Kant diz respeito ao modo como ele – na tentativa de superar o impasse entre os *racionalistas*, que queriam "reduzir sensações a conceitos; e os *empiristas*, que "queriam a redução inversa" – teria confundido entre predicação e síntese. Para Kant "acreditar numa sentença como verdadeira significa relatar representações (*Vorstellungen*) entre si: dois tipos radicalmente distintos de representações, conceitos por um lado e sensações por outro" (Ibid., p. 148). Então, segundo Rorty, ao mesmo tempo em que Kant recusa os fundamentos do conhecimento – internos na versão de Descartes e externos na versão de Locke –, ele teria indiretamente mantido ambos, à medida que sustenta a sua combinação através de síntese. Neste caso, há uma mudança importante de perspectiva visto que Kant é o primeiro "a pensar os fundamentos do conhecimento antes como proposições do que como

objetos" – mas, para Rorty, trata-se de uma alteração insuficiente para escapar à tentativa de representar a natureza (Idem, 1990, p. 160-161).

Na visão de Rorty, a tradição epistemológica cartesiano-kantiana pode ser descrita como uma tentativa de busca por fundamentos do conhecimento. A diferença, para ele, está no fato de que antes de Kant a investigação sobre a "natureza e origem do conhecimento" havia sido uma busca por representações internas privilegiadas" e, com Kant, tornou-se uma busca por "regras que a mente havia colocado para si mesma" (Ibid., p. 160). No primeiro caso, a humanidade seria similar a uma máquina que, guiada por "entidades internas corretas" – por exemplo, as *idéias claras e distintas cartesianas* ou a *sensação/reflexão lockeana* – funciona em conformidade com os "desígnios da natureza"; no outro caso, a humanidade decide "(noumenicamente, e portanto inconscientemente) que semelhanças deveriam ser permitidas à natureza" (Ibid., p. 161).

Segundo Ramberg, a descrição rortyana de epistemologia "está unida a uma imagem da estrutura da mente que age sobre um conteúdo empírico para produzir, em si mesma, itens – pensamentos, representações – que, quando as coisas vão bem, espelham, corretamente, a realidade" (Idem, 1999, p. 3). Rorty, então, para livrar-se do domínio que esta imagem exerce sobre o nosso pensamento ele ataca a idéia de centralidade atribuída à epistemologia – tradicional ou lingüística – em relação a filosofia. Para tanto,

ele recorre aos escritos de Quine, *Two Dogmas of Empiricism* (1952); e Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956). Rorty escreve:

"(...) Sellars e Quine invocam o mesmo argumento, um que resiste igualmente contra as distinções dado-versus-não dado e necessário-versus-contingente. A premissa crucial deste argumento é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença, e então não precisamos vê-la como exatidão de representação" (Idem, 1990, p. 170).

Rorty complementa esta posição afirmando que se concebermos "o conhecimento antes como uma questão de conversação e prática social do que uma tentativa de espelhar a natureza", provavelmente não seremos tentados a imaginar "uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social" (Ibid., p. 171). Ele argumenta ainda que, o *holismo* expresso nesta perspectiva comum a Quine e Sellars – onde a justificação (ou não) de uma crença ocorre mediante relações com outras crenças – produz "uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca de certeza (Ibid., p. 171). Isto porque se as "asserções são antes justificadas pela sociedade do que pelo caráter das representações internas que expressam, então não há razão em tentar isolar representações *privilegiadas*" (Rorty, 1990, p. 174). Neste caso, Rorty lembra ainda o quão tênue é a linha entre uma "crença ser verdadeira e ser justificada"³⁴ (Ibid., p. 308).

À argumentação combinada de Quine e Sellars bem como as consequências oriundas da assunção dessa perspectiva holística, Rorty dá o

nome de *behaviorismo epistemológico*. O behaviorismo epistemológico poderia também ser simplesmente denominado *pragmatismo* se, como ele diz, este termo já não estivesse "um pouco sobrecarregado [a bit overladen]" (Rorty, 1990, p. 176). Esta alternativa apresentada por ele, a partir dos argumentos dos dois autores mencionados, não constitui uma nova forma de epistemologia, uma vez que "não é uma tentativa de substituir um relato sobre o conhecimento humano por outro, mas uma tentativa de escapar à noção de 'um relato do conhecimento humano'" (Ibid., p. 180).

No início da terceira parte de *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty argumenta que a lacuna deixada pela epistemologia não necessita ser preenchida por qualquer outra disciplina com propósitos fundacionistas similares porque o "desejo por uma teoria do conhecimento é um desejo de limitação [constraint]" (Ibid., p. 315). Esta limitação pode ser constatada no modo como a epistemologia, ao eleger o método objetivo científico, faz com que as demais áreas da cultura tenham que se conformar a ciência, restringindo-as; ou seja, para que suas investigações e contribuições sejam consideradas seriamente, as mesmas devem aproximar-se o máximo possível do modelo de investigação científico. Susan Haack, notória interlocutora e opositora de Rorty, destaca a visão rortyana sobre a relação entre filosofia e ciência, a partir de uma

³⁴ Cf. capítulo um, no item sobre o neopragmatismo rortyano, a lista tríplice de usos para o termo verdadeiro.

citação construída com trechos extraídos de várias partes de *Consequences of Pragmatism* (1982):

"A ciência como fonte de "verdade" ...é uma das noções cartesianas que desaparecem quando o ideal de "filosofia como ciência estrita" desaparece (p.34). O pragmatismo ...vê a ciência como um gênero de literatura – ou, ao contrário, a literatura e as artes como investigações, na mesma base como as investigações científicas (p.xliii). A filosofia é vista melhor como um tipo de escritura. Ela é delimitada, como qualquer gênero literário, não pela forma ou conteúdo, mas pela tradição. A filosofia como algo mais do que um tipo de escritura – é uma ilusão. ... [Uma] tradição compreende a verdade científica como o centro do interesse filosófico (e despreza a noção de representações científicas do mundo incomensuráveis). Ela pergunta como os outros campos de investigação conformam satisfatoriamente ao modelo da ciência. A segunda tradição [a pragmatista] compreende a ciência como um (não especialmente privilegiado nem interessante) setor de cultura, um setor que... só faz sentido quando visto historicamente (p.92-3). A literatura substituiu agora a religião, a ciência e a filosofia como a disciplina que preside a nossa cultura... (p.155). (Cf. Haack, 2001, p. 11).

Rorty crê, então, que devemos renunciar ao desejo de confrontação e restrição em prol do aprimoramento da conversação entre as várias áreas da cultura. Para tanto, ele apresenta como alternativa ao método científico o método de interpretação – subjetivista – da hermenêutica. Ele afirma que *aproximadamente* a diferença entre a hermenêutica e a epistemologia pode ser traçada nos seguintes termos: enquanto que a primeira é "uma descrição de nosso estudo do não-familiar", a última é "uma descrição de nosso estudo do familiar" (Rorty, 1990, p. 353). Neste caso podemos afirmar que a oposição entre *familiar* e *não-familiar* pode ser entendida, numa acepção genérica, como uma denominação abrangente o suficiente para abarcar, inclusive, outras oposições tais como: a distinção entre o literal e o metafórico, o necessário e o contingente, a teoria e a narrativa. Por conseguinte, na primeira parte de

Contingência, Ironia e Solidariedade ele revela que pensar dessa maneira implica ver a si próprio, na condição de filósofo, como um "auxiliar do poeta e não do físico" (Rorty, 1994, p. 29).

Assim, ao repudiar a restrita e hierarquizada noção de conhecimento em prol da conversação livre e aberta, Rorty sustenta que do "ponto de vista educacional, em oposição ao epistemológico e tecnológico, o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades" (Idem, 1990, p. 359). Ele escreve:

"Uma vez que 'educação' soa um pouco vazio demais, e *Bildung* um pouco estrangeiro demais, usarei 'edificação' para significar este projeto de encontrar novos, melhores, mais interessantes e mais fecundos modos de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de fazer conexões entre nossa própria cultura e alguma cultura exótica ou período histórico, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir objetivos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, ao invés disso, consistir na atividade 'poética' de inventar novos objetivos, novas palavras ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretar nosso ambiente familiar nos termos não-familiares de nossas novas invenções. Em qualquer caso, a atividade é (apesar da relação etimológica entre as duas palavras) edificante sem ser construtiva – pelo menos se 'construtivo' significa o tipo de cooperação na realização de programas de pesquisa que tem lugar no discurso normal. Pois o discurso edificante é *suposto* ser anormal, tirar-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres" (Ibid., p. 360).

Desta vez, o contraste entre a tendência epistemológica e a hermenêutica é apresentada por Rorty através do dístico filósofos sistemáticos / filósofos edificantes. Para ele, os sistemáticos como Descartes, Kant, Husserl e Russell são "construtivos e oferecem argumentos" na tentativa de atingir a verdade – um relato genuíno da realidade e do conhecimento humano –, um

benefício que sirva indistintamente para todas as gerações através dos tempos e lugares; eles "constróem para a eternidade" (Rorty, 1990, p. 369). Por sua vez, os edificantes como Wittgenstein, Heidegger e Dewey são "reativos e oferecem sátiras, paródias e aforismos" sem a pretensão de desvendar a verdade mas, apenas propor questões e idéias inéditas, muitas vezes expressas em vocabulários novos, o tempo suficiente para manter o interesse por coisas que "ainda não podem ser explicadas [ou que] são descritas insuficientemente" (Ibid., p. 370). Tais coisas – idéias, crenças e linguagens –, podem vir a ser promissoras para determinados grupos (sem serem prejudiciais a outros) se não forem abandonadas; os edificantes "destróem pela causa de sua própria geração" (Ibid., p. 369). Assim, em conformidade com a distinção traçada por Rorty, podemos afirmar que a sua postura filosófica é não-sistemática e edificante.

2.3 O ETNOCENTRISMO

Após a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty tem renovado e depurado continuamente seus argumentos anti-

representacionistas³⁵. Entretanto, a frequência com que tem se dedicado aos temas metafísicos e epistemológicos (além de outros tópicos específicos da filosofia analítica e da filosofia da linguagem) tem diminuído consideravelmente – se comparada com a sua produção bibliográfica das décadas 1950, 1960 e 1970 – em razão de sua escolha por escrever cada vez menos sobre *verdade* e cada vez mais sobre *liberdade*. Esta opção visa a ampliação do debate livre e aberto em torno de questões sobre, por exemplo, política, cultura, educação e sociedade. Tais encontros dialógicos entre pessoas de uma mesma cultura ou de culturas diferentes é justamente o que possibilita a realização das potencialidades humanas, uma vez que envolve mudanças nos hábitos e práticas sociais de indivíduos; algo que, por sua vez, resulta na manutenção, aperfeiçoamento, substituição ou extinção de instituições sociais e políticas.

Na introdução de *Objectivity, relativism and truth* Rorty afirma que usa a noção de etnocentrismo como elo entre o anti-representacionismo e o liberalismo – ou, mais especificamente, a "cultura sociopolítica das democracias liberais" (Idem, 1991a, p. 2 e 17). Todavia, convém lembrar que ao etnocentrismo exacerbado e propiciador de xenofobia – o ódio ou aversão ao estrangeiro –, o pragmatista contrapõe um etnocentrismo brando e irônico que se orgulha antes pela "sua habilidade em ampliar a liberdade e a abertura de

³⁵ Principalmente a partir da leitura dos textos de Donald Davidson.

encontros do que pela sua posse da verdade" (Rorty, 1991, p. 2). Nesse sentido, ele reafirma novamente que não faz sentido imaginar que uma área da cultura está mais próxima da verdade do que as demais áreas. Para ele, as diversas áreas da cultura "respondem por diferentes necessidades humanas", mas não há maneira de sairmos fora dessas necessidades humanas para compararmos essas áreas culturais entre si e decidir em qual delas existe uma similitude maior com os fatos do mundo. Em suma, Rorty diz que embora os seres humanos não tenham a capacidade de transcendência, eles têm o desejo de transcender suas próprias culturas – e estabelecer relações com uma realidade não-humana. Para ele, esse desejo pode ser sublimado por uma "educação moral apropriada" que o transformaria em desejo por encontros entre seres humanos; estes encontros, por sua vez, "culminariam ou na concordância intersubjetiva ou na tolerância recíproca" (Ibid., p. 8).

Neste caso, a estratégia rortyana consiste em denunciar a obsolescência das questões metafísico-epistemológicas debatidas por realistas e anti-realistas em torno da natureza da mente e da linguagem e suas relações com a realidade. Sem negar os benefícios que as idéias de *objetividade* e *transcendência*, oriundas das questões mencionadas acima, outrora propiciaram para a nossa cultura; o pragmatista sustenta, *grosso modo*, que atualmente o *desempenho* dessa idéias – as atitudes e conseqüências acarretadas a partir delas – deixam a desejar e, portanto, precisam urgentemente ser substituídas por

questões políticas como: "Quais são os limites de nossa comunidade? Nossos encontros são suficientemente livres e abertos? O que nós ganhamos recentemente em solidariedade custou-nos a nossa habilidade de ouvir dos forasteiros [outsiders], quem está sofrendo? Dentre os forasteiros, quem possui novas idéias?" (Rorty, 1991a, p. 13).

Esta inversão de prioridades e a aceitação da contingência da condição humana resultaria num empenho cada vez maior em prol da tentativa de responder a questão "sobre que tipo de seres humanos queremos nos tornar?" (Ibid., p. 13). E também, uma decorrência desta atitude seria, com sorte, a realização de "uma comunidade pluralista, democrática e progressista do tipo que Dewey sonhou" (Ibid., p.13). Em ambos os casos, não temos a idéia de seres humanos imersos numa relação especial com entidades ou realidades extra-humanas; mas tão-somente, temos a idéia de responsabilidade: uma obrigação moral – não no sentido kantiano – com outros seres humanos e com nós próprios³⁶.

No artigo *Solidarity or objectivity?* Rorty descreve "dois modos principais" através dos quais os "seres humanos reflexivos" investigam e atribuem sentido à sua própria existência (Idem, 1991a, p. 21). As expressões

³⁶ Rorty cita as distopias encontradas nos romances *1984* de George Orwell e *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, como exemplos desesperançosos do que pode acontecer se a uniformização das culturas – ou seja, se as diferenças culturais ou cesuras forem transcendidas – lograr êxito e as responsabilidades individuais e comunitárias forem negligenciadas (Rorty, 1991, p.14).

“desejo de solidariedade” e “desejo de objetividade” são usadas para indicar e distinguir os partidários de cada um dos dois modos exemplificados a seguir:

“O primeiro modo é contar a história de sua contribuição a uma comunidade. Esta comunidade pode ser uma comunidade histórica real na qual eles vivem, ou uma outra comunidade real, distante no tempo ou espaço, ou uma comunidade totalmente imaginária, consistindo talvez em uma dezena de heróis e heroínas selecionados da história ou ficção, ou de ambas. O segundo modo é descrever a si mesmos como estando em relação imediata com uma realidade não humana. Esta relação é imediata no sentido de que não deriva de uma relação entre tal realidade e sua tribo, ou sua nação, ou seu imaginado bando de companheiros” (Rorty, 1991a, p. 21).

Segundo Rorty, na tradição filosófica os *realistas* querem “basear a solidariedade na objetividade” e opõem-se aos *pragmatistas* que, por sua vez, querem “reduzir a objetividade à solidariedade” (Ibid., p. 22)³⁷. Neste embate, enquanto a argumentação dos realistas requer uma metafísica e uma epistemologia, a argumentação dos pragmatistas não requer nenhuma delas. Isto porque a idéia de conhecimento como *crença verdadeira e justificada* é tratada diferentemente pelas duas referidas vertentes filosóficas.

Os realistas necessitam de uma *metafísica* porque precisam sustentar uma “uma relação especial entre as crenças e os objetos, que diferenciará as crenças verdadeiras das falsas”; e também, eles precisam de uma

³⁷ A oposição entre o realismo e o anti-realismo transpassa praticamente toda a história da filosofia. De modo geral, tais perspectivas extremistas podem ser descritas, respectivamente, como a sustentação e a negação da existência real de entes (seres, coisas, fatos, lugares, tempo, espaço etc.). Esta tensão abrange diversas áreas e correntes filosóficas; e, também, subdivide-se em problemas e teorias variantes conforme o paradigma – como a mente ou a linguagem – sob o qual seja abordado. Neste sentido, Rorty tenta convencer-nos de que o pragmatismo por ele professado não apoia nenhuma das vertentes acima mencionadas e tampouco descamba para o relativismo. A sua argumentação, como vimos no capítulo anterior, baseia-se na recusa ao vocabulário dualista metafísico que sustenta tal oposição.

epistemologia para argumentar que existem "procedimentos de justificação de crenças que são naturais e não meramente locais" (Rorty, 1991a, p. 22). Neste caso, afirmam que os procedimentos de justificação genuinamente racionais são transculturais e universais visto que aplicam-se a todas as culturas possíveis e imaginárias e, sob qualquer condição "*devem* conduzir à verdade, à correspondência com a realidade e à natureza intrínseca das coisas" (Ibid., p. 22).

Os pragmatistas, ao contrário, dispensam tanto a metafísica quanto a epistemologia porque compreendem a *verdade* na acepção jamesiana, ou seja, "aquilo em que, para *nós*, é bom acreditar" (Ibid., p. 22). Nesta perspectiva não temos a necessidade de uma *metafísica* porque não precisamos sustentar uma relação especial – correspondência – entre as nossas crenças e a *natureza humana* ou a *própria realidade*. E, também não precisamos de uma *epistemologia* porque não temos uma rígida demarcação entre o verdadeiro e o justificado ou entre o conhecimento e a opinião; já que a verdade é tão-somente aquilo que uma determinada comunidade humana – particular, histórica e contingente – considera como tal a partir de justificações provisórias fornecidas pelos seus próprios membros. Neste caso, convém lembrar que no verbete *Pragmatismo* Rorty dedica grande parte de sua exposição para desferir suas críticas antiessencialistas ao dístico intrínseco / extrínseco, subjacente ao representacionismo (Idem, 1991b, p. 265-277). Ele sustenta que deveríamos

"destruir a distinção entre *conhecer* e *usar* coisas", porque *conhecer x é estar apto a usar x*, pô-lo em relação a outra coisa (Ibid., p. 266). Novamente no artigo *Solidarity or objectivity?*, temos a seguinte passagem:

"Da perspectiva pragmatista, dizer que aquilo em que é racional acreditarmos agora pode não ser *verdadeiro* é simplesmente dizer que alguém pode aparecer com uma idéia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença aperfeiçoada, desde que nova evidência ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário possa surgir. Para os pragmatistas, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de sua comunidade, mas simplesmente o desejo pelo maior acordo intersubjetivo possível, o desejo de estender a referência "nós" tanto quanto possamos. Na medida em que os pragmatistas fazem uma distinção entre conhecimento e opinião, é simplesmente a distinção entre tópicos sobre os quais é relativamente fácil obter concordância e tópicos sobre os quais é relativamente difícil obter concordância" (Rorty, 1991a, p. 23).

Neste sentido, Rorty explica que o pragmatismo não deve ser acusado de relativismo porque os pragmatistas não sustentam nenhuma "teoria positiva que afirma que uma coisa é relativa em relação a alguma outra coisa"; ao contrário, temos apenas a sugestão de que devemos simplesmente abandonar as distinções pressupostas no vocabulário metafísico-epistemológico sem, todavia, esperarmos – nesta sugestão – qualquer indicação de uma metafísica ou epistemologia *substitutadas* (Ibid., p. 23-24). Assim, ele reforça a idéia de que, em se tratando de investigações e justificações – para as nossas instituições e práticas –, devemos abdicar das tentativas supostamente baseadas em critérios transculturais e com pretensões universais para nos apoiarmos apenas no etnocentrismo: nas descrições e procedimentos fornecidos pela *nossa* cultura e nas considerações resultantes de modificações em nossa rede de crenças e desejos acarretadas pelo contato dialógico com culturas diferentes. Neste caso,

Rorty afirma que para os "partidários da solidariedade" a única coisa que a investigação humana baseada na cooperação precisa é de uma "base ética" (Rorty, 1991a, p. 24).

Rorty também adverte, no artigo *On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz*, que não podemos ser acusados de irracionalismo ou de sermos "provavelmente viciosamente etnocêntricos" sempre que não pudermos apelar para "critérios neutros" (Ibid., p. 208). Para ele, novamente em *Solidarity or objectivity?*, a idéia de que "devemos ser etnocêntricos" é somente a proposta de que "crenças sugeridas por uma outra cultura devem ser testadas pela tentativa de tecê-las juntamente com crenças que já possuímos" (Ibid., p. 26). As justificações para este tipo de procedimento que visa a "tolerância, [a] livre investigação e a busca por comunicação sem distorções", não pode ser feita sem circularidade", ou seja, como não há possibilidade de aplicar um critério único que sirva para avaliar todas as comunidades existentes – a humanidade em geral –, a alternativa é comparar comunidades distintas e enumerar as "vantagens práticas" que uma sociedade possui em relação a outra (Ibid., p. 29).

Segundo Rorty, a argumentação é circular porque a defesa de qualquer ponto de vista tem que ser feita sob a forma de "termos de elogio" produzidos no vocabulário específico de uma determinada sociedade (Ibid., p. 29). Por exemplo, o apoio aos hábitos e instituições das sociedades democráticas liberais são extraídos dos termos das próprias sociedades

democráticas liberais; caso contrário, se fosse formulado a partir de termos oriundos de sociedades totalitárias a argumentação poderia ser fragilizada em virtude da diversidade de referência existente tanto nos países que vivem sob um regime político quanto em outro (Rorty, 1991a, p. 29). Ele diz ainda que, se queremos convencer alguém de que a *democracia* é, até então, a melhor forma de governo imaginada pelos seres humanos, não podemos usar outro recurso exceto o de comparar as vantagens práticas – os benefícios individuais e comunitários – desta com as vantagens práticas de outras formas de governo anteriormente tentadas no decorrer da história.

O etnocentrismo defendido por Rorty é, conforme suas palavras, a sugestão de que "devemos, na prática, privilegiar o nosso próprio grupo"; ou ainda, em outros termos, a idéia de que devemos "dividir a raça humana entre as pessoas a quem se deve justificar suas crenças e os outros" (Ibid., p. 29-30). Aqui, assim como em *Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard* – artigo que encerra *Objectivity, Relativism and Truth* – é preciso notar que o *nosso próprio grupo* citado por Rorty, não diz respeito a um *nós* pressuposto e idealizado mas, a um *nós* "local e temporário", cujo significado pode ser compreendido como "nós, democratas sociais ocidentais do século XX" (Rorty, 1991a, p. 214). Ainda neste artigo, Rorty propõe como parte do projeto de ampliação do diálogo livre, aberto e solidário o abandono imediato das metanarrativas e a produção crescente de narrativas. De modo

geral, exemplos de metanarrativas e de narrativas seriam aquelas histórias citadas anteriormente e que expressam o desejo de objetividade e o desejo de solidariedade.

