



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – DOUTORADO

Redescrição do mundo e educação

Altair Alberto Fávero

Porto Alegre

2006

Altair Alberto Fávero

Redescrição do mundo e educação

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação, sob a orientação da Professora Dra. Nadja Hermann.

Porto Alegre
2006

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

F273r Fávero, Altair

Redescrição do mundo e educação / Altair Alberto Fávero. Porto Alegre : UFRGS, 2006.

f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2006, Porto Alegre, BR-RS. Orientadora: Nadja Mara Amilibia Hermann.

1. Filosofia da educação – Redescrição. 2. Utopia – Escola. 3. Rorty, Richard. I. Hermann, Nadja Mara Amilibia, orient. II. Título.

CDU : 37.01

Bibliotecária Neliana Schirmer Antunes Menezes - CRB 10/939

Altair Alberto Fávero

Redescrição do mundo e educação

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação, sob a orientação da Professora Dra. Nadja Hermann.

Aprovada em 8 de janeiro de 2007.

Prof. Dra. Nadja Hermann – Orientadora

Prof. Dra. Rosa Martini – Professor da PPGEduc

Prof. Dr. Ricardo Navia – Professor Visitante

Prof. Dr. Amarildo Trevisan – Professor Visitante

Prof. Dr. Luiz Carlos Bombassaro – Professor UFRGS

Ao concluir este trabalho, quero agradecer:

À Professora Dra. Nadja Hermann, pela acolhida, excelentes aulas, dedicação, competência, generosidade, compreensão, incentivo, amizade e presença constante na orientação dessa tese;

Aos colegas do curso de doutorado, especialmente a Vitor Hugo Mendes e Ludimar Pegoraro, que, com suas contribuições e críticas, muito ajudaram na construção dessa pesquisa.

Aos colegas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e da Faculdade de Educação da Universidade de Passo Fundo, pelo incentivo e apoio durante a realização do curso de doutorado.

Aos professores do curso de Filosofia Ângelo Cenci, Cláudio Dalbosco, Edison Casagrande, Ediovani Gaboardi, Eduardo Neves, Gerson Trombetta, Marcio Soares e Nadir Pichler, pelo apoio e compreensão, que foram essenciais nesse tempo de muito estudo.

Ao Professor Elli Benincá e à Flávia Caimi, pela presença amiga e por partilhar importantes momentos de minhas conquistas.

À Universidade de Passo Fundo e à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela oportunidade que me ofereceram para a realização do curso doutorado.

À professora Maria Emilse Lucatelli, pela revisão de linguagem do texto e por ter sido imensamente prestativa nos momentos de atropelo.

Aos professores Dr. Amarildo Trevisan e Dra. Rosa Martini, pelas importantes sugestões indicadas na banca de qualificação do projeto.

Ao professor Luiz Carlos Bombassaro, pela amizade e por ter sido o responsável por me aproximar intelectualmente da epistemologia.

A todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram na construção deste trabalho.

Entenderei por filosofia lingüística o ponto de vista de que os problemas filosóficos podem ser resolvidos (ou dissolvidos) reformando a linguagem ou compreendendo melhor o que usamos no presente. Esta perspectiva é considerada por, muitos dos seus defensores, o descobrimento mais importante do nosso tempo e, desde logo, de qualquer época (RORTY, 1990, p.50).

Um modo de ver a filosofia edificante *como* o amor a sabedoria é vê-la como a tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de pesquisa. Os filósofos edificantes nunca podem terminar a filosofia, mas podem ajudar a preveni-la de alcançar a trilha segura da ciência (RORTY, 1994a, p.366).

O que liga as sociedades são vocabulários comuns e esperanças comuns. Os vocabulários são, tipicamente, parasitas das esperanças – no sentido em que a função principal dos vocabulários é contar histórias sobre resultados futuros que compensem sacrifícios presentes (RORTY, 1992, p.118).

[...] a filosofia não corre o risco de acabar a não ser que a mudança social e cultural chegue ao fim pois, gradualmente, essas mudanças tornam obsoletas as descrições em larga escala que fazemos de nós mesmos e de nossa situação, e criam a necessidade de uma nova linguagem na qual possamos formular novas descrições (RORTY, 2000d, p.129-130).

Do ponto de vista educacional, enquanto oposto ao epistemológico ou tecnológico, o modo como as coisas são ditas é mais importante que a posse de verdades. [...] Como “educação” soa um tanto prosaico demais, e *Bildung* um tanto estrangeiro demais, irei usar “edificação” para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar (RORTY, 1994a, p.353-354).

RESUMO

O presente trabalho examina os principais traços que caracterizam a idéia rortiana de compreender a educação como *redescricao do mundo*. O neopragmatismo de Rorty tem sido considerado uma das posições filosóficas que têm procurado enfrentar os impasses gerados pela filosofia moderna enquanto “metafísica da subjetividade”. Tal enfrentamento tem se realizado por meio de uma crítica contundente às principais características da filosofia em sua versão fundacional-representacionista, estruturada no modelo epistemológico da relação sujeito-objeto que tem por centralidade a busca da explicação/fundamentação do conhecimento. Partindo de uma crítica rortiana à idéia de verdade e objetividade que tem constituído o cenário “cientificista” da Modernidade, passando por uma crítica ao modelo de filosofia epistemologicamente centrado e sua conseqüente “profissionalização”, o estudo apresenta uma análise atualizada do pensador norte-americano que encontrou na “metáfora”, na “conversação” e na “edificação” um modo de pensar a filosofia “sem espelhos” e sua decorrente “desprofissionalização”. Usando a “redescricao” como conceito-chave, o trabalho procura analisar, numa perspectiva rortiana, as sugestivas “redescrições em educação” a partir das possíveis (des)conexões entre filosofia e educação, público e privado, individuação e socialização, democracia e solidariedade, ética e educação, estética e mundo. As conclusões indicam que é possível ver a “redescricao” como fomentadora de “utopias educacionais” e geradora de “estratégias redescritivas” onde a filosofia, enquanto amor a sabedoria, é concebida como “conversação” e promotora de “mundos novos”.

PALAVRAS-CHAVE: Redescricao, educação, conversação, filosofia edificante, metáfora, utopias educacionais.

ABSTRACT

This work examines the main aspects that characterize Rorty's idea of understanding education as a *redescription of the world*. Rorty's neopragmatism has been considered one of the philosophical perceptions which attempted to face the impasses generated by the modern philosophy while "metaphysics of subjectivity". Such confront has been carried out by means of a strong criticism to the main characteristics of philosophy in its foundational- representationist version, structured according to the epistemologic model of the subject-object relationship, which has, as its central point, the search for knowledge explanation / foundation. Starting from a Rorty's criticism to the idea of truth and objectivity that has constituted the "scientificist" scenario of Modernity, passing through a criticism to the philosophy model that is epistemologically centered and its consequent "professionalization", the study introduces an up-to-date analysis of the North American thinker who has found, through the "metaphor", the "conversation" and the "edification", a way of thinking about philosophy "without mirrors" and its following "deprofessionalization". Using the "redescription" as a key concept, this work tries to analyze, according to Rorty's perspective, the suggestive "redescriptions in education" from the possible (de)connections between philosophy and education, public and private, individualization and socialization, democracy and solidarity, ethics and education, aesthetics and the world. The conclusions indicate that it is possible to comprehend the "redescription" as a producer of educational utopias and "redescriptive strategies", where philosophy, as love for wisdom, is conceived as "conversation" and promoter of "new worlds".

KEYWORDS: redescription, education, conversation, edifying philosophy, metaphor, educational utopias.

LEGENDA DE ABREVIATURAS

Obras de Richard Rorty:

- GL – El giro lingüístico
- FEN – A filosofia e o espelho da natureza
- CP – Consecuencias del pragmatismo
- CIS – Contingencia, ironia e solidariedade
- ORV – Objetividade, relativismo e verdade – Escritos Filosóficos I
- EHO – Ensaio sobre Heidegger e outros – Escritos Filosóficos II
- VP – Verdad e progreso – Escritos Filosóficos III
- PAR – Pragmatismo como Anti-representacionismo
- FyF – Filosofia y futuro
- RA – Para realizar a América
- CCCO – Contra os chefes, contra as oligarquias
- VCR – Verdade sem correspondência com a realidade
- MSE – Um mundo sem substâncias ou essências
- EOU – Ética sem obrigações universais
- FF – Filosofia e o futuro
- TOS – Trotsky e as orquídeas selvagens
- PSF – Os perigos da sobre-filosoficação
- ESD – Educação sem dogmas
- FAFT – Filosofia analítica e filosofia transformativa
- NSP – Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo
- PVCAP – A pragmatist view of contemporary analytic philosophy
- PV – Putnam e a verdade
- TKPLF – Thomas Kuhn, as pedras e as leis da física
- PFAC – Pragmatismo, filosofia analítica e ciência
- REF – Relativismo: encontrar e fabricar
- PP – Pragmatismo e política
- PSH – Philosophy and sócias hope
- PENC – Para emancipar nossa cultura
- NSP – Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
1 O contexto, a justificativa e a problemática da pesquisa.....	13
2 Objetivos e estrutura do trabalho.....	21
I – O CONTEXTO INTELECTUAL DO PENSAMENTO DE RORTY.....	24
1.1 A filosofia americana no cenário contemporâneo.....	24
1.1.1 Analíticos e continentais.....	25
1.1.2 O pragmatismo americano.....	28
1.1.3 A filosofia americana no século XX.....	30
1.2 Os principais autores que influenciaram Rorty.....	32
1.2.1 A autobiografia de Rorty.....	33
1.2.2 A influência de Quine.....	38
1.2.3 A influência da terminologia de Kuhn.....	40
1.2.4 A interlocução com Putnam.....	48
1.2.5 A interlocução com Davidson.....	53
1.3 O papel da virada lingüística e da virada pragmática no pensamento de Rorty.....	57

1.3.1	A centralidade da linguagem.....	58
1.3.2	A filosofia analítica e a virada lingüística.....	59
1.3.3	Wittgenstein e a virada lingüística.....	64
1.3.4	Wittgenstein e a virada pragmática.....	6º
1.3.5	A presença de Wittgenstein nos escritos de Rorty.....	72
1.3.6	A virada pragmática de Rorty.....	75

II A CRÍTICA DE RORTY A IDÉIA DE FILOSOFIA EPISTEMOLOGICAMENTE CENTRADA E A PROFISSIONALIZAÇÃO DA FILOSOFIA.....		79
2.1	A crítica de Rorty à idéia de verdade e objetividade.....	79
2.1.1	As teorias clássicas da verdade.....	81
2.1.2	A teoria pragmatista da verdade.....	89
2.1.3	A verdade sem correspondências ou essências.....	93
2.2	A crítica de Rorty à idéia de epistemologia.....	97
2.2.1	A invenção da mente e a idéia de teoria do conhecimento.....	99
2.2.2	A mente como espaço de reflexão e certeza <i>a priori</i>	104
2.2.3	O modelo ocular e a confusão de Locke entre explicação e justificação.....	106
2.2.4	A idéia kantiana de predicação e síntese.....	108
2.3	A crítica de Rorty ao modelo fundacional de filosofia e sua “profissionalização”.....	114
2.3.1	A “profissionalização” e o modelo fundacional de filosofia.....	116
2.3.2	A “desprofissionalização” e o abandono da filosofia fundacional.....	119
2.3.3	A filosofia como metáfora e o antifundacionismo.....	122
2.3.4	A filosofia enquanto edificação.....	127

III – REDESCRIÇÕES EM EDUCAÇÃO NUMA PERSPECTIVA RORTIANA.....	132
3.1 Filosofia e educação enquanto conversação e redescrição.....	135
3.2 Redescrição e o problema entre o público e o privado.....	141
3.3 Individuação e socialização no processo educativo de redescrição.....	150
3.4 A redescrição como exercício da democracia e da solidariedade.....	156
3.5 A redescrição como presença da filosofia no mundo.....	164
3.6 A redescrição como exercício ético e educativo.....	168
3.7 A redescrição como estetização do mundo.....	181
3.8 A redescrição como fomentadora de utopias educacionais.....	191
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	197
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	202
Referências bibliográficas de Rorty.....	202
Outras referências citadas ou consultadas.....	203

INTRODUÇÃO

1 O contexto, a justificativa e a problemática da pesquisa

A filosofia moderna, *grosso modo*, valendo-me de imediato da terminologia rortiana, pode ser caracterizada como sendo “a era da epistemologia”. Trata-se de um momento histórico em que a atenção fundamental da filosofia é a teoria do conhecimento. “O pensamento filosófico moderno”, diz Ghiraldelli Jr., “é um pensamento voltado para a necessidade de explicar o conhecimento, e/ou fundamentá-lo, e faz isso tentando mostrar modelos do que se chama ‘relação sujeito-objeto’, que seria a relação *par excellence* entre a entidade que conhece e o que é conhecido” (2000a, p.12).

Essa investida no conhecimento feita pelo pensamento moderno diferencia-se do pensamento antigo e medieval, em que a ênfase estava mais ligada ao Ser (Ontologia)¹. Os filósofos modernos colocaram o conhecimento (epistemologia) como centralidade da investigação e, para tanto, procuraram estabelecer em que circunstâncias é possível o conhecimento verdadeiro e de que maneira esse conhecimento verdadeiro pode ser alcançado por todos. Descartes, considerado um ícone dos tempos modernos, em suas *Meditações* alimentou a esperança de que seria possível encontrar um ponto “arquimediano” para fundamentar a certeza de um conhecimento verdadeiro. “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte”, diz Descartes, “não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável” (1983, p.91). O ponto arquimediano de Descartes acabou sendo o “eu penso”, provocando a “virada

¹Habermas, no *Pensamento pós-metafísico*, faz menção à história da filosofia a partir do conceito de “paradigma”. Nas palavras do próprio Habermas: “Tornou-se costume aplicar à história da filosofia o conceito de ‘paradigma’, oriundo da história da ciência, e dividir as épocas históricas com o auxílio do ‘ser’, ‘consciência’ e ‘linguagem’. De acordo com Schnädelbach e Tugendhat, é possível distinguir entre modos ontológicos de pensamento, de filosofia da reflexão e lingüísticos” (1990, p.22).

epistemológica”², que iria se concretizar na sua plenitude com a “revolução copernicana”³ de Kant. O “tempo” da subjetividade, em seus diversos modelos, passa a ser o “carro-chefe” do projeto da Modernidade⁴. “As filosofias, após a ‘virada epistemológica’, em direção ao *sujeito*”, diz Ghiraldelli Jr.,

passaram então a montar modelos de subjetividade, de modo a oferecer crescentemente melhores configurações de sujeito nas quais possamos ver como ocorre o conhecimento e como ele pode ser verdadeiro ou falso, pois é aí, no sujeito, que ocorre o ‘conhecimento verdadeiro do real’. Explicar o conhecimento é, então, mostrar como ocorre no sujeito. Fornecer uma explicação sobre o conhecimento e seus fundamentos é explicar melhor a ‘relação sujeito-objeto’, e isso se torna então o tema *par excellence* da filosofia (2000a, p.12-13).

A educação e a pedagogia modernas, herdeiras e devedoras dessa “virada epistemológica”, também comungaram da “metafísica da subjetividade”⁵. Em termos gerais, a subjetividade que “fundamentou” o projeto pedagógico moderno pode ser descrita por meio de “formas da consciência”⁶. O *eu* (forma de consciência psíquica/singular/self), a *pessoa* (consciência moral), o *cidadão* (consciência política) e o *sujeito epistêmico* (consciência intelectual, detentora da linguagem e do pensamento que forma as noções universais) constituem a subjetividade da qual todo

² Segundo Ghiraldelli Jr.(2000a), o fato de alguns filósofos do século XX fixarem sua atenção na linguagem muitas vezes foi descrito, em termos amplos, pela expressão “virada lingüística” (*linguistic turn*); alguns historiadores, analogicamente, passaram a denominar a transição do pensamento filosófico antigo para o pensamento filosófico moderno, ocorrida entre os séculos XVII e XVIII, como “virada epistemológica”.

³ No prefácio à segunda edição (1787) da *Crítica da razão pura* Kant formula a famosa metáfora da **revolução copernicana** na filosofia, que ele pretende empreender. Assim como Copérnico teria invertido o modelo tradicional de cosmo em que o Sol girava em torno da Terra, mostrando ser a Terra que girava em torno do Sol, a relação de conhecimento não é o sujeito que se orienta pelo objeto, como quis a tradição, mas o objeto que é determinado pelo sujeito. Nas palavras do próprio Kant: “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objectos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados” (KANT, 1994, p.20). Simplificando, poder-se-ia dizer: as condições de possibilidade para o conhecimento estão na razão, não nos objetos.

⁴ “Heidegger vê a modernidade como época marcada pela ciência, cuja base filosófica seria uma metafísica particular: a metafísica da subjetividade” (GHIRALDELLI JR., 2000a, p.12).

⁵ A esse respeito nos diz Hermann: “A metafísica da subjetividade nos remete à palavra *sujeito*. Como estamos familiarizados com seu uso, não percebemos a palavra como sedimentação histórica. Ela refere-se a algo que está subjacente, que serve de fundamento. Na Filosofia moderna, o sujeito passa a constituir a base de justificação da realidade externa. O modo de manifestar-se dessa realidade está relacionado com a própria idéia de *verdade*, que necessita de *certeza*. Como não havia mais vigência das crenças anteriores, impunha-se a busca de fundamentos que garantissem o acesso à verdade e permitisse uma ação interventiva no mundo da natureza, para colocá-la a serviço do homem. Por esse caminho a subjetividade constitui-se numa formulação pretensiosa” (1999, p.40).

⁶ Ghiraldelli Jr. (2000a, p.23-24) cita quatro formas de consciência na constituição dessa subjetividade: o eu, a pessoa, o cidadão e o sujeito epistêmico.

o homem deve participar. Conseguir isso de forma autêntica é tornar-se *sujeito*, ou seja, aquele que é consciente de seus pensamentos e responsável pelos seus atos. O processo educativo, nesse contexto, teria por função formar sujeitos dotados de razão. Em outros termos, a escola moderna é a concretização desse modelo de racionalidade, ao mesmo tempo em que é a mediação institucional para realizar a educação do sujeito, ou seja, “a escola é expressão da necessidade de educar e resultado do processo de evolução da modernidade” (PRESTES, 1996, p.55).

Entretanto, a noção de “sujeito moderno”, tão exaltada pelo projeto iluminista, entrou em crise na segunda metade do século XIX e agudizou-se no século XX. A subjetividade moderna, centrada no poder unificador da razão, foi posta em questionamento em sua base e, junto com ela, a filosofia moderna e seus ideais de *verdade*, *certeza*, autonomia, esclarecimento e libertação. Muitos pensadores poderiam ser citados nesse contexto⁷, no entanto Nietzsche é considerado o mestre da suspeita por excelência, o pensador maldito, aquele que “mostra as sombras de uma teoria da consciência de superfície” (HERMANN, 2000, p.142), o crítico incansável do “sujeito moderno”. Nietzsche “produz uma ruptura na racionalidade, fazendo emergir a relatividade e a contingência. A ruptura atinge todas as categorias tematizadas pelos pensadores, cujo pensamento se enraíza no princípio da subjetividade da modernidade filosófica” (PRESTES, 1996, p.27). Os instrumentos utilizados por Nietzsche para criticar/desconstruir o *sujeito* moderno é a análise da linguagem, ou seja, a partir do emprego das palavras, a análise sobre o destino semântico de palavras, sentenças e frases. Sua formação profissional de filólogo fez dele o inaugurador de um novo estilo de fazer filosofia, “um estilo que”, segundo Ghiraldelli Jr., “depois, dominou a prática filosófica do século XX, principalmente os filósofos de língua inglesa, e o que de certo modo caracterizou o século XX como a época da virada lingüística (*linguistic turn*)” (2000a, p.31).

A “virada lingüística” é, indiscutivelmente, um dos mais importantes acontecimentos na filosofia do século XX, pois a linguagem tornou-se a questão central da filosofia nesse século. Como nos diz Manfredo Araújo de Oliveira (1996), a pergunta pelas condições de possibilidade do

⁷ Em seu *Pensamento pós-metafísico* Habermas fala dos motivos que caracterizaram a ruptura com a tradição: pensamento pós-metafísico, guinada lingüística, modo de situar a razão e inversão do primado da teoria frente à prática (superação do logocentrismo). Em *Consciência moral e agir comunicativo* fala que “os mestres-pensadores (Kant e Hegel) caíram em descrédito”. Além de mencionar seis posições que constituíram a crítica metafilosófica aos mestres-pensadores (recepção analítica, posição construtivista, posição criticista, crítica materialista do conhecimento, praticismo e negativismo), aborda a filosofia *pragmatista* e a filosofia *hermenêutica* como posições que “abandonaram o horizonte no qual se move a filosofia da consciência com seu modelo do conhecimento baseado na percepção e na representação de objetos. No lugar do sujeito solitário, que se volta para objetos e que, na reflexão, se toma a si mesmo por objeto, entra não somente a idéia de um conhecimento lingüisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexa da prática e da comunicação quotidianas, no qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo” (1989, p.24-25). Ghiraldelli fala em cinco demônios que “fustigaram a subjetividade moderna e, com isso atormentaram a filosofia moderna na sua busca de critérios de verdade à base do *sentimento* de evidência, de certeza”. São eles: Darwin, Marx, Nietzsche, Freud e Wittgenstein.

conhecimento confiável, característica central da filosofia moderna, transformou-se na pergunta pelas condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo. A pergunta pela verdade dos juízos válidos é precedida pela pergunta do sentido lingüisticamente articulado, ou seja, qualquer questão filosófica precisa estar mediada previamente pela questão da linguagem. O próprio Rorty⁸ chama a virada lingüística de “revolução filosófica”. “Entenderei por filosofia lingüística”, diz Rorty, “o ponto de vista de que os problemas filosóficos podem ser resolvidos (ou dissolvidos) reformando a linguagem ou compreendendo melhor o que usamos no presente. Esta perspectiva é considerada por muitos de seus defensores o descobrimento mais importante do nosso tempo e, desde logo, de qualquer época” (GL⁹, p.50).

O neopragmatismo de Rorty tem sido considerado uma das posições filosóficas que têm procurado enfrentar os impasses gerados pela filosofia moderna enquanto “metafísica da subjetividade”. Devedor da virada lingüística e da virada pragmática, responsável por uma leitura completamente diferente e original dos clássicos do pragmatismo americano (Pierce, James e Dewey), articulador de elementos extraídos do pensamento de filósofos americanos contemporâneos (Quine, Davidson, Kuhn, Sellars e Putnam) e dos “três filósofos mais importantes do século XX”¹⁰ (Wittgenstein, Heidegger e Dewey), Rorty tem a pretensão de “descrever” as relações entre homem e meio ambiente seguindo uma linguagem naturalista. Com isso, ele pretende escapar do essencialismo da teoria da subjetividade moderna (“metafísica da subjetividade” na linguagem heideggeriana) que se estruturou no modelo epistemológico da relação sujeito/objeto. Para tanto, ele inicia fazendo uma crítica contundente ao modelo especular de conhecimento.

Em seu *A filosofia e o espelho da natureza*¹¹ Rorty elabora essa crítica procurando desfazer a noção de mente como um espaço especial e separado que contém os elementos ou processos que tornam possível o conhecimento, como espelho de uma determinada realidade existente externamente a ela. “A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional”, diz Rorty, “é a mente como um grande espelho, contendo variadas representações” (FEN, p.27). A intenção de Rorty é realizar uma “redefinição” dessa imagem tradicional de filosofia centrada na teoria do conhecimento, constituída nos séculos XVII e XVIII por Locke (“processos mentais”), Descartes (noção de “mente”) e Kant (tribunal da razão pura). No século XIX, com os neokantianos, a

⁸ A virada lingüística foi decisiva na formatação do pensamento de Rorty. Na tese (cf. sumário 1.3) pretendo inventariar o papel que a virada lingüística e a virada pragmática tiveram no cenário constitutivo da filosofia rortiana.

⁹ RORTY, Richard. *El giro lingüístico*. Introducción e trad. de Gabriel Bello. Barcelona: Piados, 1990. Doravante, utilizarei a sigla GL para referir esta obra.

¹⁰ Essa expressão é do próprio Rorty.

¹¹ RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a. A partir daqui utilizarei a sigla FEN para abreviar esta obra.

filosofia tornou-se uma disciplina “fundacional”. Esse processo de desconstrução do modelo de mente e de essência especular é feito por Rorty com o auxílio de Wittgenstein, Heidegger e Dewey. “Para todos os três”, ele justifica, “as noções de ‘fundamentos do conhecimento’ e da filosofia como girando ao redor da tentativa cartesiana de responder ao ceticismo epistemológico são colocadas de lado. E mais, eles colocaram de lado a noção de ‘mente’, comum a Descartes, Locke e Kant – um objeto de estudo especial, localizado no espaço interior, contendo elementos ou processo que tornam possível o conhecimento” (FEN, p.22).

Ao desfazer essa imagem da mente como um elemento de espelhamento do existente na natureza, Rorty estende sua crítica à visão de linguagem como meio de *representação* da realidade. Realiza essa crítica com auxílio do primeiro Heidegger¹², do segundo Wittgenstein¹³ e dos contemporâneos Sellars, Quine e Davidson, utilizando como argumentos centrais a perspectiva da linguagem como ferramenta de adequação do ser humano ao seu meio, a linguagem vista como utensílio na tarefa de pretensão de compreensão e de entendimento entre os falantes de uma mesma comunidade. Para Rorty, não há nenhuma possibilidade de a linguagem estar em maior ou menor contato com a realidade, pois itens lingüísticos não podem estar “enganchados” no mundo. É visível a presença wittgensteiniana dos “jogos de linguagem” das *Investigações filosóficas* na argumentação de Rorty. “Segundo o ponto de vista tanto das *Investigações filosóficas* quanto de *Ser e tempo*”, explicita Rorty,

o erro típico da filosofia tradicional é imaginar que pudesse haver, que na verdade de algum modo deveria haver, entidades que são atômicas, no sentido de serem o que são independentemente de suas relações com qualquer entidade (e.g. Deus, o sujeito transcendental, os dados sensoriais, os nomes simples) (EHO¹⁴, p.84-85).

A influência do segundo Wittgenstein também se faz sentir no pensamento de Rorty quando articula a idéia de que diversas linguagens, ou vocabulários, coexistem, concomitantemente. A “desconstrução” do paradigma da mente e da linguagem como espelhamento da realidade ou da natureza possibilita o abandono da noção de que o mundo, ou a natureza, possuem uma essência intrínseca. Com isso torna-se sem sentido, e mesmo indesejável, que a filosofia, ou qualquer outra área da cultura (ciência, arte, religião etc.), possam decidir qual delas *representa* o mundo ou as coisas como elas realmente são. Historicamente, a filosofia colocou-se a tarefa de descobrir critérios que pudessem permitir a descoberta e *a posterior representação* dessa essência intrínseca do mundo:

¹² Trata-se do Heidegger de *Ser e tempo*.