Para Rorty, em relação aqueles que pertencem ao *nosso ethnos* e compartilham de boa parte de nossas crenças, devemos nos esforçar para justificar nossas crenças a fim de realizarmos uma "conversação frutífera" que resulte no estabelecimento de novas crenças ou na reformulação e aperfeiçoamento das antigas (Idem, 1991a, p. 30). Já em relação aos *outros*, não devemos ignorá-los e tampouco acusá-los de irracionalismo apenas porque não compartilham da maioria de nossas crenças; devemos sim, usar a imaginação e a redescrição (de pessoas, situações e eventos) na tentativa de iniciarmos um diálogo que possa resultar em crenças e esperanças compartilhadas (situação na qual os outros se tornariam um de nós). Como não é possível determinar – *a priori* – qual é o conjunto, a quantidade e a qualidade de crenças que devem ser compartilhadas para que consideremos um *estrangeiro* como membro de *nossa comunidade*, a única forma – *a posteriori* – de se saber se existe ou se ainda não existe o referido compartilhar de crenças, está na constatação dos resultados práticos, já que, como sabemos, crenças norteiam ações.

Antes de terminarmos esta seção mencionaremos um episódio histórico ocorrido recentemente e que, conforme acreditamos está relacionado

com a temática geral do etnocentrismo e também com a ligação do mesmo com a política. Vejamos.

No dia 11 de setembro de 2001 os Estados Unidos da América do Norte sofreram um dos piores atentados terroristas de sua história. Quatro aviões (dois Boeings 757 e dois 767) foram seqüestrados e usados como armas em ataques a alvos estratégicos em New York e Washington. Dois aviões atingiram as torres do World Trade Center – considerado o centro econômico do país. Um terceiro avião atingiu parte do Pentágono – considerado o centro logístico-militar do país. O quarto avião, que caiu nos arredores de Shanksville, na Pensilvânia tinha como alvo suposto, a Casa Branca – considerado o centro político do país. Após este evento a maioria dos norte-americanos mostrou-se favorável à uma retaliação, uma ação militar contra os responsáveis. Após uma semana do ocorrido, os responsáveis ainda não foram identificados. Todavia, a mera e xenofóbica suspeita já faz com que comunidades étnicas (árabes) e religiosas (muçulmanos) sejam tratadas com desrespeito e agressividade, por parte dos cidadãos dos EUA de outros países³⁸.

Assim, resta saber qual será o impacto deste acontecimento nefasto e de suas conseqüências sobre o pensamento político-social do democrata Rorty. De qualquer modo, lembramos a sua seguinte afirmação expressa no já mencionado artigo *Cosmopolitanism without emancipation: A response to*

Jean-François Lyotard: "Nenhum evento – nem mesmo Auschwitz – pode mostrar que nós devemos cessar de trabalhar por uma dada utopia. Somente outra utopia, mais persuasiva, pode fazer isso" (Rorty, 1991, p. 220). Ao que tudo indica, após exatos dez anos ele pretende continuar sustentando a mesma posição, como podemos notar no recente artigo *A liberdade sob os brucutus*, no qual critica algumas decisões e medidas – passadas e recentes – tomadas pelo governo americano nas ocasiões em que o mesmo esteve sob a égide do partido que "se especializa em chauvinismo", o Partido Republicano (Cf., Rorty, 2001, p. A7).

Esta crítica é bastante próxima daquela tratada no já referido texto *Philosophy & the Future*, no qual Rorty também afirma a primazia dos literatos em relação aos filósofos no que concerne ao ato de narrar histórias a respeito de indivíduos ou nações (Rorty, 1995, p. 197-205).

No início deste item, afirmamos que Rorty considera o etnocentrismo como um elemento conectivo entre a sua crítica anti-representacionista e o seu apoio ao liberalismo político. Na ordem da exposição, entretanto, devemos postergar a abordagem ao liberalismo para tratarmos precedentemente de um tópico bastante relevante para os propósitos rortyanos: a literatura ou, especificamente, o romance. Isto porque, como veremos, ao discorrer sobre política, Rorty não evoca apenas os nomes de

³⁸ Cf. Guerra na América. Especial. *Folha de São Paulo*, 13/09/2001.

políticos, teóricos e filósofos – como John Dewey, o filósofo da democracia –, mas também, evoca os nomes de literatos – como Walt Whitman e Milan Kundera.

2.4 A SABEDORIA DA INCERTEZA E A FILOSOFIA

Neste item, analisaremos primeiramente a obra *A arte do romance*, de Milan Kundera. Depois, centraremos nossa atenção em alguns artigos de Rorty que, conforme acreditamos, relacionam-se com a perspectiva kunderiana de romance. Os artigos rortyanos aos quais nos referimos são os seguintes: *Verdade e Liberdade: Uma réplica a Thomas McCarthy* (Rorty, 1999, p. 99-117), *The Inspirational Value of Great Works of Literature* (Idem, 1997d, p. 125-140) e *Heidegger, Kundera, and Dickens* (Rorty, 1991a, p. 66-82) – este último incluso no segundo volume dos *Philosophical Papers*, ou seja, *Essays on Heidegger and Others*.

No ensaio *A Arte do romance*, constituído por textos e entrevistas, o literato checo Milan Kundera expõe a sua idiossincrática concepção de romance. Na perspectiva kunderiana, a tradicional distinção entre literatura e

filosofia torna-se obsoleta à medida que contestamos a primazia do saber científico-filosófico sobre o saber romanesco. Na primeira parte, intitulada *A herança depreciada de Cervantes* (Kundera, 1988, p. 7-23), ele nos adverte sobre a possibilidade do romance ter assumido um propósito originalmente filosófico: a “paixão de conhecer” (Ibid., p. 9). Este propósito, segundo ele, fora inaugurado pela abrangente filosofia grega antiga e abandonado pela restrigente filosofia européia moderna. Assim, Kundera acredita que toda análise sobre a modernidade que não leve em consideração o romance é lacunar e equivocada. Isto porque, na sua opinião “o fundador dos Tempos Modernos não é somente Descartes mas também Cervantes”; e também, em virtude de que se no início dos Tempos Modernos “a filosofia e as ciências esqueceram o ser do homem”, negligenciando os temas existenciais, o romance formou-se essencialmente para explorar, à sua maneira, “esse ser esquecido” (Ibid., p. 10). Neste sentido, a concepção kunderiana de romance, emprestada de Hermann Broch, parte do seguinte pressuposto:

“Descobrir o que somente um romance pode descobrir é a única razão de ser de um romance. O romance que não descobre uma porção até então desconhecida da existência é imoral. O conhecimento é a única moral do romance” (Ibid., p. 11).

Entretanto, é preciso notar que na concepção kunderiana, temos o acréscimo e a ressalva que, o aspecto gnoseológico das obras romanescas deve, necessariamente, estar sob a égide estética: a beleza não é apenas um aspecto complementar do conhecimento mas, um elemento essencial e indissociável à

própria estrutura do romance, que é conhecimento e beleza. Este sentido estético permite divisar os limites entre a filosofia e a ciência, por um lado, e o romance, por outro. Assim, o conhecimento estaria, de certo modo, submetido à beleza, pois é ela que possibilita ao romance ser paradoxal: o romancista – independentemente de trabalhar com itens reais ou imaginários – pode transformar holocaustos e hediondas tragédias pessoais em sublimes experiências existenciais. Se tais relatos não contivessem esta inédita dimensão estética (o belo, o feio, o grotesco e o sublime), não seriam romance e não conteriam a sabedoria do romance; seriam outros tipos de relatos, cujas informações descritivas nada acrescentariam ao conhecimento além do já sabido: houve destruição e morte, terror e dor. Logo, o romance ainda acrescenta isto: houve também a beleza – que desperta nosso interesse e nos faz desejar saber mais. Esta paradoxalidade é combatida pela filosofia e pela ciência pois, para elas os paradoxos representam perigo: ameaçam dissolver com a sua ambigüidade as bases sobre as quais as mesmas são erigidas: a verdade, a objetividade, a certeza e a causalidade. Portanto, segundo Kundera “todos os aspectos da existência que o romance descobre, ele os descobre como beleza” (Idem, 1988, p. 110).

Retornando ao gládio filosofia *versus* romance, notamos a diferença entre a disjuntiva perspectiva filosófica que estabelece alternativas e a



conjuntiva perspectiva romanesca que estabelece relação entre as coisas; evidenciada pelo seguinte trecho:

“Quando Deus deixava lentamente o lugar de onde tinha dirigido o universo e sua ordem de valores, separado o bem do mal e dado um sentido a cada coisa, Dom Quixote saiu de sua casa e não teve mais condições de reconhecer o mundo. Este, na ausência do Juiz Supremo, surgiu subitamente numa temível ambigüidade; a única Verdade divina se decompôs em centenas de verdades relativas que os homens dividiram entre si. Assim, o mundo dos Tempos Modernos nasceu e, com ele, o romance, sua imagem e modelo” (Kundera, 1988, p. 12).

Kundera afirma que, ao contrário de Descartes que compreendeu “o ego pensante como fundamento de tudo”, Cervantes compreendeu “o mundo como ambigüidade” e por isso teve “que afrontar, ao invés de uma só verdade absoluta, um monte de verdades relativas que se contradizem (verdades incorporadas em egos imaginários chamados personagens)”; e, neste caso, possuir como “única certeza a sabedoria da incerteza” também requer uma força hercúlea (Ibid., p. 12). Desta forma, podemos compreender que o campo romanesco é habitado por exceções e não por regras.

“O homem deseja um mundo onde o bem e o mal sejam nitidamente discerníveis, pois existe nele a vontade inata e indomável de julgar antes de compreender. Sobre essa vontade estão fundadas as religiões e as ideologias. Elas não podem se conciliar com o romance a não ser que traduzam sua linguagem de relatividade e ambigüidade no próprio discurso apodíctico e dogmático. Elas exigem que alguém tenha razão (...)” (Ibid., p. 12-13).

Para Kundera, com exceção da literatura, as demais áreas do saber humano, acrescidas das religiões e das ideologias, são incapazes de “suportar a relatividade essencial das coisas humanas” e, por isso, não conseguem – ou não querem – aceitar e compreender a “sabedoria do romance”, também

denominada paradoxalmente de “sabedoria da incerteza” – aliás, a única certeza da qual o romance é possuidor (Kundera, 1988, p. 13).

Kundera afirma também que a existência do romance finda quando ele deixa de cumprir o seu papel de descobrir novas possibilidades da existência humana. Mas qual é o limite da sabedoria do romance? Ou ainda: qual é a extensão de seu conhecimento? Ele acredita que o romance pode até estar próximo do fim – dada a sua incompatibilidade com o mundo atual – mas está longe de ter esgotado as suas possibilidades: afinal, tanto na composição quanto no desenvolvimento de temas, podemos encontrar linhas não exploradas e abandonadas pelos romances anteriores (Ibid., p. 18-19).

A propósito do aspecto investigativo dos romances, temos a explicação de que toda obra romanesca, sem exceção, é uma incessante busca por respostas para o “enigma do eu” (Idem, 1988, p. 27). Neste caso, os personagens – seres imaginários – caracterizam hipóteses, tentativas de solução à interrogação existencial primeva. Apesar de acreditar na impossibilidade de se atingir o eu, ele crê que a própria busca é suficientemente válida por revelar os limites das possibilidades romanescas – que ele não diz quais são.

Inquirido sobre a possibilidade de seus romances serem *filosóficos*, Kundera responde que tal comparação é improcedente, visto que a filosofia e o romance desenvolvem seus temas em contextos distintos: ao contrário do

romance, “[a] filosofia desenvolve seu pensamento num espaço abstrato, sem personagens, sem situações” (Kundera, 1988, p. 31). E, em seguida, ele escreve entusiasticamente que o “romance conhece o inconsciente antes de Freud, a luta de classes antes de Marx, ele pratica a fenomenologia (a busca da essência das situações humanas) antes dos fenomenólogos” (Ibid., p. 34).

Kundera retorna ao dístico filosofia e romance para discorrer sobre a existência de uma diferença *estrutural* fundamental entre ambas: enquanto que as reflexões filosóficas são elaboradas no “domínio das afirmações”, as reflexões e digressões romanescas são compostas no “território do jogo e das hipóteses” (Ibid., p. 72). Estas características constitutivas situam filosofia e arte em sentidos opostos. Isto porque, para ele, quando os romancistas “exprimem diretamente suas idéias, em seus apontamentos, estas são mais exercícios de reflexões, jogos de paradoxos, improvisações que a afirmação de um pensamento” (Ibid., p. 73). E, ao contrário do que ocorre no discurso filosófico, no discurso romanesco o autor é destituído de sua primazia assertiva pois, no romance há um nexos inquebrantável entre a reflexão e o ego experimental: toda meditação, afirmação e negação é feita através de personagens. Outra diferença significativa diz respeito ao tratamento conferido aos temas abordados: enquanto na filosofia o tema é secundário; no romance ele é subjugante. Kundera afirma que um “tema é uma interrogação existencial” (Ibid., p. 77).

A ironia é outro tópico destacado por Kundera para discorrer sobre as diferenças entre a filosofia e o romance. Assim, apesar da *ironia* não ser estranha à filosofia – basta recordar a figura de Sócrates, o estudo sobre o conceito de ironia de Kierkegaard e o ironismo na acepção de Rorty –, segundo Kundera, ela é repudiada pela Filosofia Moderna que, também neste ponto contrasta com o romance, descrito como "a arte irônica", cuja "'verdade' é oculta, não pronunciável" (Kundera, 1988, p. 119). Ele também diz que a "ironia irrita" não porque ela "zombe ou ataque, mas porque nos priva das certezas, desvendando o mundo como ambigüidade" (Ibid., p. 119).

Assim, na concepção kunderiana, não deveríamos considerar apenas a vertente filosófica do século XVIII, mas também – e principalmente – a vertente romanesca pois, se Rousseau, Voltaire e Holbach retrataram a sua época; Fielding, Sterne, Goethe, e Laclos também o fizeram. E, na opinião de Kundera, talvez a filosofia e o romance tenham travado, de forma indireta, "um grande diálogo" (Ibid., p. 142) – visto que, na modernidade, partiram de premissas opostas: enquanto a filosofia, aliada a ciência, concebia o mundo como causalidade; o romance, juntamente com a poesia, o entendia como possibilidade. Por conseguinte, se a filosofia busca um fundamento que justifique cada ação humana; o romance renuncia a este propósito.

"A erudição de Rabelais, por maior que seja, tem portanto um outro sentido que a de Descartes. A sabedoria do romance é diferente daquela da filosofia. O romance nasceu não do espírito teórico mas do espírito do humor. (...) A arte inspirada pelo riso de Deus é, por sua essência, não tributária mas contraditória

das certezas ideológicas. A exemplo de Penélope, ela desfaz durante a noite a tapeçaria que os teólogos, os filósofos, os sábios urdiram na véspera" (Kundera, 1988, p. 141).

Portanto, a conclusão de Kundera é que não podemos "julgar o espírito de um século exclusivamente segundo suas idéias, seus conceitos teóricos, sem levar em consideração a arte e especialmente o romance" (Ibid., p. 143).

Esta conclusão de Kundera ecoará, de certo modo, nas palavras de Rorty, principalmente naquelas escritas em artigos como *Verdade e Liberdade: Uma réplica a Thomas McCarthy* (Rorty, 1999, p. 99-117), *Heidegger, Kundera, and Dickens* (Idem, 1991a, p. 66-82) e *The Inspirational Value of Great Works of Literature* (Idem, 1997d, p. 125-140). Como afirmamos no início deste capítulo, os textos filosóficos elaborados por Rorty são, segundo suas próprias palavras, um produto de sua reação a determinados livros de outros autores (Cf. Rorty, 1994, p. 117). Assim, a respeito de *Art of Novel*, é importante notar que Rorty, há pouco tempo, descrevera-o como um de seus "livros favoritos" – ele usa, inclusive, uma passagem desta obra como epígrafe de seu *Contingência, Ironia e Solidariedade* – (Idem, 1994, p. 106). Logo, dedicaremos o restante desta seção para a análise da reação rortyana a esta obra. A sequência a seguir, obedece a ordem cronológica original da publicação dos textos.

Em *Verdade e Liberdade: Uma réplica a Thomas McCarthy* Rorty posiciona-se a respeito das duas noções que nomeiam seu artigo conclamando para que "fixemos e a liberdade e esqueçamos da verdade e da racionalidade" (Idem, 1999b, p.100). Esta afirmação pode ser melhor compreendida se a complementarmos com algumas das considerações sobre o etnocentrismo – expostas na seção anterior –, haja vista que "seja lá o que possa ser" a *verdade*, ela é algo "que nós conseguiremos mais provavelmente como resultado de encontros livres e abertos do que qualquer outra coisa" (Ibid., p. 100). E também, "seja lá o que possa ser" a *racionalidade* "ela é algo que obtemos quando a força é substituída pela persuasão" (Ibid., p. 100). Sobre a idéia de *fixar a liberdade*, resta dizer que a mesma deve ser entendida em conformidade com a argumentação antifundacionista rortyana, ou seja, não se trata de encontrar ou estabelecer uma noção exclusiva e universal de Liberdade; mas sim, trata-se eleger como princípio norteador a liberdade – histórica, local e contingente – e nos esforçarmos para expandi-la à outras comunidades. Neste caso, para Rorty, "o que é realmente importante pensar é sobre o que torna um encontro livre da influência e da força" (Ibid., p. 100).

Assim como Kundera, Rorty também pensa que a filosofia, a partir da modernidade, delimitou demasiadamente a sua temática quando centrou-se na "discussão sobre a verdade" (Ibid., p. 101). Desde então, a filosofia *distrain-se amplamente* em relação a busca pela liberdade e, portanto, como

consequência desta negligência ela deve ser considerada como "não muito útil" para a busca de liberdades (Rorty, 1999b, p. 101). Em contrapartida, uma alternativa útil seria configurada por "descrições revigorantes", isto é "sugestões novas de coisas para dizer, sentenças para considerar e vocabulário para empregar, é o que funciona" (Ibid., p. 101).

Aqui, é importante notar que há uma interdependência entre tais "sugestões concretas" e o seu propósito, a saber, a ampliação das liberdades: isto porque, além das "sugestões concretas", Rorty também condiciona o "progresso moral e intelectual" aos fatores "boa sorte, liberdade cultural e liberdade política" (Ibid., p. 102). Em outras palavras, quanto mais liberdade tivermos mais poderemos fazer – se formos afortunados – para ampliá-la a fim de que atinja outras culturas. Como podemos perceber a realização deste propósito, mediante narrativas inspiradas e sugestões concretas, depende cada vez mais de sociedades cujos sistemas políticos garantam liberdade de expressão ao seus membros para que eles possam divulgar, sem impedimentos, as imaginadas alternativas diferentes e quiçá melhores.

Isto posto, é preciso mencionar que McCarthy – com quem Rorty polemiza no artigo ora analisado – conecta tanto a liberdade cultural quanto a liberdade política às "noções de validade transcultural" que, segundo ele, seriam verificáveis ao redor de toda nossa cultura, uma vez que esta estaria estruturada em tais noções (Ibid., p. 103). Ao contrário, Rorty afirma que esta crença

nutrida por McCarthy caracteriza uma espécie de "deformação profissional" dos professores de filosofia que, desde Descartes, são continuamente tentados a sustentá-la. A esperança de Rorty é que tal tentação esvaneça e a cultura torne-se gradualmente "estruturada em torno da idéia de liberdade – a de deixar que as pessoas, por si mesmas, sonhem e pensem e vivam como quiserem, contanto que não inflijam dor a outras pessoas (...)" (Rorty, 1999b, p. 103).

Neste momento, Rorty reconhece a existência de um "equilíbrio argumentativo" tanto na teoria quanto na narrativa, ou seja, aqueles que lutam para ampliar as liberdades individuais tem à sua disposição os mesmos recursos que os seus adversários, que tencionam tolher as mesmas (Ibid., p. 106). A diferença, segundo ele, é que nas teorias temos a pressuposição de que a cultura está estruturada plenamente por noções de validade transculturais; ao passo que, nas narrativas parte-se do princípio de que a cultura não está plenamente estruturada desta forma. A escolha de Rorty, implicitamente, baseia-se na esperança que nutre pela capacidade imaginativa dos seres humanos: como no segundo caso as possibilidades descritivas e os elementos a serem evocados são maiores – uma vez que elas não são limitadas previamente por nada –, ele espera que afortunadamente, as pessoas vislumbrem ou desejem utopias e não distopias. Através desta perspectiva, ele redescreve³⁹ a própria tarefa do filósofo

³⁹ Sobre redescrição e estratégias redescritivas, trataremos no próximo capítulo.



que seria "uma atividade de seleção e escolha entre os elementos da nossa cultura, exaltando uns e rebaixando outros" (Rorty, 1999b, p. 106).

Segundo Rorty, a nossa cultura não está estruturada em toda parte pela noção de validade – como afirma McCarthy – mas "apenas em alguns lugares" (Ibid., 106). Deste modo, a sua argumentação apela justamente "para coisas que são ditas e feitas" nesses outros lugares; ou seja, ele "joga" alguns elementos de nossa cultura contra outros porque acredita que através deste embate, a utilidade relativa de uns sobre os outros para os propósitos humanos poderá ser melhor explicitadas (Ibid., p. 106). Este procedimento assume que a cultura em geral é nutrida tanto por elementos que estão estruturados em torno de "noções transculturais de validade" – como as religiões, a filosofia e a ciência – quanto por "elementos" que *não* se baseiam em tais noções, como por exemplo o *romance* (Ibid., p. 106). Ele escreve:

"O romance não oferece um argumento dentro do mesmo espaço dialético que previamente ocupamos, mas oferece antes um vislumbre de outros espaços. O desejo de redescrever, cultivado pela leitura dos romances, é diferente do desejo de demonstrar, cultivado pelas leituras metafísicas" (Ibid., p. 108).

Rorty explica que a flexibilidade e abrangência do romance, "[e]sta sua capacidade para adotar todos os possíveis pontos de vista é o aspecto mais difícil de aceitarmos" (Ibid., p. 109). Entretanto, segundo ele, a filosofia também possui um aspecto de difícil aquiescência – principalmente por parte de poetas e romancistas –, isto é, a sua capacidade de "formular axiomas dos quais se possa deduzir e vocabulários para expressar, uma apologia de qualquer coisa

que se goste (a escravidão, a inquisição, a democracia burguesa, os nazistas, a revolução cultural)" (Rorty, 1999b, p. 109).

A tensão entre teoria e narrativa é parcialmente acentuada por Rorty quando ele afirma que tanto os sistemas filosóficos quanto os romances são *instrumentos* e, como tais, "podem ser torneados para todo e qualquer propósito" (Ibid., p. 109). Dessa maneira, ainda que em ambos os casos, quaisquer recursos argumentativos estejam igualmente disponíveis para os dois lados de uma contenda; Rorty acredita que *atualmente* devemos optar pelas narrativas em detrimento das teorias. Isto, não porque uma seja inferior a outra, ou porque haja alguma posição teórica inválida ou indefensável, mas sim porque ele considera que para a realização de muitos dos propósitos humanos contemporâneos – principalmente nas comunidades democráticas liberais –, as narrativas romanescas e jornalísticas (entre outras) têm propiciado "idéias mais úteis" – no sentido de "trazerem diversos detalhes sórdidos à nossa atenção" e de terem "sido mais eficientes em prol do bem-estar social, regulando e criticando nossas atividades políticas" (Ibid., p. 111).

Neste sentido, Rorty sustenta que devemos conceber a política antes como uma "experiência" do que como uma "disciplina teórica", uma vez que não necessitamos de nenhuma "noção teórica" para identificarmos casos de egoísmo, preconceito e opressão em todo o mundo (Ibid., p. 112). E também, porque para modificarmos este quadro não precisamos de mais teoria – que,

segundo o autor, já cumprira o seu indispensável papel para o "progresso moral e político" através de noções como "direitos do homem" e "mais-valia" – mas sim, necessitamos de "utopias concretas" e "propostas concretas" como as encontradas, entre outros gêneros literários, nos romances e textos jornalísticos (Rorty, 1999b, p. 113-114).

Para Rorty, embora as propostas encontradas nos textos de filósofos e teóricos sociais devam ser consideradas, as mesmas não são tão imaginativas quanto aquelas verificadas nos gêneros literários supracitados que, por esta razão, devem ser privilegiados. Se a questão prioritária não é mais desvendar a verdade e sim buscar novos meios através dos quais a liberdade possa ser gradualmente ampliada e expandida (ou mesmo suprimida; o que serviria de alerta); então, devemos nos ater principalmente ao esforço literário de invenção de novas possibilidades. Além do reconhecimento da contingência que afeta a realidade e a humanidade, este procedimento pragmático implica na invenção de novos instrumentos, novos vocabulários, novos jogos de linguagem e novas descrições e redescrições de pessoas e do mundo⁴⁰. Segundo Rorty, uma grata consequência acarretada por esta mudança de perspectiva pode ser descrita da seguinte maneira:

"A questão 'o que é a verdade sobre nossa sociedade?' dissolver-se-á em favor de questões tais como: 'o que fará mais pessoas dessa sociedade alcançar mais liberdade?' (...). A questão 'este valor é interculturalmente válido?' dissolver-se-ia

⁴⁰ Tanto a noção de "linguagem como instrumento" quanto a de "jogos de linguagem", são originais de Wittgenstein. (Cf. Costa, 1992, p. 51-71).

em favor da questão: 'como podemos nos certificar de que a discussão de valores alternativos é tão livre, aberta e imaginativa quanto possível?' (Rorty, 1999b, p. 115).

No texto *Heidegger, Kundera e Dickens*, Rorty afirma que a sua opção pela narrativa e não pela teoria, deve-se ao fato de que "os filósofos ocidentais ainda mostram uma lastimável [distressing] tendência para o essencialismo quando oferece[m] comparações interculturais" (Rorty, 1991a, p. 67). Assim, a fim de evitar esta infeliz tendência filosófica ele prefere teorizar cada vez menos a respeito dos ideais que defende para, em contrapartida, apontar para casos particulares – personagens, situações, temas e acontecimentos – expressos em romances que ilustrem exemplarmente a forma que as coisas assumem quando tais ideais são colocadas em prática ou, ao contrário, quando são negligenciados. Esta alternativa é, conforme seu relato, baseada na sugestão kunderiana de que o romance "é o gênero característico da democracia, o gênero mais proximamente associado com a luta pela liberdade e igualdade" (Ibid., p. 68).

Para Rorty, a importância relativa da teoria e da narrativa para as sociedades pode ser pensada nos seguintes termos: se mensurássemos as parcelas de "bem e mal" produzidas tanto por "teóricos sociais" quanto por "romancistas sociais", nós desejaríamos que "tivesse havido mais romances e menos teorias" (Ibid., p. 80). Isto porque, no Ocidente, "nossa consciência e nossa sensibilidade" frente aos dramas e tragédias de outras pessoas são devidas

mais aos esforços de romancistas como Orwell e Dickens do que de filósofos como Platão e Marx (Rorty, 1991a, p. 81). A explicação rortyana resume-se a constatação de que os romancistas, mais do que os filósofos ou os poetas, "são bons em detalhes" (Ibid., p. 81). Entretanto, como ele próprio observa no texto *The Inspirational Value of Great Works of Literature* (Idem, 1997d, p. 125-140), é justamente a exposição – às vezes inédita – destes detalhes que capacitam as grandes obras literárias a inspirar, em épocas distintas, inúmeras pessoas que terminam por recontextualizarem e reformularem as suas crenças.

2.5 O LIBERALISMO E A METÁFORA

O nexos entre o etnocentrismo e a política – intermediado pela crença – pode ser vislumbrado com mais nitidez nos seguintes textos: *The priority of democracy to philosophy* (Rorty, 1991, p. 175-196), *Postmodernist bourgeois liberalism* (Ibid., p. 197-202), *Philosophy as science, as metaphor, and as politics* (Idem, 1991a, p. 9-26) e na obra *Para realizar a América: o pensamento da esquerda no século XX na América* (Idem, 1999, p. 39-148). Vejamos.

A idéia central defendida em *The priority of democracy to philosophy* é que, ao contrário do sustentam os fundacionistas, não são as idéias, práticas e instituições políticas que dependem das justificações filosóficas; mas sim, é a filosofia que *depende* da democracia. O cerne para a compreensão desta questão reside na crítica rortyana ao pressuposto compartilhado sobretudo pelos "metafísicos gregos, a teologia cristã e o racionalismo iluminista", a saber, a "imagem de um centro natural a-histórico, o lugar [locus] da dignidade humana, cercada por uma periferia adventícia e não-essencial" (Rorty, 1991a, p. 176).

Rorty acredita que o "efeito de apagar esta imagem é romper o elo entre verdade e justificabilidade"⁴¹ e, no que concerne a política, a consequência primeva é "polarizar a teoria social liberal" entre o lado *absolutista*, que sustenta a noção segundo a qual temos "'direitos' humanos a-históricos" e o lado *pragmatista*, que descreve esta noção como uma tentativa de usufruir de "benefícios metafísicos sem assumir as responsabilidades apropriadas" e afirma que "nós ainda necessitamos distinguir entre o tipo de consciência individual que respeitamos do tipo que condenamos como 'fanática'" – uma avaliação etnocêntrica feita mediante justificativas que remetem ao consenso e tradição de uma cultura ou comunidade particular (Ibid., p. 176-177). Rorty complementa esta polêmica aludindo a uma terceira

teoria social, o *comunitarismo*, que em linhas gerais é descrito como uma vertente que rejeita "tanto o racionalismo individualista do Iluminismo quanto a idéia de 'direitos', porém, ao contrário dos pragmatistas", concebe esta rejeição "como lançando dúvidas sobre as instituições e a cultura dos estados democráticos sobreviventes" (Rorty, 1991a, p. 177).

A fim de elucidar a idéia de que não há uma primazia da filosofia sobre a democracia, Rorty dedica algumas linhas de seu referido texto para confrontar o comunitarismo. As suas objeções são apresentadas na sequência. Inicialmente, ele afirma que para mantermos "uma comunidade reunida", não necessitamos de nenhuma noção transcendental, mas tão-somente de uma "cola" [social] – algo que é obtido consensualmente através de práticas locais de conversação. Em relação ao pressuposto de que nas "democracias liberais contemporâneas" há mais desvantagens do que vantagens, ele acredita que o mesmo é equivocado já que uma análise retroativa e comparativa entre sociedades revela o contrário. E, finalmente, ele sustenta que pode-se questionar se "faz algum sentido" afirmar que a "democracia liberal precisa de qualquer justificação filosófica"; e que pode-se questionar também "o que podemos propor se pusermos de lado a oposição entre justificação e articulação" (Ibid., p. 178).

⁴¹ No capítulo primeiro, na seção referente ao neopragmatismo rortyano, vimos que Rorty prefere discutir suas idéias no âmbito do justificado e não do verdadeiro.

Em outras palavras, Rorty diz que podemos acompanhar Dewey na crença de que precisamos de "articulação filosófica", mas não de "suporte filosófico" (Idem, 1991a, p. 178). Neste caso caberia aos filósofos elaborar teorias que nutram a auto-imagem ou descrição das pessoas de acordo com as instituições que mais admiram. Este procedimento não justifica ou baseia as instituições políticas a partir de nenhuma "premissa fundamental"; mas antes, *fixa* a política para, em seguida, *adaptar* a filosofia (Ibid., p. 178). Ele argumenta ainda que, neste caso, a definição de filosofia sugerida por ele, embora aparente ser "superficial e ad hoc" é sempre passível de "reformulação persuasiva" (Ibid., p. 182-183).

A política, segundo Rorty, não necessita nem da filosofia nem da religião para legitimá-la. Aqueles que pensam o contrário, padecem do mesmo medo que afligiu os filósofos alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer; isto é, o medo de que "o pragmatismo não seja forte o bastante para sustentar junta uma sociedade livre" (Ibid., p. 183-184).

O elo entre o etnocentrismo e a política aparece de modo mais nítido quando Rorty afirma que os "inimigos da democracia liberal" – aqueles que não são "companheiros da nossa democracia constitucional" – são "loucos"; mas que, no entanto, não há maneira de *justificar* sua suposta loucura por referência à idéia de que os mesmos, de algum modo, "erraram a natureza dos

seres humanos", mas sim, porque "os limites da sanidade são fixadas pelo que nós tomamos seriamente" (Rorty, 1991a, p. 187-188).

Para Rorty, à medida que "colocamos a política em primeiro lugar e a filosofia em segundo", como faz John Rawls, nós "mantemos o compromisso socrático com a troca livre de pontos de vista, sem o compromisso platônico com a possibilidade de concordância universal" (Ibid., p. 191). Este procedimento seria justificado porque na acepção platônica a filosofia é compreendida como uma tentativa de explicar a suposta relação existente entre uma "ordem [transcendental] antecedente" e a natureza humana"; já que não precisamos de nenhuma destas noções para basear teorias sociais, ambas são irrelevantes para os propósitos e deliberações de uma "política democrática" (Ibid., p. 192-193). Assim, a maneira com que Rorty encerra o artigo *The priority of democracy to philosophy* é elucidativa e peculiarmente pragmática:

"Jefferson e Dewey descreveram a América como um 'experimento'. Se o experimento fracassar, nossos descendentes poderão aprender algo importante. Mas eles não aprenderão uma verdade filosófica, não mais do que eles aprenderão uma verdade religiosa. Eles simplesmente pegarão algumas sugestões sobre o que observar quando estiverem montando seu próximo experimento. Mesmo se nada mais sobreviver da era das revoluções democráticas talvez nossos descendentes venham a se lembrar que as instituições sociais *podem* ser vistas como experimentos em cooperação antes que como tentativas de corporificar uma ordem universal e a-histórica. É difícil acreditar que essa memória não seja digna de se possuir" (Ibid., p. 196).

Já no breve artigo *Postmodernist bourgeois liberalism* Rorty retoma parte da temática *política* tratada no texto anterior entrelaçando-a, porém, com a questão das "queixas sobre a irresponsabilidade social dos intelectuais" (Idem,

1991a, p. 197). Para ele, tais queixas partem comumente da constatação de uma "tendência dos intelectuais de marginalizarem a si próprios, de moverem-se para fora de uma comunidade por sua identificação interior com alguma outra comunidade" (Ibid., p. 197). Todavia, segundo Rorty, o fato dos intelectuais se identificarem com outros indivíduos, comunidades, países e períodos históricos distintos – sejam reais ou imaginários – e escreverem em prol de tal reconhecimento não implica em irresponsabilidade social para com uma comunidade específica na qual estão inseridos mas que, no entanto, não se identificam enquanto membro (Ibid., p. 197). Em outras palavras, Rorty diz que "se tal crítica fizesse sentido teria que haver uma supercomunidade com a qual a pessoa *tivesse* de se identificar – a humanidade enquanto tal" (Ibid., p. 197).

Em seguida Rorty divide e contrasta as pessoas que nutrem a crença na existência de uma tal comunidade *universalista* e aquelas que não crêem nisto. Os indivíduos do primeiro tipo são denominados de "kantianos", pois pensam haver um caráter intrínseco ao qual recorrer quando se discute, entre outras coisas, a respeito de direitos humanos ou dignidade humana. Os indivíduos do segundo tipo são denominados de "hegelianos", pois acreditam que a "'humanidade' é uma noção biológica antes que moral" e pensam que a idéia de dignidade humana é sempre relativa aos méritos ou deméritos de uma comunidade específica, uma vez que não há nenhum critério que transcenda e abarque todas as comunidades atuais para julgá-las (Ibid., p. 197).

Rorty identifica três vertentes quando translada esta versão do dualismo universal/particular para o campo da "filosofia social contemporânea": na primeira, há a crença na necessidade de uma "distinção a-histórica entre moralidade e prudência" que sirva de base para as instituições e práticas das democracias existentes; na segunda, há o desejo de abandonar tais instituições em virtude da crença de que as justificações filosóficas que as sustentam foram desacreditadas; e na terceira, há o desejo de preservar as instituições e abandonar seu "suporte kantiano" (Rorty, 1991a, p. 198).

Rorty simpatiza com esta deweyana última vertente e a denomina de *liberalismo burguês pós-moderno*. A primeira parte do título alude aos vocabulários e instituições liberais burguesas herdadas do Iluminismo; enquanto que a parte complementar, referente ao pós-moderno, remete ao sentido que o filósofo francês Jean-François Lyotard concede ao termo, ou seja, que a "atitude pós-moderna" caracteriza-se por "desconfiar de metanarrativas" que – supostamente – legitimam o conhecimento (Ibid., p. 199).

Segundo Rorty, devemos suspeitar das [meta]narrativas porque elas "descrevem ou predizem as atividades de entidades como o eu numênico, o Espírito Absoluto ou o Proletariado" a fim de justificar a "lealdade ou o rompimento com certas comunidades contemporâneas"; o problema, no entanto, é que as mesmas não são "nem narrativas históricas a respeito do que essas ou outras comunidades fizeram no passado, nem são cenários sobre o que

elas podem fazer no futuro" (Rorty, 1991a, p. 199). Aqui, novamente, o senso etnocêntrico e o historicismo de Rorty norteiam a sua reflexão político-social, tal como sugere a passagem na qual afirma que "espera convencer a nossa sociedade de que ela necessita ser responsável somente pelas suas próprias tradições, e não pela lei moral também" (Ibid., p. 199). Neste caso, segundo ele, alternativa seria atentarmos para as narrativas históricas – inclusive aquelas sobre "nações ou igrejas ou movimentos" – a fim de observarmos e quiçá aprendermos com os contra-exemplos piores ou melhores oferecidos; ou seja, através da possibilidade de fazermos comparações entre comunidades discrepantes poderemos tentar aperfeiçoar alguns aspectos da nossa comunidade, seja via modificação, exclusão ou inclusão de, entre outros elementos, crenças, desejos e hábitos (Ibid., p. 200).

Nesta experiência, conforme acredita Rorty, as pessoas têm dignidade não porque compartilham de algum caráter intrínseco, mas porque participam do efeito de *contraste*, de comparação entre coisas. Assim, a "justificação moral das instituições e práticas de um grupo" não é uma questão de metanarrativas filosóficas, mas de narrativas históricas (Ibid., p. 200). Ele afirma que ainda que a historiografia tem como principal suporte não a filosofia, mas as artes; visto que as mesmas "servem para desenvolver e modificar a auto-imagem de um grupo", seja através do "apoteosamento de seus

heróis", pela "demonização de seus inimigos" ou "montando diálogos entre seus membros e refocalizando suas atenções" (Rorty, 1991a, p. 200). Ele escreve:

"A maioria dos dilemas morais são, portanto, reflexos do fato de que a maioria de nós se identifica com um número de comunidades diferentes e está igualmente relutante em se marginalizar em relação a qualquer uma delas. Esta diversidade de identificações aumenta com a educação, exatamente como o número de comunidades com as quais uma pessoa pode se identificar aumenta com a civilização." (Ibid., p. 200-201).

Em contrapartida, o próprio Rorty objeta – contra si mesmo, a fim de explicitar sua argumentação – que uma pessoa desprovida de sua cultura, um fictício "remanescente de uma nação dizimada cujos templos foram arrasados e cujos livros foram queimados, não compartilha da dignidade humana", visto que, nesta condição, não teria um contraponto para oferecer (Ibid., p. 201). Todavia, neste caso, Rorty afirma que o tratamento dispensado a esta pessoa, a despeito de sua contingente condição, não deve ser equivalente ao dado a um animal; pelo contrário, "é parte da tradição de *nossa* comunidade que um humano estrangeiro do qual toda dignidade tenha sido tirada, seja revestido com dignidade" – isto é, que seja dado ao indivíduo em questão a possibilidade de se tornar um de nós e isto inclui até mesmo a idéia de que, embora venha a compartilhar a maioria de nossas crenças atuais, ele pode também alterá-las consideravelmente ao usá-las de forma inédita e talvez incompreensível no início (Ibid., p. 202).

Na modificação de nossa rede de crenças e desejos Rorty destaca a relevância do papel desempenhado pelas metáforas. Em *Unfamiliar noise*:

Hesse and Davidson on metaphor (Rorty, 1991a, p. 162-172) ele pergunta "como funcionam as metáforas?" e, em seguida, responde: "[nada] que exista antes da ocorrência metafórica é suficiente para compreender o uso metafórico" (Ibid., p. 166-167). Segundo Rorty, não podemos "compreender" ou "interpretar" as metáforas se isso significa trazê-las para um "esquema antecedente" –*grosso modo*, uma tentativa de tornar literal uma metáfora assim que ela surgisse, inserindo-a num contexto previamente estabelecido –; porém, se pudermos estender o significado destas duas noções para algo como "fazer uso" ou "lidar com", então podemos dizer que "compreendemos as metáforas da mesma forma que compreendemos os fenômenos naturais anômalos" (Ibid., p. 166-167). Para ele, este tipo de *compreensão* das anomalias implica na "revisão de nossas teorias para ajustá-las ao redor dos novos materiais" (Ibid., p. 166-167). Em suma, não sabemos como atuam as metáforas, do contrário as mesmas seriam meras "ilusões: questões de diversão" e não "instrumentos indispensáveis do progresso moral e intelectual" (Ibid., p. 172).

Assim, podemos afirmar que na perspectiva de Rorty a força da metáfora reside justamente neste seu caráter incógnito: se soubéssemos como as metáforas agem, haveria meios de interromper, minimizar ou maximizar a sua ação transformadora. E esta predição, por mais feérico que pareça, conjectura consequências terríveis, uma vez que o controle das metáforas permitiria uma manipulação ainda maior sobre as – flexíveis – crenças e comprometeria o

contraponto oferecido pelas narrativas históricas, utópicas e distópicas que são, muitas vezes, metafóricas também.

Rorty continua a sua exposição sobre as relações entre política, crença e metáfora no artigo *Philosophy as science, as metaphor, and as politics* (Rorty, 1991a, p. 9-26). Na sua perspectiva os pragmatistas pensam a tradição filosófica como "instrumentos conceituais" em um tipo de "caixa de ferramentas"; no entanto, alguns destes instrumentos com "prestígio imerecido" continuam sendo usados a despeito de sua ineficácia (Ibid., p. 9). Através desta concepção Rorty realiza uma leitura da tradição filosófica na qual combina – tal como o são as ferramentas na solução de problemas específicos – idéias e argumentos de autores como Nietzsche e Heidegger, por um lado; e Dewey e Davidson, por outro; que geralmente aparecem apartados. Do mesmo modo ele acredita que algumas idéias ou concepções deveriam ser abandonadas ou renovadas e também, a despeito dos filósofos que tentam nostalgicamente manter em uso ferramentas obsoletas, outras novas ferramentas devem ser inventadas (Ibid., p. 9-10).

Ainda sobre as duas vertentes da tradição filosófica, Rorty diz que a diferença entre ambas pode ser melhor apreciada a partir do diferente tratamento conferido, por cada uma das partes à metáfora. Neste caso, a exposição é necessária para demonstrar a "relevância de uma teoria da metáfora para a crítica ao fundacionismo" (Ibid., p. 11-12). Rorty escreve:

"Há três maneiras através das quais uma nova crença pode ser acrescentada a nossas crenças prévias, forçando-nos assim, a reconfigurar o tecido de nossas crenças e desejos – a saber: percepção, inferência e metáfora. A percepção muda nossas crenças introduzindo uma nova crença no interior da rede de crenças prévias. (...) A inferência muda nossas crenças fazendo-nos ver que nossas crenças prévias nos compromete com uma crença que não tínhamos previamente – forçando-nos assim a decidir se alteramos aquelas crenças prévias ou, ao contrário, exploramos as consequências da nova crença" (Rorty, 1991a, p. 12).

Assim, embora a *percepção* e a *inferência* modifiquem o "valor de verdade das sentenças", elas são incapazes de alterar o nosso "repertório de sentenças" e tampouco nossa linguagem (Ibid., p. 12). Rorty sustenta que ambas, neste aspecto, diferenciam-se da *metáfora*⁴². Ele continua:

"Ao contrário, pensar na metáfora como uma terceira fonte de crenças, e assim como uma terceira causa para a reconfiguração de nossa rede de crenças e desejos é pensar na linguagem, no espaço lógico, e no domínio da possibilidade como em aberto. É abandonar a idéia de que o objetivo do pensamento é atingir a perspectiva-do-Olho-de-Deus. (...) A metáfora é um chamado para a mudança da linguagem ou da vida de uma pessoa, antes que uma proposta sobre como sistematizar uma ou outra" (Ibid., p. 12-13).