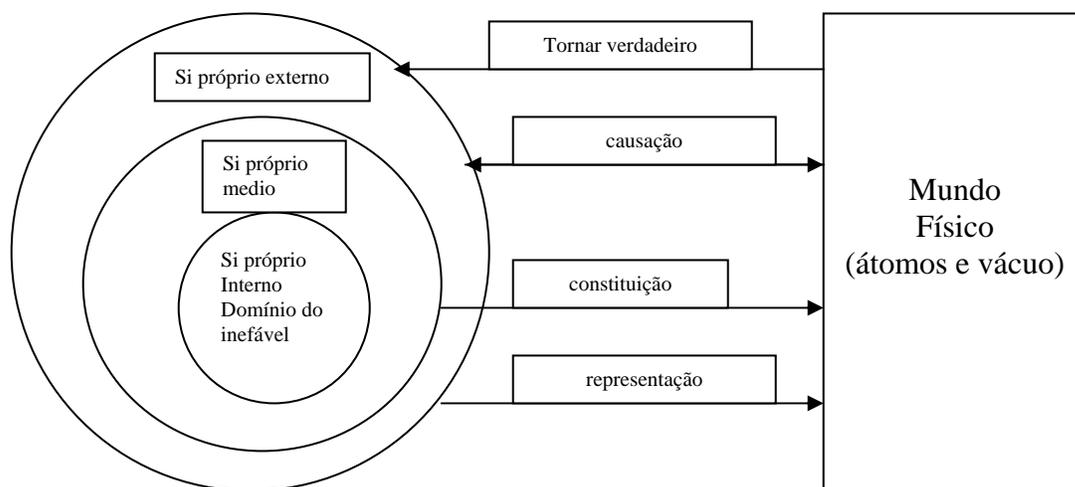
¹³ Trata-se do Wittgenstein das *Investigações filosóficas*.

¹⁴ RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Escritos filosóficos v. 2, Trad. Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999a. A partir daqui utilizarei a sigla EHO para abreviar esta obra.

na filosofia clássica, a busca de critérios esteve arraigada na cosmologia-ontologia; na Modernidade, no modelo da mente como a instância capaz de reproduzir com acuidade a realidade externa; com a virada lingüística, a linguagem colocou-se como candidata a substituta da mente na tentativa de espelhar as coisas como realmente são. “A tentação de encontrar critérios”, escreve Rorty,

constitui uma classe dentro da tentação mais geral de pensar que o mundo ou o eu do homem possuem uma natureza intrínseca, uma essência. [...] Enquanto pensarmos que há uma relação chamada ‘adequação ao mundo’ ou ‘expressão da natureza real do eu’ que pode ser possuída por vocabulários-no-seu-todo ou faltar-lhes, continuaremos a tradicional busca filosófica de um critério que nos diga quais vocabulários que possuem essa desejável característica (CIS¹⁵, p.27).

Ao fazer a crítica contundente ao modelo especular de conhecimento, ao desconstruir o modelo de “mente” como espaço separado e especial em que ocorre o conhecimento, ao criticar a linguagem como meio de *representação* da realidade e ao articular a idéia de que diversas linguagens ou vocabulários coexistem concomitantemente, Rorty propõe a construção de um modelo fisicalista (materialista, naturalizado) não redutivo das relações entre ser humano e o mundo. Para ele, tal modelo superaria o esquema tradicional sujeito-objeto que caracterizou a filosofia epistemologicamente centrada e que tem no modelo neokantiano sua principal formulação. O modelo neokantiano é apresentado por Rorty (ORV¹⁶, p.165) da seguinte maneira:



¹⁵ RORTY, Richard. *Contingencia, ironia e solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença Editorial, 1992. De agora em diante utilizarei a sigla CIS para abreviar esta obra.

¹⁶ RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos v. 1, Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997a. De agora em diante utilizarei a sigla ORV para abreviar esta obra.

“Eu chamarei esse modelo de neokantiano”, esclarece Rorty, “com o intuito de sugerir que alguma versão desse modelo tem sido tomada como outorgada pela maioria dos filósofos ocidentais durante os últimos duzentos anos. Depois que o mundo se voltou sobre a ciência física, só o Si próprio permaneceu como o campo reservado à filosofia” (ORV, p.163). O mundo, nesse modelo neokantiano descrito por Rorty, é visto de modo simplificado como “mundo físico (composto de átomos e vácuo), onde não existe mais a dualidade platônica (mundo das aparências-mundo inteligível). Por outro lado, diz Rorty, “o Si próprio é concebido como tendo três estratos: um estrato mais externo constituído de crenças e desejos empíricos contingentes, um estrato médio que contém necessariamente, *a priori*, crenças e desejos, e que ‘estrutura’ ou ‘constitui’ o outro estrato, e um cerne inefável interno que é, *a grosso modo*, o verdadeiro Si próprio do modelo platônico-cristão” (ORV, p.163). O Si próprio interno (verdadeiro), na interpretação de Rorty, foi denominado de diversas maneiras nos últimos duzentos anos: é o reino da atividade *numênica* de Ficthe, da vontade suprema de Schopenhauer, da vivência de Dilthey, da intuição de Bergson, da voz da consciência, das intimações da moralidade etc. É esse Si próprio interno que contém as crenças e os desejos que formam o Si próprio médio e externo.

A relação entre o Si próprio e o mundo físico é realizada através de várias linhas. Como é possível observar na figura, a linha intitulada “causação” é a única que possui um trânsito biunívoco entre o Si próprio externo e o mundo. As demais são todas unívocas: a linha “tornar verdadeiro” vai do mundo para o Si próprio externo; a linha “representação” vai do Si próprio externo para o mundo; a linha “constituição” vai do Si próprio médio (reino das crenças e desejos necessários e estruturais) para o mundo. Rorty propõe a transformação desse modelo neokantiano para o modelo physicalista não reduutivo, o que é realizado por ele com o auxílio de Pierce, Quine e Davidson.

Com o auxílio de Pierce, Rorty extingue a linha intitulada “representação”, construindo a crença como regra para a ação, não como uma imagem produzida a partir da matéria-prima mental. As crenças, nesse sentido, são instrumentos para manipular o mundo, determinações de como agir em resposta a certas contingências, não “representações da realidade”. Com o auxílio de Quine, extingue a linha “constituição”, juntamente com a fronteira entre o Si próprio externo e médio. Quine havia obscurecido a distinção entre verdades necessárias e verdades contingentes dizendo que não seriam tipos diferentes, mas, sim, pertencentes a um mesmo campo (comportamento lingüístico), e diferenciar-se-iam em grau, não em espécie. A eliminação da linha “constituição” significa que “já não há mais distinção entre ‘estrutura constituinte’ e ‘verdade objetiva’ constituída, nem entre ‘categorias transcendentais’ e meros ‘conceitos empíricos’” (ORV, p.165-166). Finalmente, nos escritos de Davidson, Rorty encontra argumentos para extinguir a linha intitulada

“tornar verdadeiro”.¹⁷ Na leitura de Davidson, segundo a argumentação de Quine, ainda haveria uma distinção de espécie entre “realidade exterior” e “realidade interior”, chamada de “distinção esquema-conteúdo”, que Davidson rejeita. “A eliminação dessa distinção”, analisa Ghiraldelli, “é central para Rorty. Ele toma tal eliminação como um passo final do processo de naturalização do quadro que explica as relações, agora, não mais entre um ‘eu’ ou um ‘sujeito’ e um ‘meio’, mas entre um ‘organismo’ e um ‘meio’” (2000a, p.58). Este é o modelo materialista (naturalista) não-reduutivo proposto por Rorty, em que “organismo” e “meio” não são mais colocados em lugares e campos distintos, mas devem ser abordados holisticamente.

O modelo é materialista/naturalista porque mostra holisticamente única e exclusivamente relações causais; é não-reduutivo porque não afirma que aí está o real como ele é, nem diz que ele próprio, como modelo, é uma “ficção útil” para a ciência ou para pressupormos como funciona o mundo. A dualidade “interior-exterior” cai por terra, porque o ser humano não possui um “núcleo interior”. “A realidade para Rorty”, afirma Ghiraldelli, “não é composta de ‘objetos físicos’, no sentido tradicional, mas (...) de relações + linguagens que visam falar de relações” (2000a, p.60). As relações não se dariam mais entre sujeito e objeto, mas entre um organismo e um meio. Trata-se, enfim, de uma mediação de comportamentos lingüísticos e, mesmo, extralingüísticos, entre organismo e meio, que se utiliza de várias linguagens e contextos coabitando muitas vezes no mesmo contexto.

A filosofia, numa abordagem naturalista não-reducionista proposta por Rorty, “é a atividade de redescrever o mundo, as pessoas, os eventos de acordo com novas linguagens e novos vocabulários, participando então da transformação do comportamento lingüístico das pessoas e, assim, participando da transformação do comportamento lingüístico delas” (GHIRALDELLI JR., 2000a, p. 85). A filosofia não tem mais a função de legitimar o discurso científico através da fundamentação epistemológica, nem tem a tarefa de fundamentar todo e qualquer conhecimento. Por sua vez, a filosofia da educação, numa perspectiva rortiana, “é a atividade de redescrever todas as relações que envolvem o ensino: desde a relação professor-aluno até a da política educacional, passando por aquelas relações pressupostas pelos métodos pedagógicos, etc.” (GHIRALDELLI JR., 2000a, p.86).

A problemática de pesquisa investigada nessa tese de doutorado localiza-se nessa ampla e complexa descrição até aqui referida, que poderia ser explicitada com as seguintes questões: O que significa pensar com Rorty a educação enquanto “redescrição do mundo”? Qual a fecundidade da proposta naturalista não-reduitiva de Rorty para pensar a educação neste tempo marcado pelo “fim

¹⁷ Segundo Ghiraldelli Jr., o tornar verdadeiro é o processo de verificação: “o evento no qual algo na realidade é emparelhado com uma frase que em princípio lhe corresponderia, autorizando-a a qualificar-se como verdadeira – como perfeitamente correspondente ao algo na realidade” (2000a, p. 58).

das certezas” e pela “crise da razão”? O abandono da filosofia como fundamento epistemológico da educação e a proposição da “conversa edificante” como “redescricao” do mundo na abordagem rortiana constituem um caminho alternativo para a o contexto educacional de nosso tempo? É procedente a crítica que Rorty faz à imagem essencialista, fundacionista e representacionista da filosofia moderna? Qual a fecundidade da proposta rortiana de construir e consolidar uma imagem naturalizada de ser humano, do mundo e das coisas com base numa concepção antiessencialista, anti-representacionista e antifundacionista? A crítica de Rorty ao modelo fundacional de filosofia e à sua “profissionalização” não teria por consequência o fim da própria filosofia? Enfim, qual a relação entre a filosofia e a educação nas “redescrições” de Richard Rorty?

2 Os objetivos e a estrutura do trabalho

Conforme exposto na problemática de pesquisa, o neopragmatismo de Richard Rorty tem sido considerado uma das posições filosóficas que têm procurado enfrentar os impasses gerados pela filosofia moderna enquanto “metafísica da subjetividade”. Esse enfrentamento tem se realizado por meio de uma crítica contundente às principais características da filosofia em sua versão fundacional-representacionista, estruturada no modelo epistemológico da relação sujeito-objeto, propondo a “redescricao do mundo” como forma alternativa de se pensar a própria filosofia e sua relação com a educação. Nesse sentido, o objetivo central da minha pesquisa consiste em examinar os desdobramentos decorrentes da proposta rortiana de pensar a filosofia e a educação como “redescricao do mundo”. Dito de outra maneira, em forma de pergunta: Que elementos da trajetória¹⁸ de Rorty são determinantes para articular, de um lado, sua crítica contundente ao modelo especular de filosofia e, de outro, uma “outra” maneira de interpretar o fenômeno educativo? O que significa compreender a filosofia e a educação enquanto conversa e redescricao? Como se dá a relação entre o público e o privado numa perspectiva redescritiva rortiana? No que consistem a individuação e a socialização no processo educativo de redescricao? A redescricao pode ser concebida como exercício da democracia, da solidariedade e da presença da filosofia no mundo? Que referenciais levam Rorty a propor a redescricao como exercício ético e educativo? Por fim, no que consistiria a redescricao como estetização do mundo e como utopia educacional?

A estrutura do trabalho, além da parte introdutória, compreende outros três capítulos. No primeiro capítulo, dividido em três partes, desenvolvo uma contextualização intelectual do

¹⁸ É importante destacar nessa trajetória de Rorty o cenário da filosofia americana no século XX, os pensadores americanos que influenciaram e serviram de interlocução na constituição de sua filosofia, bem como o papel que a virada linguística e a virada pragmática tiveram na evolução do seu pensamento.

pensamento de Rorty a fim de situá-lo no cenário filosófico atual. Na primeira parte realizo uma redescrição da filosofia americana tendo por chave de leitura a antítese entre analíticos e continentais, que se traduziu no interior da filosofia pela antítese entre “cultura científica” e “cultura humanística”. Nesse cenário, localizo a origem e evolução do pragmatismo americano, a presença dos empiristas lógicos do Círculo de Viena que aportaram nos Estados Unidos em virtude das perseguições do nazismo e sua importância para determinar um formidável *corpus* teórico na configuração da filosofia americana no século XX. Na segunda parte procuro analisar o movimento pós-analítico da linguagem que proporcionou uma ruptura com os cânones postos pelo positivismo lógico e que foram incorporados pela filosofia analítica, que tomou conta dos departamentos de filosofia das universidades americanas no período pós-guerra. Nessa análise, além de reconstruir uma autobiografia de Rorty e sua dívida com o pragmatismo, procuro descrever a influência de Quine, Kuhn, Putnam e Davidson na configuração do seu pensamento, mostrando a profunda interlocução que Rorty estabelece com ambos. A terceira e última parte passa em revista “o papel das viradas lingüística e pragmática no pensamento de Rorty”. Iniciando com uma retrospectiva das articulações que possibilitaram as “viradas”, destacando a centralidade dos dois Wittgenstein na configuração de ambos os movimentos, o texto culmina com a virada pragmática de Rorty, o qual considera que tal virada possibilita escapar do essencialismo da “metafísica da subjetividade” que se estruturou no modelo da relação sujeito-objeto.

No segundo capítulo, também dividido em três partes, realizo uma “redescrição” da crítica de Rorty à idéia de filosofia epistemologicamente centrada e à profissionalização da filosofia. As teorias clássicas da verdade, a teoria pragmatista da verdade e a verdade sem correspondências ou essências são os tópicos constitutivos da primeira parte do capítulo, que traz como título “A crítica de Rorty à idéia de verdade e objetividade”. Na visão de Rorty, a busca por verdade e objetividade confunde-se com a longa trajetória do pensamento ocidental que remonta os gregos, e é essa concepção que produziu em nossa cultura uma idéia “divinizada” de ciência, ou seja, uma ciência capaz de fornecer uma verdade “sólida” e “objetiva” da realidade. A crítica de Rorty à idéia de epistemologia ocupa a atenção principal na segunda parte. Tendo por referência central o texto *A filosofia e o espelho da natureza*, realizo uma redescrição da leitura e crítica de Rorty da filosofia moderna, que encontrou na epistemologia ou na teoria do conhecimento sua centralidade. Para Rorty, o ato de transformar “a mente como espaço de reflexão e certeza” realizado por Descartes, “a confusão entre explicação e justificação” nos processos mentais realizada por Locke e a “instauração do tribunal da razão pura” (Revolução Copernicana) realizada por Kant possibilitaram uma espécie de “virada epistemológica” na qual a filosofia seria a responsável por fornecer os fundamentos de todas as nossas crenças. A crítica de Rorty ao modelo fundacional de filosofia e sua decorrente “profissionalização” é o tema central da terceira parte. Na leitura de Rorty, os últimos duzentos anos

da história da filosofia ocidental foram marcados por essa concepção “fundacional” de filosofia. Nem mesmo a ameaça provocada pelo surgimento da psicologia empírica (responsável pela “naturalização” da epistemologia) e pelo declínio da tradição idealista (responsável por provocar uma crítica radical a noção de verdade como correspondência e à noção de conhecimento como exatidão de representação), ambas ocorridas no século XIX, foi capaz de desestabilizar a concepção fundacional de filosofia. Nos três últimos tópicos desta terceira parte procuro redescrever o processo de “desprofissionalização” e o abandono do modelo fundacional de filosofia proposto por Rorty através da idéia de filosofia como metáfora e como edificação.

O terceiro e último capítulo tem como título “Redescrições em educação numa perspectiva rortiana”. Investigar a temática da educação em Rorty não é uma tarefa fácil, pois são pouquíssimas as ocasiões nos seus textos em que trata diretamente da educação. No entanto, em todos os seus textos é possível articular pequenos recortes que nos possibilitam especular produtivamente sobre o problema em questão. Os oito tópicos que compõem este último capítulo têm como fio condutor o conceito de “redescrição” e procuram demonstrar a produtividade da abordagem rortiana para pensarmos a articulação entre a filosofia e a educação. A tese central aí desenvolvida parte do pressuposto de que o abandono da filosofia enquanto fundamento da educação não implica, necessariamente, o fim da filosofia; ao contrário, nas palavras do próprio Rorty, “[...] a filosofia não corre o risco de acabar a não ser que a mudança social e cultural chegue ao fim pois, gradualmente, essas mudanças tornam obsoletas as descrições em larga escala que fazemos de nós mesmos e de nossa situação, e criam a necessidade de uma nova linguagem na qual possamos formular novas descrições” (FF¹⁹, p.129-130). Pensar a filosofia enquanto conversação e redescrição numa perspectiva rortiana, não mais como fundamento da educação, significa compreendê-la como “utopia de um futuro humano cosmopolita”. O futuro humano cosmopolita pensado na utopia de Rorty é traduzido na “imagem de uma democracia planetária, uma sociedade na qual a tortura ou o fechamento de uma universidade ou um jornal nos causarão tanta revolta se acontecerem do outro lado do mundo quanto se acontecerem em nosso país” (FF, p.139). É nessa “utopia” que se configura *Redescrição do mundo e educação*.

¹⁹ Há várias traduções deste texto. Optei pela seguinte tradução: RORTY, Richard. A filosofia e o futuro. In: RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Trad. Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, pp.125-142. A partir daqui utilizarei a sigla FF para abreviar o referido texto.

I – O CONTEXTO INTELECTUAL DO PENSAMENTO DE RORTY

A função deste primeiro capítulo, no contexto de minha investigação, não é descrever exaustivamente a biografia do autor, detalhes de sua formação, cronologia de seus escritos ou contingências de sua vida pessoal. Penso que seria contraprodutivo fazer isso uma vez que dispomos de bons registros onde isso pode ser verificado. No entanto, localizar o autor no cenário intelectual onde plantou sua obra, no meu modo de ver, torna-se importante na medida em que nos possibilita localizar com maior “clareza” as influências teóricas, as articulações conceituais, os interlocutores do debate e, até mesmo, os motivos que possibilitaram a elaboração do seu pensamento. Assim, inicio fazendo uma localização da filosofia americana no cenário contemporâneo (1.1); em seguida, como decorrência do primeiro tópico, localizo os principais autores e tradições que influenciaram, de forma direta ou indireta, as idéias, teses e argumentos do pensamento de Rorty (1.2); por fim, faço uma reconstrução do papel que a virada lingüística e, dentro dela, a virada pragmática desempenharam na indicação do rumo trilhado por Rorty desde a década de 1970 (1.3).

1.1 A filosofia americana no cenário contemporâneo

Falar de filosofia no cenário contemporâneo significa enfrentar o desafio de defrontar-se com um “universo” amplo, complexo e problemático: amplo, porque são múltiplas as expressões do pensamento contemporâneo envolvendo estilos, tradições, autores, análises, escolas, correntes, questões; complexo, porque essas múltiplas expressões filosóficas trabalham com perspectivas e articulações diferentes, caracterizando um amplo mosaico próprio de nosso tempo; problemático,

porque toda e qualquer tentativa de enquadramento dessa pluralidade de estilos e tendências do pensamento implica o risco de se simplificar o rico universo da filosofia.

1.1.1 Analíticos e continentais

Na recente obra *Analíticos e continentais*, a autora italiana Franca D’Agostini assumiu o desafio de sistematizar, em largos traços, o pensamento filosófico dos últimos trinta anos do século XX. O fio condutor adotado pela autora para dar conta da tarefa foi sistematizar o pensamento contemporâneo com base em dois modos diversos de conceber a práxis filosófica: de um lado, “uma filosofia científica”, fundamentada na lógica, nos resultados das ciências naturais e exatas (analíticos); do outro, uma filosofia “humanística”, que considera determinante a história e pensa a lógica como “arte do *logos*”, ou “disciplina do conceito”, mais do que como cálculo ou como computação (continentais).

A hipótese de trabalho escolhida por Franca D’Agostini não é uma novidade, nem uma maneira única e definitiva de sistematizar e analisar o pensamento filosófico atual. Esse “estilo” dicotômico remonta aos pré-socráticos na famosa disputa entre a escola jônica (caracterizada sobretudo pelo interesse pela *physis*, pelas teorias da natureza) e a escola italiana (caracterizada por uma visão de mundo mais abstrata, menos voltada a uma explicação naturalista da realidade, renunciando, em certo sentido, o surgimento da lógica e da metafísica). No período clássico, essa dicotomia se fez sentir no pensamento que distingue Platão e Aristóteles, os quais lançaram seus legados para o período medieval nas figuras de Agostinho de Hipona e de Tomás de Aquino, respectivamente. Na Modernidade, essa dicotomia se fez sentir mais de perto nas famosas disputas entre empiristas (tradição inglesa) e racionalistas (tradição continental), ou na distinção entre teoria kantiana (tradição analítica) e teoria hegeliana (tradição dialética) de tratar o pensamento.

D’Agostini pontualiza na sua sistematização pequenos fatos²⁰ que caracterizam a dicotomia “conflitiva” entre analíticos e continentais e que, de certo modo, tornam

²⁰ Optei por parafrasear esses fatos em meu texto por acreditar que são significativos para elucidar o “conflito” que marcou a trajetória dessas duas tradições (Cf. D’AGOSTINI, 2003, p.21-22).

compreensíveis os motivos por que o diálogo entre ambos tem sido tão difícil até os dias atuais. Começo pelo ataque dos analíticos: Em 1884, Franz Brentano (considerado por muitos um mestre da racionalidade analítica), numa recensão não assistida sobre a *Introdução às ciências do espírito*, de Wilhelm Dilthey (pioneiro da tradição continental), denunciou a “obscuridade” das argumentações diltheyanas, a falta de “precisão lógica”, os muitos “erros” do texto. Em 1932, no célebre ensaio sobre a *Superação da metafísica mediante a análise lógica da linguagem*, Rudolf Carnap (entre os primeiros e mais eminentes filósofos analíticos do século) submeteu a uma leitura “lógica” alguns passos de *O que é metafísica?*, de Martin Heidegger (mestre do pensamento continental), e descobriu “erros grosseiros”, “sucessões de palavras sem sentido”; esse modo de fazer filosofia, concluiu, não valeria nem como “fábula”, nem como “poesia”, nem (obviamente) como “hipótese de trabalho”. Em 1977, o analítico John Searle tomou posição severa com respeito ao estilo filosófico do continental Derrida: as manifestações de Derrida seriam “paródias” de argumentações, seu modo de raciocinar seria “hiperbólico” e faccioso, baseado na sistemática confusão de conceitos em si elementares.

O ataque dos continentais: Heidegger, num curso de 1928, explicou que a lógica formal (paradigma da argumentação de Carnap), além de ser “árida até a desolação”, seria desprovida de qualquer utilidade “que não seja aquela, tão miserável e no fundo indigna, da preparação de uma matéria de exame”. Em 1966, na *Dialética negativa*, Adorno falaria da filosofia analítica como de uma “técnica de especialistas sem conceito”, “aprendível e copiável por autômatos”. E Derrida, respondendo a Searle: “Em vista da mínima complicação, da mínima tentativa de mudar as regras, os sedentos advogados da comunicação chamam pela ausência de regras e pela confusão”.

Em síntese, poderíamos dizer que “a antítese entre analíticos e continentais reproduz, no interior da filosofia, a antítese entre cultura científica e cultura humanística (...): uma turbulência no interior da qual a filosofia (entendida como ciência primeira ou como metafilosofia, ou como forma de racionalidade demissionária e em estado de férias perenes) jamais se libertou inteiramente” (D’AGOSTINI, 2003, p.22).

Mesmo tendo como hipótese de trabalho a dicotomia entre analíticos e continentais, D’Agostini reconhece que a pluralidade das verdades, das perspectivas, das filosofias é um ponto de partida típico do pensamento dos últimos tempos. Até mesmo as próprias tentativas de redefinir de modo unitário a racionalidade contemporânea movem-se na descoberta de uma

“fragmentação” natural da experiência e na tentativa de alguns autores de fazerem a reagregação dos fragmentos dispersos da razão (“A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes” de Habermas, por exemplo).

Obras como *Verdade e método*, de Gadamer, *A estrutura das revoluções científicas*, de Thomas Kuhn, *A galáxia de Gutenberg*, de McLuhan, *Palavra e objeto*, de Quine, *Estruturas sintáticas*, de N. Chomsky, *Como fazer coisas com palavras*, de Austin, *O caminho para a linguagem*, de Heidegger, são marcos decisivos da década de 60 e que configuram o cenário dos últimos cinquenta anos. Esse amplo panorama de estilos, autores e obras configura o pensamento filosófico atual. Talvez para tornar mais didática a sistematização entre analíticos e continentais, D’Agostini subdivide o pensamento contemporâneo em cinco tendências, assim denominadas: 1) Filosofia analítica (neopositivismo, pragmatismo, tradição analítica inglesa); 2) Hermenêutica (historicismo, existencialismo, fenomenologia); 3) Teoria crítica (a Escola de Frankfurt – de Horkheimer a Honneth, incluindo fases da reflexão de Habermas e a hermenêutica neokantiana de Apel); 4) Pós-estuturalismo (os estilos nietzschianos, os pós-modernismos e os desconstrutivistas); 5) Pós-positivismo ou nova epistemologia (pensadores ligados à filosofia da ciência, os neo-empiristas, representantes do racionalismo crítico e os pensadores que tratam de problemas metafilosóficos).

Essa ampla e problemática “classificação” teve por finalidade, no contexto de minha investigação, localizar o “lugar” da filosofia americana, na qual se insere o pensamento de Rorty. A filosofia americana, por muito tempo, teve sua identidade filosófica colocada em suspeita. Para os acadêmicos formados na tradição continental, o pensamento americano não passava de um apêndice ou de uma derivação secundária das idéias anglo-saxãs. Os primeiros traços de um pensamento próprio deram-se no fim da segunda metade do século XIX com Charles Pierce²¹, William James²² e John Dewey²³, em torno do pragmatismo.

²¹ Charles Sanders Pierce (1839-1914) foi o primeiro a formular o termo “pragmatismo”. Lecionou filosofia e química. Em dois artigos fundamentais – “A fixação da crença” e “Como tornar claras nossas idéias” – Pierce estabeleceu os fundamentos de sua filosofia, procurando superar a dicotomia entre signo e pensamento. O signo, como convenção social, supõe um objeto de que se fala – o referente – e uma pessoa que o interpreta. Assim, no ato de interpretar – de transferir valores ao signo – a pessoa que interpreta torna-se, ela própria, um signo.

²² William James (1842-1910) foi o sistematizador do pragmatismo. Influenciado pelo místico Swedenborg, James distingue-se de Pierce por dar maior valor aos fenômenos psíquicos. Em seu *Princípios de psicologia*, de 1890, criticava a psicologia, defendendo uma abordagem filosófica dos problemas psíquicos. Em seu ensaio mais famoso, *A vontade de acreditar*, de 1897, ataca o neo-hegelianismo e o darwinismo social, acusando-os de denegrir o poder

1.1.2 O pragmatismo americano

O pragmatismo, que se desenvolveu nos Estados Unidos nas últimas décadas do século XIX, ganhou a Europa nas primeiras décadas do século XX, sendo, inclusive, considerado um dos mais importantes movimentos filosóficos desse período. A partir da tradução do livro de Willian James, *Um universo pluralístico*, sob o título *Philosophie de l'Experience*, e das conferências intituladas *Pragmatismo*, traduzidas sob o nome de *Verité et Realité*, o pragmatismo passou a ser divulgado amplamente na França. Apesar da acolhida²⁴ e da rápida divulgação, foi rapidamente rotulado como sendo responsável pelo fim da filosofia, como uma variante americana do ceticismo e como um movimento antiintelectualista e anti-racionalista. Émile Durkheim²⁵, em suas lições sobre pragmatismo e sociologia (1913-1914), ressaltava o quanto o pragmatismo constituía uma ameaça para o pensamento francês. “A tarefa de estudar o pragmatismo”, resalta Ronai Pires Rocha, “tinha um sentido mais amplo do que uma discussão acadêmica de epistemologia. Tratava-se de combater um movimento que colocava em risco a cultura francesa e a tradição filosófica” (1998, p.333). Como podemos perceber, está explícito o

pessoal do indivíduo. Para James, o indivíduo não pode-se fixar numa crença moral ou religiosa. Ele deve procurar a novidade, a “vontade de acreditar”, que está além dos quadros conceituais previamente definidos.