Rorty menciona que esta sua perspectiva baseia-se na idéia, sustentada por Davidson, segundo a qual há uma "distinção estrita ente significado e uso"; caso em que a metáfora restringe-se ao domínio deste último (Ibid., p. 13). Isto ocorre porque a metáfora não pode ser considerada uma parte previsível e controlável de um "espaço lógico" no qual seu significado e

⁴² Rorty também escreve, sob a égide de Davidson, sobre metáfora e linguagem no primeiro capítulo de *Contingência, ironia e solidariedade*. Antes, porém ele menciona que os *platonistas* e *positivistas* compartilham a idéia de que a metáfora é *reducionista* – uma vez que ela não traz consigo nenhuma mensagem ou referência imediata e é, por isso, inútil para *representar* a realidade. Em contrapartida, ele menciona que a visão dos *românticos* a respeito da metáfora é *expansionista* – consideram-na *estranha, mística e maravilhosa*; e que, através da *imaginação*, ela serviria para *expressar* uma *realidade oculta* em nós (Cf. Idem, 1994, p. 23-46; e p. 42). Já Haack possibilita uma breve comparação entre os comentários de Rorty e Peirce sobre a metáfora (Cf. Haack, 1997, p. 101-102). Kundera, por sua vez, afirma que "as metáforas são

recursos são previamente conhecidos; ao contrário, ela é algo novo e incógnito: uma palavra cujo significado é definido – se for, pois a metáfora também pode ser rechaçada, ignorada ou cair no ostracismo e desaparecer – à medida que entra em contato outras palavras e sentenças, de tal maneira que a sua compreensão é formada paulatinamente mediante o seu uso em contextos diferentes (Rorty, 1991a, p. 13). Davidson, segundo Rorty, afirma que para uma expressão lingüística ter um significado é preciso "ter um lugar num jogo de linguagem" e as "metáforas, por definição, não têm" (Idem, 1994, p. 40). Assim, quando uma pessoa profere uma metáfora durante uma conversa, uma conferência ou quando escreve um livro, podemos dizer que ela não tem noção plena sobre o significado e controle das possibilidades de sua invenção. Deste modo, podemos dizer que algumas metáforas são mais poderosas (ainda que não saibamos no momento que as lançamos) do que outras, visto que algumas, após várias interpretações e relações com outras palavras, passam a definir determinadas situações, coisas e atitudes; ou seja, quando as "metáforas antigas" tornam-se literais, elas passam a servir de "plataforma e de base para novas metáforas" (Ibid., p. 34).

Embora não haja uma condição prévia para o surgimento de metáforas e tampouco para a sua utilização; podemos afirmar que o princípio de tudo está na idéia de propiciar uma ruptura com aquilo – vocabulário, crença, perigosas" e adverte sobre o efeito transformador delas em relação a vida das pessoas: "Não se

instituição, situação, descrição – que já está estabelecido (e com o qual não concordamos plenamente ou, embora concordemos, acreditamos que precisa ser modificado de *alguma forma*). É por isso que as metáforas, em contato com contextos estabelecidos – cujo conteúdo é considerado literal –, possibilitam às pessoas – ainda que em muitos casos, sob contrariedade – situações inéditas através das quais possam reavaliar e reformular seus vocabulários e suas crenças. Deste modo, Rorty afirma que devemos "pensar nas sentenças metafóricas como precursoras de novos usos da linguagem, usos que podem eclipsar e apagar velhos usos" (Rorty, 1991a, p. 14).

Neste sentido, Rorty afirma que para os pragmatistas a importância ou futilidade das idéias de um "pensador" – que se considera alguém que está "servindo a comunidade" – refere-se a capacidade ou não das mesmas de acarretar "uma reformulação da rede de crenças dessa comunidade" (Ibid., p. 16).

Ele afirma ainda que esta idéia é uma "esperança de que toda nova metáfora tenha a chance de auto-sacrificar-se"; isto é, que toda nova idéia, expressa sob a forma de vocábulos ou descrições inéditas, tenha a chance de ser considerada à luz de outras idéias; a chance de competir com as mesmas (e não ser descartadas logo de início) para, quem sabe, poder se tornar um componente literal de algum vocabulário (Ibid., p. 18-19). Em outras palavras ele diz que

brinca com as metáforas. O amor pode nascer de uma simples metáfora" (Idem, 1986, p. 16).

esta esperança é a idéia compartilhada com Dewey de que a "cola social que mantém unida a nossa comunidade – a linguagem na qual manifestamos nossas crenças e desejos que compartilhamos – seja tão flexível quanto possível" (Rorty, 1991a, p. 18).

O entusiasmo com que Rorty discursa sobre Dewey também é bastante elucidativo sobre a sua compreensão a respeito da política e, em particular, do liberalismo. Para ele, o pensamento de Dewey "não tem sentido quando é separado da política social democrática" (Ibid., p. 19-20). Para Rorty a versão deweyana de pragmatismo é uma "tentativa de ajudar a realizar a máxima felicidade para o maior número [de pessoas] através da facilitação da substituição de linguagem, costumes e instituições que impedem esta felicidade" (Ibid., p. 20).

Entretanto, como deweyano, Rorty admite que infelizmente sempre haverá uma variedade considerável de "tipos de sofrimento e opressão para serem expostos" no mundo; e, neste aspecto, ele concebe o "papel da filosofia" como aquiescente e contínuo com o "papel da literatura e das ciências sociais", ou seja a função de continuar expondo incessantemente as agruras às quais inúmeras pessoas – familiares ou desconhecidas – são submetidas de maneira explícita ou velada em nossas comunidades e época ou em outras comunidades temporalmente distantes (Ibid., p. 25).

Neste sentido, no artigo *O orgulho nacional americano: Whitman e Dewey* temos uma ilustração do tipo de função pretendida por Rorty para disciplinas como a literatura e a filosofia no que concerne aos propósitos políticos (Idem, 1999a, p. 39-74). Ele escreve:

"O orgulho nacional é, para os países, o que a auto-estima é para os indivíduos: uma condição necessária para o auto-aperfeiçoamento. Orgulho nacional excessivo pode produzir belicosidade e imperialismo, da mesma maneira que excessiva auto-estima pode produzir arrogância. Mas, assim como muito pouca auto-estima torna difícil para uma pessoa dispor de coragem moral, orgulho nacional insuficiente torna improváveis debates políticos vigorosos e eficazes. O envolvimento emocional com seu país – sentimentos de vergonha intensa ou de orgulho fulgurante despertados por várias partes de sua história, e por várias políticas nacionais contemporâneas – é necessário para que as deliberações políticas sejam imaginativas e produtivas. Tais deliberações provavelmente não ocorrerão a menos que o orgulho sobrepuje a vergonha (Ibid., p. 39).

Rorty sustenta também que todos "aqueles que esperam persuadir uma nação ao auto-esforço precisam lembrar a seu país tanto do que pode ter orgulho quanto do que deve ter vergonha" (Ibid., p. 39). E isto, para ele, deve ser feito através de "histórias inspiradoras sobre episódios e figuras do passado da nação (...) aos quais o país deve permanecer fiel" (Ibid., p. 39-40). Tais histórias propiciadas por artistas e intelectuais devem versar sobre descrições alternativas de um país, um povo ou símbolos e, não obstante, também devem competir entre si. Tal gládio silencioso e de duração indeterminada é descrito como uma "competição pela liderança política" (Ibid., p. 40). Isto porque, segundo Rorty, alguns romances são poderosos e podem encorajar ou minar sentimentos tão díspares quanto o desprezo e a solidariedade – e, dependendo da relação que mantivermos com qualquer símbolo, país ou pessoa os

resultados podem ser tão distintos quanto imprevisíveis. A fértil imaginação romanesca, como já foi sugerido por Kundera, é extremamente útil porque nos auxilia a vislumbrar possíveis situações nas quais a manutenção ou alteração na rede de crenças e desejos reflete nas nossas práticas políticas que, por sua vez, afetam tanto a nós quanto a outros povos (Cf. Rorty, 1999a, p. 43-44).

Rorty afirma que embora a relação entre as imagens metafóricas e inspiradoras da filosofia e da literatura com a política reformista⁴³ transpareça de modo singular nos escritos de Dewey e nos poemas de Whitman, eles "não têm nada a dizer" para as pessoas que "procuram uma demonstração de que menos sofrimento e maior diversidade devem ser o objetivo do esforço político" (Ibid., p. 66-67). Este autores possuem em comum apenas suspeita e esperança: a suspeita em relação às justificativas – para as nossas práticas – que apelam para *o mais natural* ou *o mais racional* e a *esperança social* no experimento chamado América (Cf. Ibid., p. 59-67). Neste sentido, a conclusão de Rorty é a de que não necessitamos de mais fundamentação teórica. Para ele a sofisticação da "reflexão teórica é pouco adequada para nos ajudar com nossos problemas atuais" – tais como, por exemplo, a fome, a guerra, a exclusão social –; ao contrário, precisamos daquilo que, segundo suas palavras, era a esperança da geração de Dewey, "um futuro no qual a liberdade humana estaria confiada a

⁴³ Rorty também enfoca a política norte-americana para expressar a sua insatisfação com a *contemplativa esquerda contemporânea* – ala com a qual simpatiza – resultante do rompimento

metáforas ainda não sonhadas e vocabulários ainda por nascer" (Rorty, 1991a, p. 26).

2.6 O IRONISMO E A SOLIDARIEDADE

Nos itens anteriores deste capítulo, vimos que alguns dos principais temas analisados, assim como algumas das noções mais usadas por Rorty para defender suas idéias, alternam-se nos seus escritos. Entretanto, embora seja comum a ocorrência de vários termos – como pragmatismo, representacionismo, anti-essencialismo, narrativa, contingência, verdade, relativismo, edificação, etnocentrismo, naturalismo, redescrição, liberalismo, historicismo, nominalismo, behaviorismo epistemológico, contextualismo, perspectivismo, holismo, metáfora, ironia, e solidariedade – nos textos rortyanos, nem todos são devidamente elucidados na ocasião em que aparecem subentendidos. Essa suposta omissão acontece, em parte porque em muitos de seus artigos, por exemplo, Rorty está replicando a algum crítico seu e não considera necessário repassar toda a polêmica em questão; ou simplesmente

após os anos de 1960, da forte aliança entre sindicalistas e acadêmicos (Cf. Idem, 1991, p. 75-109 e p. 111-143; e Idem, 1998, p. 47-58).

porque considera demasiado enfadonho e repetitivo – tanto para ele quanto para seus leitores mais antigos – explicar o sentido em que emprega determinado termo toda vez que o menciona. É fato, porém, que muitos conceitos conhecidos e referidos por Rorty nos seus livros, às vezes adquirem uma acepção inédita que gera estranheza e polêmica na comunidade filosófica. Neste caso, talvez o episódio mais notório seja o da sua versão de pragmatismo (embora também possamos mencionar as novas conotações atribuídas aos termos liberalismo e ironia), como vimos no primeiro capítulo.

Todavia, em defesa de Rorty podemos dizer que o fato dele algumas vezes não mencionar diretamente certos termos usados na sua argumentação – ou o fato dele não elucidá-los quando os usa – não implica em um premeditado ato de negligência. Ao contrário, a justificativa encontra-se muitas vezes no decorrer de seus próprios textos, sob a forma de indicações de leitura que remetem a outros de seus livros ou artigos nos quais há maiores explicações sobre conceitos, idéias e tópicos discutidos anteriormente; ou, ainda, através de elucidações embutidas nas notas de rodapé. Em ambos os casos, podemos citar como exemplos, em virtude tanto da abrangência temática quanto da pluralidade de autores referidos – casos em que, dada proporção de seu conteúdo, requerem maiores explicações a respeito da terminologia abordada –, os dois primeiros volumes dos *Philosophical Papers*.

Nesta última seção do presente capítulo trataremos brevemente das noções de ironismo e solidariedade, ambas utilizadas principalmente na obra *Contingência, ironia e solidariedade* (1989). Reservamos a exposição destas noções por último não apenas em virtude de critérios cronológicos – embora seu uso possa ser considerado recente na terminologia rortyana – mas principalmente, conforme acreditamos, pela sua capacidade de, uma vez relacionadas com outras idéias rortyanas – que veremos no próximo capítulo –, sugerirem uma conexão entre filosofia e educação. Finalmente, é preciso dizer que não abordamos diretamente a noção de *contingência* – que opõe-se ao que é *necessário* – porque a mesma encontra-se subentendida desde o início em muitas passagens dos textos de Rorty. Por exemplo, quando ele afirma que as nossas crenças, instituições, descrições, comunidade, consciência e linguagem *acontecem* de serem assim – e, deste modo, serem consideradas verdadeiras – mas que poderiam ter assumido (e podem vir a assumir) formas alternativas. Para ele, tudo que existe e tal como é conhecido hoje não precisa ser *necessariamente* deste modo (Cf. Rorty, 1994, p. 45-46).

Rorty relata, na introdução de *Contingência, ironia e solidariedade*, que a sua decisão de apoiar a narrativa em detrimento da teoria ocorre após a sua análise das tentativas metafísica (platonismo) e teológica (cristianismo) de “fundir o público e o privado”; e também do desdobramento posterior da questão a partir da perspectiva historicista – cujo intento de superar a tensão

entre o individual e o coletivo consistiu na negação sucessiva dos pressupostos da existência de “uma natureza humana” e “de um nível mais profundo do eu” (Rorty, 1994, p.15). Embora os historicistas também não tenham logrado êxito, Rorty acredita que a sua abordagem contribui para livrar-nos da tentação platônico-teológica “de procurar uma fuga ao tempo e ao acaso”; ou, em outras palavras, ajuda-nos a “substituir a Verdade pela Liberdade enquanto objetivo do pensamento e do progresso social” (Ibid., p.15).

Entretanto, Rorty adverte-nos que para tratarmos da questão relativa à permanência da tensão entre o público e o privado após a viragem historicista, devemos considerar uma nova abordagem na qual as perspectivas de duas vertentes distintas de autores historicistas sejam usadas de modo complementar. Assim, temos por um lado, autores como Heidegger e Foucault “nos quais predomina o desejo de autocriação, de autonomia privada”; e, por outro, autores como Dewey e Habermas “nos quais predomina o desejo de uma comunidade mais justa e livre” (Ibid., p. 16).

Rorty não considera os representantes de cada grupo em termos antitéticos porque não acredita na possibilidade de uma perspectiva filosófica, científica ou de qualquer outra disciplina teórica fundir os aspectos do público com os aspectos do privado, ou seja, unir a justiça social e a solidariedade humana com a autocriação e a perfeição privada. Desta maneira, ele mostra-se contrário à idéia de ter que optar por um grupo em detrimento do outro;

preferindo, em vez disso, equiparar a importância de ambos, visando a sua utilização para diferentes propósitos:

“Autores tais como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov são úteis como exemplares, como ilustrações do aspecto que pode ter a perfeição privada – uma vida humana autocriada e autônoma. Autores tais como Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls são cidadãos como nós e não exemplares. Estão empenhados num esforço social, que é partilhado por todos nós – o esforço para tornar as nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis” (Rorty, 1994, p.16).

A propósito da “relação entre autores que escrevem sobre a autonomia [privada] e autores que escrevem sobre justiça [social]”, Rorty sugere – usando uma analogia wittgensteiniana – que a encaremos como a relação entre os dois tipos de autores como “a relação entre dois tipos de ferramentas”: distintas, proporcionalmente úteis dentro de sua área específica de trabalho; prescindindo “de síntese”, comparações e hierarquizações (Ibid., p. 17).

Neste sentido, a alternativa proposta por Rorty é “mostrar o aspecto que as coisas assumem” se abandonarmos as tentativas de elaborar teorias unificadoras do público e do privado “e nos contentarmos em “tratar as exigências de autocriação e as de solidariedade humana como sendo igualmente válidas, embora definitivamente incomensuráveis” (Ibid., p. 17).

Assim, baseado nesta linha de raciocínio Rorty traça a figura do *ironista liberal*, alguém que combina alternadamente⁴⁴ as características do ironista e do liberal – ou ainda, alguém que transita entre as questões individuais do ironismo e as comunitárias do solidarismo – na seguinte acepção:

“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, 1994, p. 17)

Conforme Rorty, os ironistas liberais são pessoas que não acreditam que haja um “apoio teórico não circular para a crença de que a crueldade é horrível”; mas que, não obstante, não deixam de combatê-la. E, neste caso, ele afirma também que não há uma resposta precisa para nortear alguém que pergunta a respeito de “quando lutar contra a injustiça e quando dedicar-se a projetos privados de auto-criação?” (Ibid., p. 18). Diferentemente dos partidários da fusão entre o público e o privado, os ironistas liberais são anti-fundacionistas e por isso não acreditam na existência de “respostas teóricas bem fundamentadas (...) para resolver dilemas morais” (Ibid., p. 18). Neste aspecto, seu historicismo aparece sob a forma de recusa à crença em uma “ordem

⁴⁴ Nas últimas linhas de *Contingência, ironia e solidariedade* Rorty afirma que “distinguir questões públicas de questões privadas” (...) “o domínio do liberal do domínio do ironista”,

estabelecida" atemporal e imutável "que simultaneamente determina o sentido da existência humana e estabelece uma hierarquia de responsabilidades" (Rorty, 1994, p. 18). E também, o caráter nominalista dos ironistas liberais é explicado pelo fato de que, segundo ele, o nominalismo⁴⁵ é "um protesto contra qualquer tipo de metafísica" (Idem, 2000, p. 3).

Segundo Rorty, embora historicamente o ironismo e o solidarismo tenham sido vistos freqüentemente como opostos, ele não acredita que tal visão proceda. Esta oposição deve-se, em parte, ao fato da escassez de "intelectuais ironistas" ser explicada pela constatação de que, ainda hoje, a maioria das pessoas – intelectuais ou não-intelectuais – permanece ligada "ou a alguma forma de fé religiosa ou a alguma forma de racionalismo iluminista"; e também, pelo fato do ironismo ser em geral descrito como "intrinsecamente hostil" à democracia e à solidariedade humana (Idem, 1994, p. 18). Não obstante, Rorty adverte-nos que a férrea oposição "a uma forma de solidariedade particular, historicamente condicionada e possivelmente passageira, não é hostilidade para com a solidariedade enquanto tal" (Ibid., p. 18). Então, em seguida, ele afirma que a solidariedade humana não deve ser

[t]orna, assim, possível uma mesma pessoa ser ambos" (Ibid., p. 246).

⁴⁵ O nominalismo sustenta que os universais são apenas palavras, sons emitidos, nomes; nega a existência de entidades reais que possam corresponder aos signos lingüísticos e, assim, explicar a natureza das coisas particulares. Para Rorty, em *Gadamer e sua Utopia*, o nominalismo é "a doutrina de que todas as essências são nominais e todas as necessidades, 'de dicto'. Isso equivale a dizer que nenhuma descrição de um objeto é mais verdadeira à natureza desse objeto do que qualquer outra" (Ibid., 2000, p. 3).

vista como um fato a ser descoberto, mas antes, como um objetivo a atingir. A consecução de tal objetivo não ocorreria mediante a investigação, e sim através da imaginação: “pela capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento” (Rorty, 1994, p. 18). Para ele, a solidariedade “não é descoberta pela reflexão, mas sim criada” – na medida em que ampliamos nossa sensibilidade às dores e humilhações dos outros (Ibid., p. 18-19).

Em outras palavras, Rorty acredita poder minimizar a rígida demarcação entre *nós* e *eles*, dificultando a marginalização de pessoas consideradas diferentes ou estranhas, através de um processo que envolve a *descrição* de outros tipos de pessoas e a *redescrição* de nós próprios. Desta maneira gêneros como a etnografia, o texto jornalístico, o docudrama, o romance e as histórias em quadrinhos, contribuiriam para o aumento de nossa sensibilidade, fornecendo detalhes “sobre tipos de sofrimento suportados por pessoas em que anteriormente não tínhamos reparado”; e também, fornecendo detalhes “sobre os tipos de crueldade de que nós próprios somos capazes” (Ibid., p. 19). Assim, a realização desse processo – educativo, sob determinados aspectos⁴⁶ – não seria tarefa da teoria, mas da narrativa.

⁴⁶ Para uma interpretação deste processo rortiano como um projeto filosófico-pedagógico, ver Ghiraldelli Jr. (1996, p. 48) e (1998, p. 323-331).

Em conformidade com seus próprios preceitos, Rorty não apresenta argumentos contra o vocabulário que pretende substituir (Cf. Idem, 1994, p. 31). A sua estratégia reside em tornar o mais atraente e interessante possível o vocabulário sucessor que defende. Assim, em vez de listar contra-argumentos para combater os resíduos platônico-teológicos que ainda tentam fundir os aspectos público e privado da vida humana, ele prefere dedicar seu tempo com a descrição do impacto que o vislumbre de uma acidental "utopia liberal" teria na vida das pessoas.

Na utopia liberal, a mudança da nossa individualidade (auto-imagem) e da nossa percepção da alteridade (relação com outras pessoas) resultaria "de uma viragem geral contra a teoria e ao encontro da narrativa" (Ibid., p. 19). Renunciariamos a tentativa de sintetizar todos os aspectos da vida numa única perspectiva filosófica, científica ou de qualquer outra ordem teórica. Deixariamos de tentar encontrar um *metavocabulário* que combine "*todos os vocabulários possíveis*" e que expresse "todas as maneiras possíveis de julgar e sentir" (Ibid., p. 19). Em contrapartida, a "cultura historicista e nominalista" teceria narrativas para ligar "o presente ao passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro" – num processo onde o mais importante é que a "realização de utopias e a concepção de outras utopias" seriam "uma realização infundável e prolífera da Liberdade, e não uma convergência para uma Verdade já existente" (Ibid., p. 19).

O ironismo, o solidarismo, as possibilidades das narrativas e das estratégias redescritivas, assim como outros temas e noções que compõem a *terminologia filosófica rortyana* serão novamente referidos no próximo e último capítulo, que trata dos textos de Rorty que abordam direta ou indiretamente a relação entre a filosofia e a educação. A idéia, além de apreciar tais considerações é mostrar o aspecto que a filosofia da educação pode assumir, a partir de interpretações que levem em consideração a perspectiva do neopragmatista rortyano.



3 ASPECTOS DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO DE RICHARD RORTY

“Ajudará, talvez, colocar minhas observações em perspectiva se eu começar por dizer que sou alguém que tem lá suas dúvidas a respeito da relevância da filosofia para a educação, pela mesma razão de que tenho lá minhas dúvidas da relevância da filosofia para a política”

Richard Rorty, *Os perigos da sobre-filosoficação*.

3.1 A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO ATRAVÉS DOS TEMPOS

Antes de partirmos para as considerações a respeito da filosofia da educação no âmbito do neopragmatismo rortyano, tentaremos evidenciar a relação entre a filosofia e a educação nos escritos de autores que, no sentido estrito do termo, não são considerados *educadores*, mas que, todavia trouxeram inestimáveis contribuições para a área educacional. Vejamos.