²³ John Dewey (1859-1952) foi um dos mais influentes pensadores da primeira grande fase da filosofia americana. Educador e reformista social, a princípio influenciado pelo idealismo de Hegel, no final da década de 90 passou a se dedicar a questões mais objetivas, como prática de ensino. Suas idéias inovadoras modificaram profundamente as práticas pedagógicas no final do século XIX nos EUA. Para ele, a criança é criatura afetiva e inquisidora. Assim, cabe ao educador “alimentar” esta disposição da criança para o conhecimento do novo. Suas teses mais importantes estão em *Experiência e natureza*, de 1925. No Brasil, o pensamento de Dewey foi introduzido por Anísio Teixeira a partir da década de 1920, influenciando toda uma geração com o movimento escolanovista. Infelizmente, em razão de uma forte hegemonia das pedagogias marxistas da década de 60 e de outros fatores, seu pensamento foi “injustamente” rotulado de tecnicista.

²⁴ Ronai Pires da Rocha, no artigo intitulado “Um espectro ronda a filosofia” (ver referências), narra com detalhes como foi a recepção do pragmatismo na França. As conferências *Pragmatismo*, por exemplo, foram prefaciadas por Henry Bérghson (1859-1941), onde ele apresenta com simpatia e até defende o pragmatismo. Ainda a esse respeito é possível verificar na coleção Os Pensadores da Editora Abril, no volume dedicado a Bérghson, as cartas que ele enviou a William James de 1903 a 1910. A leitura das cartas possibilita-nos constatar a afinidade de Bérghson com o pragmatismo de James.

²⁵ Émile Durkheim (1858-1917) é considerado um dos mais importantes fundadores da sociologia e um dos mais importantes clássicos das ciências sociais. Lecionou filosofia e sociologia em importantes escolas da França, como na Universidade de Bordéus, onde foi introduzida pela primeira vez a cátedra de Sociologia. Entre seus escritos estão as principais obras da sociologia clássica, tais como: *Elementos de sociologia* (1889), *A divisão social do trabalho* (1893), *As regras do método sociológico* (1895), *O suicídio* (1897), *As formas elementares da vida religiosa* (1912), *Educação e sociologia* (1922), *Sociologia e filosofia* (1924), *A educação moral* (1925), *O socialismo* (1928). As datas são da publicação das obras.

caráter agonístico entre a tendência analítica e a tendência continental. Para ilustrar ainda melhor esse conflito, transcreverei uma longa passagem onde Durkheim apresenta os três grandes interesses em nome dos quais o pragmatismo deveria ser combatido:

O problema suscitado pelo Pragmatismo é efetivamente muito grave. Assiste-se, hoje em dia, a uma investida contra a Razão, a uma verdadeira luta a mão armada. De modo que o interesse é triplo. 1º) É, antes do mais, um interesse *geral*. Melhor do que qualquer outra doutrina, o Pragmatismo é capaz de despertar em nós a necessidade de renovarmos o Racionalismo tradicional, já que nos patenteia a insuficiência do último. 2º) É seguidamente, um interesse *nacional*. Toda nossa cultura possui uma base essencialmente racionalista. Nessa cultura, prolonga o século XVII o Cartesianismo. Logo, uma negação total do Racionalismo constituiria um perigo: seria a subversão de toda a nossa cultura nacional. Todo o espírito francês teria de ser transformado, se esta forma de irracionalismo, que o pragmatismo representa, houvesse de ser admitida. 3º) É, finalmente, um interesse propriamente *filosófico*. Não é unicamente a nossa cultura: é todo o conjunto da tradição filosófica, e isto desde os primeiros tempos da especulação dos filósofos que (...) possui uma tendência racionalista. Ter-se-ia, portanto, que proceder igualmente a uma inversão de toda esta tradição, se o Pragmatismo fosse válido (apud ROCHA, 1998, p. 333).

Além de um caráter combativo, agonístico, é possível perceber nos três motivos para o combate um velado desprezo pela filosofia americana, afinal, o pragmatismo não representava apenas uma ameaça ao espírito francês (racionalismo cartesiano), mas uma ameaça a todo o conjunto da tradição filosófica, desde os primeiros tempos da especulação dos filósofos. O próprio Rorty identificou essa percepção antipragmatismo quando afirmou:

Assim, tal como muitos filósofos analíticos se contentam em afastar o pragmatismo como pré-lingüístico, muitos filósofos “continentais” preferem tomar como válida a palavra de Heidegger segundo a qual “a interpretação americana do americanismo, por via do pragmatismo, permanece ainda fora do domínio da metafísica” (PAR, p.7).

Apesar desse início dramático, a filosofia americana adquiriu no século XX um formidável *corpus* teórico, enriquecido pelo diálogo que estabeleceu com os intelectuais europeus exilados na América depois da ascensão do nazismo. Destacam-se aqui os membros da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), integrantes do Círculo de Viena e do Círculo de Berlin (Carnap, Nagel, Hans Reichenbach) e outros importantes professores europeus que

passaram longas temporadas nos EUA, como Tarski, Russell e C. Morris. Numa reportagem do Carderno Mais da *Folha de São Paulo*²⁶, assim se pronuncia o editor:

Hoje, quando o pensamento europeu atravessa uma de suas crises mais fortes, a filosofia norte-americana postula, com sua incrível produtividade e heterogeneidade, o lugar de referência nas discussões contemporâneas, valendo-se de sua preocupação com as questões mais urgentes da cultura e da história (CADERNO MAIS, 1997, p.5).

É profundamente factível que o panorama da filosofia americana do século XX, sobretudo no pós-guerra, mudou radicalmente, pois são incontáveis as publicações e os autores de referência que poderiam ser listados e perfilados como importantes no cenário filosófico. Entretanto, é importante sublinhar que essa projeção intelectual-filosófica se deu, em grande parte, pela produtiva comunicação com a tradição “continental”, e é nesse cenário que encontramos o pensamento de Rorty. Antes de localizar os principais autores e tradições que influenciaram seu pensamento (objeto do próximo tópico), permito-me ainda, auxiliado pelos escritos de Paulo Ghirardelli Jr.²⁷, incluir nessa contextualização da filosofia americana uma reconstrução na visão do próprio Rorty.

1.1.3 – A filosofia americana no século XX

Na sistematização de Ghirardelli Jr., seguindo Rorty, a filosofia americana do século XX poderia ser organizada em três fases. A primeira fase estaria ligada aos escritos de John Dewey, tendo o pragmatismo como pólo aglutinador, quando são discutidas questões postas por Charles Pierce e William James, assim como problemas novos introduzidos por Dewey. O próprio Rorty declara em seus escritos:

²⁶ A reportagem foi publicada em 12/10/1997. Neste mesmo ano aconteceu na Universidade Federal de Minas Gerais (de 6 a 8 de agosto) o “Seminário Internacional de Filosofia Analítica e Pragmatismo”, cujo tema principal foram as relações entre filosofia analítica, o pragmatismo e a ciência. Desse seminário participaram nomes de relevância internacional e nacional sobre a temática. Destacam-se aqui as presenças de Richard Rorty, Susan Haack e Bjorn Ramberg.

²⁷ Paulo Ghirardelli Jr. foi professor Livre-Docente na Unesp de Marília; autor de vários livros nas áreas de filosofia, filosofia da educação e história da educação, constitui um dos mais importantes pesquisadores da filosofia americana no Brasil. No decorrer de minha investigação, suas pesquisas e seus escritos serão um importante apoio.

Dewey foi a figura intelectual dominante na América em minha juventude (...). Ele era freqüentemente chamado de filósofo da democracia, do *New Deal*, dos intelectuais americanos democráticos. Antes de 1950, se alguém cursava qualquer universidade americana, era impossível não ser informado sobre ele. (...) penso que ele foi um homem notável. Começou como cristão evangélico, se tornou hegeliano, leu Darwin e separou-se do cristianismo para tentar juntar Hegel e Darwin. Sua filosofia é uma espécie de naturalização de Hegel – Hegel sem a separação entre natureza e espírito. Exatamente como a filosofia de Hegel foi uma espécie de cristianismo secularizado, assim a de Dewey foi um tipo de esperança social cristã combinada com um modo darwiniano de olhar os seres humanos (Apud GHIRALDELLI JR., 1999a, p.25).

A segunda fase é caracterizada pela presença dos refugiados que aportaram nos Estados Unidos fugindo do nazismo, como foi indicado anteriormente. Os refugiados, principalmente os empiristas lógicos do Círculo de Viena, dominaram os departamentos de filosofia das universidades americanas, o que iria ser determinante para a formação de um novo perfil filosófico. A figura de Carnap²⁸, que se mudou para os Estados Unidos em 1935 e lá permaneceu até sua morte, foi uma influência decisiva nesta fase, a ponto de alguns historiadores da filosofia americana avaliarem que a presença dos imigrantes nos departamentos de filosofia acabara abafando as discussões anteriores. Rorty não faz esse tipo de avaliação; para ele, quando da chegada dos refugiados, já havia um vazio filosófico no país. Apesar de Dewey estar ainda vivo, seus escritos já não empolgavam as discussões filosóficas e mesmo as polêmicas entre ele e Russell teriam se tornado aborrecidas e entediantes. “De certo modo havia um vazio filosófico nos Estados Unidos e os americanos embarcaram na filosofia analítica, isto é, na primeira versão, a do positivismo lógico, porque começaram a buscar algo novo” (GHIRALDELLI JR., 1999a, p.26). Esta segunda fase é profundamente anti-historicista, uma vez que os positivistas lógicos privilegiaram a ciência natural e quiseram fazer filosofia de maneira científica, ou seja, como algo “seguro e imutável”, que prima pela objetividade e evita as contingências e a historicidade. Rorty levanta a hipótese política para explicar isso: para ele, os positivistas lógicos haviam identificado Hitler com o espírito da negação das Luzes, da ciência como busca da verdade, com o relativismo histórico da verdade.

²⁸ Rudolf Carnap (1891-1970) estudou matemática, física e filosofia na Universidade de Jena, onde foi aluno de Frege (1848-1925), que, juntamente com Russell (1872-1970), marcou profundamente sua formação intelectual. Em 1921, doutorou-se em Jena e, a partir de 1926, passou a integrar o Círculo de Viena e a desempenhar o cargo de professor-assistente na Universidade de Viena, a convite de Moritz Schlick (1882-1936). Entre suas principais produções destacam-se: *A construção lógica do mundo* (1928), *A sintaxe lógica da linguagem* (1932), *Testabilidade e significado* (1936/7), *Empirismo, semântica e ontologia* (1956), *Significado e sinonímia nas linguagens naturais* (1955), *O caráter metodológico dos conceitos teóricos* (1956) e *Pseudoproblemas na filosofia* (1961).

A terceira fase inicia-se nos anos cinquenta e é caracterizada por Rorty como sendo “a ruptura da década de cinquenta”. A filosofia analítica da segunda fase, cuja matriz fora o empirismo lógico dos refugiados do nazismo, criou no interior dos departamentos de filosofia, um ambiente fechado, porque inteiramente desinteressado na história da filosofia, indiferente aos autores contemporâneos não analíticos e, sobretudo, indiferente à filosofia continental européia. A filosofia analítica pensava-se como extensão e, idealmente, como condição para o progresso das ciências da natureza, da lógica e da matemática. O próprio Dewey, que havia sido um grande referencial da primeira fase, passou a ser reduzido, no discurso corrente nos departamentos de filosofia, à última expressão de uma filosofia discursiva em extinção, que deixara de merecer qualquer atenção.²⁹

Trata-se, portanto, da ruptura com os cânones postos pelo positivismo lógico, incorporados pela filosofia analítica, que imperava nos departamentos de filosofia das universidades norte-americanas. Quine, Sellars e o II Wittgenstein são considerados os condutores desse processo de ruptura em vista de uma abordagem pragmatista da linguagem.³⁰ Entretanto, é importante esclarecer que essa ruptura (também poderíamos denominá-la de “estilo pós-analítico da linguagem”) não se processou nem afetou integralmente o modo de ser dos departamentos de filosofia das universidades americanas. O fato de a ruptura ter provocado uma “morte” do estilo positivista de pensar a filosofia não significa que a restrição da filosofia à semântica lógica e à epistemologia tenha sido abandonada nos departamentos norte-americanos de filosofia. Prova disso é que pensadores como Rorty, que promoveram o movimento “herético” de distanciamento do modelo estritamente analítico, acabaram por deixar os departamentos de filosofia para integrar-se a departamentos “literários”. Contudo, isso é assunto para o próximo ponto.

1.2 – Os principais autores que influenciaram Rorty

²⁹ Cf. reportagem do Caderno Mais da *Folha de São Paulo* publicada em 12/10/1997, p.6.

³⁰ Essa ruptura seria decisiva na “formatação” do pensamento de Rorty, como veremos nos itens 1.2 e 1.3 no presente capítulo.

Estudar Rorty, assim como Habermas, representa um enorme desafio na medida em que dialoga com vários autores contemporâneos e de tradições anteriores, sendo capaz de provocar as mais variadas reações em diversos campos do saber: na filosofia, na política, na educação, na literatura, na ciência. Em seus textos, Rorty une a singular capacidade de dialogar tecnicamente com as duas grandes tendências do pensamento contemporâneo atual rapidamente apresentadas no início do capítulo: filósofos de formação analítica, de um lado, e filósofos de formação continental, do outro. Passa com facilidade da terminologia de um Hegel, de um Nietzsche, de um Derrida ou de um Heidegger para a terminologia de um Quine, de um Russell ou de um Wittgenstein. Produz um discurso que demonstra uma maneira pessoal de ver, sentir e reagir sobre as coisas do mundo. É produtor de uma obra tão vigorosa, ampla, complexa, brilhante que seduz muitos, mas, ao mesmo tempo, tão discutida, polêmica e paradoxal que repele e incomoda a outros.

A finalidade deste segundo tópico da contextualização intelectual de Rorty é realizar um breve “cartografia” dos autores que influenciaram seu pensamento. Farei isso auxiliado por dois textos básicos: “Trotsky e as orquídeas selvagens” (considerado uma espécie de apresentação autobiográfica) e *Contra os chefes, contra as oligarquias* (uma entrevista concedida por Rorty a Derek Nystrom e Kent Puckett). Além disso, tomarei de empréstimo algumas informações contidas na tese doutoral de Ricardo Navia, que trata da filosofia teórica de Rorty, e outras informações adquiridas na internet.

1.2.1 A autobiografia de Rorty

Rorty inicia seu texto “Trotsky e as orquídeas selvagens” dizendo que, “se há algum valor na idéia de que a melhor posição intelectual é equidistante da direita e da esquerda, então estou indo muito bem” (TOS, p.145). Tanto a direita (“os guerreiros da cultura conservadora”) quanto a hostil esquerda americana têm criticado as posições de Rorty. A sociedade conservadora critica severamente as perspectivas filosóficas de Rorty por recusar-se a manter noções de valor objetivo ou de verdade objetiva. A sociedade conservadora, segundo Rorty, quer manter a idéia de que a sociedade americana é objetivamente boa, de que as instituições estão assentadas sobre princípios racionais e, portanto, a tarefa da educação consistiria em ensinar aos jovens que tal sociedade

incorpora a Verdade e a Razão. É por isso que sua perspectiva é adjetivada pelos conservadores de “cínica” e “niilista”. De outro lado, a esquerda considera que as posições políticas de Rorty são ofensivas, porque defende apenas a elite folgada e a alta cultura. O próprio Rorty narra alguns dizeres vindos da esquerda³¹: Terry Eagleton (a maior marxista britânico) diz que, “na sociedade ideal [de Rorty], os intelectuais serão ‘ironistas’, praticando uma atitude profundamente cavalheiresca e relaxada no que diz respeito às suas próprias crenças enquanto as massas, para as quais tal auto-ironia pode provar-se uma arma muito subversiva, continuarão a saudar a bandeira e levar a vida a sério”; Richard Bernstein diz que as perspectivas de Rorty são “pouco mais que uma apologia ideológica para uma versão antiquada de liberalismo da guerra fria, travestida em um discurso ‘pos-moderno’ da moda”. Rorty conjectura que a hostilidade da esquerda emanaria da idéia provinda da década de 60 de que os Estados Unidos haviam incorporado tudo o que havia de errado no rico Ocidente pós-iluminista³². “A expressão favorita da esquerda para me qualificar”, diz Rorty, “é complacente, enquanto a da direita é irresponsável”.

A intenção do Rorty em seu próprio depoimento no “pequeno percurso autobiográfico” era tornar claro que, “mesmo que minhas perspectivas da relação entre filosofia e política sejam estranhas, não as adotei por razões levianas” (TOS, p. 149). É nesse contexto que ele apresenta sua própria biografia intelectual. Rorty confessa que, desde a adolescência, tinha por meta “reunir realidade e justiça numa só visão”, ou seja, reconciliar Trotsky (a libertação dos fracos do jugo dos fortes – idéia de justiça) com as orquídeas (realidade). No dizer do próprio Rorty: “Eu queria encontrar um jeito de ser, ao mesmo tempo, um intelectual, um esnobe espiritual, e um amigo da humanidade – um pensador recluso e um lutador pela causa da justiça” (TOS, p.153).

Rorty declara que, desde seus quinze anos, começara a ler Platão e encontrara nele, inicialmente, a possibilidade de conciliar “justiça e realidade” através da busca dos absolutos morais e filosóficos, convencendo-se de que Sócrates tinha razão: virtude era conhecimento. Diz Rorty: “Eu queria loucamente ser um platônico – unificar-me com o Uno, fundir-me com Cristo, ou Deus, ou a forma platônica do Bem, ou algo assim” (CCCO, p.105). Foi por esse incentivo que Rorty decidira graduar-se em filosofia, imaginando que, ao se tornar filósofo, “poderia

³¹ As citações são retiradas da autobiografia “Trotsky e as orquídeas selvagens” acima referida, 2000, p.146-147.

³² Em seu livro *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América (Achieving our Country – Leftist Thought in Twentieth-Century América)*, Rorty faz uma história, um diagnóstico e uma prescrição da esquerda americana.

chegar ao topo da ‘linha dividida’ de Platão – o lugar além das hipóteses, onde o sol fulgurante da Verdade banha com seus raios a alma purificada dos sábios e dos bons; um campo elísio repleto de orquídeas imateriais” (TOS, p.156).

Entretanto, aos vinte anos Rorty passara a ter dúvidas sobre o ideal platônico, as quais foram alimentadas por não saber ao certo se o filósofo platônico tinha por objetivo alcançar poder argumentativo sobre os outros (justiça social), ou se estava almejando uma bem aventurança-privada, uma espécie de felicidade suprema e incomunicável em que todas as dúvidas seriam dissolvidas. Essa incerteza provocou uma decepção com o platonismo, ou seja, a impossibilidade de reconciliar justiça e realidade.

Contingência, ironia e solidariedade (CIS) é um dos textos em que aparece de forma explícita o antiplatonismo de Rorty, afirmando que realidade e justiça são coisas apartadas e que não se ligam a não ser por laços contingentes. “Assim”, diz Rorty, “decidi escrever um livro sobre como poderia ser a vida intelectual se pudessemos desistir da tentativa platônica de reunir realidade e justiça numa só visão” (TOS, p.161). Na obra argumenta que devemos evitar a tentação de vincular nossas responsabilidades para com as outras pessoas a nossas relações idiossincráticas com as coisas ou pessoas que mais amamos. O fato de termos obrigações com os outros (luta por direitos civis, defesa do meio ambiente, juntar-se para derrubar um ditador, alimentar pessoas famintas etc.) não implica que aquilo que partilhamos com elas seja mais importante que qualquer outra coisa. Não é a “racionalidade”, ou a “natureza humana”, ou “a paternidade divina”, ou um “conhecimento da lei moral”, ou um “destino manifesto” que nos impulsiona a partilhar com as pessoas quando estamos conscientes das próprias obrigações, mas “a capacidade de condoer-se com o sofrimento alheio” (TOS, p.164). Trata-se, portanto, de abandonar a idéia dos absolutos, tão cara à tradição platônica. Nas palavras de Rorty: “Não há nada de sagrado na universalidade que faça com que o que é compartilhado seja automaticamente melhor do que o que não é compartilhado. Aquilo com que todos podem ser levados a concordar (o universal) não merece nenhum privilégio automático sobre aquilo a respeito do qual não se pode levar outros a concordarem (o idiossincrático)” (TOS, p.163).

É nesse contexto que Rorty discute a polêmica entre público e privado. Na introdução de *Contingência, ironia e solidariedade* (CIS) ele expõe, de maneira explícita, como o platonismo e

o cristianismo advogaram a idéia de fundir o público e o privado. “A tentativa de fundir o público e o privado”, diz Rorty,

está por detrás da tentativa, por parte de Platão, de responder a pergunta ‘por que é que ser justo é do interesse de cada um?’ quer da tese do cristianismo de que a realização pessoal perfeita pode ser alcançada através do serviço prestado a outrem. Tais tentativas metafísicas ou teológicas de conjugar uma luta pela perfeição com um sentido da comunidade exigem que reconheçamos a existência de uma natureza comum (CIS, p.15).

Rorty coloca-se na posição contrária dessa compreensão platônico-cristã de compreender o mundo e o ser humano como portador de uma essência. Questões como “natureza humana”, “nível mais profundo do eu”, “o que é ser um ser humano?” devem ser substituídas por questões como: “O que é habitar uma sociedade democrática e rica do século XX?”, ou “Como poderá um habitante de uma tal sociedade ser mais do que o ator de um papel num argumento previamente redigido?”. Essa substituição, nos diz Rorty, “contribui para nos libertar, de forma gradual mas constante, da teologia e da metafísica [...]. Ajuda-nos a substituir a Verdade pela Liberdade enquanto objetivo do pensamento e do progresso social” (CIS, p.16).

A decepção com o platonismo levou Rorty a colocar em questão a própria filosofia: qual sua serventia no mundo atual? Ele reconhece que foi a leitura da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, *Em busca do tempo perdido* de Proust e o “compromisso com a temporalidade” comum a ambos que lhe possibilitaram a resposta mais adequada às desilusões com Platão. É nesse contexto que Rorty retorna³³ a Dewey. “Nesta época”, diz Rorty, “Dewey me parecia ser um filósofo que havia aprendido tudo o que Hegel tinha para ensinar sobre como evitar a certeza e a eternidade e que, ao mesmo tempo, havia se imuzinado contra o panteísmo ao levar Darwin a sério” (TOS, p.160). Esse reencontro com Dewey seria altamente significativo para os futuros escritos de Rorty. Em seu *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN), Dewey é considerado, ao lado de Wittgenstein e Heidegger, um dos filósofos mais importantes do século XX. Ao fazer a distinção entre filosofia sistemática e filosofia edificante, Dewey é apresentado como um dos filósofos cujo objetivo é edificar, ou seja, “ajudar os leitores ou a sociedade como um todo a

³³ Na década de 40, quando Rorty foi aluno em Chicago, o pragmatismo de Dewey tinha sido o alvo do escárnio de professores neo-aristotélicos e dos refugiados do nazismo. O pragmatismo tinha sido rotulado de vulgar, relativista e auto-refutador. O fato de Dewey não ter absolutos, de dizer “que a verdade é o que funciona”, de que “o próprio crescimento é o único fim moral”, conduziu a que Rorty e a maioria de sua geração desse as costas ao pragmatismo.

livrar-se do vocabulário e atitudes gastos antes que proporcionar ‘sustentação’ para as instituições e costumes presentes” (FEN, p.27). No seu livro *Consecuencias del pragmatismo* (CP), publicado em 1982, Rorty admite, de bom grado, que o próprio título é uma dívida para com as grandes figuras do pragmatismo americano: Willian James e John Dewey. No ensaio “Superando la tradición: Heidegger y Dewey”, publicado em CP, Rorty procura demonstrar que James e Dewey estão em melhor condição de superar a tradição metafísica que Nietzsche e Heidegger. Em *Contingência, ironia e solidariedade* (CIS), o nome de Dewey é lembrado junto aos nomes de Habermas, Marx, Mill, Rawls como autores que estão “empenhados num esforço social (...) para tornar as nossas instituições e práticas mais justas e menos cruéis” (CIS, p.16).

Em sua autobiografia intelectual Rorty declara que a redescoberta de Dewey coincidira com o seu primeiro encontro com Derrida, que o fizera retornar a Heidegger: “Derrida me fez retornar a Heidegger, e fiquei surpreso com as semelhanças entre as críticas ao cartesianismo feitas por Dewey, Heidegger e Wittgenstein” (TOS, p.160). Desses reencontros (“pequena epifania”, nas palavras de Rorty) surgiu o livro *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN). Publicado em 1979, apesar de criar um certo contragosto nos departamentos americanos de filosofia, o livro teve grande repercussão nos campos da filosofia e das ciências humanas e sociais. A tese central de Rorty consistia em mostrar que a filosofia moderna fora, em grande parte, dominada por uma idéia básica de que a mente se caracterizaria por espelhar a natureza, o que garantiria a possibilidade do conhecimento e da representação correta da realidade. O que Rorty procurava fazer era minar essa idéia filosófica de conhecimento como representação, como reprodução no espelho mental, do mundo exterior à mente.³⁴

Além dessa resumida auto-apresentação de Rorty sobre os autores que teriam influenciado sua trajetória intelectual, acredito ser importante falar de outros autores que marcaram de forma decisiva o desenvolvimento do seu pensamento. Certamente, não poderei falar de todos, pois, como é do conhecimento dos que o lêem, assim como Habermas, ele “dialoga” com muitos autores e tradições, não só da área da filosofia, mas com autores da sociologia, da literatura, da lingüística etc. Entretanto, Willard Quine, Thomas Kuhn, Hillary Putnan e Donald Davidson

³⁴ A exposição sistemática da leitura da filosofia moderna feita por Rorty, bem como sua crítica à idéia de filosofia epistemologicamente centrada, será feita no capítulo II.

precisam ser mencionados, pois, no meu modo de ver, são interlocutores diretos³⁵ no pensamento de Rorty.

1.2.2 A influência de Quine

Willard Quine (1908-2000) é reconhecido por muitos como *o grande* filósofo americano do século XX. Doutorando-se em Harvard com um trabalho sobre o *Principia Mathematica* de Russell, participou do Círculo de Viena, onde se encontrou com Carnap; estudou em Varsóvia, onde teve contato com Tarski; frequentou um curso com Mortiz Schlick; tornou-se professor de Harvard em 1936 e chegou a ministrar um curso de lógica na Universidade de São Paulo (USP), onde também publicou o livro *O sentido da nova lógica*. A produção teórica de Quine está ligada a três áreas da filosofia: filosofia da lógica, epistemologia e filosofia da linguagem. No artigo “Dois dogmas do empirismo”, Quine expõe sua crítica aos dois dogmas que marcaram a tradição empirista: o dogma do conceito de “analiticidade” (divisão entre enunciados analíticos e enunciados sintéticos) e o dogma do “reducionismo”, ou seja, a crença de que é possível reduzir qualquer enunciado de uma linguagem significativa a enunciados sobre experiências sensoriais. “O empirismo moderno”, diz Quine,

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*: 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 (1985, p.231).

Quine acabou abandonando a visão de significado dos positivistas lógicos com a tese da indeterminabilidade do significado, ou seja, o significado não é uma entidade psíquica, uma peça no “museu metal”, mas é uma propriedade do comportamento lingüístico; logo, não é algo

³⁵ Com isso não estou afirmando que outros autores também não sejam interlocutores diretos. Alguns deles serão abordados no próximo tópico (1.3). Optei por esses quatro autores por acreditar que tematizam problemas centrais na discussão de Rorty.

claramente determinável. Como alternativa a esse empirismo alicerçado nos dogmas da analiticidade e no reducionismo, Quine propõe um empirismo moderado, sem dogmas; um empirismo que continua acreditando que o tribunal de qualquer sistema teórico é a experiência, porém tal sistema precisa se defrontar, como um todo, com a experiência. Trata-se, portanto, de uma doutrina holística do significado. No que consiste essa doutrina? No dizer de Ghirardelli Jr., trata-se de uma compreensão em que “o significado de uma palavra ou frase individual é compreendido única e exclusivamente pelas suas relações com um corpo de linguagem, isto é, suas relações com uma trama determinada de conceitos, uma teoria, um complexo de disposições que indicam uma forma de vida e coisas semelhantes” (1999, p. 31).

Assim, é possível dizer que não há como dividir a totalidade dos enunciados de uma linguagem em enunciados verdadeiros ou falsos em virtude da experiência (sintéticos *a posteriori*) e enunciados necessariamente verdadeiros (analíticos *a priori*). Qualquer enunciado, segundo Quine, pode ter de ser revisado, ou ter seu valor de verdade modificado em razão de fatos empíricos, porém não isoladamente, mas, sim, em conjunto com um corpo de linguagem mais amplo, com outros enunciados de uma teoria ou universo lingüístico. Quine chega à conclusão de que até mesmo os enunciados da lógica poderiam ser revisados em seu valor de verdade por causa de motivos empíricos. *Grosso modo*, nos diz Ghirardelli Jr., “o holismo é aquela posição na qual todas as sentenças diferem por graus, não por espécie” (1999, p.31). Tal posição pode ser reforçada pelas próprias palavras de Quine:

Na questão do embasamento epistemológico, os objetos físicos e os deuses diferem apenas em grau, não em espécie. Ambos os tipos de entidades integram nossa concepção apenas como supostos culturais. (...) A ciência é uma continuação do senso comum, e ela continua a utilizar o recurso do senso comum de expandir a ontologia para simplificar a teoria (1985, p.247).

O holismo quineano rompe com o dualismo entre significado e significação, próprio da perspectiva tradicional, em que o significado era concebido como sendo algo próprio da coisa-em-si (o que lhe era intrínseco, a essência da coisa), ao passo que a significação era concebida como a parte contingente (o que lhe era extrínseco, periférico). Rorty toma essa idéia de holismo para definir a posição pragmatista. O pragmatismo, para ele, “é aquele que quer destruir a distinção entre intrínseco e extrínseco – entre essência interna de x e uma área periférica de x que

é constituída pelo fato de que x está em certas relações com outros itens que constituem o universo” (apud GHIRARDELLI JR., 1999, p.31).

Na introdução do seu *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN), Rorty reconhece a importância de Quine, ao lado de Sellars, para a elaboração de sua crítica à filosofia moderna epistemologicamente centrada. Para ele, as idéias centrais que levaram à elaboração do referido livro (FEN) estão no capítulo IV. “Essas idéias”, diz ele,

são as de Sellars e Quine, e nesse capítulo interpreto o ataque de Sellars ao dado e o ataque de Quine à “necessidade” como os passos cruciais para minar a possibilidade de uma “teoria do conhecimento”. O holismo e o pragmatismo comuns a ambos os filósofos, e que partilham com Wittgenstein da fase posterior, são as linhas de pensamento dentro da filosofia analítica que desejo desenvolver. (...) elas (as linhas de pensamento) nos mostram que a noção de “representação acurada” é simplesmente um cumprimento automático e vazio que prestamos àquelas crenças que tem sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer (FEN, p.26).

As idéias de Quine serão centrais para pensar a radicalização³⁶ da virada lingüística feita por Rorty, através da virada pragmática, e que constitui o núcleo central de sua crítica à filosofia analítica.

1.2.3 A influência da terminologia de Kuhn

Thomas Kuhn (1922-1986) é considerado um dos mais importantes filósofos da ciência da segunda metade do século XX. Apesar de sua formação não ter ocorrido na área da filosofia³⁷, chegou obliquamente às questões filosóficas. Os conceitos elaborados por Kuhn em suas obras tornaram-se conhecidíssimos não só no mundo científico e filosófico, mas também no mundo educacional, nas ciências humanas e nas ciências sociais. Nesse sentido, concordo com Bombassaro quando afirma que “Thomas Kuhn tornou-se um nome indispensável à compreensão da história do pensamento na segunda metade do século XX” (1995, p.38).

³⁶ Esse ponto será tratado no item 1.3.6 (infra).

³⁷ Thomas Kuhn doutorou-se em Física e tornou-se um historiador autodidata da ciência do século XVI. Além de sua obra mais conhecida, *A estrutura das revoluções científicas*, escreveu também as obras *A revolução copernicana*, *A tensão essencial* e diversos artigos: “Lógica da pesquisa ou psicologia da descoberta”; “Reflexões sobre meus críticos”; “A função do dogma na investigação científica”; “A teoria do corpo negro e a descontinuidade quântica”.

Em seus escritos há uma mescla entre temas ligados à filosofia da ciência, à história da ciência e à sociologia do conhecimento. Por essa razão, há divergentes discussões sobre se Kuhn deveria ser considerado um filósofo, um historiador ou um sociólogo da ciência e do conhecimento. Um dos grandes interesses de Kuhn foi estudar a história das ciências. Em sua perspectiva, a história da ciência não significaria um conjunto de anedotas e cronologias sobre gênios famosos, mas uma disciplina que retrata o desenvolvimento desse tipo específico de conhecimento, realizado coletivamente por grupos de pesquisadores, cujo trabalho está intimamente relacionado ao tipo de educação que tiveram (Cf. BOMBASSARO, 1995, p.38ss). Assim, a ciência não se desenvolve segundo os acréscimos sistemáticos e as acumulações orgânicas, mas segundo diferentes linhas de desenvolvimento, que se centram em eixos constitutivos pelas verdadeiras “revoluções científicas”. Portanto, o progresso da ciência, para Kuhn, não ocorreria segundo processos cumulativos, conforme a imagem que dominava até então, mas segundo processos “revolucionários”. Mas o que são as revoluções científicas? Como acontecem? Que fatores determinam sua realização? Qual sua finalidade? Que papel ocupa a educação científica nesse processo? O processo educativo impulsiona as revoluções científicas ou a dogmatização da ciência? Essas e outras questões são abordadas por Kuhn numa das suas mais conhecidas obras: *A estrutura das revoluções científicas*.

A tese central de Kuhn, que se filia à não-distinção de teoria e observação pressuposta pela psicologia da *gestalt* e à não-distinção de analítico e sintético teorizada por Quine, é que as teorias científicas são formuladas segundo certos “paradigmas”. “Paradigmas”, diz Kuhn, “são as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (1994, p.13). No conceito proposto fica evidente a vinculação entre paradigma e comunidade científica. O paradigma é aquilo que constitui a própria razão de ser de uma comunidade científica, que, primeiro, recebe e aceita as realizações científicas passadas para, depois, ajudar a difundir o conhecimento produzido, levando adiante a tradição.

Na visão de Kuhn, os paradigmas são apreendidos durante um longo período de formação científica, através de livros, da convivência com cientistas tradicionalmente consagrados, quando são apresentados os modelos de investigação, os problemas e as soluções que passam a constituir os padrões mediante os quais o futuro cientista poderá avaliar o resultado das investigações. Nesse sentido, os paradigmas indicam as concepções e convicções que constituem os pontos

firmes da ciência num determinado momento. “Com a escolha do termo paradigma”, argumenta Kuhn, “pretendo sugerir que alguns exemplos aceitos na prática científica real – exemplos que incluem, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentalização – proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica” (1994, p.30). Os paradigmas são, portanto, quadros de referência para definir os fenômenos adotados pela ciência numa certa época. Um paradigma não é somente um modelo ou uma teoria, mas é uma unidade mais ampla, pois constitui uma verdadeira unidade de medida³⁸ e uma verdadeira atividade modeladora³⁹.

“Ciência normal” é o conceito utilizado por Kuhn para definir a “ciência” que é depositária do paradigma de uma determinada época. “Ciência normal significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior” (KUHN, 1994, p.29). A ciência normal é realizada por uma comunidade de investigadores que segue um paradigma. Assim, os jovens que são admitidos na comunidade científica recebem sua educação através dos manuais, que lhes transmitem uma visão clara e ordenada do processo científico, reescrevendo toda a história como se fosse a tentativa do espírito humano para chegar ao paradigma vigente. Em outras palavras, todos os conceitos a serem assimilados são transmitidos segundo a ótica

³⁸ A unidade de medida é fundamental nas pesquisas científicas porque constitui o critério segundo o qual se acolhem os problemas, justamente como problemas científicos, e se desenvolvem, por conseqüência, as suas soluções. Nas palavras de Kuhn: “(...) uma comunidade científica, ao adquirir um paradigma, adquire igualmente um critério para a escolha de problemas que, enquanto o paradigma for aceito, poderemos considerar como dotados de uma solução possível. Numa larga medida, esses são os únicos problemas que a comunidade admitirá como científicos ou encorajará seus membros a resolver. Outros problemas, mesmo muitos dos que eram anteriormente aceitos, passam a ser rejeitados como metafísicos ou como sendo parte de outra disciplina. Podem ainda ser rejeitados como demasiado problemáticos para merecerem o dispêndio de tempo” (1994, p.60).

³⁹ Os cientistas não aprendem as leis e as regras abstratamente, mas junto com o “paradigma”, do qual, posteriormente, as abstraem. O processo educativo do futuro cientista se dá a partir desse processo. Diz Kuhn: “Os cientistas trabalham a partir de modelos adquiridos através da educação ou da literatura a que são expostos posteriormente, muitas vezes sem conhecer ou precisar conhecer quais as características que proporcionaram o *status* de paradigma comunitário a esses modelos. Por atuarem assim, os cientistas não necessitam de um conjunto completo de regras. A coerência da tradição de pesquisa da qual participam não precisa nem mesmo implicar a existência de um corpo subjacente de regras e pressupostos que poderia ser revelado por investigações históricas ou filosóficas adicionais. O fato dos cientistas usualmente não perguntarem ou debaterem a respeito do que faz com que um problema ou uma solução particular sejam considerados legítimos nos leva a supor que, pelo menos intuitivamente, eles conhecem a resposta. Mas esse fato pode indicar tão-somente que, nem a questão, nem a resposta são consideradas relevantes para suas pesquisas. Os paradigmas podem ser anteriores, mais cogentes e mais completos que qualquer conjunto de regras para a pesquisa que deles possa ser claramente abstraído” (1994, p.70-71).

experimental do paradigma estabelecido, conduzindo a que o jovem compartilhe, já de início, de todas as soluções, bem como de todos os problemas admitidos como relevantes. “A maioria dos cientistas”, escreve Kuhn,

durante toda a sua carreira, ocupa-se com operações de limpeza. Elas constituem o que chamo de ciência normal. Examinando de perto, seja historicamente, seja no laboratório contemporâneo, esse empreendimento parece ser uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma (1994, p.44-45).

A ciência normal é, portanto, um processo altamente cumulativo desenvolvido dentro do paradigma, capaz de garantir a estabilidade e o sucesso da investigação. Nesse sentido, afirma Bombassaro, “o interesse da ciência normal não é a busca de novos fenômenos ou a criação de novas teorias, mas o aperfeiçoamento do paradigma, que consiste na determinação de fatos significativos, na harmonização dos fatos com a teoria e na articulação da teoria” (1995, p.51). Assim, a atividade dos cientistas não poderia ser considerada uma atividade marcada pela atitude crítica por excelência, como teorizou Popper⁴⁰. Os cientistas não estariam interessados em refutar suas próprias teorias, como previa a metodologia popperiana, pois, na medida em que se dedica à ciência normal, o pesquisador é um solucionador de quebra-cabeça (*puzzle*), não alguém que testa paradigmas.

Como acontece o progresso da ciência nessa perspectiva kuhniana? Como a ciência evolui? A ciência evolui passando de fases em que um certo paradigma dominante é comumente aceito (fase da ciência normal), para épocas de crise (fase da ciência extraordinária), em que o paradigma dominante começa a mostrar anomalias. No decorrer do trabalho normal da investigação, surgem os problemas que os cientistas procuram resolver à luz do paradigma existente. Quando as soluções não são encontradas, tem-se um estado de crise (situação de anomalia); quando as anomalias aumentam de modo a colocar em dúvida o paradigma existente, desenha-se o cenário propício para o surgimento de outros possíveis paradigmas. Kuhn conceitua esta fase de “ciência extraordinária” e afirma que é nela que emergem novas teorias sobre os

⁴⁰ A idéia de ciência proposta por Popper, *grosso modo*, pode ser caracterizada como sendo uma atitude crítica perante as concepções já existentes, tentando sempre instaurar novas hipóteses ou conjecturas ousadas, a fim de atingir a explicação científica, jamais definitiva, mas sempre aproximada. Para ele, o que caracteriza o modo de fazer ciência é a *falsificabilidade*, ou seja, a atitude dos cientistas de submeter suas hipóteses aos mais rigorosos testes a fim de refutar suas próprias teorias.

problemas de que o paradigma vigente não dá conta; é um período marcado pela insegurança profissional e pela instabilidade teórica.⁴¹

Kuhn descreve a mudança dos paradigmas como a condição para o avanço do conhecimento, para o progresso científico, ou seja, o surgimento do novo na ciência somente se realiza com a substituição dos paradigmas por meio das revoluções científicas. “As revoluções científicas”, diz Kuhn, são “aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior” (1994, p.125). Assim, a evolução do conhecimento científico caracterizar-se-ia por um avanço não cumulativo do saber, contrariamente ao processo cumulativo desenvolvido pela ciência normal. As “revoluções” são, portanto, um processo de reconceitualização em que a própria concepção de mundo muda. Os envolvidos no novo paradigma adotam novos instrumentos, novas formas de tratar um problema, pois passam a orientar seu “olhar” para novas direções; assim, passam a ver coisas novas e diferentes quando, empregando elementos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente. Kuhn cita a revolução feita por Copérnico para explicar essa “mudança” no modo de “olhar” as coisas: diante do mesmo fenômeno (o pôr-de-sol, por exemplo), ptolomaicos e copernicanos não poderiam ver o mesmo fenômeno da mesma forma. Diz Kuhn: “Embora o mundo não mude com uma mudança de paradigma, depois dela o cientista trabalha em um mundo diferente” (apud BOMBASSARO, 1995, p.56).

O pensamento de Kuhn teve uma ampla influência no pensamento de Rorty, em cujos escritos há inúmeras evidências que confirmam a utilização dos seus conceitos. Na introdução de seu FEN, Rorty reconhece a adoção da terminologia kuhniana para elaborar “a distinção tradicional entre a busca por ‘conhecimento objetivo’ e outras áreas, menos privilegiadas, da atividade humana como a distinção entre ‘discurso normal’ e ‘discurso anormal’” (FEN, p.26). No capítulo VII, intitulado “Da epistemologia à hermenêutica”, após esclarecer que a hermenêutica não está sendo colocada como um “objeto sucessor” da epistemologia e de expor a distinção entre ambas, Rorty dedica as demais seções à demonstração da importância do referencial de Kuhn para que o debate sobre “a possibilidade da epistemologia enquanto oposta à

⁴¹ “A emergência de novas teorias”, afirma Kuhn, “é geralmente precedida por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal. Como seria de esperar, essa insegurança é gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras” (1994, p.95).

hermenêutica” ganhasse uma nova concretude. “As lições da história da ciência de Kuhn”, diz Rorty, “sugeriram que a controvérsia dentro das ciências físicas era mais como uma conversa ordinária (sobre a censurabilidade de uma ação, as qualificações de um candidato público, o valor de um poema, a desejabilidade da legislação) do que o Iluminismo havia sugerido” (FEN, p.318). O fato de Kuhn colocar em dúvida se a filosofia da ciência teria condições de definir um conjunto predeterminado e bem definido de regras para definir a escolha entre teorias científicas perturbou os filósofos da ciência, pois estes acreditavam que a ciência era praticada dentro de um esquema “neutro”, que não havia incomensurabilidade entre grupos de cientistas com paradigmas diferentes e que havia um “algoritmo” para definir a escolha entre teorias científicas. Ao negar a neutralidade, a comensurabilidade e a possibilidade de um algoritmo, Kuhn provocou não só perturbação, mas também ferocidade por parte dos filósofos defensores do “Iluminismo científico”. Na nota 16 do capítulo VII do seu FEN, Rorty chama a atenção para esse fato:

A ferocidade foi encontrada, entretanto, principalmente entre filósofos profissionais. A descrição de Kuhn sobre como a ciência funciona não constitui choque para os cientistas cuja racionalidade os filósofos estavam preocupados em proteger. Mas os filósofos combinaram um apego profissional a metáforas especulares com uma compreensão do papel central que essas metáforas haviam desempenhado no Iluminismo e, portanto, no tornar possível a base institucional para a ciência moderna (FEN, p.328).

É interessante perceber que são os “filósofos” que reagem com “ferocidade” às idéias de Kuhn, não os cientistas. Na verdade, infere Rorty, o trabalho de Kuhn representava uma ameaça aos ideais do Iluminismo, os quais remontaram toda a tradição epistemológica desde Descartes. A filosofia da ciência lógico-empirista, continuadora de tal tradição, “quis dizer que o procedimento para atingir representações precisas no Espelho da Natureza difere de certos modos profundos do procedimento para alcançar a concordância sobre assuntos ‘práticos’ ou ‘estéticos’” (FEN, p.328).

A influência de Kuhn sobre Rorty também se faz sentir na maneira como este compreende a história da filosofia. Há uma certa analogia entre o modo como Kuhn compreende a história das ciências naturais e o modo como Rorty compreende a história da filosofia. A seguinte passagem tem a intenção de explicitar essa analogia.

(...) “filosofia” não é um nome para uma disciplina que confronta temas permanentes, e infelizmente continua colocando-os mal, ou atacando-os com desajeitados instrumentos

dialéticos. É, antes, um gênero cultural, “voz na conversação da espécie humana” (para usar a frase de Michael Oakeshott) que se centra num tópico antes que noutra em certo momento dado, não por necessidade dialética, mas como resultado de várias coisas acontecendo em outras partes da conversação (a *New Science*, a Revolução Francesa, o romance moderno), ou de homens de gênio individuais que pensam em algo novo (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), ou talvez da resultante de várias de tais forças. Uma mudança filosófica interessante (poderíamos dizer “progresso filosófico”, mas isso seria pedir questionamento) ocorre não quando é encontrado um novo modo de lidar com um velho problema, mas quando um novo conjunto de problemas emerge e o velho começa a se desvanecer (FEN, p.264).

Na interpretação de Navia (2002, p.26-27), há várias idéias tipicamente kuhnianas nessa concepção de Rorty quanto à história da filosofia: 1) a intervenção decisiva de fatores extra-teóricos, ou, ao menos, extrafilosóficos; 2) o incipiente questionamento da idéia de progresso filosófico; 3) a negação da existência de problemas “perenes” da filosofia; 4) a constatação de que um “progresso filosófico” não ocorre quando encontramos novas maneiras (hipóteses ou teorias) de lidar com um velho problema, mas quando as mudanças são tão radicais que modificam, inclusive, os critérios para definir os novos problemas.

Possivelmente, o texto em que aparece de forma mais explícita a influência de Kuhn no pensamento de nosso autor é o artigo “Thomas Kuhn, as pedras e as leis da física” (TKPLF), uma homenagem escrita por Rorty por ocasião da morte do autor de *A estrutura das revoluções científicas*. Num comentário introdutório à tradução para o português, Ghirardelli Jr. destaca que “este texto não é só importante por conter uma homenagem crítica à obra de Kuhn, mas principalmente por, na sua primeira parte, exprimir mais uma das tantas fórmulas que Rorty vem tentando criar no sentido de *redescobrir* o que pode ser considerado o trabalho da filosofia em nossos dias” (1998a, p.17).

Rorty inicia dizendo que Thomas Kuhn, “o mais influente filósofo de língua inglesa desde a Segunda Guerra Mundial”, não pode ser considerado, apenas, um historiador das ciências. Ele o considera um grande filósofo por duas razões: primeiro, porque “filósofo” é a descrição mais apropriada para alguém que “remapeia a cultura” (Kuhn, na visão de Rorty, “alterou a auto-imagem e a retórica de muitas disciplinas diferentes”, “sugeriu um modo novo e promissor para pensarmos as relações entre as grandes áreas da atividade humana”, o que é uma forma de “remapear a cultura”); segundo, como um tributo para contrastar com os professores de filosofia, colegas de Rorty, que haviam tratado Kuhn como um “cidadão de segunda categoria da comunidade filosófica”, um intruso na filosofia.

“Kuhn foi um dos meus ídolos”, confessa Rorty, “porque a leitura de seu *The structure of scientific revolutions* (1962) deu-me a sensação da queda das escamas dos meus olhos” (TKPLF, p.22). A idéia de “remapeamento da cultura”, diz Rorty, possibilitara um certo dismantelamento da hierarquia entre as disciplinas que vinha desde Platão, ao mesmo tempo em que contribuía para desfazer o mito de que os cientistas naturais têm um acesso especial à verdade ou à realidade. “Kuhn borrou a distinção entre lógica e retórica”, reforça Rorty,

mostrando que a troca revolucionária de uma teoria por outra não é uma questão de seguir inferências até o fim, mas uma questão de troca da terminologia na qual os candidatos à verdade foram formulados, e portanto na troca dos critérios de relevância. Ele ajudou a romper com a idéia de que há “cânones de raciocínio científico” obedecidos por Galileu e não por Aristóteles (TKPLF, p.23).

Rorty reconhece que acabara se tornando impopular entre os filósofos por adotar em seus escritos as lições do novo mapa da cultura de Kuhn, que havia colocado em risco a auto-imagem da filosofia analítica quanto à noção de “rigor e clareza científica”. Essa rigorosidade e cientificidade havia sido a “doutrina” pregada por Carnap e outros filósofos analíticos da década de 50, da qual o próprio Rorty havia tomado parte. A leitura da *Estrutura* levava Rorty a começar a duvidar de que aprender lógica simbólica era um bom modo de os filósofos se tornarem “rigorosos e científicos”.

As noções formuladas por Kuhn sobre paradigma, sobre a história de que a ciência é a história das “matrizes disciplinares”, sobre “revoluções científicas” possibilitaram a Rorty pensar a filosofia analítica como um outro modo de fazer filosofia, não como a descoberta de como colocar a filosofia no caminho seguro da ciência. “Na perspectiva kuhniana”, diz Rorty,

a filosofia analítica era uma questão de testar a utilidade do novo modelo que Carnap e Russell haviam sugerido. O modelo podia mostrar-se fértil, ou podia mostrar-se apenas uma maneira a mais de dar uma sobrevida para velhas e exauridas controvérsias filosóficas formulando-as em um novo jargão. Só o tempo diria. Mas não havia qualquer razão *a priori* para pensar que ou a lógica simbólica ou o famoso “rigor e clareza”, sobre os quais os filósofos analíticos se envaideciam, era suficiente (TKPLF, p.27).

O “processo de kuhnização”⁴² possibilitou uma série de modificações no modo de ver a atividade da ciência e da filosofia na segunda metade do século XX para aqueles que leram A

⁴² A expressão é do próprio Rorty. Ver TKPLF, p.31.

estrutura das revoluções científicas: as ciências sociais passaram a admitir que não há qualquer modelo único para um bom trabalho numa disciplina acadêmica; os sociólogos deram-se conta de que o exercício da sociologia não se restringe à aplicação de métodos de análise estatística; os psicólogos passaram a admitir que é inadiável enfrentar a questão de se a psicologia freudiana é “cientificamente refutável” e até mesmo a filosofia analítica, apesar de todas as resistências, teve uma certa inclinação à “historização”. “Ler Kuhn levou a mim”, admite Rorty, “e a muitos outros, a pensar que em vez de mapear a cultura em uma hierarquia epistêmico-ontológica tendo no topo o lógico, o objetivo e o científico, e na base o retórico, o subjetivo e o não científico, devêssemos mapear a cultura por meio de um espectro sociológico” (TKPLF, p.29).

1.2.4 A interlocução com Putnam

Hilary Putnam (1926-) é considerado um dos mais importantes filósofos americanos no âmbito da filosofia da linguagem. O início de sua carreira filosófica, assim como Quine, Davidson e Sellars, foi marcado pela influência do positivismo lógico, em particular por Carnap; porém, a partir da década de 60, passou a rejeitar seu passado positivista. Assim como Davidson, é considerado um dos continuadores de Quine por radicalizar e realizar a crítica dos pressupostos neopositivistas inaugurados por este. Na filosofia da ciência, Putnam, a partir do desvenciliamento do positivismo lógico, passou a defender e a sugerir uma forma de relativismo científico segundo a qual as teorias científicas maduras seriam aquelas que são aproximadamente verdadeiras. Ao recuperar alguns aspectos típicos do pragmatismo, Putnam acabaria se aproximando de algumas correntes contemporâneas do pensamento continental.

O principal problema que marcou a trajetória de Putnam foi a questão do realismo. Tal problema poderia ser articulado em três perguntas centrais, que identificam, de certo modo, as diversas fases da sua investigação: Existe uma realidade? Como os nomes se referem a ela? Podemos falar de uma realidade “mental”? Esse núcleo central da investigação de Putnam acompanhou todo o seu trabalho em seus diversos âmbitos: lógica e filosofia da matemática, os pressupostos epistemológicos das ciências morais, os problemas característicos da tradição analítica em torno de questões ligadas à linguagem e à filosofia da mente, as últimas intervenções sobre os modelos computacionais em filosofia da mente, a renovação do realismo e do

pragmatismo etc. “Sinteticamente, portanto, o fundo problemático do pensamento putnamiano”, diz Franca D’Agostini, “é a questão do realismo, que é elaborada primeiro (com o conhecimento de Quine) no quadro de uma renovação da tradição neopositivista e analítica, portanto em vista de uma interpretação neopragmática e neokantiana do problema” (2003, p.350).

A partir da década de 1970, Putnam foi se deslocando de um realismo metafísico para um realismo interno, o qual consistiria numa atualização do kantismo em sentido “antifundacional” e pluralista. O próprio Putnam chama esse deslocamento de “giro internalista”, e é nesse contexto que suas definições sobre verdade se tornam imprescindíveis assunto de debate com Rorty. Muitos conceitos precisariam ser cuidadosamente analisados nessa teorização putnamiana: “perspectiva internalista”, “aceitabilidade racional”, “idealização da justificação”, “condições epistêmicas ideais”, “relatividade conceitual”, “pluralismo e estabilidade” etc. Alguns desses conceitos tratarei no próximo capítulo quando serão analisadas as teorias da verdade. Por ora, quero apenas justificar as razões que me levaram a eleger Putnam como um dos interlocutores que influenciaram diretamente o pensamento de Rorty.