A filosofia da educação aborda temas provenientes das áreas de filosofia e de educação – atua, portanto, como vínculo entre ambas. Entretanto, tal mediação nem sempre foi necessária, já que a suposta separação entre as referidas áreas também nem sempre existiu. Nosso propósito, nesta seção, é

indicar a negação de tal caráter disjuntivo na própria história da filosofia – desde os seus primórdios até os dias atuais –, a partir da apreciação de alguns textos de autores escolhidos. Trata-se de uma abordagem temática e cronológica, na qual alguns representantes da tradição filosófica universal foram privilegiados em detrimento de outros. Assim, no decorrer do percurso pretendido teremos Demócrito, Platão, Santo Agostinho, Montaigne, Descartes, Rousseau e Kant, além de uma breve menção a respeito de Rorty – cuja exposição ocupará as demais seções do presente capítulo. Nesta exposição abordaremos alguns aspectos, presentes nas obras de tais autores que, conforme entendemos, podem contribuir para denunciar exemplarmente a referida relação entre a filosofia e a educação. Iniciaremos a partir do período no qual a filosofia é convencionalmente denominada *antiga*: a era do pré-socrático Demócrito e do pós-socrático Platão.

Para iniciar as exemplificações sobre a primordial relação existente entre a filosofia e a educação temos o seguinte fragmento, atribuído ao fundador da doutrina do atomismo, Demócrito de Abdera (c. 460 a.C. – c. 370 a. C.): “Educar crianças é inseguro. Quando é bem sucedida, foi cheia de lutas e preocupações; quando não é bem sucedida, a dor é inigualável” (Bornheim, 1972, p. 123). Entretanto, convém lembrar a dificuldade inerente ao estudo das supostas concepções “filosófico-educacionais” de Demócrito e de outros filósofos pré-socráticos, em virtude da ausência de dados precisos, já que os

estudos realizados têm por base informativa as doxografias (do grego, doxa = crença/opinião). Segundo Bornheim a maioria destes fragmentos "prende-se a problemas de ética, política e educação" (Idem, 1972, p. 108).

Já no livro VII da obra "A República", estão expostas as idéias do filósofo grego antigo Platão (c.429 - 347 a. C.) sobre a filosofia e a educação (Ibid., 1987, p. 317-362). Primeiro, Platão exemplifica suas idéias a partir da dramática *alegoria da caverna* (ou mito da caverna). Trata-se de uma história sobre um grupo de prisioneiros confinados, desde o seu nascimento, no interior de uma caverna. Estão acorrentados de tal maneira que só conseguem olhar para frente. Nesta situação, tudo que vêem são sombras na parede da caverna à sua frente. Tais sombras são projetadas pela escassa iluminação fornecida por uma fogueira que arde atrás deles. Entre a fogueira e os prisioneiros há uma passagem ascendente para fora da caverna. Por esta passagem diversas pessoas entram e saem da caverna conversando e carregando objetos distintos – isto faz com que os prisioneiros vejam variadas formas de sombras e ouçam o eco das vozes dos transeuntes. Em seguida, Platão afirma que um dos prisioneiros, após árdua luta, consegue libertar-se das correntes e fugir. Assim, pela primeira vez, o ex-prisioneiro, pode contemplar algo além daquilo ao qual estava habituado: mais do que meras sombras, ele vê a fogueira, os outros prisioneiros, a passagem ascendente e tudo o mais no interior da caverna. Depois, quando sai da caverna e atinge o mundo exterior, o prisioneiro, além de descobrir a

existência de muitas outras coisas, é ofuscado por uma luminosidade ainda maior que a da fogueira: a do Sol. Atordoados, os prisioneiros retornam à caverna em busca de refúgio e, também, para relatar o ocorrido aos seus antigos companheiros – estes, por sua vez, não crêem na voz dissonante do fugitivo e se recusam a serem libertados para compartilhar da mesma ‘experiência’. Em contrapartida, os prisioneiros também não conseguem convencer o fugitivo de seu suposto devaneio. Assim, terminam por silenciar, hostilizar e matar o pária (Platão, 1987, p. 317-321).

Se considerarmos a linguagem metafísica e dualista de Platão (mundo inteligível / mundo sensível, luz / sombra, ciência (episteme) / doxa (opinião), essência / aparência) podemos interpretar esta passagem da seguinte maneira. Os *prisioneiros* são a humanidade ignorante – no sentido de não saber, não conhecer. As *correntes* que os retêm são os hábitos retrógrados e nocivos (os vícios, opostos da virtude) que, se não impede, ao menos dificulta o acesso ao conhecimento. Já que as *sombras* são as únicas coisas que os prisioneiros vêem – não possuem outros referenciais – é natural que acreditem nelas como sendo a própria realidade – quando na verdade não é. O *fugitivo* representa o filósofo – ou, de maneira não tão específica, o professor –, aquele que tem acesso à *luz* – ao conhecimento. O percurso até o conhecimento é ascendente e íngreme, assim como a *passagem* que une o interior ao exterior da caverna. Da mesma forma que a visão necessita de tempo para, de forma gradativa,

assimilar as mudanças de tons claros e escuros a que são submetidos os objetos quando passamos das luzes às trevas (e vice-versa); a compreensão e a aprendizagem demandam tempo, requerem um período para adaptação. A missão do filósofo (e do professor, conforme esta interpretação) é conhecer a verdadeira realidade, regressar à *caverna* – lugar obscuro, pleno de crenças, aparências e superstições – e instruir os demais. Tarefa nada fácil, já que as idéias retrógradas são predominantes e costumam condenar, de modo prévio, todo ineditismo.

Após a narrativa do mito da caverna, Platão afirma que “a educação não é o que alguns apregoam que ela é” – numa possível alusão aos modelos educativos ateniense e espartano (Idem, 1987, p. 322). Como os “modelos educacionais” de Atenas e de Esparta – as duas principais potências político-econômicas da Grécia Antiga – eram os mais célebres na época de Platão, podemos afirmar que, *grosso modo*, a sua “teoria educacional” é uma reação à tais modelos. Isto porque, ao analisar as ciências que deveriam compor o seu “currículo” – bem como os seus respectivos propósitos –, Platão procura preservar os *pontos fortes* e excluir os *pontos débeis* das mesmas – o que equivale a realizar, de forma implícita, uma triagem nos referidos modelos educacionais. Para ele, a formação de bons cidadãos deveria consistir basicamente em estudos preparatórios, hierárquicos e sequenciais nas seguintes



disciplinas: ginástica, música, artes, matemática, geometria, astronomia e dialética (filosofia) (Platão, 1987, p. 329-362).

Em virtude da extensão do legado platônico, muitas de suas idéias não foram aqui abordadas; todavia, faz-se necessária uma pequena e lacunar menção sobre duas noções importantes: a *teoria das formas* ou *idéias* e da *doutrina da reminiscência*. Desse modo, no diálogo platônico *Mênon*, o início do processo de conhecimento é justificado pela doutrina da reminiscência ou *anamnese*, uma precursora solução inatista que sustenta a idéia segundo a qual existe um conhecimento prévio, resultante da contemplação das formas perfeitas e imutáveis pela alma imortal. Portanto, a partir deste exemplo, podemos notar que é através da *teoria das formas* ou *idéias* e da *doutrina da reminiscência*, que Platão defende que o conhecimento é a rememoração.

Na formação do filósofo, teólogo, bispo e Santo Agostinho (354 - 430), nascido em Tagaste, no norte da África, podemos destacar, respectivamente, o estudo da retórica; a crença – por um breve período – no maniqueísmo, no ceticismo e no neoplatonismo; e, por fim, a sua conversão ao cristianismo. Embora Santo Agostinho esteja situado cronologicamente na antigüidade, consideramos a sua figura como representante emblemática do período do período medieval, visto que a sua influência ocorre durante quase todo o referido período. Na história da filosofia, considera-se que a sua principal contribuição foi a defesa da relação entre a filosofia grega platônica e

a teologia cristã; isto porque *grosso modo*, ele sustentava a união entre a razão e a fé. Assim, segundo ele, além da filosofia prefigurada por Platão, a doutrina do cristianismo também era necessária à formação das pessoas visto que somente ela conseguiria mostrar às mesmas como deveriam viver e proceder com retidão.

Por conseguinte, a filosofia e a teologia são necessárias porque ambas permitem abordar a tensa relação entre as verdades demonstradas por meio da razão e da experiência, por um lado; e, as verdades reveladas por meio da fé, por outro. No entanto, Santo Agostinho, ao contrário de Platão, não elege a filosofia como a disciplina principal. Para ele, a teologia, "a verdadeira e legítima ciência" é preponderante já que apenas seus ensinamentos preparam "a alma para a salvação e a visão de Deus, que é a sua recompensa" (Marcondes, 2000, p. 111).

No que concerne ao nexos mantido entre as reflexões agostinianas e a educação, podemos mencionar dois de seus textos: O diálogo *De Magistro* (Do Mestre, c. 389) e a obra *Confissões* (escritas entre 397-401). Segundo Marcondes, quando Santo Agostinho se pergunta sobre a possibilidade da "mente humana, mutável e falível atingir uma verdade eterna com certeza infalível"; ele elabora a sua resposta teológica – a "teoria da iluminação divina" – a partir da filosofia, especificamente, da "teoria platônica da reminiscência" (Ibid., p. 111). Assim, a explicação agostiniana, similar ao sentido inatista

platônico, é que o conhecimento não pode advir somente da percepção sensorial e dos objetos da experiência: é necessário que haja "um elemento prévio que sirva de ponto de partida para o próprio processo de conhecer" (Marcondes, 2000, p. 111). A idéia básica está na concepção segundo a qual cada ser humano possui no seu íntimo uma espécie de lampejo divino – uma "luz natural" – que possibilita ao seus respectivos intelectos a "capacidade de entender a verdade" por intermédio da "iluminação divina": afinal, as pessoas, a natureza e tudo que existe é uma criação divina. Assim, como os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus, eles seriam *naturalmente* capazes de *crer e compreender* (Ibid., p. 112).

Santo Agostinho sustenta, no início do diálogo *De Magistro*, que quando as pessoas falam elas visam "ou ensinar ou aprender" (Idem, 1973, p. 323). Ele também afirma que embora algumas coisas possam ser ensinadas sem palavras – tais como certas ações e condições típicas dos seres –, a respeito do conhecimento de coisas que não são evidentes por si mesmas, devemos apelar para a fé e consultar a verdade através de nossa própria luz interior (Cf. Ibid., p. 327-328; 346 e 351). Assim, no final da referida obra ele conclui que "o verdadeiro e único Mestre de todos está no céu" e que as palavras – as suas próprias e as de outros – "não servem senão para estimular o homem a aprender" (Ibid., p. 355-356).

A obra *Confissões*, por sua vez, é um trabalho autobiográfico, dividido em duas partes, no qual Santo Agostinho expressa suas angústias, dúvidas e convicções através de relatos a respeito de sua infância, puerícia, adolescência, juventude e, finalmente, maturidade. Podemos descrever esta obra, principalmente a primeira parte, como um modelo exemplar de uma rígida educação moral cristã. Para os nossos atuais propósitos concernentes aos motivos educacionais agostinianos, centraremos nossa atenção apenas na primeira metade da referida obra. Ele escreve que quando fora "mandado à escola para aprender as primeiras letras" além de ignorar a utilidade do estudo, se "deixava levar pela preguiça" (Ibid., 1973, p. 32). Esta atitude, a sua relutância em estudar, conforme seu relato, acarretava-lhe castigos, punições e crueldades – severidade louvada pelos adultos – por parte de seus mestres de então.

Agostinho também declara que embora sofresse torturas infligidas pelos mestres, ele também tinha culpa, visto que "pecava por negligência, escrevendo, lendo e aprendendo as lições com menos cuidado do que de nós exigiam" (Ibid., p. 33). Desta recordação da infância de Agostinho que, como podemos notar, não nutria nenhum gosto pelos estudos – ao qual era obrigado – ; passamos ao seu período juvenil. Neste caso, ele censura a si mesmo e aos seus professores que se preocupavam excessivamente com as "regras da ortografia e das sílabas" e com a pronúncia; mas que, em contrapartida, se

esqueciam das "leis eternas" (Santo Agostinho, 1973, p. 40). Na maturidade, notamos que Agostinho – como professor – destaca com mais ênfase o papel da doutrina moral cristã na formação das pessoas, para que possam conduzir as suas vidas com retidão (Cf. Ibid., p. 112).

Já no período renascentista destacamos, do cético Montaigne (1533-1592), dois de seus textos – inclusos no seu singular *Ensaaios – Da educação das crianças* (Idem, 1973a, p. 79-93) e *Da afeição dos pais pelos filhos* (Idem, 1973b, p. 185-194). Assim, quando solicitaram a Montaigne que indicasse a melhor maneira de se educar uma criança, a sua resposta veio sob a forma do primeiro texto, no qual adverte que pretende expor seus "sentimentos e opiniões", mas que não tem nem a autoridade e nem o desejo de impô-los, já que se considera "demasiado mal instruído para instruir os outros" (Idem, 1973a, p. 80).

É interessante notar que, numa época de profundas transformações socioculturais, religiosas, político-econômicas e epistemológicas – vide, entre outros fatores, o humanismo renascentista, a Reforma protestante e a revolução científica – como foi o período compreendido entre o renascimento e o início da modernidade; Montaigne tenha considerado que “a maior e mais importante dificuldade da ciência humana parece residir no que concerne à instrução e à educação da criança” (Ibid., p. 80).

Diferentemente de muitas idéias educacionais vigentes e há muito praticadas que sustentam a inflexibilidade da relação entre professor e aluno – na qual a incontestável autoridade do mestre ou preceptor sobrepuja e castiga qualquer tentativa de autonomia por parte do aluno, condenando-o à mera contemplação e reprodução do saber – Montaigne propõe que se submeta tudo “ao exame da criança” e que não lhe enfiem nada “na cabeça por simples autoridade e crédito” para que ela possa escolher livremente (Idem, 1973a, p. 81).

A idéia é fazer com que a criança não se torne “servil e tímida” e que tenha “oportunidade de fazer algo por si”; isto é, que possa aprimorar suas potencialidades cognitivas a partir de questionamentos e reflexão próprios, visto que, para Montaigne “[s]aber de cor não é saber: é conservar o que se entregou à memória para guardar. Do que sabemos efetivamente, dispomos sem olhar para o modelo, sem voltar os olhos para o livro” (Ibid., p. 82). Engana-se, porém, aqueles que acreditam que tais “ensinamentos” montaignianos precisariam de um local específico para serem postos em prática. Ao menos, não seriam necessários, ambientes de clausura similares aos encontrados em mosteiros ou em colégios de padres jesuítas (bastante comuns na França daquela época). Bastaria, tão-somente que a criança observasse ao seu redor, afinal, “para exercitar a inteligência, tudo o que se oferece aos nossos olhos serve suficientemente de livro” (Ibid., p. 82). Aliás, a leitura da imensa obra que

o universo representa é inevitável; a diversidade de seus capítulos é extrema; e o significado ou utilidade da profusão de fatos e personagens é incomensurável; enfim, que cada um extraia suas lições.

A respeito de *quem* deve educar as crianças e os jovens, Montaigne nos adverte para o fato de que o *excesso* de zelo e de “afeição natural” por parte dos pais, *geralmente*, se torna prejudicial ao aprendizado das mesmas, à medida que “entenece-os e relaxa-os demasiado, mesmo aos mais precavidos” (Montaigne, 1973a, p. 82). Outro fator importante é que os pais, por não serem “capazes de lhes castigar as maldades nem de a[s] verem educada[s] algo severamente” não as estariam “preparando-a[s] para as aventuras da vida” (Ibid., p. 82). Logo, para Montaigne, na maioria dos casos, a criança “não deve ser educada junto aos pais” (Ibid., p. 82). É preciso notar também que na educação esboçada por Montaigne a ênfase reside no aspecto moral (Cf. Ibid., p. 83).

A educação e a formação das crianças, antes de mais nada, deve ser precedida pelo paulatino despertar do interesse e da afeição pelos estudos. Isto porque a paixão ou a aversão pelo que se faz pode conduzir a resultados distintos, porém previsíveis, sob certos aspectos. Montaigne escreve que “a essa educação deve proceder-se com firmeza e brandura”; e também que devemos deixar de lado “a violência e a força” pois são atitudes que abastardam e embrutecem “uma natureza generosa” (Ibid., p. 88).

Por conseguinte, ainda que a postura cética impeça Montaigne de determinar um currículo – como fez Platão –, a mesma não o impossibilita de suggestionar, como ele faz de forma peculiar quando diz que o jovem deve traduzir as lições em ações, afinal, o "verdadeiro espelho de nosso pensamento é a maneira de vivermos" (Montaigne, 1973a, p. 89).

Assim como no texto *Da educação das crianças*, Montaigne abomina igualmente a violência praticada contra as crianças e jovens em *Da afeição dos pais pelos filhos* (Ibid., p. 187). O acréscimo e o diferencial reside no fato de que neste último texto Montaigne se insurge de maneira veemente e específica contra a *paparicação* – algo que, diga-se de passagem, ele havia tão-somente sugerido no texto anterior. Montaigne defende que os pais procedem de forma equivocada ao paparicarem as crianças, isto é, quando demonstram afeto, graça e apoio demasiados em virtude do comportamento – trejeitos e ações – infantil. Conforme acreditamos, para ele, a paparicação deve ser evitada porque é uma ação baseada no comportamento das crianças que, por sua vez, não encerra necessariamente demonstrações conscientes por parte das mesmas. E, uma vez que a escassa compreensão e reconhecimento desta atitude – a paparicação – comprometem-lhe o devido retorno; então, a manutenção desta prática seria, não obstante, apenas um sustentáculo emocional mantido e compartilhado por adultos – que sentem bem procedendo desta forma (Idem, 1973b, p. 186-189).



Segundo Amélie Oksenberg Rorty, no texto *Teorias da educação na história da filosofia da educação* (Idem, 2000, p. 77-100), embora Descartes "não discutisse explicitamente a educação", *Regulae* (1628) – sua primeira e jamais concluída obra – e *Principia Philosophiae* (1644) – composta parcialmente para ser usada como um manual de teologia – "têm conseqüências pedagógicas poderosas: o método analítico fornece a base e o modelo para a investigação; o cientista matemático é a nova autoridade (Oksenberg Rorty, 2000, p. 88). Ela sustenta ainda que na derradeira obra de Descartes, *As paixões da alma* (1649) podemos vislumbrar a sua sugestão de que "a educação moral requer o desenvolvimento de hábitos de pensamentos sólidos" já que "a vontade não pode por si mesma corrigir paixões malformadas" (Ibid., p. 88). Neste sentido, é importante notar que a reforma do pensamento – da qual origina o método mencionado pela autora – levada a cabo por Descartes e que culmina com a inauguração da chamada modernidade principia a partir de seu descontentamento com o resultado da aprendizagem das chamadas Letras (Gramática, História, Poesia e Retórica), obtida no período em que estudou no colégio francês La Flèche. Ele afirma que, terminado o curso, não havia encontrado nenhum conhecimento distinto e seguro mas que, pelo contrário, se viu cada vez mais envolto por dúvidas e erros.

Esta insuficiência no estudo das Letras conduziu Descartes ao universo perfeito das Matemáticas – com suas certezas, evidências e

fundamentos –, inspirando-o assim, na criação de um método que fosse assentado sobre bases tão seguras quanto as verdades matemáticas. Ele recusava as ciências não-matemáticas, porque seus fundamentos eram filosóficos e, era justamente na Filosofia que predominava a diversidade de opiniões relativas à verdade – que considerava ser uma somente. Ainda sobre o projeto cartesiano, é necessário elucidar que ele não propunha reformar o Estado, as Ciências ou a Educação, mas apenas o pensamento – talvez, porque para ele, àquelas decorressem deste.

Assim, Descartes sustenta que "o bom senso ou a razão" é uma propriedade comum aos seres humanos; mas que, todavia, ao usarem de forma errônea tal capacidade propiciam a si mesmos e aos outros crenças e opiniões falsas. Deste modo, para evitar que as pessoas conduzam seus "pensamentos por vias diversas" ele sugere, no *Discurso do Método* (1637), a utilização de um método único que permita a boa aplicação da razão para que todos possam "julgar e distinguir o verdadeiro do falso" (Descartes, 1973a, p. 37). Não obstante, de maneira bastante similar a Montaigne, Descartes também preza duas coisas para a formação do indivíduo: a leitura de bons livros de autores antigos (os clássicos) e a prática de viagens a fim de conhecer outras culturas. Ele alerta porém, ao fato de que, extremismos na direção de qualquer uma das partes poderia ser tão nocivo quanto a ausência das mesmas (Ibid., p.39).

Ainda na modernidade, desta vez no século XVIII, temos a contribuição de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Dentre as suas principais obras figuram *Do Contrato Social* (1757/62), na qual versa sobre política; e *Emílio, ou, Da Educação* (1762), na qual discorre sobre educação. De certo modo, ambas se complementam na medida que, para Rousseau, uma boa formação deve levar em consideração tanto os aspectos concernentes ao indivíduo quanto os aspectos relativos à sociedade. Todavia, a fim de tratarmos de específicos fins filosófico-educacionais, abordaremos nesta ocasião, tão-somente alguns aspectos do último livro. Especificamente, voltaremos nossa atenção para o texto *Profissão de fé do Vigário saboiano* (Rousseau, 1999, p. 355-428), incluso no Livro IV da já referida obra.

Nesta obra, em determinadas passagens, Rousseau escreve sobre a impossibilidade de se manter em um estado permanente de dúvida e sobre os conseqüentes danos oriundos de tal tentativa – uma crítica, conforme acreditamos, dirigida tanto ao racionalismo cartesiano quanto ao ceticismo montaigniano (Ibid., 357-358). Isto porque, ao contrário de Descartes que sustentava a razão como fundamento do conhecimento; e, também, diferentemente de Montaigne que não acreditava na possibilidade de conhecermos tal fundamento, caso houvesse; para Rousseau "não é a razão mas o sentimento o verdadeiro instrumento do conhecimento" (Chauí, 1987, p. XV). Rousseau afirma ainda que não podemos "ser céticos de sistema e de boa-fé",

porque a "dúvida sobre as coisas que nos importa conhecer é um estado violento demais para o espírito humano; ele não resiste muito tempo nesse estado; acaba decidindo-se de uma maneira ou de outra e prefere enganar-se a não crer em nada" (Idem, p. 358).

Então, segundo Rousseau, já que a tomada de decisão é inevitável, devemos nos servir de um "outro guia", ou seja, devemos consultar a nossa "luz interior"— que, todavia, não se trata da noção homônima mencionada junto aos escritos de Santo Agostinho. Este procedimento, para Rousseau, nos desorientará menos do que se seguirmos as orientações alheias; visto que, seguir as "própria ilusões" perverte menos do que seguir os erros e as mentiras de outros (Rousseau, 1999, p. 360). Esta luz interior, também denominada de *sinceridade do coração*, é um atributo comum aos seres humanos. Todos possuem tal sentimento e a capacidade de acessar somente o seu próprio coração. Em outras palavras, por mais que tentemos, não podemos saber o que se passa no íntimo das outras pessoas (Cf. Ibid., p. 360-361).