A interlocução com Putnam aparece de modo explícito em vários pontos nos principais escritos de Rorty. Em seu *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN), Rorty reconhece que as críticas particulares que faz da tradição são tomadas emprestadas dos filósofos analíticos, entre os quais Putnam. O debate com Putnam é realizado na pauta das principais temáticas da filosofia de Rorty: o problema da verdade, a valorização do pragmatismo e, sobretudo, a posição com relação ao reatualizado tema do relativismo e da racionalidade. As três temáticas estão profundamente interligadas e ocuparam o debate entre os dois autores norte-americanos por mais de vinte anos.⁴³ Navia (2002, pp.121-122) destaca três textos de Rorty que revelam a evolução do debate com Putnam sobre verdade e relativismo: “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo (escrito em 1972 e publicado em *Consecuencias del pragmatismo*), “Solidariedade ou objetividade” (escrito em 1985 e publicado em *Objetivismo, relativismo e verdade – escritos filosóficos I*) e “H. Putnam e a ameaça relativista” (escrito em 1993 e publicado em *Verdade y progreso*). Não analisarei os dois primeiros textos neste momento, pois deslocaria o foco principal da abordagem desse

⁴³ Ricardo Navia, em sua tese doutoral intitulada *Aportes y limitaciones en la filosofía teórica del neopragmatista Ricahrd Rorty* (2002) dedica toda a IV parte (cap. 8 e 9) à descrição do debate entre ambos sobre verdade e relativismo. Os escritos de Navia foram muito valiosos para minha compreensão desse debate entre esses dois e, de uma certa forma, me auxiliaram na elaboração de alguns conceitos centrais em Putnam.

primeiro capítulo. Alguns aspectos gerais da relação entre pragmatismo e verdade serão tratados no II capítulo, quando será abordada a teoria pragmatista de verdade (2.1.2). Neste momento, concentro-me no texto “H. Putnam e a ameaça relativista”, por ser onde aparece de maneira mais explícita o debate entre Rorty e Putnam.

Rorty inicia o texto referindo-se principalmente ao trabalho de Putnam *Realismo with a human face*, publicado em 1990, afirmando que há uma série de pontos em que ambos coincidem e que outros filósofos não aceitam. Rorty destaca quatro passagens da obra e uma passagem de *The many faces of realism*, as quais compartilha sem nenhuma reserva. São elas⁴⁴:

I. (...) elementos do que chamamos “linguagem” ou “mente” penetram tão profundamente no que chamamos “realidade” que o próprio projeto de vermos a nós mesmos como “cartógrafos” de algo “independe da linguagem” fica fatalmente comprometido desde o princípio. Como o relativismo, embora de um modo diferente, o realismo é uma tentativa de ver o mundo de nenhuma parte (PUTNAM, 1990, p.28).

II. [Deveríamos] aceitar o posto que em qualquer caso estamos condenados a ocupar, o posto de uns seres que não podem ter uma visão de mundo que não reflete seus interesses e valores, porém que, frente a tudo, estão inclinados a considerar algumas dessas visões de mundo – e, para o caso, alguns interesses e valores – como melhores que outras (PUTNAM, 1990, p.178).

III. O que Quine denominou “a indeterminação da tradução” se deveria ver como a “relatividade da tradução aos interesses”. “Relatividade aos interesses” se contrapõe a *absolutesz*, não a objetividade. Pode ser objetivo o que uma interpretação ou uma explicação seja a correta, dados os interesses que são relevantes no contexto (PUTNAM, 1990, p.210).

IV. Creio que o núcleo do pragmatismo – o de James e Dewey, se não o de Pierce – foi a insistência na supremacia do ponto de vista do agente. Se encontramos que não temos mais remédio que adotar um certo ponto de vista, usar um determinado “sistema conceitual”, quando estamos imersos na atividade prática, na mais ampla acepção da atividade prática, então não devemos fazer ao mesmo tempo a afirmação de que esse não é verdadeiramente “o modo em que as coisas são em si mesmas” (PUTNAM, 1994, p.83).

V. Dizer, como as vezes faz Williams, que o conceito mesmo de conhecimento exige a convergência a uma grande imagem é puro dogmatismo. É o caso, certamente, que o conhecimento ético não pode reclamar *absolutesz*; porém isso é porque a noção de *absolutesz* é incoerente (PUTNAM, 1990, p.171).

Apesar desses pontos comuns resumidos por Rorty no início de seu escrito, o restante do artigo explicita os pontos de divergência entre ambos. Uma das primeiras divergências apontadas por Rorty é com relação à imagem rortiana dos “seres humanos-como-animais-ligeiramente-mais-complicados”. Putnam não se sente tranquilo perante essa imagem e acusa Rorty de

⁴⁴ Ao final de cada citação fiz a opção de indicar a localização da referência do próprio Putnam. As cinco citações são citadas por Rorty em *Verdad y progreso* (VP), 2000, p.63-64.

cientificista e reducionista, o qual, por sua vez, defende-se dizendo que sua intenção, seguindo a metodologia do experimentalismo de Dewey, “é provar com a auto-imagem que Darwin nos propôs, ver se reduzimos o número de problemas filosóficos que temos entre as mãos” (VP, p.70). Com isso, Rorty propõe um desvencilhamento de expressões tais como “a natureza da vida”, ou auto-imagens antinaturalistas herdadas da filosofia platônica ou kantiana, as quais seriam difíceis de serem reconciliadas com as explicações de Darwin sobre nossas origens. “Podemos levar ao fim esse experimento”, diz Rorty, “deixando de lado as distinções sujeito-objeto, esquema-conteúdo, e realidade-aparência, e pensando nossa relação com o resto do universo em termos, não representacionistas, senão puramente causais” (VP, p.70).

Uma segunda divergência entre Rorty e Putnam configura-se quanto ao conceito de “garantia”. Para elucidar essa divergência, Rorty transcreve cinco princípios listados por Putnam em seu livro *Realism with a human face*:

1. Em circunstâncias correntes, normalmente há uma matéria objetiva (*a fact of the matter*) a respeito de se os enunciados que fazemos estão garantidos ou não.
2. Que um enunciado está garantido ou não é independente de se a maioria de nossos iguais culturais diriam que está garantido ou que não o está.
3. Nossas normas ou padrões de aceitabilidade garantida são produtos históricos; evoluem com o tempo.
4. Nossas normas e padrões refletem sempre nossos interesses e valores. Nossa imagem de um florescimento intelectual é parte de, e só tem sentido como parte de, nossa imagem de um florescimento humano em geral.
5. Nossas normas e padrões a respeito de *qualquer coisa* – incluída a acertabilidade garantida – são suscetíveis de reforma. São normas e padrões melhores ou piores (apud VP, p.71).

Rorty está de acordo com os três últimos princípios, porém tem dúvidas com relação aos dois primeiros. Sobre o primeiro, sua dúvida reside na expressão “matéria objetiva”. Para Rorty a garantia de uma afirmação é uma questão essencialmente sociológica; por isso, sua dúvida estende-se também ao segundo princípio. Pensar que possa existir algum tipo de justificação não sociológica, alguma maneira de determinar a garantia *sub espécie aeternitatis*, alguma ordem natural das razões que determina algo, significaria interpretar “garantia” como sinônimo de “verdadeiro” (cf. VP, p. 72).

A terceira divergência gira em torno do significado da “aceitabilidade racional”. Putnam, em *Realism with a human face*, criticou a afirmação de Rorty de que as reformas de nossas

padronizações de “aceitabilidade garantida” não são “melhores por referência a uma padronização previamente conhecida, senão melhores somente no sentido que chegam a parecer claramente melhores que seus predecessores” (VP, p. 73). A arma de guerra de Putnam contra o relativismo tem sido a idéia de “aceitabilidade racional idealizada” e, entre os relativistas, acusa também Rorty. Este não se considera relativista e tem dúvidas quanto à relação do que possa significar “aceitabilidade racional idealizada”; não vendo outra saída a não ser compreender tal expressão como sendo “aceitabilidade racional para uma comunidade ideal”. “Esta identificação de ‘aceitabilidade racional idealizada’ com ‘aceitabilidade para a melhor versão de nós mesmos’”, afirma Rorty, “era justamente o que eu tinha em mente ao dizer que os pragmatistas deveriam ser etnocêntricos mais bem que relativistas” (VP, p.74). Rorty reconhece que nem as explicações realistas nem as concepções idealistas platônicas ou teológicas clássicas, nem seu etnocentrismo podem determinar as condições necessárias e suficientes para que uma opinião, teoria, política ou prática sejam selecionadas como “melhores”. Por “melhores” não significa que estão “mais próximas de como o mundo realmente é”, ou “mais próximos de como Deus o vê”, ou “mais próximos a matéria objetiva”, ou “mais próxima a aceitabilidade racional idealizada”. “Porém, uma vez que abandonamos a busca de tais condições – uma vez que reconhecemos que temos normativos como ‘verdadeiro’ e ‘melhor’ não são suscetíveis de definição” – complementa Rorty, “permanece todo o espaço do mundo para discutir que explicações suscitam mais dificuldades que as resolvem” (VP, p.79). Rorty está convencido de que seu etnocentrismo gera menos problemas que a explicação putnamiana de “aceitabilidade racional idealizada”.

Uma quarta divergência gira em torno da apropriação darwiniana da “razão naturalizada”. Rorty faz menção a outro texto⁴⁵ de Putnam, no qual este se opõe à explicação naturalista darwiniana de razão. Para Rorty, tal oposição se deve ao fato de Putnam entender de maneira equivocada a “explicação naturalista de razão”. O que Putnam tem em mente, afirma, “é a idéia de que estamos feitos pela evolução de tal modo que somos capazes de rastrear a verdade, que a natureza teve a habilidade de fabricar um organismo que a representa com exatidão, por oposição ao mero enfrentar-se a ela habilmente” (VP, p.83). Rorty rejeita essa maneira de compreender o darwinismo: “O sentido em que eu utilizo ‘darwinismo’”, justifica, “não tem nada a ver com a

⁴⁵ Trata-se do texto *Why rason can't be naturalized* (“Por que não pode naturalizar-se a razão”) de 1983.

noção de rastrear a verdade nem com alcançar alguma meta que a natureza nos tenha fixado” (VP, p.83).

Rorty, assim como Foucault, é criticado por Putnam como sendo “relativista cultural” por reduzir “melhor” a idéia de consenso e por ser incapaz, dessa maneira, de oferecer uma crítica racional ao consenso dominante. Diz Putnam:

Reconheçamos que uma de nossas autoconceitualizações fundamentais, uma de nossas “autodescrições” fundamentais, na expressão de Rorty, é que somos *pensadores*, e que enquanto pensadores estamos comprometidos com a existência de algum tipo de verdade, *algum* tipo de correção de caráter substancial e não meramente “desentrecomillador”. Isto significa que não há eliminação do normativo (apud VP, p.84).

Rorty responde dizendo que sua discordância com Putnam é a idéia de “algum tipo de correção de caráter substancial”: Putnam teria feito uma inferência incorreta da aceitação por parte de Rorty de certas normas em certos contextos. “As normas em um mundo de fatos não representa maiores problemas”, confessa Rorty, “pois penso que a emergência de organismos dotados de linguagem, e o desenvolvimento de práticas governadas por normas por parte dos mesmos, se pode explicar diretamente em termos darwinianos” (VP, p.85-86).

Apesar de todas essas divergências, como filósofo que propõe a “conversação” e a “redescrição do mundo” como forma de fazer filosofia, Rorty é coerente no debate que faz com Putnam, pois vê nele não um adversário, mas “um filósofo cujos escritos me tem beneficiado imensamente ao longo de trinta anos” (VP, p.87).

1.2.5 A interlocução com Davidson

Donald Davidson (1917-2003), nascido em Springfield, Massachusetts, EUA, possivelmente é um dos interlocutores mais importantes de Rorty. Estudando em Harvard, teve a oportunidade de conhecer filósofos e pensadores que foram importantes na tradição americana do século XX, como Lewis, William E. Hocking, Ralph Perri, Whithead, entre outros. Numa

entrevista⁴⁶ concedida a Giancarlo Marchetti⁴⁷, em 2001, o próprio Davidson declarou que seu interesse pela filosofia dera-se de maneira inusitada: “Eu sempre tive a impressão de gostar de argumentar e debater, mas eu acho que foi meu interesse pela literatura que me levou a ler filosofia pela primeira vez, quando tinha aproximadamente quatorze anos”. Davidson trabalhou em várias universidades, inclusive na graduação em filosofia e no clássico (literatura e artes) em Harvard, o que lhe possibilitou estabelecer contato com outras áreas do saber, tornando-se, em 1981, professor da Universidade de Berkeley.

Davidson inovou no campo da filosofia da mente e da linguagem, tanto como discípulo de Quine quanto como interlocutor deste. É considerado hoje um dos representantes mais importantes da filosofia analítica em sua tangência com o pragmatismo. Em seu próprio depoimento⁴⁸ confessa que foi influenciado por Carnap, Goodman, Russell, Frege, Tarsky e, especialmente, Wittgenstein e Quine. Inicialmente, os textos de Davidson eram lidos apenas por filósofos e, dentre esses, em alguns países, somente pelos “filósofos da ciência”, ou por quem tinha passado por uma formação em filosofia analítica. No final da década de 1990, “Davidson ganhou popularidade internacional e passou a ser notado por leitores de Heidegger, Derrida, Nietzsche e outros” (GHIRALDELLI JR., 2002b, p. 8). Rorty teve um papel decisivo nesse processo de “popularidade internacional” de Davidson, levando a que seus escritos ganhassem espaços nos departamentos de letras, antropologia e humanidades em geral. Nas palavras do próprio Davidson:

Rorty foi um dos principais filósofos a compreender e apreciar algumas das principais coisas nas quais eu estava trabalhando, particularmente meu ataque aos esquemas conceituais. A dicotomia esquema-conteúdo também foi um ataque à idéia de representação mental, que era o que ele estava atacando em *A filosofia e o espelho da natureza*. Assim, me parece que eu tenho um grande débito para com ele porque, na ocasião, eu me sentia como se estivesse falando ao vazio e que ninguém estava entendendo o que eu estava tentando fazer. Ele compreendeu, e isso foi um grande encorajamento para mim”.⁴⁹

⁴⁶ A entrevista pode ser acessada na internet no seguinte endereço: http://www.filosofia.pro.br/entrevista_davidson.htm. Nesta parte introdutória sobre Davidson utilizarei essa entrevista para explicitar os principais traços da sua biografia.

⁴⁷ Pesquisador em filosofia no Departamento de Ciência Filosófica da Universidade de Perugia – Itália.

⁴⁸ Entrevista citada na nota anterior.

⁴⁹ Disponível em: http://www.filosofia.pro.br/entrevista_davidson.htm.

A interlocução entre Rorty e Davidson possui muitas faces: trata-se de um longo debate que se arrastou desde o início da década de 80 até a morte recente de Davidson (2003). Não farei aqui um inventário desse debate, pois demandaria um longo percurso⁵⁰; apenas tratarei de alguns pontos que considero centrais para a argumentação que pretendo desenvolver nos demais capítulos de minha pesquisa.

Tanto Davidson quanto Rorty têm uma dívida com Quine. Os escritos de Davidson são uma reação a Quine. “W. V. Quine”, escreve Davidson, “foi meu professor num momento crucial de minha vida. Não apenas me iniciou no pensar a linguagem, mas foi o primeiro a dar-me a idéia de que existe algo como estar certo, ou pelo menos errado, em filosofia, e que isso importa” (apud MURPHY, 1993, p.129). Rorty, em larga medida, escreve em reação tanto a Quine quanto a Davidson. São inúmeros seus escritos sobre ambos os autores, o que reforça o elo de ligação entre ambos. Num curso⁵¹ intitulado “O pragmatismo: de Pierce a Davidson”, o professor Murphy, no último capítulo, faz uma abordagem do pragmatismo pós-quineano, justificando que há uma profunda ligação entre Rorty e Davidson e sua dívida com Quine.

O início do debate Rorty-Davidson dá-se com o ensaio “O mundo felizmente perdido”⁵², de Rorty, escrito em 1972, em que este expressa a refutação quineana do positivismo lógico numa ampla perspectiva histórica, mas, segundo Murphy, “este ensaio desenvolve-se em torno de um argumento retirado do ensaio clássico de Davidson *On the very idea of a conceptual scheme*”⁵³ (1993, p.131). Nesse ensaio, Davidson indica que o que é problemático não é tanto a idéia de esquemas conceituais alternativos, “mas a idéia de esquema conceitual *per se*. É a idéia de Kant de um sistema de conceitos *a priori* ou categorias, isto é, um sistema de conceitos necessários para a constituição (...) da experiência” (MURPHY, 1993, p.132). O dualismo esquema-conteúdo é indicado por Davidson como sendo o terceiro dogma do empirismo, análogo aos dois dogmas já indicados por Quine (dualismo analítico-sintético e a crença no reducionismo). “Quero

⁵⁰ Alguns pontos específicos desse debate serão tematizados no capítulo II de minha pesquisa, quando tratarei das teorias da verdade.

⁵¹ O curso fez parte de um projeto de revisão curricular empreendido pelo Departamento de Filosofia da Trinity University a cargo do professor John Murphy. O curso foi publicado em forma de livro com o mesmo título, cujo prefácio e introdução foram escritos por Rorty em razão da morte trágica do professor Murphy.

⁵² “The world well lost”. Ricardo Navia (2002, p. 235) chama a atenção que a tradução deveria ser “O mundo corretamente perdido”, porém a maior parte das traduções segue com a tradução “O mundo felizmente perdido”, publicado em *Consecuencias del pragmatismo* (CP), pp.60-78.

⁵³ *Sobre a idéia mesma de um esquema conceitual*.

justificar”, diz Davidson, “que este (...) dualismo esquema-conteúdo, de sistema organizador, é algo à espera de ser organizado, não pode ser tornado inteligível e defensável. É, em si próprio, um dogma do empirismo, o terceiro dogma. O terceiro e, talvez, o último, pois se desistirmos dele não é claro que reste algo de distinto o que se possa chamar empirismo” (apud MURPHY, 1993, p.132).

Se o dogma do reducionismo pressupunha que podíamos distinguir o componente factual da verdade de um enunciado do seu componente lingüístico e se o dogma do dualismo analítico-sintético pressupunha que podíamos distinguir que enunciados são verdadeiros em virtude unicamente do seu componente lingüístico, sem referência a seu componente factual, o dogma do dualismo esquema-conteúdo pressupõe que podemos distinguir mudanças nos enunciados tomados por verdadeiros, em razão da mudança de sentido, das mudanças dos enunciados tomados por verdadeiros que resultam de mudanças de crenças. Para Davidson, esse dualismo não se sustenta, pois não podemos separar mudanças de crenças de mudanças de sentido (MURPHY, 1993, p.133). Com a crítica ao dogma do dualismo esquema-conteúdo Davidson quer defender a tese de que crença e sentido são interdependentes, introduzindo, assim, o problema da interpretação. “A interdependência da crença e do sentido”, afirma Davidson, “emerge da interdependência de dois aspectos da interpretação do comportamento discursivo: a atribuição de crenças e interpretação de frases” (apud MURPHY, 1993, p.133). É nesse contexto que Davidson introduz, na linha de argumentação, a teoria da “interpretação radical”. Tal tema tem uma afinidade com o termo “tradução radical”, cunhado por Quine. Porém, como observa Murphy, afinidade não é identidade, e “interpretação” no lugar de “tradução” significa que Davidson dá maior ênfase, explicitamente, ao aspecto semântico, não à sintaxe. Assim, para Davidson, toda a compreensão do discurso do outro envolve “interpretação radical”. No dizer dele próprio:

A interpretação radical é interessante porque lança luz à questão de como nós somos capazes de vir a entender outras pessoas. Fazendo isso, nos dá alguma compreensão do que é tal como dominar uma linguagem. (...). A interpretação radical não assume que o pensamento se desenvolve independentemente da linguagem e, portanto, independentemente de outras pessoas. Assume desde o início que o pensamento, como a linguagem, é social, e que depende das interações das pessoas que compartilham um ambiente comum.⁵⁴

⁵⁴ Disponível em: http://www.filosofia.pro.br/entrevista_davidson.htm.

O termo “interpretação radical” é de suma importância para se compreender o holismo de Davidson e os traços “hermenêuticos” não só em sua teoria, mas também no pensamento de Rorty. O intérprete radical não deixa de fazer epistemologia, porém o faz num sentido aberto, diferente do esquema instrumental sujeito-objeto próprio da filosofia moderna. O intérprete radical observa a correlação entre as coisas que a pessoa está preparada para dizer e as mudanças no ambiente que o intérprete julga que estão ocorrendo em relação ao sujeito. Trata-se, portanto, de uma epistemologia na terceira pessoa, ou seja, o intérprete está notando como outras pessoas chegaram a pensar as coisas que elas fazem com base da evidência que possuem. O sujeito não tenta construir uma representação do mundo de um ponto de vista da primeira pessoa, mas por meio de uma relação semântica entre as pessoas e o mundo.

Outro conceito importante relacionado ao termo “interpretação radical” é o “princípio de caridade”, que, esclarece Davidson, “expressa a idéia que a existência de pensamento racional em uma pessoa repousa na sua habilidade de entender outras pessoas como sendo razoavelmente racionais”. O princípio de caridade é uma espécie de *slogan* que nos impulsiona à abertura ao outro. Quando estamos falando com outras pessoas, interpretamos o que elas estão dizendo de uma tal maneira a torná-las inteligíveis tanto quanto possível. Isso significa que a interpretação precisa levar em conta atitudes valorativas de uma pessoa, tais como desejos, motivos, senso de obrigações, intenções, preferências, emoções. Sem levar em conta tais atitudes, nós não teríamos como entender as pessoas, nem o porquê de elas fazerem as coisas que fazem ou dizerem as coisas que dizem. “Somos forçados à caridade”, afirma Davidson de forma contundente. “Quer gostemos, quer não, se quisermos compreender os outros, temos que contar com eles como estando certos em muitas matérias. Se conseguirmos produzir uma teoria que reconcilie caridade com as condições formais de uma teoria, fizemos tudo o que é possível fazer-se para assegurar a comunicação” (apud MURPHY, 1993, p.139).

1.3 O papel da virada lingüística e da virada pragmática no pensamento de Rorty

Na primeira parte deste capítulo (1.1), ao situar a filosofia americana no cenário contemporâneo, vimos que a influência da tradição analítica no pós-guerra foi decisiva para

realizar um salto filosófico na identidade do pensamento norte-americano. Na segunda parte (1.2), ao reconstruir a biografia intelectual de Rorty pela análise dos autores que influenciaram seu pensamento, destaquei a importância que a filosofia analítica e a grande virada ocorrida a partir da década de 50 tiveram em seu pensamento. Dando seqüência a essa linha argumentativa, apresento agora uma análise do papel que tiveram a virada lingüística e a virada pragmática no pensamento do referido autor. Para tanto, iniciarei fazendo uma retrospectiva das articulações que possibilitaram ambas as “viradas” para, em seguida, cotejar nos próprios textos de Rorty o que representaram essas “viradas” para o seu pensamento.

1.3.1 A centralidade da linguagem

A linguagem no século XX tornou-se a questão central da filosofia. Independentemente de qualquer corrente ou tradição, a filosofia contemporânea debruçou-se sobre o problema da linguagem. Todas as discussões das grandes áreas da filosofia – teoria do conhecimento, lógica, antropologia, filosofia política, ética, estética, ontologia, filosofia da mente, filosofia da educação etc. – têm na linguagem, senão o centro de seu interesse, ao menos “um lugar de passagem” para seu labor especulativo. Nesse sentido, tem razão K.-O. Apel quando diz que a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade. “A filosofia defronta-se hoje com a problemática da linguagem”, nos diz Apel,

como problemática dos fundamentos da formação teórica conceitual e de seus próprios enunciados, isto é, das formulações sensatas e intersubjetivamente válidas da cognição em geral. De forma muito aguçada, poder-se-ia dizer que a “filosofia primeira” não é mais a investigação da “natureza” ou da “essência” das “coisas” ou dos “entes” (“ontologia”), nem tampouco a reflexão sobre as “noções” ou “conceitos” da “consciência” ou da “razão” (“epistemologia”), mas sim a reflexão sobre o “significado” ou o “sentido” de manifestações lingüísticas (“análise da linguagem”)⁵⁵ (APEL, 2000b, p.378).

Essa centralidade em torno da linguagem não representa apenas a descoberta de um novo campo para a filosofia, ou de uma nova realidade a ser tematizada filosoficamente. Essa “virada” é, antes de tudo, uma virada da própria filosofia, ou seja, uma radical mudança de entender não só

⁵⁵ Os conceitos grifados com aspas na citação são do próprio Apel.

o modo de fazer filosofia (seus procedimentos), mas a própria filosofia (sua identidade). Na visão da maioria dos filósofos contemporâneos, a virada lingüística (*linguistic turn*) representou uma mudança tão profunda no modo de ser da própria filosofia que é considerada um novo paradigma⁵⁶ para a filosofia enquanto tal. A centralidade da pergunta “pelas condições de possibilidade do conhecimento confiável”⁵⁷, que caracterizou toda a tradição moderna, transformou-se na pergunta “pelas condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo”, ou seja, “o processo de reflexividade iniciado com a pergunta transcendental moderna desembocou”, diz Manfredo Araújo de Oliveira, “na pergunta pela linguagem como instância intranscendível da expressividade do mundo”(1996, p.13).

Como toda e qualquer mudança paradigmática, a virada lingüística não foi um movimento inequívoco, uniforme, retilíneo, que se desenvolveu de forma concentrada, seguindo um projeto previamente estabelecido. Como novo paradigma filosófico, a virada lingüística foi se constituindo lentamente desde o final do século XIX e durante todo o século XX. Para esse movimento convergiram autores e idéias das mais variadas e múltiplas vertentes⁵⁸; por isso, a tarefa de reconstruir todo esse amplo e complexo movimento sempre implicará o risco de abordar parcialmente tal genealogia.

1.3.2 A filosofia analítica e a virada lingüística

⁵⁶ Habermas, no *Pensamento pós-metafísico*, faz menção à história da filosofia a partir do conceito de paradigma. Nas palavras do próprio Habermas: “Tornou-se costume aplicar à história da filosofia o conceito de ‘paradigma’, oriundo da história da ciência, e dividir as épocas históricas com o auxílio do ‘ser’, ‘consciência’ e ‘linguagem’. De acordo com Schnädelbach e Tugendhat, é possível distinguir entre modos ontológicos de pensamento, de filosofia da reflexão e lingüísticos” (1990, p.22).

⁵⁷ Rorty, em seu *Filosofia e o espelho da natureza* (FEN), refaz essa trajetória demonstrando que a filosofia moderna tem sua centralidade na teoria do conhecimento (epistemologia) marcadamente kantiana. Veremos isso no capítulo II da presente pesquisa.

⁵⁸ *Grosso modo*, conforme D’Agostini, “podem ser reconhecidos, no pensamento do século XX, quatro principais percursos da virada lingüística: a) a corrente neokantiana, fenomenológica-existencial e hermenêutica; 2) o estruturalismo e o pós-estruturalismo; 3) a corrente epistemológica neopositivista, popperiana e pós-positivista; e 4) a corrente propriamente analítica, com as variantes: filosofia da linguagem ideal e da linguagem ordinária, referencialista e anti-referencialistas, construcionistas e descritivistas, teóricos da dissolução e da solução” (2003, p.217). Não abordarei neste momento todos esses percursos, pois demandaria uma gigantesca reconstrução. Apenas enfatizarei os aspectos ligados diretamente ao pensamento de Rorty.

No esforço de reconstruir a virada lingüística para, em seguida, compreender a radicalização dessa virada (virada pragmática), é inevitável mencionar a filosofia analítica⁵⁹. A filosofia analítica, como já assinalei no início do capítulo (1.1), desenvolveu-se sobretudo em países de língua inglesa (Inglaterra, Estados Unidos, Austrália), apesar de ter forte representação em outros (Alemanha, Áustria, Polônia e inclusive no Brasil⁶⁰). Surgiu no final do século XIX em grande parte como reação ao subjetivismo, à filosofia da consciência, ao idealismo hegeliano e ao idealismo empirista⁶¹. “Uma das principais objeções da filosofia analítica ao idealismo subjetivista e à filosofia da consciência”, justifica Marcondes,

diz respeito precisamente à questão da fundamentação do conhecimento científico: como os atos mentais, sendo subjetivos, podem ter a validade universal, objetiva, que se requer na ciência? Se supomos, como a filosofia transcendental kantiana, que na verdade a estrutura do entendimento mais a sensibilidade constroem o objeto e a ciência resulta desse processo, então ainda nos encontramos numa posição idealista e nada garante que esse objeto corresponda efetivamente ao real (1997, p.261).

Os tradicionais problemas da filosofia clássica – o problema do ser (Ontologia), o problema do conhecimento (Epistemologia), o problema do bem (Ética), o problema do belo (Estética) – não constituem mais o centro da filosofia analítica. Sua preocupação localiza-se na linguagem, ou seja, “como é que uma sentença tem significação?”. É em torno dessa questão que

⁵⁹ A expressão “filosofia analítica” é dotada de certa problematidade. “Considerada em sentido lato”, justifica Franca D’Agostini, “indica um vasto movimento que surge nos primeiros decênios do século XX e interessa atores de variadas impositões, empenhados em diversos setores de indagação (da filosofia da psicologia à filosofia do direito, da ética à lógica). O termo comum que permite unificar todo o conjunto sob uma única denominação de ‘filosofia analítica’ hoje se retém ser um certo ‘estilo’ de argumentação e de escrita, um modo de trabalhar em filosofia e de conceber as tarefas e os fins do discurso filosófico” (2003, p.278).

⁶⁰ No Brasil há dois importantes grupos que estudam e dialogam com a filosofia analítica: um grupo na PUC-RJ e um grupo na UFMG. Nomes como Maria Cecília de Carvalho, Danilo Marcondes, Paulo Margutti Pinto, Luiz Henrique de Araújo Dutra, Alberto Oliva e outros são importantes referências da filosofia analítica no cenário nacional.

⁶¹ Em termos gerais, toda essa reação se endereça ao projeto moderno de pensar a própria filosofia. Trata-se de um ataque à centralidade atribuída a noção de subjetividade nas tentativas de fundamentação do conhecimento empreendidas pelas teorias racionalistas e empiristas. As tentativas modernas de fundamentação do conhecimento na subjetividade são vistas como insatisfatórias e problemáticas, em virtude de argumentos que parecem remontar, em última análise, à questão do solipsismo de Descartes (*cogito cartesiano*). Uma análise do processo de conhecimento que parta da consciência individual acaba encontrando dificuldades praticamente insuperáveis para explicar a relação entre a consciência e o real, a mente e o mundo. A explicação em termos de idéias e representações esbarra numa necessidade de explicar como a mente pode ter acesso ao real, tratando-se de naturezas radicalmente distintas. É como se a realidade se reduzisse à nossa experiência subjetiva e psicológica da realidade. É diante dessas aporias que a linguagem se apresenta como alternativa de explicação de nossa relação com a realidade enquanto relação de significação.

irá se concentrar a investigação da primeira fase da virada lingüística, ou seja, a investigação filosófica concentrar-se-á na consideração da sintaxe e da semântica da linguagem.

Há uma afirmação de Russell que expressa de maneira lapidar tudo o que foi referido até o momento: “Que toda filosofia sólida deva começar com uma análise da proposição é uma verdade evidente, talvez, para necessitar ser provada” (apud MARCONDES, 1980, p.12). Marcondes faz uma análise primorosa de cada um desses elementos, pois evidenciam o lugar central que a linguagem passa a ocupar no cenário filosófico. Primeiramente, a idéia de “uma filosofia sólida” em contraponto às demais tradições que dominariam o cenário filosófico até então (a metafísica de forma geral, em suas diversas formas de manifestação). Em segundo lugar, a idéia de que a filosofia “deva começar com uma análise da proposição”: o “deva” encerra uma prescrição, ou seja, um reconhecimento de que não é isso que a filosofia tem feito até então, mas que agora precisa fazer. Por fim, a idéia de que “é uma verdade demasiado evidente” demonstra que a filosofia analítica, em seus primórdios, enquanto análise da sintaxe e da semântica da linguagem, tem a intenção de estabelecer um novo modelo de filosofia, não simplesmente de elaborar uma crítica interna das teorias anteriores ou de refutá-las.

Por longo tempo, a filosofia analítica tem sido identificada como “filosofia lingüística”, ou a concepção de que “os problemas filosóficos podem ser resolvidos (ou dissolvidos) reformando a linguagem ou compreendendo melhor a linguagem que usamos no presente” (GL, p.50). Essa concepção é partilhada por historiadores do movimento analítico, que vai da filosofia analítica clássica (Frege, Russell, Moore), passando pelos neopositivistas e Wittgenstein, até chegar a Quine, Davidson e Rorty. A novidade significativa da filosofia analítica é a de ter declarado abertamente o papel decisivo da linguagem nos trabalhos do pensamento⁶². Essa identificação da filosofia analítica com a idéia de “filosofia lingüística” é decorrente da concepção de que a “análise da linguagem” é o procedimento filosófico privilegiado. Com isso, os filósofos analíticos acreditavam que resolveriam o problema do objeto filosófico. O âmbito no qual nos movemos na análise é a linguagem, e por isso, um esclarecimento lógico-filosófico é um esclarecimento lingüístico. “O que chamamos de pensamento”, nos diz Franca D’Agostini, “de

⁶² Muitos comentadores têm identificado na idéia de “filosofia lingüística” uma espécie de primado da linguagem sobre o pensamento. É importante destacar que nem todos os filósofos analíticos, desde as origens, compartilham desse “reducionismo”. A título de exemplo, Frege sublinhava que a tendência de “reduzir” o pensamento à linguagem, ou vice-versa, é um vício dos lingüistas ou dos psicólogos, mas o lógico e o filósofo devem evitá-la com cuidado (Cf. D’AGOSTINI, 2003, p.280).

fato não é tanto ou somente o fluxo da consciência, mas um conjunto de configurações quase-objetivas, simbólicas: conceitos, pensamentos mais em geral, entidades lógico-linguísticas, que constituem o conhecer” (2003, p.282).

A noção de *análise* não é algo original da filosofia analítica. No pensamento clássico grego, o problema da possibilidade do conhecimento e da definição da essência do real tem como um de seus aspectos centrais o conceito de *análise*. Assim, para os gregos, conhecer o real é examiná-lo em suas partes constitutivas, estabelecendo a natureza das partes ou elementos que o compõem e a forma como se articulam para a constituição do todo. “O processo de conhecimento caracteriza-se, assim, ao menos em parte”, explica Marcondes, “como um processo de *análise* no sentido de decomposição de um complexo em suas partes simples” (1989, p.14). Porém, tal concepção acabou desembocando num paradoxo, pois o conhecimento teria por base (as partes simples) algo que não pode ser conhecido, uma vez que o discurso é algo complexo, pois implica a articulação de dois elementos (sujeito e predicado) e, portanto, é incapaz de chegar à definição da essência do real.

A idéia de conceber o trabalho filosófico como *análise lingüística* empreendida pela filosofia analítica também não ficou isenta de aspectos problemáticos. A noção de *análise* tem diversas interpretações: temos análise como procedimento de tradução (idéia que aparece desde Russell até Quine), análise como redução ou decomposição (idéia que figura principalmente no neopositivismo e no primeiro Carnap, mas que se encontra também em Frege, Russell e Moore), análise como explicitação ou elucidação do inexpresso (antecipado por Frege e expressamente formulado por Paul Grice⁶³ através do conceito de intenção do falante). Além dessas diversas interpretações, a análise lingüística abre um vasto campo de investigação, a saber: a) quanto às

⁶³ Paul Grice (1913-1988), professor de Oxford, colocou em destaque na análise da linguagem o conceito de intenção do falante. Para ele, o objetivo da análise lingüística é estudar o “significado global” da enunciação, o que envolve tanto o âmbito da intenção do falante quanto o âmbito dos temas e valores de verdade, quanto, também, o âmbito das reações que, a partir de um e de outro, pretendem suscitar no ouvinte. A sede na qual se manifestam e se desdobram esses vários significados é a situação de “conversação”.

razões pelas quais se examina a linguagem⁶⁴; b) quanto ao modo de fazer uso da linguagem⁶⁵; c) quanto ao tipo de linguagem sobre a qual versa a indagação⁶⁶.

Todas essas interpretações e possibilidades de investigação mostram, de um lado, a fecundidade que emerge desse paradigma filosófico, de outro, a impossibilidade de se fazer um exame detalhado do que representou a “virada lingüística” e os resultados que operou não só na tradição analítica, mas também na tradição continental⁶⁷. Entretanto, é possível, didaticamente, estabelecer duas fases marcantes da análise lingüística em termos de “estilo”: uma primeira fase refere-se ao “apogeu dos significados” próprio da semântica clássica, que se inicia com Frege, passando por Russell e o I Wittgenstein e por outros filósofos analíticos e que vai até os anos cinqüenta; a segunda fase refere-se ao “apogeu dos enunciados”, que se inicia no pós-guerra, passa pelo II Wittgenstein, Austin, Grice, Searle e Strawson e vai até a metade dos anos setenta, “quando Rorty inicia o seu percurso de autocrítica, que conduz às conclusões neopragmatistas e pós-analíticas dos anos oitenta” (D’AGOSTINI, 2003, p.208). Não farei a reconstrução dessas duas fases porque demandaria um longo percurso, pois estão implicados diversos autores que tratam de vários problemas. Porém, antes de analisar a recepção feita por Rorty desse amplo e importante movimento, optei⁶⁸ por fazer algumas considerações sobre o papel desempenhado por Wittgenstein.⁶⁹

⁶⁴ Com a finalidade de entender seu funcionamento ou para “desmascarar” os falsos problemas metafísicos, ou para entender o “pensamento”, os significados de que a linguagem é portadora.

⁶⁵ Confronto da linguagem natural com linguagens lógicas “construídas”, indagação sobre valores conceituais e históricos das palavras, classificação dos “usos” lingüísticos.

⁶⁶ Linguagem comum ou científica, filosófica, “língua ideal” ou linguagens formalizadas.

⁶⁷ Refiro-me aqui à distinção feita no início do capítulo.

⁶⁸ Justifico minha opção por dois motivos: primeiramente, porque Wittgenstein está presente nas duas fases; em segundo, porque o próprio Rorty considera-o, ao lado de Heidegger e Dewey, um dos mais importantes filósofos do século XX.

⁶⁹ Ludwig Wittgenstein (1889-1951) nasceu em Viena, proveniente de uma importante família austríaca, de origem judaica. Estudou, inicialmente, assuntos de ordem técnica, ocupando-se, também, por longo tempo e intensamente, com a solução de problemas práticos. Seus estudos de engenharia levaram-no a interessar-se pela matemática e, daí, ao estudo dos fundamentos da matemática e da lógica. Foi aluno de Frege e, por indicação deste, estudou em Cambridge com Bertrand Russell, então considerado um dos mais importantes filósofos a trabalhar questões ligadas aos fundamentos da matemática e da lógica. Redigiu o *Tractatus* enquanto servia como voluntário do exército austríaco na Primeira Guerra Mundial. Após a guerra, desfez-se da fortuna herdada do pai, abandonou o meio universitário, seguiu um curso de formação de professores e foi viver durante seis anos em pequenas aldeias do interior da Áustria, sobrevivendo como professor primário. Depois desse período, esteve durante algum tempo num mosteiro, trabalhando como jardineiro. Desaconselhado da vida monacal pelo abade desse mosteiro, estabeleceu-se em Viena, onde iniciou contatos com o Círculo de Viena, principalmente com Moritz Schlick. Com o *Tractatus* recebeu em 1929 o doutoramento e tornou-se professor no Trinity College. Conforme alguns biógrafos, as

1.3.3 Wittgenstein e a virada lingüística

“Wittgenstein é um filósofo completamente inserido no contexto da ‘virada lingüística’ e, para muitos historiadores”, afirma Ghiraldelli Jr., “ele é a grande figura das escolas de filosofia que surgiram neste contexto” (2000a, p.32). Há muitas polêmicas em torno das diferenças entre o Wittgenstein do *Tractatus* e o Wittgenstein das *Investigações filosóficas*. Não entrarei nos detalhes desse debate. Tomarei como referência a idéia de que há uma continuidade temática, ou seja, o interesse de Wittgenstein pela articulação entre linguagem e pensamento.

A tese fundamental da filosofia de Wittgenstein presente no *Tractatus* é a de que a linguagem figura o mundo sobre o qual ela fala e a respeito do qual nos informa. O problema filosófico de fundo localiza-se na natureza dos enunciados, sendo seu principal interesse investigar a relação que existe entre pensamento e linguagem. “Sua intenção fundamental no *Tractatus*”, afirma Manfredo de Oliveira, “é estabelecer, com clareza, as fronteiras entre o que racionalmente pode ser dito e o disparate que deve ser evitado” (1996, p.95).

Para Wittgenstein existe no mundo uma racionalidade subjacente, porém pelos objetos que o compõem não conseguimos ter acesso a essa racionalidade e, por isso, precisamos encontrar algo análogo ao mundo. Foi na linguagem que o filósofo austríaco encontrou uma porta de acesso para tal racionalidade. Entre o mundo e a linguagem existe um elemento comum, ordem comum à qual Wittgenstein chamou de “estrutura lógica”. O mundo e a linguagem têm a mesma forma lógica, contudo mesma forma lógica não significa o mesmo conteúdo. O fato atômico do mundo não é a proposição. A correspondência entre esses elementos dá-se pela forma da figuração, que torna possível mostrar o que a proposição tem em comum com a forma do mundo.

É no mundo que todos os fatos acontecem. “O mundo resolve-se em fatos” (Tract. 1.2). A totalidade de todos os fatos que acontecem é o mundo. Num fato atômico (estrutura indivisível) subsiste um estado de coisas, que é uma subestrutura do mundo pela qual é possível a ligação

Investigações filosóficas (publicadas postumamente em 1953) representam um afastamento de Wittgenstein das posições do *Tractatus*. Em 1947, considerando-se plenamente incapaz, pediu demissão do cargo de professor Titular de Filosofia e foi viver na Irlanda, primeiramente numa fazenda e, em seguida, numa cabana próxima ao mar, em Galway. Morreu em Cambridge em 1951, declarando: “Diga-lhes que esta vida não cessou de me maravilhar”.

entre os objetos ou coisas. Num fato atômico podem ocorrer múltiplas combinações entre os objetos, as quais ocorrem de forma lógica. Todas as combinações (a soma dos estados de coisas subsistentes e dos estados de coisas possíveis) formam o espaço lógico do mundo. A linguagem apresenta-se com essa mesma forma lógica, ou seja, existe uma simetria entre os elementos que compõem o mundo e os elementos que compõem a linguagem. A linguagem estrutura-se pela totalidade das proposições, pelas proposições elementares, complexas e os nomes. As combinações dos nomes com seus significados darão origem às proposições elementares, que, dotadas de sentido, conseguem mostrar a forma lógica da realidade. No mundo temos os objetos que constituem um estado de coisas; na linguagem, temos os nomes que constituem as proposições.

Para poder sustentar a tese de que só a linguagem pode representar o mundo, ou seja, pela linguagem é possível mostrar a racionalidade presente no mundo, Wittgenstein precisou construir uma teoria de mundo. O mundo, para o autor do *Tractatus*, é a totalidade dos fatos ou onde os fatos acontecem, e os fatos são os estados das coisas (objetos) no mundo. Nos objetos existe uma gama de combinações possíveis, as quais são a essência dos objetos. As “coisas” no mundo só são possíveis porque se combinam, e todas as combinações possíveis já existem na estrutura interna dos objetos. Poder-se-ia, então, dizer que são condições *a priori*, pois todas as possibilidades de combinação já estão contidas no objeto. Para poder constituir o mundo, as coisas, necessariamente, precisam combinar-se, porque isoladas não são possíveis de constituir o mundo. Os objetos constituem a substância do mundo e não só entram no mundo como fatos. A substância é extremamente necessária porque é a responsável pelo funcionamento da linguagem.

Essa mesma forma lógica de combinações existente no mundo acontece na linguagem, onde os nomes combinados dão origem à proposição. Os nomes por si mesmos não têm sentido, só terão sentido em forma de proposição, e a totalidade das proposições constitui a linguagem. As proposições figuram o mundo, e é essa a função essencial da linguagem. Uma proposição não é verdadeira *a priori*, mas pode ser verdadeira se há uma correspondência com a realidade, ou melhor, se, de fato, ela ocorre na realidade. Ocorrendo o estado de coisas, a proposição que o representa é verdadeira; do contrário, é falsa. Uma proposição pode ter sentido por exprimir um possível estado de coisas, mas não ser verdadeira porque tal fato não está acontecendo.

O sentido da proposição é dado quando a tomamos como figuração do que é descrito por ela no estado de coisas. A proposição mostra o seu sentido quando há uma correspondência entre a sua estrutura e a estrutura do estado de coisas. Há também o mostrar-se interno, que corresponde à imbricação que existe entre o que é possível mostrar e o dizer. A estrutura lógica da linguagem é indizível, mas se mostra. Pela linguagem, é possível descrever eventos no mundo, porém não podemos figurar aquilo que é condição para a figuração. A proposição mostra a realidade, mas não pode representar o que ela tem em comum com a realidade, isto é, não é possível dizer a forma da figuração.

Conhecer a estrutura da linguagem para poder investigar o que pode ser tido sem recorrer a erros absurdos que indicam contra-sensos parece ser um dado importante das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. O que não consegue ter uma referência no mundo não deveria ser dito porque não há legitimidade. Sobre isso afirma Penha:

A linguagem está sempre referida ao mundo. E só adquire validade quando fundamenta uma imagem do mundo, isto é dos fatos. Mas para que isso ocorra, uma exigência deve ser cumprida: os fatos devem ser mostrados com total exatidão. Caso contrário, só restará o absurdo. Por quê? Responde Wittgenstein: Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo (1995, p. 32).

Para Wittgenstein, somente a proposição tem sentido e poderá ser verdadeira ou falsa. Para que uma proposição seja considerada verdadeira, faz-se necessário uma comparação com a realidade. A proposição só poderá significar um estado de coisas possíveis quando estiver diretamente conectada com a realidade. A proposição com sentido refere-se ao mundo e é por meio dela que podemos falar sobre a verdade, porque nela ocorre a figuração. As proposições sem sentido não figuram o mundo porque não representam fatos, mas relações formais de que são exemplo as sentenças matemáticas ou lógicas. Existem também as proposições que indicam contra-sensos, por isso ditas “absurdas”, que não deveriam ser pronunciadas, por serem compostas por nomes sem significados. Os conceitos próprios da filosofia são exemplos de proposições absurdas porque seu conteúdo não tem referência no mundo.

As proposições filosóficas, para Wittgenstein, são proposições não significativas. Não cabe à filosofia a pretensão de se tornar um conhecimento do mundo porque esta não possui estatuto teórico. Wittgenstein compreende a filosofia como uma atividade cuja função é a

clarificação lógica do pensamento. Podemos encontrar essa compreensão wittgensteiniana de filosofia no parágrafo 4.003 do *Tractatus*:

As proposições e questões que têm sido escritas acerca de temas filosóficos não são, na sua maior parte, falsas, mas sem sentido. Não podemos por isso responder a questões deste gênero, mas estabelecer a sua falta de sentido. As proposições dos filósofos fundamentam-se, na sua maior parte, no fato de nós não compreendermos a lógica da nossa linguagem.

Percebemos com clareza, a partir da citação, que Wittgenstein não concebe a filosofia como doutrina possuidora de um conjunto de conhecimentos específicos, mas a sua função consiste na análise crítica da linguagem, ou seja, investigar aquilo que pode ser expresso pela linguagem e que é possível ser pensado. Por isso, diz Wittgenstein, “a filosofia tem por objetivo a elucidação lógica dos pensamentos. A filosofia não é um corpo doutrinal, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente de elucidações. A filosofia não resulta em ‘proposições filosóficas’, mas sim na elucidação de proposições. Sem a filosofia, os pensamentos são, por assim dizer, nebulosos e indistintos; sua tarefa é torná-los claros e bem-delimitados” (4.112). O que significa dizer que “a filosofia não resulta em proposições filosóficas, mas na elucidação de proposições”? Para Wittgenstein, as proposições que têm genuinamente sentido são aquelas que funcionam como imagens de fatos, descrevendo de modo verdadeiro ou falso o real. O caso-limite⁷⁰ das proposições com sentido são as tautologias, de um lado, e as contradições, do outro. As proposições da filosofia tradicional, da metafísica especulativa, são, para Wittgenstein, pseudoproposições, pois violam as regras da sintaxe lógica e nada dizem sobre o real, nem, sequer, sobre a sua estrutura. Por isso, a filosofia “não resulta em proposições”, mas tem a função de “elucidar proposições”.

“O método correto da filosofia”, diz Wittgenstein, “seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia” (6.53). Essa posição do Wittgenstein do *Tractatus* acaba resultando num problema: se o que torna as proposições com sentido é a sua relação com fatos possíveis, bem como sua possibilidade de serem figuração dos fatos, a própria metalinguagem é destituída de

⁷⁰ As tautologias (proposições necessariamente verdadeiras) e as contradições (proposições necessariamente falsas) não “dizem” propriamente nada, já que nenhum fato pode refutá-las. Embora não violem nenhuma regra da sintaxe lógica, não são imagens do real, mas revelam a estrutura lógica do real, ou seja, mostram os limites nos quais todos os mundos possíveis podem ser contidos.

sentido, pois ela própria não se relaciona a fatos, mas à figuração dos fatos. A forma comum à figuração e ao fato, que permite a representação, não é ela própria um fato, isto é, não pode ser representada na linguagem. Assim, falar da forma do mundo e da lógica da linguagem é sem sentido. “As proposições da metalinguagem”, nos diz Marcondes, “não seriam figurações de fatos, mas pretenderiam falar sobre a própria linguagem, o que não faz sentido, já que a sua estrutura não representa fatos, mas apenas se mostra em sua relação com o real” (1997, p.270). O próprio *Tractatus*, enquanto um conjunto de proposições que não dizem respeito a fatos, também seria sem sentido. Wittgenstein reconhece esse problema quando diz: “Minhas proposições servem de elucidação da seguinte maneira: aquele que me compreende eventualmente as reconhece como sem sentido, quando as usa como uma escada para ir além delas. Deve, por assim dizer, jogar fora a escada depois de ter subido por ela” (6.54). Alguns comentadores interpretam seu “silêncio filosófico” por quase dez anos como um reconhecimento desse problema⁷¹.

1.3.4 Wittgenstein e a virada pragmática

Possivelmente, uma das rupturas mais explícitas entre o *Tractatus* e as *Investigações filosóficas* refere-se à concepção da linguagem. Nas *Investigações filosóficas* Wittgenstein torna-se um “implacável crítico de si mesmo e submete todo o seu pensamento a uma crítica rigorosa” (OLIVEIRA, 1996, p.117). A linguagem, “entendida como tendo uma estrutura básica, uma forma lógica, desaparece, dissolve-se, fragmenta-se, dando lugar aos jogos de linguagem, múltiplos, multifacetados” (MARCONDES, 1997, p.270). Se o *Tractatus* consistiu numa defesa conseqüente e radical da concepção da linguagem como representação, as *Investigações filosóficas* constituem uma crítica contundente às tradicionais “teorias do significado”, que foram construídas sob os auspícios da filosofia clássica da representação. No dizer de Sílvia Faustino, “uma das principais metas das *Investigações* consiste em denunciar e corrigir o que, segundo seu

⁷¹ Não entrarei em detalhes sobre as possíveis interpretações do afastamento das atividades filosóficas de Wittgenstein. Há muitas “especulações interpretativas” sobre esse período. Arley Moreno, por exemplo, interpreta-o da seguinte maneira: “Não é de estranhar que não podendo encontrar na filosofia a solução para os problemas pessoais da existência, Wittgenstein tenha procurado solucionar os seus próprios – sentimentos de culpa, homossexualismo, relação com a morte, relação com Deus –, assumindo a atitude ética filosoficamente exemplar: ajudar as pessoas carentes dos campos empobrecidos pela guerra, ensinando-as a pensar por si próprias, e *mostrar* a essas pessoas um exemplo de vida desinteressada e generosa. As decisões éticas só podem ser *exibidas* nas formas de ação do indivíduo; não devem tentar exprimi-las pela linguagem” (2000, p.44-45).

próprio autor, há de dogmático e mitológico em sua primeira concepção de linguagem” (1995, p. 5).

Essa segunda fase de Wittgenstein é extremamente importante no contexto de minha pesquisa. Quando Rorty identifica Wittgenstein como sendo um dos mais importantes filósofos do século XX, está se referindo ao Wittgenstein das *Investigações filosóficas*. “Se temos uma noção wittgensteiniana de linguagem antes como instrumento do que como espelho”, afirma Rorty, “não iremos procurar por condições necessárias de possibilidade de uma representação lingüística” (FEN, p.24). Trata-se, portanto, da “noção de linguagem” do II Wittgenstein.

Enquanto o Wittgenstein do *Tractatus* esteve ligado ao empirismo lógico (Círculo de Viena) e à semântica tradicional, o Wittgenstein das *Investigações* teria forte ligação com a filosofia da linguagem ordinária⁷², a qual centra sua concepção de análise na pragmática, na linguagem como ação. A noção de significado da linguagem do *Tractatus* era estabelecida pela forma da proposição, pelo sentido de seus componentes e por sua relação com os fatos; na noção de “jogos de linguagem” das *Investigações*, o significado é estabelecido pelo uso que fazemos das expressões lingüísticas nos diferentes contextos ou situações em que as empregamos. “Pode-se”, diz Wittgenstein, “para uma grande classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ – se não para todos os casos de sua utilização – explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (§ 43, p. 28). O mesmo tipo de expressão lingüística poderá ser diferente em contextos diferentes. Assim, o significado não é algo determinado *a priori*, pois só pode ser compreendido através da consideração do jogo de linguagem, o que envolve mais do que a simples análise da expressão lingüística enquanto tal. Se a proposição no *Tractatus* era considerada como uma figuração estruturalmente isomorfa⁷³ aos fatos que ela representa, ou seja,

⁷² A *linguagem ordinária* desenvolveu-se na Inglaterra na década de 50 como um contraponto à *linguagem ideal*. A análise lógica da linguagem (*linguagem ideal*) restringe seu foco de interesse nos aspectos sintáticos e semânticos, ao passo que a *filosofia da linguagem ordinária* parte da concepção de que a linguagem é ação, isto é, usar a linguagem é realizar atos de fala num contexto social determinado, e propõe-se a desenvolver uma análise dos problemas filosóficos através do exame de expressões e atos lingüísticos envolvidos nesses problemas. Segundo Marcondes, “a filosofia da linguagem ordinária pode ser entendida como filosofia crítica na medida de sua preocupação em refletir sobre a possibilidade e a legitimidade de certos usos lingüísticos e de sua investigação dos pressupostos que estes usos lingüísticos envolvem. Mais radicalmente pode ser entendida não apenas como esforço de clarificação e interpretação da linguagem, mas sobretudo também como questionamento do sentido destas normas e convenções do discurso” (2000, p. 25). O próprio Rorty, em sua obra *El giro lingüístico*, dedica toda uma seção (GL, pp.76-96) à discussão sobre filosofia da linguagem ideal *versus* filosofia da linguagem ordinária.

⁷³ Figuração isomórfica significa dizer que há uma identidade de estrutura tanto interna quanto externa, ou seja, além de uma identidade entre mundo e fatos (identidade externa), há uma identidade entre a estrutura do mundo e a estrutura do pensamento.

um modelo exato da realidade, nas *Investigações* ela é considerada uma “hipótese”, ou seja, “uma forma mais ou menos adequada de representação, que pode ser reformulada constantemente em certos aspectos: o grau de adequação não depende mais de uma isomorfia estrutural entre a proposição e o fato representado, mas sim das circunstâncias em que a proposição é utilizada” (MORENO, 2000, p.55).