Em seguida, a partir de um processo de busca pela verdade similar ao cartesiano, Rousseau afirma a primazia do sentimento em detrimento da razão e a importância do papel desempenhado pela consciência no processo de formação do indivíduo e de preparação do mesmo para a sociedade (Ibid., p. 361-364). Segundo ele, enquanto a razão às vezes engana, a consciência jamais engana. Isto porque enquanto a "consciência é a voz da alma, as paixões são a

voz do corpo" (Rousseau, 1999, p. 386). E ele complementa a sua descrição sobre a consciência dizendo que há "no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual (...) julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más" (Ibid., p. 390).

Entretanto, diferentemente de Descartes que postulava a educação da razão, Rousseau afirma que as considerações expostas por ele têm por único objetivo auxiliar o jovem a ouvir a voz da consciência e a consultar o seu coração (Ibid., p. 391). Assim, no trecho final do texto *Profissão de fé do Vigário saboiano*, ele enfatiza o aspecto moral de uma boa educação quando aconselha o aprendiz a ser "sincero e verídico sem orgulho"; a falar sempre em conformidade com a própria consciência; manter-se "sempre firme no caminho da verdade, ou do que te parecer sê-lo da simplicidade do teu coração, sem te afastares dele por vaidade ou fraqueza"; e, enfim, fazer "o que é bom" (Ibid., p. 429).

Sobre este referido texto, incluso no *Emílio*, Rousseau afirma que não se trata de "uma regra dos sentimentos que devemos seguir em matéria de religião", mas sim, um "exemplo da maneira como podemos raciocinar com nosso aluno" (Idem, 1999, p. 429). Trata-se, portanto, de uma enfática menção à educação moral neste ensaio pedagógico apresentado sob a forma romanesca (Cf. Ibid., p. 450).

As notas emitidas sobre as idéias rousseauístas levam em consideração o fato de que a educação visada por Rousseau, apresentada em linhas gerais através da análise de alguns trechos registrados no decorrer do ensaio pedagógico *Emílio*, pressupõe a idéia de bondade como algo inerente aos seres humanos. Em outras palavras, enquanto a inocência e a bondade seriam naturais nas pessoas, a corrupção e os males seriam derivados da civilização, da vida em sociedade. Assim, na concepção rousseauísta, na tarefa de tornar uma criança um futuro bom cidadão, a função da educação seria tão-somente evitar o mal.

Para Amélie Oksenberg Rorty a influência de Rousseau também marca profundamente a perspectiva de Kant (1724-1804) sobre a moralidade (Idem, 2000, p. 92). Todavia, diferentemente da autora, não explanaremos sobre as similaridades e diferenças entre as visões de ambos para tecermos comentários a respeito de uma educação moral rousseauísta ou kantiana; nos limitaremos apenas a indicar uma passagem de um breve texto kantiano que, conforme acreditamos, possui elementos teóricos e implicações práticas relevantes capazes de estimular discussões não somente em áreas como ética e política; mas, também, no âmbito educacional. Assim, no início do texto *Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"? [Aufklärung]* (1773), Kant escreve: "Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado" (Idem, 1974, p.100). Ele entende por

menoridade, "a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo" e considera o homem "*o próprio culpado*" se a "causa" dessa condição "não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem" (Kant, 1974, p. 100).

Através desta passagem, na qual Kant incita as pessoas a abandonarem o comodismo para fazerem uso – sem interferências alheias – de sua própria razão, podemos compreender melhor o sentido empregue por Oksenberg Rorty quando ela afirma que na concepção kantiana a "liberdade é uma precondição para a moralidade" (Idem, 2000, p. 94). No contexto em que Kant escreve, o Esclarecimento ou *Iluminismo* representa a crença exacerbada no poder da razão – a luz natural –, no progresso da ciência, no aperfeiçoamento moral e, também, na emancipação política através de leis, instituições políticas e práticas sociais nas vicejantes e idealizadas sociedades européias liberais e democráticas⁴⁷. Desta maneira, como o impedimento para a consecução de tais objetivos reside no absolutismo político, na autoridade religiosa, na superstição e na ignorância; a liberdade faz-se necessária sobretudo para o aprimoramento moral e para o exercício da racionalidade

⁴⁷ Neste sentido Danilo Marcondes afirma que a "tarefa da filosofia, da ciência e da educação é permitir que essa luz natural possa ser posta em prática, removendo os obstáculos que a impedem e promovendo o seu desenvolvimento" (Ibid., p. 202). Por isso, ele sustenta que o Iluminismo "possui um caráter pedagógico enquanto projeto de formação do indivíduo" (Ibid., p. 202).

porque sem ela não há pensamento autônomo e não-tutelado para combater a opressão.

Como afirmamos no início desta seção, tencionamos apenas exemplificar as relações, tensas ou não, entre a filosofia e a educação através dos tempos, a partir de apontamentos – ou aproximações e interpretações – de algumas idéias emitidas por – ou atribuídas a – alguns autores consagrados na história da filosofia. Entretanto, diferentemente do que fizemos em relação aos outros períodos, não discorreremos, nesta seção, a respeito das idéias de nosso representante do período contemporâneo. Assim, dedicaremos os itens subseqüentes para discorrermos sobre as proposições de Rorty que, ao serem relacionadas com outras de suas idéias – já vistas anteriormente – sugerem a possibilidade de uma filosofia da educação neopragmatista.

3.2 A SOBRE-FILOSOFICAÇÃO E OS PROCESSOS EDUCACIONAIS DE SOCIALIZAÇÃO E INDIVIDUALIZAÇÃO



Richard Rorty sustenta ser alguém que, da mesma maneira que duvida da importância da filosofia para a política, também têm dúvidas a respeito da relevância da filosofia para a educação. Esta declaração – exposta na epígrafe deste capítulo – parece pôr em xeque a própria idéia de uma filosofia da educação inspiradas por motivos neopragmatistas rortyanos. Todavia, como sempre, devemos considerar o contexto em que tais palavras foram escritas a fim de evitar maiores equívocos. Assim, devemos retornar ao texto *Os perigos da sobre-filosoficação* (Rorty, 1997c, p. 59-67), do qual a referida afirmação foi extraída⁴⁸. Rorty justifica a sua posição:

"A política – ou pelo menos o tipo de política no qual eu me interessar em participar – é o empreendimento de desenvolver instituições que protegerão o fraco contra o forte. A educação me parece dois empreendimentos razoavelmente distintos: a educação básica é principalmente um 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" (Ibid., p. 59).

Para Rorty, se a filosofia tiver alguma "função social", esta "parece ser uma função terapêutica": no sentido de auxiliar as pessoas a se livrarem das "idéias filosóficas antiquadas" e a "quebrar a crosta social" (Ibid., p. 59). Assim, se no que no tange às questões políticas e educacionais, o principal instrumento para romper a crosta das convenções é a "sugestão de alternativas", então, o que a filosofia pode fazer de melhor, para o avanço tanto da política quanto da

⁴⁸ Este texto foi escrito por Rorty como réplica a dois artigos dos professores Carol Nicholson e René V. Arcilla, nos quais algumas de suas idéias – expressas em artigos e em várias partes dos

educação, é "desenvolver uma retórica convincente para a apresentação dessas novas sugestões – tornando-as um pouco mais palatáveis" (Rorty, 1997c, p. 60). Na visão de Rorty, se alguma coisa pode ser feita pela política e, particularmente, pela educação, não serão a "reflexão filosófica" e a "contestação de teorias filosóficas" os agentes para a consecução deste ato. Segundo Rorty, tanto no caso da política quanto no da educação, quando se trata de tomar decisões, buscar soluções para problemas específicos, ou mudar uma dada situação não devemos superestimar a relevância da filosofia – cometer a sobre-filosoficação – pois, em ambos os casos, em última análise, tudo isto é definido "no curso das lutas de bastidores pelo poder" (Ibid., p. 60). Assim, no contexto educacional, o fator determinante não reside no campo filosófico, mas no âmbito das disputas travadas e decisões tomadas nas associações, federações e conselhos de educação (Ibid., p. 60). Desta maneira, a filosofia fica restringida a, no máximo, contribuir para tornar mais interessante um ou outro, dentre os discursos opostos.

A respeito da educação, Rorty pensa – assim como Arcilla –, que ela se encarrega antes de tudo, "de assegurar e de transferir o conhecimento" geração após geração (Ibid., p. 61). Entretanto, a respeito de como ocorre o compartilhamento do conhecimento, no ensino básico (equivalente ao ensino fundamental e ao ensino médio) e no ensino superior (graduação e pós-

livros *Philosophy and the Mirror of Nature* e *Contingência, ironia e solidariedade* – relativas à

graduação), Rorty responde com as noções distintas de *socialização* e *individualização* (Rorty, 1997c, p. 61-62; Idem, 2000a, p. 81-97). Segundo ele, tanto os *platônicos* políticos conservadores de direita, partidários extremistas da socialização e da verdade, quanto os *platônicos invertidos* radicais de esquerda, partidários extremistas da individualização e da liberdade (Ibid., p. 87) "têm dificuldades em perceber que a educação não é um processo contínuo que vai dos 5 aos 22 anos"; e, por isso, eles "tendem a ignorar o fato de que a palavra *educação* abrange dois processos inteiramente diferentes e igualmente necessários – socialização e individualização" (Idem, 1997c, p. 72).

O processo de *socialização* abarca um espectro amplo de coisas a serem aprendidas nas escolas pelos jovens até, aproximadamente, a idade de dezenove anos – após a qual, haveria impaciência e resistência em relação referido processo; condição esta que, de certo modo, propiciaria o aumento da já vicejante receptividade dos estudantes para o início do processo autocrítico de individualização. Entre as coisas que fazem parte do aprendizado que visa integrar satisfatoriamente as pessoas na sociedade temos, entre outros, os seguintes elementos: noções básicas de higiene e saúde, a distinção entre o comportamento na esfera particular e pública, o respeito ao próximo, a alfabetização fundamental (aprender a ler, pronunciar e escrever corretamente as palavras, além de interpretar textos), o aprendizado das primeiras operações

educação, são atacadas (Cf. Nicholson, 1997, p. 31-46 e Arcilla, 1997, p. 47-57).

matemáticas (adição, subtração, multiplicação e divisão), e noções acerca de hábitos e costumes difundidos incentivados na nossa cultura e, também, o aprendizado de determinadas leis, regras ou orientações que visam prevenir sobre ou inibir possíveis atos considerados ilícitos e danosos à integridade física e mental dos próprios estudantes, de seus colegas, amigos, familiares ou mesmo de estranhos.

Além disso, Rorty espera que os professores responsáveis pelo processo de *socialização* nas escolas incentivem seus alunos a lerem narrativas históricas e literárias (Cf. Rorty, 2000a, p. 92) a fim de adquirirem uma "imagem de si mesmos como herdeiros de uma tradição de ampliação de liberdade e crescente esperança" (Ibid., p. 91). Ele escreve:

"Atualizando Dewey um pouco, podemos imaginá-lo como esperando que as crianças venham a pensar delas próprias como cidadãos orgulhosos e leais de um país que, paulatina e dolorosamente, livrou-se do jugo estrangeiro, libertou seus escravos, concedeu direitos civis às suas mulheres, conteve sua elite usurpadora e licenciou seus sindicatos, liberalizou suas práticas religiosas, ampliou sua tolerância moral e religiosa e construiu *colleges* em que cinquenta por cento de sua população poderia entrar – um país que enumerou entre seus cidadãos Jefferson, Thoreau, Susan B. Anthony, Eugene Debs, Woodrow Wilson, Walter Reuther, Franklin Delano Roosevelt, Rosa Parks e James Baldwin. Dewey queria a inculcação dessa narrativa de liberdade e esperança como o núcleo do processo de socialização" (Ibid., p. 91).

Segundo Rorty, o processo complementar de "auto-individualização e autocriação" de um ser humano implica em uma "tardia revolta contra todo o mesmo processo [de socialização]" ao qual este ser humano foi submetido (Ibid., p. 86). Desta maneira, a tarefa dos professores – universitários, na maioria das vezes – é apresentar aos seus alunos visões alternativas e

discordantes daquilo que é considerado consensual – o "senso comum moral e político da sociedade" (Rorty, 2000a, p. 84) e o "conhecimento convencional memorizável" (Ibid., p. 94). Em termos deweyanos, Rorty diz que através do contraste propiciado não por "critérios", mas por "narrativas inspiradoras e utopias nebulosas" poder-se-ia "remover as barreiras que a socialização inevitavelmente impõe" (Ibid., p. 89-90). Ele escreve:

"A questão da educação superior não-profissionalizante é (...) a de 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" (Ibid., p. 86-87).

Neste sentido Rorty afirma que para manter tais opiniões ele deve assumir o débito para com as idéias de John Dewey e, assim, reconhecer-se "como um claro fiel seguidor" dele (Ibid., p. 87). Rorty continua:

"A grande contribuição de Dewey para a teoria educacional foi ajudar-nos a nos livrar da idéia de que a educação é uma questão de induzir à verdade ou deduzir a verdade. A educação primária e secundária será sempre uma questão de familiarizar o jovem com o que seus ancião tomam como verdadeiro, seja isto verdadeiro ou não. Não é, e nunca será, função de um plano básico da educação desafiar o consenso prevalecente sobre o que é verdadeiro. A socialização tem de vir antes da individualização, e a educação para a liberdade não pode começar antes de alguns constrangimentos terem sido impostos. Mas, por muitas diferentes razões, a educação superior não-profissionalizante não é também uma questão de inculcação da verdade ou de indução à verdade. Ela é, em vez disso, uma questão de incitar dúvidas e estimular a imaginação, portanto, de desafiar o consenso dominante. Se a educação pré-college produz cidadãos bem alfabetizados e o college indivíduos autocriados, então a questão sobre se estão ensinando a verdade aos estudantes pode ser saudavelmente negligenciada" (Ibid., p. 87).

Assim os professores do ensino superior devem oferecer cursos que combinem "formação profissional com provocação para a autocriação" (Ibid., p.

93). Dentre estas provocações, as "socialmente mais importantes" seriam aquelas que "tornassem vívidos e concretos os fracassos do país do qual nós permanecemos cidadãos leais para cumprir seus ideais próprios" (Rorty, 2000a, p. 93).

Embora Rorty localize os processos complementares de socialização e individualização em âmbitos escolares distintos – a saber, no ensino fundamental e médio, por um lado, e no ensino superior, por outro –, ele não deixa de reconhecer que esta demarcação não é rigorosamente fixa, visto que, em ambos os casos, pode ocorrer situações nas quais os professores responsáveis pelos respectivos processos excedam a tarefa que é supostamente tomada como regra. Estas exceções podem ocorrer, por exemplo, a partir de uma *opção* dos professores que, sensibilizados pela curiosidade, dificuldade ou reivindicação de seus alunos, resolvem indicar "a eles onde encontrar alternativas ao senso comum" (Ibid., p. 84). Outrossim, as exceções também podem originar-se em virtude da *condição* estrutural do ensino no próprio país⁴⁹ dos referidos professores, por questões administrativas peculiares de sua escola ou faculdade, ou ainda pela percepção de que a socialização necessária não foi

⁴⁹ A respeito disso, Rorty afirma que nas "democracias liberais dos tempos recentes", a tensão entre as atitudes de políticos conservadores e radicais a respeito de educação e ensino "foi resolvida por meio de um compromisso bastante simples e satisfatório", ou seja: "A direita mantém muito bem o controle da educação primária e secundária e a esquerda tem gradualmente conseguido o controle da educação superior não-profissionalizante" (Idem, 2000, p. 83). Entretanto, Rorty também considera que ambos os lados erram ao pensarem na educação como um "processo contínuo"; por conseguinte, é desta concepção equivocada que se originam

suficientemente desenvolvida e que, portanto, antes da individualização, tal tarefa precisa ser completada ainda que seja no ensino superior (Rorty, 2000a, p. 94-95).

Em seguida, ainda sobre o processo de individualização e autocriação, Rorty afirma que a função social dos *colleges* é ajudar "os estudantes a perceberem que, a despeito do progresso que o presente demonstra diante do passado, o bom tem uma vez mais se tornado inimigo do melhor" (Ibid., p. 95). Com isso, ele espera fazer com que toda nova geração de estudantes esquive-se do conformismo e passe "a notar tudo que é sem valor, mesquinho e não livre ao seu redor" (Ibid., p. 95). Ele escreve:

"Com sorte os melhores deles terão sucesso na alteração da sabedoria convencional, de modo que a próxima geração seja socializada de um modo diferente daquele em que eles foram socializados. Esperar que esse modo seja um pouco diferente é unicamente esperar que a sociedade permaneça reformista e democrática, antes do que convulsionada pela revolução. Esperar, todavia, que ela seja perceptivelmente diferente é lembrar que crescimento é certamente o único fim a que a educação superior pode servir e também lembrar que a direção do crescimento é imprevisível" (Ibid., p. 95).

Assim, para Rorty, é importante lembrar que no ensino superior não-profissionalizante antes de qualquer tentativa de fixar um conteúdo, devemos priorizar a "liberdade de cátedra e liberdade de ensino", sem as quais o processo crítico de individualização fica comprometido (Ibid., p. 96). Isto por que, antes de mais nada, o início deste processo se dá com "compromissos de liberdade" que são "as ocasiões de relacionamentos eróticos" – no sentido

suas respectivas dificuldades em aceitar a importância e a complementaridade dos dois distintos

socrático, de amor à sabedoria e não no sentido platônico, de amor à verdade – entre professores (os vivos que ministram aulas ou os mortos que se fazem notar através de suas obras) e alunos (Rorty, 2000a, p. 96-97). Ele continua:

"Em ambos os casos, o cortejamento que vai e volta entre o professor e o estudante, conectando-os em um relacionamento que tem pouco a ver com a socialização e muito a ver com a autocriação, é o principal meio pelo qual as instituições de uma sociedade liberal consegue ser transformada. A menos que tais relacionamentos sejam criados, os estudantes nunca perceberão que as instituições democráticas são boas para, nomeadamente, tornar possível a invenção de novas formas de liberdade humana, conversando sobre liberdades nunca antes conversadas" (Ibid., p. 97).

Já em outro texto, *O intelectual humanista – onze teses* (Rorty, 2000b, p. 99-104), o autor pragmatista também aborda os referidos processos de socialização e – principalmente – individualização, em termos relativamente diferentes. Na terceira tese, por exemplo, ele sustenta que a "função real dos intelectuais humanistas é instilar dúvidas nos estudantes a respeito de suas próprias auto-imagens e sobre a sociedade à qual pertencem" (Ibid., p. 100). As pessoas que ele descreve como intelectuais humanistas – ele mesmo incluso nesta definição – são os professores que contribuem para "assegurar que a consciência moral de cada nova geração seja um pouco diferente da geração anterior" (Ibid., p. 100). Esta mudança no aspecto moral das gerações vindouras em relação às precedentes deve, porém, levar em consideração que o *material* utilizado para tal função, as "listas de leituras (bibliografias) deveriam ser

aspectos (Idem, 1997, p. 72).

construídas como que para preservar o delicado balanço entre duas necessidades" (Rorty, 2000b, p. 103).

"A primeira é a necessidade de ter pontos de referência comuns com as pessoas das gerações prévias e de outras classes – de modo que avós e netos, pessoas (...) que terão de ler muito dos mesmos livros. A segunda é a necessidade de os professores serem capazes de ensinar os livros que os motivaram, que os excitaram, que mudaram suas vidas, mais do que ter de ensinar um plano de estudos baixado por um conselho" (Ibid., p. 103).

Segundo Rorty, para que isto possa ocorrer – não exatamente de maneira tranqüila, já que os professores discordam consideravelmente sobre seus heróis –, devemos manter as humanidades em constante mudança a fim de que permaneçam "indefiníveis e inadministráveis" o máximo possível (Ibid., p. 103). Para ele, neste caso, assim como também em relação aos processos de socialização e individualização, o papel a ser desempenhado pela filosofia é tão-somente o de nos auxiliar a excluir as idéias retrógradas e descrever ou redescrever as idéias novas de modo a torná-las mais *interessantes*.

3.3 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA CONTRIBUIÇÃO RORTYANA PARA A FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Neste item, antes continuarmos com a exposição das idéias filosófico-educacionais rortyanas, apresentaremos algumas críticas, questões e considerações a respeito da contribuição de Rorty para a filosofia da educação a partir da ótica de alguns professores críticos de Rorty. Como veremos, o teor destas considerações variam entre a receptividade ora entusiástica, ora cautelosa (Arcilla e Van Hook) e o repúdio quase incondicional (Reich).

Segundo René Arcilla, no texto *Edificação, conversação e narrativa: os motivos rortianos para a filosofia da educação* Rorty "articula o destino da filosofia epistemológica às perspectivas da filosofia da educação" quando propõe em *Philosophy and the Mirror of Nature*, uma substituição do paradigma epistemológico para o educacional: "da noção de 'conhecimento' para a noção de Bildung (educação, autoformação) (Arcilla, 1997, p. 47-48).

Jay Van Hook, por sua vez, afirma em *Cavernas, cânones e o professor ironista na filosofia da educação de Richard Rorty* que o considerável aumento do interesse de Rorty por temas políticos e sociais – cuja constatação pode ser feita principalmente nas obras e artigos publicados na década de 1980 em diante –, deve ser reputado à "significativa influência" que Dewey exerce sobre seu pensamento e que, portanto, "sua virada política incluiu um aumento de atenção à educação, senão uma total atenção", uma vez que ele "associou a conversação contínua como educação; e na sua própria abordagem, a conversação é um dos principais objetivos da filosofia" (Van

Hook, 1998, p. 8). Para Van Hook, em oposição ao platonismo, caracterizado como uma "busca pela verdade imutável e eterna" e como o "desejo em transcender a contingência histórica", o pragmatismo rortyano opta por uma concepção de filosofia que privilegia antes a solidariedade do que a objetividade: "uma série de narrativas ou vocabulários nos quais os humanos expressam o sentido de suas vidas individuais ou coletivas" (Ibid., p. 8-9).

Segundo Van Hook, tentativas como as de Platão, expressa no já mencionado Mito da Caverna, "terminam todas por absolutizar um conjunto particular de contingências históricas" (Ibid., p. 10). Em contrapartida, a via proposta por Rorty mantém a idéia de que "a descavernalidade, a tentativa de dar um passo para fora da história e da cultura é impossível"; sendo assim, as escolhas possíveis restringem-se entre "permanecer para sempre na sua própria caverna" ou "expandir sua experiência explorando outras cavernas" (Ibid., p. 11). A opção de Rorty privilegia a segunda alternativa, uma vez que ele aposta na possibilidade de executar o que Dewey chamava de "ampliação de nossa imaginação moral" (Ibid., p. 11).

De modo geral, embora a análise de Van Hook a respeito dos textos rortyanos que tratam de tópicos escolares seja favorável, ela não é isenta de críticas, como podemos notar através das pertinentes questões formuladas. Van Hook escreve:

"Várias questões emergem para a filosofia da educação, contudo, na conexão com as distinção de Rorty entre ironia privada e liberalismo público, e são concernentes à sua admissão de que uma sociedade cuja socialização é essencialmente irônica é virtualmente inconcebível. Para onde esta perspectiva conduz o professor? O professor é um colaborador da auto-criação irônica ou um agente para a democracia liberal? A educação é primariamente uma questão de solidariedade pública ou de ironia privada? O público e o privado podem ser claramente separados? A ironia de um professor permanece privada se ele publica um livro?" (Van Hook, 1998, p. 14).

Neste sentido, embora Van Hook concorde com a observação rortyana de que a educação é constituída por dois processos distintos e indispensáveis – a socialização e a individualização –, ele suspeita que o fato de tanto os papéis de solidaristas quanto os de ironistas serem desempenhados por professores, não torna a questão do ensino menos complexa, já que "por nenhum meio está claro que estes papéis podem ser separados" (Ibid., p. 15). Ele acredita também que, se levarmos em consideração o fato de que as injustiças sociais fazem com que muitos estudantes não tenham acesso à educação superior (ironista); e que um outra parcela significativa tenha uma formação básica (solidarista) deficitária; entenderemos que embora haja em determinados momentos o predomínio de umas das funções educacionais sobre a outra, "a educação solidarista e a educação ironista deveriam ocorrer em todos os níveis da educação" (Ibid., p. 17). Apesar destas divergência, Van Hook concorda com Rorty, em linhas gerais, de que a filosofia não deve prover "fundamentos abstratos e eternos", mas sim constituir uma conversação terapêutica" (Ibid., p. 18).

Em contrapartida, no texto *Rorty revisitado* Brian Hendley pensa que, a despeito dos esforços de pessoas como Van Hook que tentam "extrair da visão de Rorty, uma posição coerente para a educação", Rorty continua "um participante relutante em debates educacionais" (Hendley, 1998, p. 20-21). Hendley também contesta a reivindicação de Rorty de ser um deweyano, com base na suposição de que Dewey recusaria a divisão rortyana de socialização e individualização (Ibid., p. 19).

Arcilla, desta vez no texto *Os selves privados devem ser ironistas? Uma resposta a Van Hook*, observa que "fazer da formação do self irônica o objetivo dominante apenas do ensino superior exacerbaria contradições entre educação superior e básica" (Arcilla, 1998, p. 26). Por outro lado, se trouxermos o solidarismo e o ironismo para serem cultivados em todos os níveis da educação – como quer Van Hook –, ele acredita ser "provável que estes objetivos diferentes viessem a trazer um confuso conflito aos estudantes" (Ibid., p. 26). E neste caso, o problema também reside no fato de que Rorty "não explica como os professores deveriam ou poderiam ajudar os estudantes com tal conflito" – o conflito entre a necessidade de auto-aperfeiçoamento do indivíduo e as necessidades da sociedade (Ibid., p. 26). A alternativa proposta por Arcilla, entretanto, contrasta nitidamente com os intentos anti-metafísicos rortyanos, uma vez que ele sugere o "questionamento metafísico" como um "outro veículo para a formação do self, além da ironia" (Ibid., p. 26-27). Assim,

a dificuldade de avaliar a viabilidade ou não de uma aproximação entre a indefinida 'educação metafísica' de Arcilla – traçada em linhas gerais como uma metafísica pessoal sem pretensões epistemológicas legitimadoras para a esfera pública – e as noções rortyanas relativas à educação – *grosso modo*, o liberalismo, o ironismo, o solidarismo, a socialização e a individualização – reside principalmente no fato de que Rorty transpassa todas elas pelo viés anti-metafísico.

Rob Reich, professor na Stanford University, inicia o artigo *The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia*, afirmando que "Richard Rorty é um fardo de aparentes contradições" (Idem, 1996, p. 1). Em seguida, Reich discorre sobre alguns paradoxos filosóficos e educacionais que, segundo ele, podem ser constatados nos textos rortyanos. Dentre estes paradoxos o maior deles é fato de que, embora Rorty proclame a irrelevância da filosofia para a educação, o "seu trabalho filosófico, acoplado com alguns de seus ensaios mais populares, esboça uma distinta filosofia da educação" (Ibid., p. 1). Apesar deste reconhecimento do contributo rortyano para o campo educacional, Reich argumenta que as "declarações rortyanas a respeito da educação contradizem os objetivos e o ethos de sua utopia liberal" (Ibid., p. 1).

Para Reich há dois problemas específicos na vislumbrada sociedade utópica liberal rortyana na qual o ironismo privado e o solidarismo público coexistiriam sem qualquer tentativa teórica de unificá-los. O primeiro problema

é aquele que, de certo modo já fora apontado por Van Hook a propósito do ensino superior, a saber, que a educação liberal rortyana é "crivada pela desigualdade"; isto é, ela "cria um sistema que dispõe somente a uma seleta elite as oportunidades da auto-edificação adequada para um ironista liberal" (Reich, 1996, p. 1). O segundo problema diz respeito a possibilidade de que uma das "conseqüências de se encorajar uma comunidade de auto-criados ironistas liberais é potencialmente causar graves conflitos entre cidadãos" (Ibid., p. 1). Reich acredita que a distinção feita por Rorty entre o público e o privado, assim como a indicação da complementaridade de ambas as perspectivas na sua utopia liberal, é insuficiente para proteger os cidadãos das "ilimitadas buscas por auto-criação dos outros indivíduos"; e por conseguinte, ele necessita completar a sua "contingente noção de solidariedade com uma descrição de como os cidadãos são educados para serem liberais; ou alternadamente, ele precisa explicar como poderia haver uma conexão interna entre ironia e liberalismo" (Ibid., p. 1). Na análise de Reich, o *desejo* rortyano por uma *utopia liberal* – habitada por cidadãos que sejam ironistas liberais – expressa um incômodo determinismo no pensamento rortyano, a saber, a idéia de que se os seres humanos não são *naturalmente* liberais, eles *devem* aprender a ser, eles devem ser educados para se tornarem liberais e ironistas (Ibid., p. 4).

Em relação aos dois problemas supra-citados, embora não tenhamos conhecimento de nenhuma réplica por parte de Rorty, acreditamos que ele

possivelmente traçaria a sua resposta nos seguintes termos: sobre o primeiro problema ele diria que configura uma tentativa de limitar as buscas por auto-criação dos indivíduos e, ainda que como medida de salvaguarda para os próprios indivíduos, cercear a liberdade dos mesmos é inadmissível; já sobre o segundo problema apontado, ele diria que se trata de um resquício das tentativas metafísico-teológicas de unificar o público e o privado, tentativas estas que devem ser abandonadas. E finalmente, talvez Rorty respondesse à acusação de determinismo dizendo que querer que todas as pessoas odeiem a crueldade e tenham dúvidas radicais e contínuas sobre suas crenças e vocabulário final, não é determinismo, é nutrir esperanças (Cf. Rorty, 1994, p. 23-100; Idem, 1999b, p. 99-117).

A despeito das críticas desferidas contra Rorty, Reich reconhece que suas idéias antiessencialistas têm o mérito de fortalecer o debate contemporâneo acerca da educação. Isto porque Rorty, diferentemente de Rousseau – cujo ideal educacional é baseado principalmente no postulado de que "qualquer prática educacional deveria ser de acordo com a natureza" –, sustenta que "não existe natureza, mas apenas educação (amplamente construída)" (Reich, 1996, p. 2). Para Reich, esta concepção antiessencialista rortyana "permite-nos redefinir totalmente o que entendemos por Educação" (Ibid., p. 2).

De modo similar ao de Van Hook, Reich crê que a divisão geral estabelecida por Rorty entre educação como processo de socialização e educação como processo de individualização é "imperdoavelmente rígida" e expressa em uma "formulação muito forte" (Idem, 1996, p. 3). Ele a considera forte porque concorda com as funções específicas dos referidos processos; e demasiadamente rígida porque não concorda com as razões rortyanas dadas para a separação de tais processos. Também como Van Hook, Reich acredita que a socialização e a individualização deveriam "proceder simultaneamente e coexistir nas escolas" (Ibid., p. 5).

Segundo Reich, restringir o ironismo ao âmbito do ensino superior, mina os efeitos da individualização e limita o escopo da "provocação para a auto-criação" (Ibid., p. 5). Para ele, o implícito reconhecimento de Rorty de que o ironismo é para poucos – para àqueles que ingressam nas universidades – é perturbador e elitista. Isto porque, para ele, embora tal pensamento esteja em conformidade com a sua concepção de educação, o mesmo contradiz parte de sua idéia de utopia liberal: a esperança de que todos os cidadãos tenham chances iguais de auto-criação e sejam ironistas – ou melhor, que todos os intelectuais sejam ironistas, embora os não-intelectuais não o sejam (Ibid., p. 5).

Para Reich, Rorty também se equivoca quando afirma esperar contar com a sorte para que os melhores estudantes tenham sucesso na alteração da sabedoria convencional – na qual eles próprios foram socializados – para que

a próxima geração seja educada de um modo diferente (Cf. Rorty, 2000a, p. 95). Desta maneira, Reich contesta que a "[s]orte não é uma ferramenta confiável para assegurar iguais oportunidades para a auto-criação" (Reich, 1996, p. 5-6).

Outro argumento apresentado por Reich a favor da inclusão da individualização no ensino básico, remete à idéia rortyana de que a solidariedade humana não deve ser encarada como um fato a ser descoberto, mas sim como um objetivo a ser atingido pela *imaginação*. Ora, diz Reich, se entendermos o processo de individualização como a "provocação da imaginação" ele "pode ser incluído em qualquer nível da educação" (Ibid., p. 6). Dificilmente, alguém negaria a fertilidade da imaginação infantil; condição esta, devida em parte ao escasso tempo em que as crianças estiveram expostas aos bloqueios impostos pelos hábitos e normas socializadores – que não precisam ocorrer necessariamente dentro das escolas, haja vista a influência dos pais, dos amigos, e dos meios de comunicação de massa (Ibid., p. 6).

O caso das redescritões também é comentado por Reich. Segundo ele, como o próprio Rorty reconhece "qualquer coisa pode ganhar um aspecto positivo ou negativo ao ser redescrita" (Rorty, 1994, p. 104). Assim, o que Rorty estaria advogando seria um "otimismo geral" e exagerado a respeito da humanidade, ao acreditar que todos são liberais, no sentido de odiarem a crueldade (Reich, 1996, p. 8). Para ele, o mais provável e perigoso é o domínio

de uma relativista "ironia imperialista", uma situação na qual nada nem ninguém (pessoas ou instituições) estaria seguro contra as dores e humilhações que poderiam ser causadas pelas redescrições de alguém que quisesse impor aos outros a sua perspectiva e vocabulário final⁵⁰ (Reich, 1996, p. 7-8). Finalmente, o derradeiro ataque de Reich centra-se na alegação de que Rorty é um deweyano.

"Rorty escreve que John Dewey é o seu herói intelectual, o pensador cujos passos ele segue. Todavia Dewey, a quinta-essência promovedora de excelência e igualdade na educação, não poderia aceitar as idéias educacionais postas por Rorty. Construindo dualismos super-simplificados como socialização/individualização e domínio público/domínio privado, um método filosófico que Dewey desprezava, Rorty descreve uma educação na qual excessivas desigualdades infestam a sua utopia liberal e onde a perseguição privada de auto-criação pode causar choques antagônicos entre os edificantes ironistas liberais" (Ibid., p. 8).

Após a exposição dos comentários críticos e de algumas questões, levantadas por diversos professores, a respeito de idéias filosófico-educacionais de Rorty, passaremos ao tópico das redescrições. Nas duas seções restantes, com a continuidade da apresentação das idéias rortyanas exibiremos novos aspectos de sua filosofia da educação. Assim, ainda que indiretamente, tencionamos indicar possíveis respostas para os comentários de alguns de seus críticos.

⁵⁰ Neste sentido, lembramos que a redescrição não é uma atividade específica do ironista. Rorty distingue entre a *redescrição metafísica* que confere conforto metafísico e a *redescrição ironista* que propicia incertezas e dúvidas nos vocabulários e ações das pessoas (Idem, 1994, p.

3.4 AS DESCRIÇÕES, AS REDESCRIÇÕES E AS ESTRATÉGIAS REDESCRITIVAS

Um dos pontos principais da filosofia rortyana diz respeito à idéia de *redescrição*. Todavia, diferentemente dos demais elementos teóricos componentes do quadro filosófico rortyano que foram explicitados no segundo capítulo, optamos por postergar a sua exposição para o final, uma vez que, na filosofia da educação pragmatista rortyana, ela desempenha um papel de extrema relevância. Assim, nesta seção, nos dedicaremos tão-somente ao estudo do tópico das redescrições – que, não obstante, se relaciona com a idéia de descrição e de estratégias redescritivas – a partir de alguns trechos de *Contingência, ironia e solidariedade*.

Segundo Rorty, os cientistas, os poetas, os pensadores políticos e os filósofos, de maneiras distintas "inventam descrições do mundo" para diferentes fins (Rorty, 1994, p. 24). Todavia, enquanto que os filósofos metafísicos platônico-kantianos crêem na possibilidade de haver uma descrição exata de como o mundo realmente é; os filósofos pragmatistas, por sua vez, não consideram que haja uma tal descrição de como a realidade é *em si mesma*. Assim, para ele, embora as "descrições do mundo" possam "ser verdadeiras ou

123-124). Bento Prado Jr., adverte que a "a arte da re-descrição é arte essencial do sofista"

falsas, o mundo por si próprio – sem o auxílio das atividades descritivas dos seres humanos – não pode" (Rorty, 1994, p. 25). Esta afirmação de Rorty contrasta a idéia correspondentista de que os fatos empíricos justificam uma determinada crença – isto é, a noção segundo a qual o mundo determina quais jogos de linguagem devemos jogar – com a idéia, por ele defendida, de que o mundo não pode propor ou impor uma linguagem para ser falada, pois esta prática é específica dos seres humanos. São as pessoas de cada época e lugar que criam vocabulários e decidem qual jogo de linguagem querem jogar. Neste caso, a justificativa para a mudança de um jogo de linguagem por outro reside tão-somente na eficácia ou obsolescência: perde-se "gradualmente o hábito de usar certas palavras" e adquire-se "gradualmente o hábito de utilizar outras" (Ibid., p. 26-27).

Esta perspectiva de Rorty também encerra um ataque ao essencialismo, visto que o mesmo configura uma tentativa de privilegiar determinadas linguagens – usadas para descrever o mundo, nós próprios e as outras pessoas – em detrimento de outras. Assim, ele afirma que a despeito das tentativas de se encontrar um vocabulário que se *adequie* ao mundo ou um que *expresse* a verdadeira natureza do eu, devemos "(...) adaptar-nos à idéia de que a realidade é em grande medida indiferente às descrições que dela fazemos e que o eu humano é criado através da utilização de um vocabulário (...)" (Rorty,

(Prado Jr., 1994, p. 81).



1994, p. 27-28). Isto porque, para ele, as linguagens são construídas histórica e socialmente. Desta afirmação segue a idéia de que a *verdade* – neste caso, sob forma da descrição do eu, do mundo e dos outros – "é propriedade de entidades lingüísticas, de frases" (Ibid. p. 28). Neste ponto, Rorty menciona os esforços dos revolucionários franceses e dos poetas românticos para traçar um nexo entre a descrição e a redescrição:

"O que se vislumbrou no final do século XVIII foi que se podia fazer qualquer coisa parecer boa ou má, importante ou não importante, útil ou inútil, através de uma redescrição do objeto em causa" (Ibid., p. 28).

Deste modo, Rorty sustenta que é a partir da modificação das práticas lingüísticas e de outras práticas sociais que novos tipos de seres humanos são produzidos. Em outras palavras, segundo ele, "o instrumento capital da mudança cultural é um talento para falar de outra maneira e não para argumentar bem" (Ibid., p. 28). Rorty qualifica este procedimento ou método filosófico nos seguintes termos:

"O método consiste em redescrever muitas e muitas coisas de novas maneiras, até se criar um padrão de comportamento lingüístico, que despertará na geração em formação a tentação de o adotar, levando-a, dessa forma, a procurar formas novas e apropriadas de comportamento não lingüístico, por exemplo, a adoção de equipamento científico novo ou de instituições sociais novas. Este tipo de filosofia não trabalha peça por peça, analisando conceitos atrás de conceitos, ou testando teses atrás de teses. Em vez disso trabalha de forma holística e pragmática. Diz coisas como 'tente pensar nisto desta maneira' ou, mais especificamente, 'tente ignorar as questões tradicionais, que se verifica serem fúteis, substituindo-as pelas seguintes questões novas e possivelmente interessantes'. Não pretende ter um candidato melhor para fazer as mesmas coisas que fazíamos quando falávamos à moda antiga. Em vez disso sugere que paremos de fazer essas coisas e façamos algo diferente. Mas não defende esta idéia com base em critérios prévios, comuns ao jogo de linguagem antigo e ao novo, já que, precisamente na medida em que a linguagem é realmente nova, não haverá tais critérios" (Rorty, 1994, p. 30).

A partir da leitura dos textos davidsonianos sobre filosofia da linguagem, Rorty extrai dois pressupostos para a sua noção de redescrição, a saber, a assunção da "contingência de nossa própria linguagem" e, por conseguinte, o reconhecimento da "contingência da consciência" (Ibid., p. 31). Segundo ele, ambas atitudes nos conduzem, conseqüentemente, a uma situação na qual a "imagem do progresso intelectual e moral" é visto "em termos de história de metáforas cada vez mais úteis, e não como história de uma compreensão cada vez maior do modo como as coisas de fato são" (Ibid., p. 31). Aqui, a tese principal advém da filosofia da linguagem rortyana, que sustenta que "só as frases podem ser verdadeiras", visto que as mesmas são formuladas em linguagens criadas por seres humanos (Ibid., p.31).

Neste sentido, uma vez que os vocabulários interagem com os outros, Rorty sugere que devemos decidir sobre quais palavras usar através do critério da eficácia, isto é, devemos considerar se será útil ou prejudicial a interferência que a utilização de determinadas palavras acarretará na utilização de outras palavras (Cf. Ibid., p. 33).

Como já foi sugerido em uma das seções anteriores, a metáfora é de suma importância para a redescrição uma vez que as metáforas antigas ao morrerem – ao se tornarem literais – servem de "plataforma e de base" para novas metáforas (Rorty, 1994, p. 39). Entretanto, para Rorty, é incoerente imaginar que as "redescrições metafóricas" usadas nas substituições

vocabulares das revoluções científicas – ocorridas na "física" ou na "ciência biológica contemporânea" – estão de alguma forma mais próxima de representarem corretamente a realidade ou de expressarem a essência do eu do que as redescrições metafóricas da "história", da "cultura" e da literatura (Ibid., p. 39). Para evitar este tipo de equívoco Rorty afirma que devemos seguir a linha de pensamento – comum a Nietzsche, Freud e Davidson – que leva em consideração a contingência e resulta na postura de não tratar *nada* como uma "quase divindade" e tratar tudo como "produto do tempo e do acaso" (Cf. Ibid., p. 45-46). Assim, se fizermos isto, repudiaremos as descrições pretéritas legadas por linguagens herdadas e acompanharemos o perspectivismo nietzscheano, segundo o qual descrever-se é criar a si mesmo (Ibid., p. 52).

Rorty escreve:

"O processo de chegarmos a conhecer-nos a nós próprios, de nos confrontarmos com a nossa contingência, de identificarmos as nossas causas é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem, isto é, de considerarmos novas metáforas" (Ibid., p. 52).

Para Rorty a importância atribuída ao papel da metáfora na criação de novas descrições não é exagerado. Isto porque ele acompanha Freud quando este afirma que a "faculdade de criar metáforas" é algo compartilhado por todos os seres humanos que fazem uso de linguagens (Ibid., p. 63). E também porque ele concorda com a idéia nietzscheana de que "[f]racassar como poeta" equivale a "fracassar como ser humano" – no sentido de não criar novas descrições e aceitar passivamente as descrições feitas por outras pessoas (Rorty, 1994, p.

53). Como as descrições são propiciadas principalmente através da produção de metáforas, Rorty reforça a idéia de que a redescrição é uma ferramenta e não uma tese porque ela nos ajuda a vislumbrar novos vocabulários – conjuntos de metáforas. E, uma vez que os vocabulários tendem a jogar uns com os outros, num processo contínuo, eles contribuem para compreendermos melhor seus sucessores. Em linhas gerais, o objetivo deste *jogo* é proporcionar "um repertório crescente de descrições alternativas e não A Única Descrição Certa" (Ibid., p. 66-67).

Neste sentido a produção de descrições alternativas – redesccrições – ocorre por intermédio de narrativas. Segundo Ghiraldelli Jr., uma vez que "a redescrição é uma tarefa da imaginação", ela envolve "três modos" que "implicam na nossa capacidade de contar histórias – outras histórias" (Ghiraldelli Jr., 1999b, p. 62). Ele continua:

"Nos dois primeiros, trata-se de apresentarmos histórias nas quais pessoas de grupos distintos se vejam e se sintam compartilhando de coisas relevantes porque tais coisas as beneficiam diretamente e/ou são relevantes para seus sentimentos. No terceiro, trata-se de apresentarmos histórias que para muitos parecem *loucas*, histórias que dizem coisas inaceitáveis *porque* incompreensíveis. Com os dois primeiros modos, defendemos direitos já assegurados legalmente ou direitos mais ou menos consensuais, ou ampliamos direitos conhecidos para mais pessoas. No último, ampliamos os direitos das pessoas na medida em que inventamos direitos jamais sonhados" (Ibid., p. 62).

Ghiraldelli Jr. amplia o raio de ação da filosofia rortyana ao considerar que as "estratégias redescritivas são estratégias educacionais", e também, ao sugerir a existência de uma forte similaridade "entre a noção de

redescritção de Rorty e a noção de educação de Dewey, a saber, o processo pelo qual nos transformamos ao reconstruirmos nossas experiências dando-lhes novas significações" (Cf. Idem, 1997, p. 30 e 1998, p. 331).