Com a expressão “jogos de linguagem” introduzida nas *Investigações* no parágrafo 7 como sendo “o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada”, Wittgenstein procura salientar a importância da *práxis* da linguagem, a multiplicidade de atividades nas quais ela se constitui e seu elemento dinâmico, em oposição à fixidez da forma lógica tematizada no *Tractatus*. Os jogos de linguagem caracterizam-se por sua pluralidade e por sua diversidade. Assim como novos jogos surgem, outros desaparecem, pois a linguagem é algo vivo, dinâmico, que só pode ser entendido a partir de formas de vida, das atividades de que é parte integrante. Assim, o Wittgenstein das *Investigações* abandona a idéia de que a estrutura da realidade determina a estrutura da linguagem, defendendo exatamente o contrário: é nossa linguagem que determina a concepção que temos da realidade, porque através da linguagem é que são vistas as coisas. Essa “virada” é muito importante porque, com isso, Wittgenstein “deixa de acreditar que é possível deduzir a preexistente estrutura da realidade a partir da premissa segundo a qual todas as línguas têm certa estrutura comum” (PEARS, 1973, p.15). Com isso, Wittgenstein não apenas abala a “teoria da realidade”, mas qualquer “teoria” que tente apoiar um padrão de pensamento ou uma prática lingüística, tal como a inferência lógica, num alicerce independente, colocado no real.

Outra mudança importante realizada por Wittgenstein nas *Investigações* diz respeito à própria “teoria da linguagem”: “No *Tractatus* havia sustentado que as línguas partilham de uma estrutura lógica uniforme, que não se apresenta necessariamente à superfície, mas que pode ser desvelada pela análise filosófica” (PEARS, 1973, p.15-16). Nessa linha de análise, as diferenças entre as formas lingüísticas são interpretadas como variações superficiais em torno de um tema único nascido da lógica. Nas *Investigações*, a posição inverte-se, ou seja, é a “diversificação das formas lingüísticas” que mostra a estrutura profunda da linguagem. Assim, “a linguagem não tem uma essência comum ou, se a tiver, será mínima, incapaz de explicar as relações entre suas várias formas” (PEARS, 1973, p.16). Com isso, Wittgenstein acaba abandonando a pretensão “do ideal de exatidão da linguagem”, dizendo que isso não passa de um mito filosófico, pois um ideal de

exatidão, completamente desligado das situações concretas do uso da linguagem, carece de qualquer sentido (§ 88, p.48-49). Assim, segundo Oliveira “é impossível determinar a significação das palavras sem uma consideração do contexto *socioprático* em que são usadas” (1996, p.131).

O exame atento desses contextos mostra-nos que o uso das palavras não decorre de uma significação definitiva, estabelecida de antemão, nem de modo arbitrário, mas de acordo com semelhanças e parentescos. Assim, nossa linguagem é sempre, de certo modo, ambígua, uma vez que suas expressões não possuem uma significação definitiva. A significação é sempre provisória, porque “o uso concreto de palavras é marcado por muitas causalidades e arbitrariedades que não são, sem mais, redutíveis a razões explicativas” (OLIVEIRA, 1996, p.132). A reflexão lingüística não é mais a *linguagem ideal*, mas a situação na qual o ser humano *usa* a linguagem. A linguagem faz parte da vida humana, é parte da atividade humana, ou, na expressão do próprio Wittgenstein, é “uma forma de vida” (§ 23, p.18). “É por essa razão”, explica Oliveira, “que a significação das palavras só pode ser esclarecida por meio do exame das formas de vida, dos contextos em que essas palavras ocorrem, pois é o uso que decide sobre a significação das expressões lingüísticas” (1996, p.132).

Disso tudo que foi abordado sobre o Wittgenstein II é possível dizer que sua crítica se endereça tanto à concepção referencialista⁷⁴ quanto à concepção mentalista⁷⁵ de significação, por ambas estarem “ancoradas numa concepção ‘referencial’ de significado, isso é, na concepção de que o significado é ‘algo’ separado da pura expressão” (FAUSTINO, 1995, p.57). O mentalismo não passa de um referencialismo internalizado, ou seja, a referência ontológica descola-se dos fatos e objetos reais para a consciência ou a mente do sujeito (mundo dos fatos e objetos mentais). Assim, tanto o mentalismo quanto o referencialismo, apesar de “aparente” discordância, partilham “da visão comum de que a função básica da linguagem consiste em representar uma realidade, interna ou externa, mental ou fictícia” (FAUSTINO, 1995, p.57). Para Wittgenstein, falar de “sentido” de uma proposição ou do “significado” de uma palavra como “algo” que se

⁷⁴ O referencialismo pressupõe uma relação entre um signo da linguagem e uma coisa ou um objeto no mundo. Trata-se de uma teoria objetivista da linguagem segundo a qual esta deve ser uma cópia fiel dos fatos do mundo.

⁷⁵ O mentalismo pressupõe que entre o signo e a coisa ou entre a linguagem e o mundo há um intermediário, que são as idéias ou as representações na mente.

encontra atrás dos sinais é um convite ao erro: “o erro de inventar universos mentais fictícios que possam alojar e concatenar esse ‘corpos de significação’” (FAUSTINO, 1995, p.58).

O grande mérito de Wittgenstein foi ter aberto novas perspectivas para a consideração da linguagem humana, abrindo novos “campos” de investigação para a própria filosofia⁷⁶. Com ele, a semântica só atinge sua finalidade chegando à *pragmática*, pois seu problema central, o sentido das palavras e frases, só pode ser resolvido pela explicitação dos contextos pragmáticos. “Uma consideração lingüística que não atinge o contexto pragmático é”, como afirma Oliveira, “essencialmente abstrata, como é o caso da teoria da significação tradicional para quem a linguagem é, em última análise, puro meio de descrição do mundo, sem a percepção de que a significação de uma palavra resulta das regras do uso seguidas nos diferentes contextos de vida” (1996, p. 139).

1.3.5 A presença de Wittgenstein nos escritos de Rorty

O pensamento de Wittgenstein é algo constante nos escritos de Rorty. Desde o *El giro lingüístico* (GL), passando pelo *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN), *Contingência ironia e solidariedade* (CIS), *Consecuencias del pragmatismo* (CP), até os *Escritos Filosóficos I, II e III – Objetivismo relativismo e verdade* (ORV), *Ensaio sobre Heidegger e outros* (EHO) e *Verdad e progreso* (VP) – a presença de Wittgenstein é algo recorrente. Não farei nesse momento uma

⁷⁶ A filosofia, nas *Investigações*, é concebida como uma atividade terapêutica que procura detectar e, assim, clarificar situações conceitualmente confusas. Diz Wittgenstein nas *Investigações*: “Não há *um* método da filosofia, mas sim métodos, como diferentes terapias” (§133, p. 58). Assim, a filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade de esclarecimento, de clarificação, realizada através da análise dos jogos de linguagem, das regras de uso. Por isso, de maneira metafórica, Wittgenstein diz que o grande objetivo da filosofia é mostrar à mosca a saída do vidro” (§309, p.108), ou seja, libertar a “mosca” (o filósofo) aprisionada na armadilha da linguagem. A filosofia tem a tarefa de livrar o filósofo dos problemas filosóficos; trata-se de “uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios de nossa linguagem” (§109, p.54). “Nesse sentido”, nos diz Spaniol, “a filosofia já não possui uma função positiva, qual seja a de elaborar uma concepção própria do universo e da vida, ou então desenvolver uma teoria lógica e da linguagem segundo o padrão russelliano ou do positivo lógico. Antes, a função da filosofia parece inteiramente negativa” (1989, p.112). A concepção terapêutica wittgensteiniana de filosofia contrapõe-se à concepção “científica de filosofia”. Esta implica a idéia de uma avanço da filosofia rumo a um estágio sempre mais desenvolvido e que os problemas, uma vez resolvidos, não retornam mais. “Já a concepção da filosofia como terapia, longe de significar um processo da filosofia em direção à consumação, mostra que e por que a filosofia parece sempre estar no começo. Isto porque a linguagem é uma fonte permanente e inevitável de enganos. (...) Por isso também os enganos e confusões criadas pela linguagem não são males que afligem apenas o filósofo profissional, mas ameaçam constantemente a todos nós, onde quer que usemos a linguagem, seja nas ciências, seja no dia-a-dia” (SPANIOL, 1989, p.115).

reconstrução detalhada dessa “presença”. Meu objetivo é recortar algumas passagens dos textos de Rorty em que aparece de modo explícito o papel de Wittgenstein nas viradas (lingüística e pragmática), as quais, em minha hipótese de trabalho, são decisivas no pensamento de Rorty. Tomarei por referência dois textos principais: “Conservando la pureza de la filosofia: ensayo sobre Wittgenstein”, publicado em *Consecuencias del pragmatismo* (CP), e principalmente o ensaio “Wittgenstein, Heidegger e a reificação da linguagem”, publicado em *Ensaio sobre Heidegger e outros* (EHO).

No ensaio “Conservando a pureza da filosofia”, como o próprio título sugere, Rorty analisa a distinção entre o Wittgenstein do *Tractatus* e o Wittgenstein da *Investigações* à luz do debate sobre a profissionalização da filosofia nos moldes kantianos, ou seja, “a conversão da filosofia em uma disciplina profissionalizada e consciente de seu estatuto que se distingue das demais disciplinas como a ciência, a arte e a religião” (EHO, p.79). O I Wittgenstein localiza-se nessa perspectiva quando pensava que seria possível “purificar” a filosofia na medida em que a formulação de seus problemas absorvia sua solução ou dissolução, ou de que suas proposições “mostrariam” aquilo de que não se pode falar. “O *Tractatus* de Wittgenstein”, afirma Rorty, “tornou-se o modelo em torno do qual a matriz disciplinar da filosofia analítica foi modelada” (EHO, p.78). Assim, na interpretação feita por Rorty, o I Wittgenstein ainda se localiza na “trilha” kantiana⁷⁷ de conceber a filosofia como disciplina fundante, capaz de escapar do tempo e servir de base para os outros saberes. Kant havia encontrado na “experiência possível”⁷⁸ a estratégia para tornar a filosofia autônoma das demais ciências, a filosofia como teoria do conhecimento⁷⁹. A “virada lingüística” (e o *Tractatus* localiza-se nessa perspectiva) teria sido uma outra tentativa de encontrar um método e um tópico que fizessem com que a filosofia permanecesse uma disciplina basilar. A “linguagem”, explica Rorty, foi o substituto que os filósofos do século XX encontraram para a “experiência” no sentido kantiano, diante da ameaça da naturalização das noções de “mente”, “consciência” e “experiências” feita pela biologia

⁷⁷ “Toda tentativa de preservar um método e um tópico que fizessem com que a filosofia permanecesse uma disciplina basilar, toda e qualquer tentativa que viesse a lhe permitir menosprezar a ciência natural e a história, estava provavelmente invocando a noção kantiana de ‘condições de possibilidade’” (EHO, p.78).

⁷⁸ O domínio cujos limites a filosofia tinha de estabelecer (condições de possibilidade para todo e qualquer conhecimento).

⁷⁹ No capítulo III de seu *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN) Rorty descreve detalhadamente esse processo mostrando que Kant conseguiu transformar a antiga noção de filosofia (a metafísica como “rainha das ciências”) na noção de uma disciplina mais básica, uma disciplina *fundamental*.

evolucionista e pela psicologia empírica a partir do século XIX. A linguagem seria um substituto adequado porque, assim como a “experiência” no sentido kantiano, delimitaria todo o domínio da investigação humana. Vejamos nas palavras do próprio Rorty:

A filosofia da linguagem, feita à maneira de Frege, foi tomada como capaz de produzir condições de descritibilidade, tanto como Kant havia prometido produzir condições de experienciabilidade. A descritibilidade, tanto quanto a experienciabilidade, era suposta como sendo a marca de todas as coisas estudadas ou exemplificadas por todas as áreas de estudo que não a filosofia. A linguagem parecia capaz de evitar a relativização histórica, visto que a descrição era pensada como sendo uma atividade singular indissolúvel, fosse ela feita pelos neandertais, pelos gregos ou pelos alemães (EHO, p.78-79).

Entretanto, o próprio Wittgenstein se dá conta de que as condições de descritibilidade acabam desembocando no problema auto-referencial de sua própria possibilidade⁸⁰. A tentativa do *Tractatus*, como projeto de encontrar condições não empíricas para a possibilidade de descrição lingüística – enquanto iniciativa heróica de salvar a filosofia do naturalismo, postulando asserções que “só podem ser mostradas, mas não podem ser ditas (o inefável) –, resultou num projeto fracassado. O II Wittgenstein é testemunha dessa constatação. “O segundo Wittgenstein”, diz Rorty,

abandonou a noção de “ver até a extremidade da linguagem”. Ele também abandonou completamente a idéia da “linguagem” como um todo limitado que possui condições em sua margem exterior, tanto quanto o projeto semântico transcendental – projeto de encontrar condições não-empíricas para a possibilidade da descrição lingüística. Ele voltou a se reconciliar com a idéia de que o fato de uma sentença possuir sentido depende do fato de uma outra sentença ser verdadeira – uma sentença sobre as práticas sociais do povo que usou as marcas e sons que eram os componentes da sentença. Assim, ele se reconciliou com a noção de que não havia nada inefável, e de que a filosofia, como a linguagem, era apenas um conjunto de práticas sociais indefinidamente expansíveis, não um todo limitado cuja periferia pudesse ser “mostrada” (EHO, p.82).

Rorty interpreta essa modificação de perspectiva entre o I e o II Wittgenstein como sendo o contraste entre o atomismo e holismo, ou seja, “entre a pressuposição de que pode haver entidades que são o que são de modo totalmente independente de todas as relações entre elas [posição sustentada no *Tractatus*], e a pressuposição de que todas as entidades são meramente nós em uma rede de relações [posição sustentada nas *Investigações*]” (EHO, p.83). A posição holista posta nas *Investigações*, que tem seu desdobramento nas posições de Quine, Davidson e

⁸⁰ Assim como Kant se deparou com o problema da necessidade de tornar a possibilidade da filosofia transcendental compatível com as restrições à investigação que uma tal filosofia propõe ter descoberto, os mestres de Wittgenstein (Frege e Russell) também tiveram problemas para explicar como o conhecimento do que eles chamavam “lógica” era possível.

no próprio Rorty, concebe a filosofia não mais como uma disciplina que pode estudar as condições de possibilidade, e, sim, as condições de atualidade, pois toda e qualquer tentativa de apreender asserções do inefável (os objetos lógicos de Russell, as categorias kantianas ou as formas platônicas) não passa de “mais um” jogo de linguagem.

1.3.6 A virada pragmática de Rorty

A virada pragmática, assim como a virada lingüística, não foi um processo unívoco que poderia ser sistematicamente “catalogado” entre as grandes transformações ocorridas na história do pensamento do século XX. Ao contrário disso, a virada pragmática consiste num amplo, complexo e conturbado movimento que aconteceu a partir da década de 50 do século passado e que provocou uma nova maneira de articular o pensamento e a própria imagem da filosofia. São inúmeros os autores que tematizaram em seus textos o papel da virada pragmática na configuração do pensamento. Gigantes da filosofia, tanto na tradição continental (Habermas, Gadamer, Apel, Tugendhat etc.) quanto na tradição analítica (Rorty, Searle, Austin, Strawson, Grice, Davidson, Putnam etc.), são unânimes em mencionar a virada pragmática como um dos temas mais relevantes do pensamento ocidental do pós-guerra.

Indiscutivelmente, a virada pragmática é devedora da virada lingüística, não no sentido de uma continuidade ou de uma evolução mecânica desta, mas no sentido de que aquela (virada pragmática) representa uma nova visão da linguagem. *Grosso modo*, “virada pragmática”, nos diz D’Agostini,

significa o deslocamento de interesse da análise da linguagem como estrutura lógica e com faculdade prevalentemente assertiva (capaz de produzir enunciados descritivos e estados de coisas e caracterizados como sendo verdadeiros ou falsos) à análise da linguagem como faculdade comunicativa e como conjunto de atitudes multiformes, ligadas a outras atividades de tipo social; deslocamento de interesse de uma visão do significado como entidade reguladora por estipulações e interações (2003, p.294).

Em seu *Pensamento pós-metafísico*, Habermas destaca que a “guinada lingüística”, por ter acontecido, inicialmente, no interior dos limites do semanticismo, pagou o preço de abstrações

que tornam impossível explorar plenamente o potencial do paradigma da linguagem. “A análise semântica”, explica Habermas,

permanece essencialmente uma análise das formas da proposição, principalmente das formas de proposições assertóricas; ela prescinde da situação da fala, do uso da linguagem e de seus contextos, das pretensões, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes, numa palavra: prescinde da pragmática da linguagem, a qual iria deixar a semântica formal entregue a outro tipo de abordagem, a saber, à consideração empírica (1990, p.55).

Para Habermas (1990, p.56), a “abstração semanticista” acaba recortando a linguagem e apartando-a num formato que torna irreconhecível o seu caráter auto-referencial. As ações não lingüísticas, por exemplo, a intenção do agente, não podem ser deduzidas do comportamento manifesto; de modo contrário se dá com um ato de fala, pois o falante manifesta, explicitamente, sua intenção ao ouvinte. O ato de fala é revelador de uma dupla estrutura, ou seja, ao mesmo tempo em que é proposicional, é também performativo. Essa descoberta por parte do II Wittgenstein, Austin, Searle e seus continuadores, no entender de Habermas, constitui o primeiro passo no caminho de uma integração de componentes pragmáticos no contexto de uma análise formal. E acrescenta: “Somente através da passagem para uma pragmática formal é que a análise da linguagem conseguiu reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito” (1990, p.56).

O livro *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN) pode ser lido não só como um esforço de desconstrução da filosofia do sujeito (filosofia da consciência), mas também como a tentativa de Rorty de “completar uma inacabada virada lingüística” (HABERMAS, 2004, p.232). Para Rorty, a virada lingüística, nos limites do semanticismo, não conseguiu se desvencilhar da concepção “representacionista” de conhecimento. A teoria do conhecimento moderna (constituída nos dualismos clássicos sujeito-objeto, interior-exterior, espírito-corpo) instituiu a idéia de um sujeito cognoscente, que, não podendo se voltar diretamente para objetos (coisa-em-si), volta-se reflexivamente para suas próprias representações de objetos, podendo, assim, ter acesso privilegiado a vivências imediatamente acessíveis e absolutamente certas. Rorty acredita que, “enquanto a relação sujeito-objeto for simplesmente projetada sobre a relação proposição-fato, as respostas semânticas permanecerão presas às indagações mentalistas. Enquanto a representação de estados de coisas e a representação de objetos (...) forem compreendidas como uma relação de

termos, a virada lingüística deixará intocado o ‘espelho da natureza’ – como metáfora para o conhecimento do mundo” (HABERMAS, 2004, p.234).

É nesse sentido que a virada pragmática de Rorty tem a intenção de radicalizar a virada lingüística, ou seja, “superar de uma só vez o mentalismo e o modelo cognitivo do espelhamento da natureza” (HABERMAS, 2004, p.234). Para realizar essa tarefa, utilizando argumentos de Quine e Sellars, Rorty propõe-se criticar os “fundamentos kantianos da filosofia analítica”, propondo a *conversação* como forma de holismo comprometido com a prática social. A justificação embutida na tradição epistemológica é redutiva e atomística (o *Tractatus* do I Wittgenstein é paradigmático nesse sentido), ao passo que a justificação conversacional é naturalmente holística. O conhecimento, nessa perspectiva, não é mais compreendido como “exatidão de representação”, mas como uma questão de conversação e de prática social. A filosofia, por sua vez, não é mais “uma disciplina que procura as representações privilegiadas”, mas algo “edificante”, ou seja, “como tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de pesquisa” (FEN, p.366). “Um holismo consumado”, justifica Rorty,

não tem lugar para a noção de filosofia como “conceitual”, como “apodítica”, como selecionando os “fundamentos” do resto do conhecimento, como explicando que representações são “puramente dadas” ou “puramente conceituais”, como apresentando uma “notação canônica” em vez de uma descoberta empírica, ou como isolando “categorias heurísticas transestruturais”. Se vemos o conhecimento como uma questão de conversação e de prática social, antes que uma tentativa de espelhar a natureza, não seremos passíveis de visualizar uma metaprática que será a crítica de todas as formas possíveis de prática social. Assim, o holismo produz (...) uma concepção de filosofia que nada tem a ver com a busca da certeza (FEN, p.176).

Penso que essa longa citação retirada de *A filosofia e espelho da natureza* (FEN) é profundamente ilustrativa para esclarecer a concepção rortiana de sua virada pragmática. Como destaquei na introdução, a intenção de Rorty é escapar do essencialismo da “metafísica da subjetividade” que se estruturou no modelo da relação sujeito-objeto. Rorty não só critica o mentalismo (a mente como elemento que espelha o existente), mas também a visão de linguagem como *representação* da realidade. Com sua “virada pragmática” ele defende a tese de que “os filósofos analíticos fracassaram completamente em fazer o que eles mais esperavam fazer: pôr a filosofia no caminho seguro da ciência” (FyF, p.56). Esse fracasso, na concepção de Rorty, não significa o fim da filosofia, mas compreendê-la em outra perspectiva, como conversação, como

“redescrição do mundo”. Em sua interpretação, os “filósofos analíticos que muito fizeram para minar as pretensões científicas do movimento analítico” (ele se inclui nesse movimento, assim como Quine, Davidson, Sellars, Kuhn, Putnam, entre outros), “deram uma contribuição permanente, muito valiosa, para a filosofia. (...) tanto o fracasso da filosofia analítica quanto a história de sua autocrítica dá razões adicionais para abandonar, de uma vez por todas, a própria idéia de que a filosofia possa ser feita dentro de qualquer tipo de ciência” (FyF, p.56).

Para avaliar as implicações que a radicalização da virada lingüística, realizada pela virada pragmática rortiana, é necessário passar em revista um conjunto de temas abordados por Rorty em seus escritos nos últimos quarenta anos. Compreender a relação entre “redescrição do mundo” e educação no pensamento de Rorty (tema central do terceiro e último capítulo de minha pesquisa) requer um enfrentamento de vários problemas filosóficos implicados (o problema da verdade e da justificação, a relação entre filosofia e epistemologia, as implicações do abandono da concepção de filosofia epistemologicamente centrada, o problema do fundacionismo e a decorrente “profissionalização” da filosofia, entre outros). Pretendo realizar a investigação desses problemas no próximo capítulo, deixando para a parte final a investigação da relação entre “redescrição” e educação.

II – A CRÍTICA DE RORTY A IDÉIA DE FILOSOFIA EPISTEMOLOGICAMENTE CENTRADA E À “PROFISSIONALIZAÇÃO” DA FILOSOFIA

Este segundo capítulo ocupa um lugar importante no contexto de minha pesquisa, e seu principal objetivo é “redescrever” a crítica rortiana ao modelo de filosofia epistemologicamente centrado, que acabou resultando na “profissionalização” da própria filosofia nos tempos modernos. Três seções compõem este capítulo: 2.1 – A crítica de Rorty à idéia de verdade e objetividade; 2.2 – A crítica de Rorty à idéia de epistemologia; 2.3 – A crítica de Rorty ao modelo fundacional de filosofia e sua “profissionalização”.

2.1 – A crítica de Rorty à idéia de verdade e objetividade

Na visão de Rorty a busca por verdade e objetividade confunde-se com a longa trajetória do pensamento ocidental que remonta os gregos. Trata-se da busca de uma natureza humana universal e a-histórica, cuja meta da investigação científica é compreender as “estruturas subjacentes”, ou “os fatores culturalmente invariáveis”, ou, ainda, “os padrões biologicamente determinados”. “A tradição da cultura ocidental”, esclarece Rorty,

centrada na noção de busca pela verdade, a tradição que corre desde os filósofos gregos e atravessa o Iluminismo, é o exemplo mais claro da tentativa de encontrar um sentido para a existência a partir do abandono da solidariedade em direção à objetividade. A idéia de verdade como algo que persuade por sua própria causa, não por ser boa para nós, ou para uma comunidade real ou imaginária, é o tema central dessa tradição (ORV, p.37).

Esse interesse por objetividade e verdade originário nos gregos, conjectura Rorty, talvez tenha se dado pelo fato de eles estarem dispertos para a diversidade dos modos culturais das comunidades humanas e, temendo o “paroquialismo”, projetaram a idéia platônica de que “o modo de transcender o ceticismo é vislumbrar a meta comum da humanidade” (ORV, p.38). Platão tornou-se o pensador responsável por desenvolver a idéia de que há uma distinção entre conhecimento e opinião e entre aparência e realidade, que marcou, de certo modo, toda a tradição do pensamento ocidental até nossos dias. A ciência moderna, devedora dessa tradição, colocou no cientista físico newtoniano o modelo de objetividade e verdade que precisa ser estendido às demais instituições sociais, políticas e econômicas. Assim, seria possível realizar uma reforma social, tendo por referência o conhecimento objetivo do modo de ser dos seres humanos. Nas palavras de Rorty:

Nós somos herdeiros dessa tradição objetivista, centrada na assunção de que nós precisamos nos manter fora de nossa sociedade, o tempo que for necessário, para examiná-la sob a luz de algo que a transcenda; ou seja, sob a luz disso que ela tem em comum com toda e qualquer outra comunidade humana possível e atual. Essa tradição sonha com uma comunidade derradeira que terá transcendido a distinção entre o natural e o social, que exibirá uma solidariedade que não é paroquial porque é a expressão de uma natureza humana a-histórica (ORV, p.38).

No texto “Ciência enquanto solidariedade” Rorty esclarece as razões pelas quais em nossa cultura “a ciência é pensada como fornecendo uma verdade ‘sólida’, ‘objetiva’; ‘verdade enquanto correspondência à realidade’; ‘o único tipo de verdade digna desse nome’”(ORV, p.55). As ciências naturais, que tiveram um amplo desenvolvimento a partir da revolução científica moderna, foram apontadas como modelo de racionalidade (processo de seguir metodicamente determinados procedimentos estipulados antecipadamente) em que ocorre uma identificação entre a ação de buscar uma “verdade objetiva” e a ação de “usar a razão”. Nesse processo, o cientista substitui o padre, ou seja, “o cientista é visto agora como uma pessoa que mantém a humanidade em contato com algo que a transcende” (ORV, p.55).

A tendência de tomar “racionalidade” como sinônimo de “método”, “objetivo”, “científico” e “verdadeiro” conduziu a que todas as disciplinas acadêmicas que pretendessem ter “um lugar ao sol” no rol dos saberes procurassem imitar as ciências. As “humanidades”, por exemplo, buscaram na estratégia de “descreverem a si mesmas enquanto concernentes a valores, ou enquanto desenvolvendo e inculcando hábitos de ‘reflexão crítica’”(ORV, p.56). É dessa tendência que surgiu a distinção entre fato e valor designado, paralelamente à distinção entre o

objetivo e o subjetivo. Rorty vê toda essa tendência de forma pouco produtiva. Em suas próprias palavras: “Essas distinções entre fatos sólidos e valores flexíveis, verdade e prazer, objetividade subjetividade, são instrumentos ineficazes e canhestros. Elas não são adequadas para dividir a cultura, elas criam mais dificuldades do que resolvem” (ORV, p.56).

Para Rorty, um modo de enfrentar essa problemática é encontrar um *outro vocabulário*, uma outra *estratégia redescritiva*⁸¹, que sejam capazes de descrever as ciências naturais, não com a finalidade de “desbancar ou rebaixar o cientista natural, mas simplesmente de deixar de vê-lo como padre” (ORV, p.56). Para dar conta de tal iniciativa, Rorty propõe, inicialmente, distinguir dois sentidos do termo “racionalidade”: racionalidade no sentido de “metódico” (no qual ser racional significa estar apto a estipular critérios antecipadamente, com a ciência natural sendo tomada como paradigma de racionalidade) e racionalidade no sentido de “razoável” (em que ser racional significa ser tolerante, respeitar as opiniões daqueles que estão à nossa volta, ter a disposição para escutar, ter confiança na persuasão mais do que na força).