3.5 NOTAS SOBRE AS POSSIBILIDADES DE USO DAS NARRATIVAS NA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO RORTYANA

Como afirmamos no final do segundo capítulo, Rorty acredita que podemos contribuir para a efetivação da solidariedade humana por intermédio da ampliação de nossa imaginação. Segundo ele, isto ocorreria mediante o ato de contar histórias: narrativas dramáticas ou inspiradoras sobre comunidades, instituições e indivíduos que, *grosso modo*, contribuiriam para que as próximas gerações dessem continuidade (e amplitude) aos inacabados projetos pluralistas e igualitários das sociedades democráticas; auxiliariam no aumento da tolerância das pessoas para com a diversidade étnica e cultural; e, finalmente, motivariam ações tais como a invenção de novos vocabulários – através dos quais novos direitos poderiam ser formulados. Estas histórias seriam

apresentadas em romances, contos, etnografias, produções cinematográficas, artigos jornalísticos, documentários televisivos, histórias em quadrinhos, músicas, poesias, peças teatrais, Internet e afins (Cf. Rorty, 1994, p. 19 e Ghiraldelli Jr., 2000a, p. 55).

Rorty também escreve em *Contingência, Ironia e Solidariedade* que "não há resposta a uma redescrição a não ser uma redescrição" – isto porque para ele não existe nenhuma instância a-histórica, universal e absoluta que sirva de ponto neutro para julgar todas as culturas, que no seu entender são "vocabulários corporificados" (Idem, 1994, p. 111-112). Assim, Ghiraldelli Jr. complementa a afirmação rortyana de que somente redescições podem substituir redescições com a observação de que a "redescrição de um filme ou de uma história em quadrinhos não necessariamente precisa ser outro filme ou outra história em quadrinhos, pode ser um texto filosófico ou científico (...)" (Idem, 2000a, p. 57).

Neste sentido, após expor as teorias educacionais modernas do alemão Johann Friedrich Herbart (1776-1841), do norte-americano John Dewey (1859-1952) e do brasileiro Paulo Freire (1921-1996), Ghiraldelli Jr. apresenta a teoria educacional *pós-narrative turn* – baseada nas idéias de Rorty – da seguinte maneira:

"Não se trata de dizer que esta postura é melhor do que as anteriores, mas apenas de constatar sua existência num discurso pedagógico que passa, acentuadamente, pela importância de considerarmos os saberes como sendo saberes narrativos;

estes, para vários professores, não podem mais ser hierarquizados epistemologicamente e, portanto, se apresentar no ambiente da escola sob a forma hierárquica moderna, isto é, com as ciências que consideram que "apreendem o real" tendo importância *a priori* sobre as narrativas ficcionais e históricas" (Ghiraldelli Jr., 2000a, p. 42).

De maneira geral Ghiraldelli Jr. explora as possibilidades dos saberes narrativos na filosofia da educação rortyana a partir de um estudo esquematizado em cinco passos que, segundo ele, caracterizam a chamada postura pedagógica pós-narrative turn⁵¹. Não obstante, no corrente século XXI, essa postura pós-moderna – no sentido de desconfiança de metanarrativas – seria uma reação mais apropriada contra idéias retrógradas, perpetradas através de noções absolutas veiculadas nos vocabulários legados por nossos ancestrais e que cerceiam a criação de novas idéias, linguagens e liberdades.

A postura pós-narrative turn ocorreria quando os educadores observassem e praticassem – por exemplo, nas suas aulas – os seguintes passos: (1) a "apresentação de problemas"; (2) a "articulação entre os problemas apresentados e os problemas da vida cotidiana"; (3) a "discussão dos problemas através de narrativas tomadas sem hierarquização epistemológica"; (4) a "formulação de novas narrativas"; e, por fim, (5) a "ação cultural, social e política" (Ghiraldelli Jr., 2000a, p. 54-55).

A relevância das narrativas neste processo educativo pode ser verificada no artigo *Duas Profecias* (1988), no qual Rorty sustenta que a leitura

de livros como o *Novo Testamento* e o *Manifesto Comunista* deveria ser encorajada por "pais e professores", pois o conhecimento de tais narrativas (e a posterior reação a ela) contribuiria para que as próximas gerações fossem *moralmente melhores*. Em geral, esta seria a esperança rortyana de que os jovens das próximas gerações, ao elaborarem suas próprias narrativas (sob a forma de romances, filmes, leis, instituições etc.) lembrem-se de ampliar o raio de ação do termo "nós", por mais estranho ou louco que tal descrição – ou redescricao – possa parecer para muitos de seus contemporâneos. Rorty escreve:

"Devemos educar nossos filhos para que considerem insuportável o fato de nós, leitores do "Frankfurter Allgemeine Zeitung", sentado atrás de mesas e computadores, ganharmos dez vezes mais do que aqueles que sujam as mãos limpando lavabos e cem vezes mais do que aqueles que fabricam nossos computadores do Terceiro Mundo. Devemos nos certificar de que eles tenham consciência de que os países pioneiros na industrialização possuem uma riqueza cem vezes maior do que aqueles que ainda não se industrializaram. Os nossos filhos têm de aprender, desde cedo, a enxergar as desigualdades de suas fortunas e aquelas de outras crianças não como a 'Vontade de Deus', nem como 'o preço necessário da eficiência econômica', mas como uma tragédia evitável. Eles devem começar a pensar, o mais cedo possível, sobre como modificar o mundo, de modo a fazer com que ninguém passe fome enquanto outros se empanturram.

As crianças precisam ler a mensagem de fraternidade humana de Cristo em conjunto com o relato de Marx e Engels sobre como o capitalismo industrial e o mercado livre – indispensáveis como são hoje – tornaram muito difícil instituir essa fraternidade. Elas precisam ver suas vidas como esforços no sentido de realizar a nossa potencialidade moral, inerente a nossa capacidade de comunicar as nossas necessidades e esperanças. Elas devem ouvir histórias sobre as congregações cristãs que se reuniam nas catacumbas e sobre os comícios operários nas praças de metrópoles. De fato, ambos cumpriram papéis igualmente importantes no longo processo de realização dessas potencialidades." (Rorty, 2001b, p. 2).

⁵¹ Para ver a versão integral desse estudo sobre a educação pós-narrative turn, confira Ghiraldelli Jr. (2000, p. 54-72).

Em outras palavras, Rorty espera que possamos transformar partes do mundo, redescrevendo-o. Esta idéia prescinde do pressuposto universalista que sustenta a existência de uma essência humana comum em todos os seres humanos e, em contrapartida, investe em dois atributos comuns à humanidade: a *humilhação*, compreendida como a idéia de que todos são passíveis de sofrer um "tipo especial de dor", que "todos podem ser humilhados pelo desmantelamento forçado das estruturas particulares de linguagem e de crença nas quais foram socializados (ou que se orgulham de ter formado por si próprios)"; e a *narrativa*, a capacidade de contar histórias sobre sofrimentos ou triunfos passados e também sobre cenários alternativos, preferíveis aos atuais (Cf. Idem, 1994, p. 222 e 227).

Na acepção rortyana, a fim de compreender ou justificar uma ação genocida, tanto as vítimas quanto os algozes podem até tentar inutilmente negar a *humanidade* uns dos outros; mas ninguém podem negar que se algo de ruim acontece com uma pessoa 'estranha' do outro lado do mundo o mesmo pode acontecer com qualquer um de nós. Assim, devemos nos importar com pessoas desconhecidas e contar a sua dramática história. E, para convencer outras pessoas a ajudar indivíduos 'diferentes' (no que tange ao país, raça, costumes, religião etc.) podemos concluir nosso relato com algo do tipo: 'devemos nos importar com ela porque isso poderia ter acontecido com um amigo seu'; ou ainda 'ela poderia ser sua filha'. Neste sentido, a solidariedade que apela para o

individualismo das pessoas faz mais pela comunidade do que qualquer tentativa de justificação universalista (Cf. Rorty, 1994, p. 239).



CONCLUSÃO

Na concepção de Richard Rorty, expressa no texto *Solidarity or objectivity?* [Solidariedade ou objetividade?], o pragmatismo é descrito antes como uma filosofia da solidariedade do que como uma filosofia do desespero (Idem, 1991a, p. 33). De maneira geral, esta definição também possibilita-nos compreender a investida rortyana contra as distinções dualistas metafísicas – como, por exemplo, essência e aparência ou intrínseco e extrínseco – legadas através de vocabulários ancestrais. Essa investida é explicada à medida que compreendemos, como Rorty, que tais distinções mostram-se prejudiciais aos interesses e necessidades humanos. Por exemplo, quando os partidários da objetividade desesperam na busca por uma justificação para as suas crenças que não seja meramente social, mas *natural*, e que, por isso, possa conceder-lhes conforto metafísico.

Por conseguinte, no texto *Relativism: finding and making* [Relativismo: encontrar e fabricar] (1996), Rorty usa o critério de eficácia ou utilidade para sugerir que os dualismos metafísicos são inadequados à realização dos propósitos humanos e que, por isso, devem ser abandonados (Ibid., p. 32). Ele afirma, inclusive, que para os pragmatistas a busca pela verdade por si só, não pode ser considerada o objetivo final de uma investigação, visto que o *propósito* da mesma é "realizar um acordo entre os seres humanos sobre o que fazer, conduzi-los a um consenso sobre os fins a

serem alcançados e os meios a serem usados para isso” (Rorty, 1996, p. 40). Desta forma, Rorty procura anular as barreiras pouco nítidas e convencionalmente instauradas entre as diversas “áreas da cultura” como, por exemplo, “entre a ciência natural e a ciência social”, “a ciência social e a política”, ou ainda, “entre a política, a filosofia e a literatura”; visto que todas são “partes da mesma tentativa de tornar a vida melhor” (Ibid., p. 40).

Esta percepção é, resguardadas as devidas proporções e diferenças temáticas, compartilhada também por Richard Bernstein quando este afirma no artigo *American Pragmatism: The Conflict of Narratives*, que a tradição filosófica do pragmatismo é, em primeiro lugar, “constituído pelas narrativas que contamos sobre o pragmatismo” (Idem, 1995, p. 55). Rorty concorda com esta perspectiva pois ela descarta a idéia de primazia entre as narrativas: tanto as versões de pragmatismo dos pioneiros (Peirce, James e Dewey) quanto as versões dos demais integrantes desta tradição, podem ser periodizados, mas não hierarquizados, visto que, segundo esta concepção, não seriam excludentes mas sim complementares.

É neste sentido que Rorty recusa o termo neopragmatismo. Isto é, ele se nega a dividir e enfraquecer a tradição filosófica da qual faz parte. Assim, em contrapartida, ele prefere combinar na sua versão de pragmatismo, a máxima peirceana de 'não bloquear o caminho da investigação'; a noção jamesiana, segundo a qual a 'verdade é o que é *bom* para nós acreditarmos'; as

preocupações deweyanas a respeito dos problemas e interesses humanos; a balsâmica concepção de filosofia bernsteiniana que visa curar 'feridas ideológicas'; e também, a compreensão davidsoniana da metáfora que permite novas possibilidades para o uso da linguagem, no sentido de criar novos vocabulários ou práticas lingüísticas que contribuem na "construção de novas subjetividades" (Costa, 1992, p. 15).

Neste processo de construir novas identidades morais – a fim de tornar o mundo um lugar melhor para as próximas gerações – Rorty minimiza a relevância do papel da filosofia (em comparação com os projetos filosóficos fundacionistas surgidos no período moderno). Isto porque, para ele, os filósofos atuais devem abdicar da tentativa de definir a filosofia, sua tarefa, seus instrumentos e seu lugar dentre as áreas do conhecimento, em prol de tentativas que privilegiem o vislumbre de soluções para problemas imediatos e a consecução de projetos inéditos e edificantes.

Em outras palavras, Rorty espera que os filósofos sejam não auxiliares do físico – que supostamente descobre a representação correta de como o mundo é em si mesmo –, mas do poeta – que cria linguagens novas e consequentemente, identidades morais e mundos novos. É neste sentido que Rorty tem preferido escrever cada vez menos sobre verdade – tema que, em geral, caracteriza a principal contribuição do pragmatismo para o campo da filosofia – e, em contrapartida, cada vez mais sobre o tema liberdade (Cf. Rorty,



1999b, p. 99-117). Esta opção resulta em textos nos quais existe a predominância de narrativas dramáticas ou inspiradoras que conectam "o presente e o passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro" (Idem, 1994, p. 19). Assim, em vez da tradicional busca pela Verdade, temos a busca pela ampliação da liberdade: ampliação esta, ilustrada através do diálogo livre e aberto sobre tópicos como política, cultura, educação e sociedade.

A realização desses encontros etnocêntricos (imediatos ou imaginários) entre pessoas de uma mesma cultura ou de culturas diferentes, é o que permite a ampliação de nossa imaginação e conseqüentemente, a ação do solidarismo e a mudança de antigas práticas lingüísticas por outras: uma medida que, a longo prazo, resulta inclusive na alteração – manutenção, aperfeiçoamento, extinção ou invenção – de hábitos, práticas sociais e instituições sociais e políticas.

Neste sentido, convém lembrar que para Rorty, a solidariedade humana não deve ser concebida como um fato a ser descoberto, mas sim como um objetivo a atingir. A realização desse projeto passaria, necessariamente, pela ação da imaginação: isto porque as dores e humilhações afetam todos os seres humanos e a nossa capacidade imaginativa permite que ampliemos a nossa sensibilidade ao sofrimento alheio. Assim, através desta experiência redescritiva é possível criar a solidariedade onde antes havia apenas a indiferença gerada por uma rígida distinção entre o *nós* e o *eles*.

Na filosofia da educação de Rorty este processo de redescrição – de nós mesmos, da outras pessoas e do mundo – é retomado quando ele avalia a educação como uma combinação entre dois processos contínuos e complementares: os processos educacionais de socialização e individualização. No primeiro caso, as pessoas recebem valores (normas de comportamento, regras e leis) que as ajudarão no relacionamento cotidiano com as pessoas de seu grupo social; no segundo caso, as pessoas tomam conhecimento de perspectivas alternativas que criticam os valores assimilados e, em alguns casos, apresentam valores novos. Este processo de crítica e posterior redescrição dos indivíduos pode ser iniciado tanto por intermédio dos ensinamentos de um professor quanto por narrativas envolventes relatadas em romances, filmes, histórias em quadrinhos e demais áreas nas quais predomine a narrativa.

Assim, embora a proposta rortyana soe, em alguns momentos, bastante vaga – ele próprio reconhece ser uma utopia –, lembramos que as grandes idéias, os sonhos e as esperanças compartilham dessa condição, já que elas nunca se apresentam aos corações e mentes humanos de forma definida e acabada.

BIBLIOGRAFIA

ARCILLA, R. V. Edificação, conversação e narrativa: os motivos rortianos para a filosofia da educação. In: *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, p. 47-58, 1997.

_____. Os selves privados devem ser ironistas? Uma resposta a Van Hook. In: *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.2, p. 25-30, 1998.

BERNSTEIN, R. American Pragmatism: The Conflict of Narratives. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995. p. 54-67.

_____. Pragmatism, Pluralism, and the Healing of Wounds. In: MENAND, L. (ed.). *Pragmatism*. New York: Vintage, 1997. p. 382-401.

BRANDOM, R. B. (ed.). *Rorty and his critics*. Oxford/New York: Blackwell, 2000.

BORNHEIM, G. A. (comp.). *Os filósofos pré-socráticos*. 2. ed. Trad. Gerd A. Bornheim. São Paulo: Cultrix, 1972. 129 p.

BORRADORI, G. *The American Philosopher – Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.

COSTA, J. F. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. 3. ed. Rio de Janeiro, relume-Dumará, 1992.

_____. A habilidade natural. <http://www.cemp.com.br/habnatur.htm>, 2002

DESCARTES, R. Discurso do método. In: *Discurso do método e outros textos*. 3. ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 25-71.

_____. Meditações. In: *Discurso do método e outros textos*. 3. ed. Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 73-142.

DEWEY, J. *Experiência e natureza* (capítulos I e V). Trad. Murilo O. R. Paes Leme. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 1-52.

_____. *Reconstrução em filosofia*. 2. ed. Trad. António Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

DURANT, W. *A história da filosofia*. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1996.



ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo, Martins Fontes, 1997b. p. 163-177.

GARRISON, J. John Dewey's Theory of Practical Reasoning. *Educational Philosophy and Theory*, vol. 31, n.3, p. 291-312. 1999.

GHIRALDELLI Jr., P. *O que é pedagogia*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação. In: *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, p. 9-30, 1997.

_____. Pragmatismo e neopragmatismo. In: RORTY, R. *Para realizar a América – o pensamento de esquerda no século XX na América*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999a. p. 7-38.

_____. *Richard Rorty – a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999b.

_____. *Didática e teorias educacionais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000a.

_____. *Filosofia da educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000b.

_____. O que é a filosofia da educação – uma discussão metafilosófica. In: GHIRALDELLI Jr., P. (org.). *O que é filosofia da educação?* 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000c. p. 7-87.



- HABERMAS, J. Coping with contingencies – the return of historicism,. IN: NIZNICK, J. & SANDERS, J. (eds.). *Debating the state of philosophy - Habermas, Rorty and Kolakowski*. London: Praeger, 1996.
- HAACK, S. Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect. In: SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995. p. 126-147.
- _____. “We, pragmatists...”: Peirce and Rorty in Conversation. In: *Partisan Review*, Boston: Boston University, vol. LXIV, n. 1, p. 91-107, 1997.
- _____. Quanto àquela frase "estudando com um espírito literário...". Trad. Theresa C. Magalhães. In: PINTO, P. M. (org.) *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Humanitas, 1998. p. 40-70.
- HENDLEY, B. Rorty revisitado. In: *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.2, p. 19-24, 1998.
- JAMES, W. Pragmatismo. In: *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. p. 1-109.
- _____. O significado da verdade. In: *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. p. 111-118.

- KANT, I. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?. In: *Textos seletos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.
- KUNDERA, M. *A arte do romance – (ensaio)*. Trad. Teresa Bulhões C. da Fonseca e Vera Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB., 1988.
- MONTAIGNE, M. Da educação das crianças. In: *Ensaaios*. 2. ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. p. 75-89.
- _____. Da afeição dos pais pelos filhos. In: *Ensaaios*. 2. ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. p. 185-194.
- MURPHY, J. *O pragmatismo – de Peirce a Davidson*. Trad. Jorge Costa. Porto: ASA, 1993.
- NICHOLSON, C. Pós-modernismo, feminismo e educação: a necessidade de solidariedade. In: *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, p. 31-46, 1997.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990a.

_____. A ética da terminologia. In: *Semiótica*. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990b. p. 39-43.

_____. De pragmatismo e pragmaticismo. In: *Semiótica*. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990c. p. 191-299.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos – um léxico histórico*. 2. ed. Trad. Beatriz R. Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *A República*. 5.ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

OKSENBERG RORTY, A. Teorias da educação na história da filosofia da educação. Trad. Amélia Siller. In: *Didática e teorias educacionais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 77-100.

QUINE, W. O. Dois dogmas do empirismo. Trad. Marcelo G. da S. Lima. In: RYLE/STRAWSON/AUSTIN/QUINE. *Ensaio*. 2.ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980. p. 231-248.

RAMBERG, B. T. Rorty e os instrumentos da filosofia. Trad. Antonio M. Pereira. In: PINTO, P. R. M. [et all] (orgs.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 81-119.



_____. A filosofia de Richard Rorty. Portal Brasileiro da Filosofia e Filosofia da Educação - [http://www.filosofia.pro.br/textos/ A Filosofia de Richard Rorty.htm](http://www.filosofia.pro.br/textos/A_Filosofia_de_Richard_Rorty.htm), 2001.

REICH, R. The Paradoxes of Education in Rorty's Liberal Utopia, *Philosophy of Education*, 1996.

RODRIGUES, A. T. Neoliberalismo: gênese, retórica e prática. In: *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, p. 193-225, 1997.

RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1990.

_____. *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.

_____. Pragmatismo. In: CARRILHO, M. M. (org.). *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote, 1991b. p. 265-277.

_____. Introdução: pragmatismo como anti-representacionismo. In: MURPHY, J. *O pragmatismo – de Peirce a Davidson*. Trad. Jorge Costa. Porto: ASA, 1993. p. 7-13.

_____. After Philosophy, Democracy – Richard Rorty. In: BORRADORI, G. *The American Philosopher – Conversations with Quine, Davidson,*

Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn.

Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994. p. 103-117.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade.* Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.

_____. *Essays on Heidegger and others: philosophical papers volume 2.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. Relativism: Finding and Making. In: Niznik, J. e Sanders, J. (eds.). In: *Debating the State of Philosophy.* London: Praeger, 1996.

_____. A filosofia e o futuro. In: *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, 1997a, p. 81-91.

_____. A trajetória do pragmatista. In: ECO, U. *Interpretação e superinterpretação.* São Paulo, Martins Fontes, 1997b. p. 105-127.

_____. Os perigos da sobre-filosoficação. In: *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, 1997c, p. 59-67.

_____. The Inspirational Value of Great Works of Literature. In: *Achieving our Country.* Cambridge: Harvard University Press, 1997d.

_____. De volta à política classista. Trad. Alberto Tosi Rodrigues. In: *Cadernos de Tradução da F.F.C.*, Marília, n.1, p. 47-58, 1998a.

- _____. Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. Trad. Antonio M. Pereira. In: PINTO, P. R. M. [et all] (orgs.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998b. p. 15-29.
- _____. *Truth and Progress: philosophical papers volume 3*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998c.
- _____. *Para realizar a América – o pensamento de esquerda no século XX na América*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999a.
- _____. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. In: GHIRALDELLI JR., P. *Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis, Vozes, 1999b. p. 99-117.
- _____. Educação como socialização e como individualização. In: GHIRALDELLI JR., P. *Filosofia da educação*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. Rio de Janeiro: DP&A, 2000a. p. 81-97.
- _____. O intelectual humanista – onze teses. In: GHIRALDELLI JR., P. *Filosofia da educação*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. Rio de Janeiro: DP&A, 2000b. p. 99-104.
- _____. A liberdade sob os brucutus. Trad. Clara Allain. *Folha de São Paulo*, 16.09.2001a.

_____. Duas utopias. Portal Brasileiro da Filosofia e Filosofia da Educação
- [http://www.filosofia.pro.br/textos/ Duas utopias Rorty.htm](http://www.filosofia.pro.br/textos/Duas%20utopias%20Rorty.htm), 2001b.

_____. Analytic Philosophy and Transformative Philosophy.
www.stanford.edu/~rrorty/index.html, 2001c.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio, ou, Da Educação*. 2. ed. Trad. Roberto Leal
Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAATKAMP Jr., H. J. (ed.). *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds
to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões; De Magistro*. São Paulo: Abril Cultural,
1973.

SILVEIRA, L. F. B. Charles Sanders Peirce e a contemporânea filosofia da
ciência: uma difícil conversação. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 16,
p. 63-82, 1993.

TEIXEIRA, A. A pedagogia de Dewey (Esboço da teoria da educação de John
Dewey). In: DEWEY, J. *Experiência e Natureza e outros textos*. Trad.
Murilo O. R. Paes Leme et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 113-
135.