Apesar da cultura científicizada tornada lugar-comum em nosso tempo, de as próprias humanidades e o público em geral ansiarem pela racionalidade do primeiro tipo (a racionalidade associada à idéia de verdade objetiva, correspondente à realidade, à utilização de métodos e critérios rigorosamente determinados), Rorty advoga que “devemos nos contentar” com a segunda concepção, “mais atenuada”, de racionalidade. É nesse contexto que ele propõe, na trilha do pragmatismo, “substituir a idéia de ‘objetividade’ pela de ‘concordância não-forçada’” (ORV, p.59). Compreender essa substituição requer passar em revista as teorias da verdade, pois é nessa agenda que se inscreve esse problema na tradição do pensamento ocidental de Platão até nossos dias. Na intenção de situar melhor a crítica que Rorty faz à filosofia epistemologicamente centrada, tratarei a seguir, de modo sucinto, das principais teorias da verdade, a fim de situar a proposta de pensar a educação como “redescrição do mundo”.

2.1.1 – As teorias clássicas da verdade

⁸¹ Grifo essas expressões, por serem indicativas diretamente do título de minha tese da “Redescrição do mundo e educação”.

O tema da verdade confunde-se com a própria história da filosofia e da educação. No consagrado e conhecido “mito da caverna” apresentado no livro VII da *República*, no diálogo entre Sócrates e Glauco, Platão procura demonstrar a necessidade de discernir entre o que é ilusão ou aparência e o que é realidade ou verdade. As pessoas comuns vivem num mundo de ilusões e aparências (mundo sensível) e cabe ao filósofo a tarefa de conduzir à iluminação aqueles que vivem no mundo das sombras. A verdade não reside no mundo sensível, mas, no mundo da iluminação (mundo inteligível), e cabe ao filósofo a tarefa de comandar o destino e a organização das pessoas, pois detém o verdadeiro conhecimento e sabe o que realmente é melhor para todos. Com Platão está selada a principal missão da filosofia, que é discernir aparência de realidade, opinião de conhecimento. É nesse quadro histórico da filosofia que se desenham as teorias clássicas da verdade que marcaram a história do pensamento e da educação ocidental, as quais Rorty irá criticar.

Abordar as teorias clássicas da verdade implica enfrentar o difícil desafio de articular uma complexa agenda, que envolve concepções culturais, autores e distintas concepções de mundo e de conhecimento. Não farei um estudo exaustivo dessa agenda, porque demandaria uma complexa e aprofundada investigação, que se traduziria num extenso texto e fugiria do caminho principal de minha investigação.

Apesar de haver um amplo debate sobre as teorias de verdade⁸², caracterizado por meio de amplos mapas, com diversas ramificações⁸³, optei por caracterizar de modo simples apenas a

⁸² Richard L. Kirkham, em seu livro *Teorias da verdade*, traduzido recentemente pela editora da Unisinos, faz uma belíssima introdução às teorias da verdade e à importância que estas tiveram para a filosofia da linguagem, a teoria formal dos modelos e a epistemologia. Para o autor, “um fracasso em compreender o grande quadro sobre a verdade é a causa fundamental de muitos mal-entendidos filosóficos. Esse fracasso está refletido no fato de que muitos teóricos da verdade têm sido negligentes em explicar que questões eles supõe estar respondendo e qual a relevância de sua resposta à questão para problemas intelectuais mais amplos” (2003, p.9). Susan Haack, em seu livro *Filosofia das lógicas* (2002), traduzido recentemente pela editora Unesp, dedica um amplo capítulo para esboçar os principais tipos de teorias da verdade e indicar como se relacionam uns com os outros. Ela estabelece um mapa das teorias da verdade segundo o critério histórico e não do critério temático: começa com Aristóteles e chega aos vários filósofos analíticos atuais. Luiz Henrique Dutra, em seu livro *Verdade e investigação*, publicado pela editora EPU, aborda o problema da verdade na teoria do conhecimento. “A verdade”, afirma ele na introdução do livro, “é um conceito que está nos próprios fundamentos da epistemologia e da filosofia da ciência, enquanto disciplinas que estudam o conhecimento. Ela é mesmo essencial para a compreensão comum do conhecimento e da investigação. Na epistemologia tradicional, o conhecimento é compreendido como crença verdadeira e justificada. Se partirmos apenas dessa concepção, vemos que a epistemologia, enquanto teoria do conhecimento, deve ser socorrida por uma teoria da crença, que nos remeteria para o domínio da psicologia e da filosofia da mente, por uma teoria da justificção, que tem sido tema de muitas obras epistemológicas de todos os tempos, e, por fim, por uma **teoria da verdade**, que nos leva aos domínios da lógica e da filosofia da lógica ou, como também se diz, da lógica filosófica” (2001, p.9). Se o grande objetivo do presente capítulo é reconstruir a crítica que Rorty faz à filosofia

teoria da correspondência e a teoria da coerência. No próximo tópico tratarei de forma separada a teoria pragmatista por estar diretamente ligada ao objeto de minha investigação.

A teoria da “correspondência”, como o próprio nome anuncia, diz que uma proposição, frase ou pensamento são verdadeiros se correspondem perfeitamente ao fato do mundo que descrevem. Corresponder, portanto, significa estar de acordo, adequado, estar em relação de conformidade. Uma idéia é verdadeira quando corresponde à coisa que é seu conteúdo e que existe fora do ser humano, fora do nosso espírito ou do nosso pensamento. Assim, o critério de verdade na teoria da correspondência “é a adequação do nosso intelecto à coisa ou da coisa ao nosso intelecto” (CHAUÍ, 2002, p.100). A origem da teoria da correspondência remonta ao conceito grego de *Aletheia*, que significa o não-oculto, não-escondido, não-dissimulado. Assim, a verdade é a manifestação daquilo que é ou existe tal como é, ou seja, a verdade está nas próprias coisas, na realidade, e o conhecimento, para que seja considerado “verdadeiro”, deve ser capaz de perceber racionalmente essa verdade nas coisas que se manifestam. A verdade é a conformidade entre nosso pensamento e nosso juízo e as coisas pensadas ou formuladas, e a condição para que o conhecimento seja verdadeiro é a evidência, ou seja, a visão intelectual da essência do ser. Percebe-se, de forma explícita, a presença dualista essência *versus* aparência provinda da concepção platônica. A verdade exige que nos libertemos das aparências das coisas, das ilusões provindas dos nossos órgãos dos sentidos, das opiniões estabelecidas a partir das “sombras da caverna”.

epistemologicamente centrada, essa longa citação de Luiz Henrique Dutra ressalta a centralidade que as teorias da verdade têm na contextualização da problemática que pretendo investigar.

⁸³ Vários autores procuram esboçar de forma didática as ramificações das teorias da verdade no contexto atual. Paulo Ghiraldelli Júnior utiliza diversas expressões para mapear tais ramificações: em seu livro *Richard Rorty* (1999a, p.34-35) divide as teorias da verdade em dois tipos: as teorias que substantivam a verdade e as teorias deflacionárias. Em *Estilos em filosofia da educação* (2000b, p.11-12) afirma que “o pensamento filosófico atual divide as teorias de verdade em dois grandes campos: as teorias robustas (fortes) e as teorias minimalistas. As teorias fortes englobariam as teorias clássicas de verdade: o correspondentismo, o coerentismo e o velho pragmatismo. As correntes minimalistas acolheriam uma série de teorias próximas e, inclusive, as teorias de um certo tipo de neopragmatismo”. Em *Caminhos da filosofia* (2005, p.74-76) destaca que “as teorias da verdade podem fazer parte da lógica, da metafísica ou da epistemologia” e reforça a idéia de que “as explicações sobre o que é a verdade estão em dois grandes grupos: o das teorias substantivas e o das teorias minimalistas. As substantivas ou tradicionais são basicamente quatro: a teoria da correspondência, a teoria da coerência, a teoria pragmatista e a teoria da verificação ideal. (...). As teorias minimalistas são discutidas, atualmente, menos em textos de epistemologia do que nos de lógica e filosofia da linguagem. Há várias formas de minimalismo: a teoria deflacionista e a teoria da redundância podem ser colocadas de um lado; a teoria semântica de Davidson pode ser colocada de outro”. Os autores Richard Kirkham e Luiz Henrique Dutra, citados na nota anterior, também realizam um mapeamento das teorias da verdade.

Em seu livro *Verdade e investigação*, Luiz Henrique Dutra afirma que a concepção de verdade como correspondência “é aquela que está mais próxima da noção comum pré-teórica da verdade” (2001, p.17) e está associada a diversos pensadores da história da filosofia, remontando ao *Sofista* de Platão, à *Metafísica* de Aristóteles, ao *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke, a Wittgenstein no *Tractatus*, a Bertrand Russell, com sua teoria da correspondência enquanto *congruência*, e a Austin, em sua abordagem da teoria da correspondência como *correlação*. Na versão correspondentista sustentada por Russell e pelo I Wittgenstein, compreende-se a verdade como correspondência entre proposições e fatos, ou seja, “a proposição espelhará a estrutura do fato que a torna verdadeira” (DUTRA, 2001, p.23). Na abordagem feita por Austin, em que a correspondência é identificada como correlação, “os enunciados é que são os adequados portadores da verdade” (DUTRA, 2001, p.26). Austin parte do pressuposto de que a estrutura das sentenças de uma linguagem é puramente convencional. Assim, ao contrário de Russell e do I Wittgenstein, que procuravam uma linguagem perfeitamente clara para expressar a verdade enquanto correspondência entre proposições e fatos, “a linguagem é encarada por Austin de um ponto de vista eminentemente pragmático, isto é, ele está preocupado com os diversos usos das palavras pelos falantes em determinadas circunstâncias” (DUTRA, 2001, p.27). A verdade, enquanto correlação para Austin, é um evento histórico, e “os enunciados é que podem ser verdadeiros ou falsos porque eles é que podem, então, se referir a estados de coisas, a acontecimentos, por exemplo” (DUTRA, 2001, p.28). Na trilha dessa argumentação, Austin introduz as duas ordens de convenções: as descritivas, que “são aquelas que correlacionam sentenças com tipos de situação, coisa, evento, etc., encontradas no mundo”; as demonstrativas, que “correlacionam enunciados com situações históricas, etc., também encontradas no mundo” (DUTRA, 2001, p.28). Um enunciado é verdadeiro, completa Austin, “quando o estado de coisas histórico (ou efetivo) com o qual ele é correlacionado pelas convenções demonstrativas (aquele estado de coisas ao qual o enunciado se refere) é de um tipo com o qual a sentença utilizada para fazê-lo está correlacionada pelas convenções descritivas” (apud DUTRA, 2001, p.28).

A teoria correspondentista da verdade, que, de modo geral, sustenta que uma sentença candidata à verdade somente é verdadeira se corresponde a um fato no mundo, vê-se confrontada, contemporaneamente, com algumas objeções: a noção de fato só pode ser explicada em termos de noção de verdade. Fato, por definição, é correlato no mundo de uma sentença ou proposição verdadeira. Nesse sentido, como explicar o que seja fato no mundo sem recorrer ao conceito de

verdadeiro? Uma proposição ficaria, assim, fortemente dependente da outra para sua justificação, formando uma espécie de raciocínio tautológico. “Desse modo”, afirma Luiz H. Dutra, “temos aqui uma nova ameaça de circularidade, pois a noção de fato não pode ser explicada com clareza de um modo independente da noção de proposição verdadeira” (2001, p.25). Outra objeção refere-se à dificuldade de fundamentar a ligação entre elementos não lingüísticos (elementos do pensamento, por exemplo) e elementos lingüísticos (coisas no mundo, fatos etc.). Tal situação exigiria uma espécie de “compromisso metafísico com a existência de uma similaridade entre mundo e linguagem, da qual deriva, então, o isomorfismo entre fato e proposição” (DUTRA, 2001, p.25). Sobre a noção de verdade como correlação defendida por Austin, a objeção de vários autores é endereçada à idéia de que “não nos permite dar conta de enunciados que não são feitos por um indivíduo em relação a uma circunstância presente” (DUTRA, 2001, p.29). Os enunciados gerais (particulares e universais), por exemplo, não estariam ao alcance da análise dessa teoria, pois apenas estados de coisas reais ou efetivos podem ser correlacionados com enunciados pelas convenções demonstrativas. É diante de impasses dessa natureza que surge a teoria coerentista da verdade.

A teoria da verdade como coerência faz um deslocamento do “lugar” da verdade, ou seja, a verdade depende do rigor e da precisão na criação e no uso das regras de linguagem, que devem exprimir, ao mesmo tempo, nosso pensamento, ou nossas idéias e os acontecimentos ou fatos exteriores a nós e que nossas idéias relatam ou narram em nossa mente. Trata-se da utilização da verdade no sentido de *Veritas*, ou seja, o critério de verdade é dado pela coerência interna, ou pela coerência lógica das idéias. As coisas são ditas verdadeiras não porque correspondem a um fato no mundo, mas porque os enunciados, ao falarem da realidade, são ditos verdadeiros.

A teoria da coerência procura superar as objeções da teoria da correspondência, no que diz respeito à distinção entre elementos lingüísticos e elementos não-lingüísticos, propondo que somente devemos comparar coisas de mesma ordem, ou seja, crenças com crenças, enunciados com coisas que dizem respeito a uma ordem de enunciados. Por isso, “a primeira providência tomada pela teoria da coerência”, afirma Ghiraldelli Jr, “é eliminar a idéia de que a verdade é uma relação entre coisas heterogêneas, isto é, lingüísticas de um lado e coisas não-lingüísticas de outro” (2000b, p.13). Todavia, não podemos esquecer que, para os coerentistas, não se aplica o predicado verdadeiro a frases, a enunciados ou a crenças isoladas, mas de um modo “holístico”, levando em consideração sistemas de enunciados, ou sistemas de crenças. Assim, a verdade, para

a teoria coerentista, não é um predicado que se aplica a uma frase solitária ou crença isolada, mas diz respeito a um conjunto de frases, conjunto de crenças num todo, ou seja, a um sistema. Para que um sistema possa ser considerado coerente, os seus elementos constituintes devem ser coerentes entre si, levando em consideração o sistema a que pertencem. A falsidade, na teoria da coerência, dá-se quando uma sentença está em conflito com o sistema no qual vai ser recebida. O sistema pode ser uma teoria científica, uma narrativa científica ou histórica e, até mesmo, toda uma linguagem. “Assim”, completa Ghiraldelli Jr., “um sistema de crenças é dito coerente quando seus elementos são consistentes entre si em uma rede de crenças, e quando estão dispostos de maneira que detêm um tipo específico de simplicidade capaz de provocar intelecção racional normal” (2004, p.4). Portanto, a verdade é a propriedade de se pertencer a um sistema harmoniosamente coerente de crenças e enunciados, os quais são considerados verdadeiros ou falsos a partir do critério de coerência lógica em relação ao sistema a que pertencem.

A teoria coerentista da verdade também é conhecida como “teoria epistêmica”. Tal denominação deve-se ao fato de que, ao contrário da teoria da correspondência, que faz com que a verdade dependa da relação entre o que pensamos do mundo e o mundo (relações entre proposições e fatos, por exemplo), a teoria epistêmica pretende “que a verdade seja uma questão interna, dependendo exclusivamente do que pensamos do mundo, de nossas crenças, teorias etc., de nosso próprio conhecimento, enfim” (DUTRA, 2001, p.61). O próprio Davidson, um dos grandes interlocutores de Rorty sobre o tema da verdade⁸⁴, diz que as teorias pragmatistas e coerentistas são epistêmicas. Ele chama a suas teorias da verdade e do conhecimento uma “teoria da coerência”, dizendo que “são usualmente avançadas em oposição às chamadas ‘teorias da correspondência’, que pretendem que a verdade é acordo com a realidade, isto é, que as verdades são verdadeiras em virtude de uma relação de correspondência (variadamente elaborada por diferentes teorias da correspondência) que mantêm com alguma realidade (a que usualmente se chama fato)” (MURPHY, 1993, p.147). Davidson reforça, também, a noção de sistema, ou seja, a verdade só é predicável dentro de um sistema singular completo de crenças. Entretanto, adverte que a teoria da coerência não entra necessariamente em conflito com a teoria da correspondência. “A teoria que defendo”, afirma Davidson, “não está em competição com uma teoria da

⁸⁴ Conforme já anunciei no capítulo I (1.2.5), “a interlocução entre Rorty e Davidson possui muitas faces: trata-se de um longo debate que se arrastou desde o início da década de 1980 até a morte recente de Davidson” (2003).

correspondência, mas depende, na sua defesa, de um argumento que visa mostrar que coerência gera correspondência” (apud MURPHY, 1993, p.147).

Davidson vê a coerência como um teste de verdade para ajuizar a satisfação das condições de verdade objetiva, não como uma definição de crença verdadeira. Em suas próprias palavras: “Devia estar claro que eu não espero definir verdade em termos de coerência e crença. A verdade é maravilhosamente transparente se comparada com a crença e a coerência, e tomo-a como primitiva” (apud MURPHY, 1993, p.148). Em seus últimos escritos⁸⁵ Davidson tem feito um enorme esforço no sentido de restaurar o papel-chave que a verdade tem para nosso entendimento do mundo e das mentes dos agentes. No texto “Verdade reabilitada”⁸⁶ ele justifica de forma contundente sua posição. Apesar do conceito de verdade ter sido um dos assuntos mais importantes da discussão filosófica em toda tradição, no século XX ela tem sido seriamente questionada, não só por diversos filósofos, mas, também, por historiadores, por críticos de literatura, antropólogos, cientistas, psicólogos etc. Na visão de Davidson essa posição antagônica com relação à verdade “se deve a muitos erros e confusões tentadoras” (2002e, p.129) que marcaram a história do pensamento ocidental dos gregos até os nossos dias.

Na argumentação de Davidson é tolice querer definir a verdade, pois nem a correspondência nem a coerência “conseguiu capturar a verdade em uma definição simples satisfatória, capaz de caber em uma sentença, em uma fórmula” (GHIRALDELLI JR., 2002b, p.18). Em seu texto “A tolice de tentar definir a verdade”⁸⁷, Davidson inicia mostrando que o modelo da definição intentado por Platão, tanto nos diálogos socráticos quanto nos diálogos centrais, é um exemplo da impossibilidade de se atingir uma definição satisfatória e convincente com relação a certos conceitos centrais da filosofia. Conceitos como coragem, beleza, virtude, amizade, amor, temperança etc. são colocados no rol da inquirição dos diálogos platônicos, mas não sugerem quaisquer definições convincentes. Assim, também o conceito de verdade é

⁸⁵ Refiro-me aqui, principalmente, aos textos de Donald Davidson publicados entre 1990 a 2000. Trata-se dos seguintes textos: “The structure and content of truth” (A estrutura e o conteúdo da verdade), publicado originalmente no *The Journal of Philosophy*, v. LXXXVII, n. 6, June/1990, p.279-326; “The folly of trying to defini truth” (A tolice de tentar definir a verdade) publicado originalmente no *Journal of Philosophy*, v. XCIII, n. 6, June 1996, p.263-278; e “Truth rehabilitated” (Verdade reabilitada) publicado In: BRANDON, Robert B. (Ed). *Rorty and his critics*. Malden, Mass./Oxford:Bleckwell, 2000, p. 65-74. Os textos foram traduzidos e publicados recentemente pela Editora Unimarco no livro *Ensaio sobre a verdade*, organizado por Paulo Ghiraldelli Jr., Pedro Bendassolli e Waldomiro J. Silva Filho, conforme referências.

⁸⁶ *Truth rehabilitated*.

⁸⁷ *The folly of trying to defini truth*.

indefinível. Entretanto, adverte Davidson no mesmo escrito, “isso não quer dizer que não possamos dizer nada de revelador sobre ele: podemos, e fazemos isso relacionando-o a outros conceitos como crença, desejo, causa e ação. Também a indefinibilidade da verdade implica que os conceitos sejam misteriosos, ambíguos ou duvidosos”(2002d, p.111). E continua: “Ainda que estejamos persuadidos de que o conceito de verdade não pode ser definido, permanecem a intuição ou esperança sobre podermos caracterizar a verdade usando alguma fórmula razoavelmente simples” (2002d, p.111).

Essa discussão em torno do conceito de verdade remete-nos às principais objeções às teorias coerentistas de verdade. Uma dessas é que a teoria coerentista poderia, em algum momento, estar sendo vitimada por uma confusão entre critérios de verdade (normas ou regras que permitem avaliar se uma crença, ou um sistema crença seja ou não considerado verdadeiro) e o conceito de verdade. A coerência interna diria respeito aos critérios para julgar se uma sentença ou um enunciado é ou não verdadeiro, ou diria respeito à noção de verdade do enunciado? Será possível dizer o que é uma coisa com base em critérios que usamos para julgá-la ou elaboramos critérios para julgá-la a partir de um conceito? Essa confusão, na visão de alguns autores, abre margem para a postura cética, que diz ser impossível existir a verdade.

Outra objeção, freqüentemente apontada por vários autores, é que a concepção coerentista nos conduziria a um relativismo e, de certa forma, novamente ao ceticismo, visto que, quando levamos em consideração apenas a coerência interna dos vários sistemas de crenças, estes podem ser incompatíveis uns com os outros, de tal modo que permaneceriam isolados e, assim, não haveria como definir qual deles é mais acertado (verdadeiro) já que todos podem apresentar uma coerência interna. Esses sistemas fechados (coerentes internamente) poderiam ser comparados entre si, mas seriam relativos uns com os outros, uma vez que podem ser ditos coerentes, mas não estão “fundamentados” numa realidade; assim, não poderiam ser predicados como verdadeiros ou falsos.

A teoria pragmatista de verdade tenta, de certa forma, superar os impasses dessas objeções enfrentando a problemática por outros caminhos. Na trilha de minha investigação, mapear os principais traços dessa teoria torna-se central para compreender a crítica que Rorty faz à idéia de filosofia epistemologicamente centrada.

2.1.2 – A teoria pragmatista da verdade

Compreender a teoria pragmatista de verdade significa, necessariamente, enfrentar a maneira como os pioneiros do pragmatismo americano (Pierce, James e Dewey) construíram essa agenda no cenário contemporâneo e a recepção que tal agenda teve na segunda metade do século XX. A preocupação com a verdade, como vimos, um tema clássico da filosofia desde os gregos, também é um tema permanente nos principais representantes do pragmatismo. O tema é recorrente em suas obras e mesmo em Rorty figura como um dos principais tópicos de seus escritos. Entretanto, a maneira como os pragmatistas abordaram a temática é distinta da maneira como foi tratada pela história da filosofia nas versões antiga e moderna. Para os pioneiros do pragmatismo o tema da verdade é mais um objeto de investigação do que um conceito a ser estabelecido. Por isso, suas observações sobre a verdade, diz Ghiraldelli Jr., são “menos definições e mais descrições do que até então a filosofia, a ciência e o senso comum faziam para afirmar e distinguir o que era verdadeiro e o que não era verdadeiro” (1999b, p.10-11). Assim, a teoria pragmatista nasceu menos com o intuito de ser uma teoria e mais com a perspectiva de encontrar regras de conduta para quem procura a verdade.

Diante das objeções endereçadas às teorias correspondentistas e coerentistas, conforme vimos no tópico anterior, os pragmatistas optaram por mudar de direção sua investigação. Para eles, a verdade, como qualquer outro conceito, deve ser entendida em termos da prática, ou seja, a “verdade” ou a palavra “verdadeiro” é, antes de tudo, um valor e deve ser pensada em graus e a partir dos procedimentos pelos quais as pessoas a empregam. Nesse sentido, para Pierce, enquanto homem de laboratório preocupado com a prática científico-experimental, a verdade é compreendida como o resultado da investigação levada a cabo por uma comunidade de investigadores. Em James, a verdade é considerada como aquilo que é útil, ou seja, útil no sentido de que deveríamos observar se o conjunto de crenças que queremos avaliar como verdadeiro ou falso está provocando o consenso ou a desunião: se estiver provocando o consenso, estamos diante da possibilidade de uma crença verdadeira; se estiver provocando desunião, estamos diante de uma crença falsa. “A verdade de uma idéia”, complementa James, “não é uma propriedade estagnada inerente a ela. A verdade acontece a uma idéia. A idéia se torna verdadeira, é feita

verdadeira pelos eventos. Sua verdade é de fato um evento, um processo, o processo notadamente de se verificar a si mesmo, sua verificação” (1985, p.113).

Nas palavras de James é possível dizer que a verdade, para a concepção pragmatista, não é algo que faz parte da “essência” de uma coisa, mas que pode acontecer a tal coisa, ou seja, a idéia, crença ou enunciado não contêm a verdade em si, mas podem vir a se tornar verdadeiros, o que se dá pelos acontecimentos. A verdade, portanto, é um processo de verificar a si mesma, de fazer a própria verificação. Assim, a “utilidade” da verdade, na perspectiva pragmatista de James, não se resume a uma mera utilidade instrumental, “mas a utilidade no sentido de um teste: é verdadeiro aquilo que une os homens”, pois enquanto a verdade une, a falsidade e a mentira, cedo ou tarde, criam a desunião (Cf. GHIRALDELLI JR., 2000b, p.15).

Seguindo a trilha de James, a verdade em Dewey é entendida como assertibilidade garantida (*Warranted assertibility*), ou seja, para que um enunciado passe a ter a preferência do público, que o batizaria de “verdadeiro”, é necessário que tenha um “selo de garantia”. Assim, esclarece Ghiraldelli Jr. referindo-se à noção de verdade em Dewey:

Um enunciado qualquer pode ser considerado verdadeiro se é uma assertiva garantida, se a ele vem acoplado uma lista de condições como aquelas dos selos de garantia dos produtos. Essa lista é elaborada a partir de experimentos que o produto passa e a partir da experiência que seus produtores acumulam com a sua utilização, a sua compra e a sua venda (2005a, p.30).

Portanto, na perspectiva de Dewey, a experiência⁸⁸ seria a “pedra de toque” para qualificar qualquer enunciado que tivesse a pretensão de ser classificado como verdadeiro ou falso. A verdade, portanto, seria o predicado de frases ou enunciados que podem ser, de alguma forma, assegurados por terem passado pelo teste da experiência e serem fruto de situações consensuais. Essa noção de consenso é de suma importância porque faz uma ligação entre a

⁸⁸ O conceito de experiência é central no pensamento de Dewey. Para ele, a experiência é a condição que possibilita a superação dos dualismos espírito/corpo, aparência/essência, conhecimento/vida, que marcaram o pensamento ocidental. “Uma experiência, uma humílima experiência”, afirma Dewey, “é capaz de originar ou de conduzir qualquer quantidade de teoria (ou conteúdo intelectual), mas uma teoria, à parte da experiência, não pode nem mesmo ser definitivamente apreendida como teoria” (1959, p.159). A experiência possibilita a mediação entre a vida e o conceito, entre o mundo e o conhecimento. Entretanto, é importante esclarecer que, para Dewey, a experiência não é concebida como uma estratégia ou uma técnica que se situa fora da natureza e serve para conhecê-la, mas como algo que se encontra na própria dinâmica da vida.

verdade e o humano, ou seja, a verdade “é algo que não ocorre sem os humanos no seu processo social, intersubjetivo, em uma palavra – comunicacional” (GHIRALDELLI JR, 2002b, p.16).

A maneira como Rorty concebe a verdade é profundamente influenciada pela caracterização que ele faz do próprio pragmatismo. Na primeira parte de “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo”, publicado em *Consecuencias del pragmatismo* (CP), Rorty aponta três caracterizações do que expressa a palavra “pragmatismo”, todas associadas ao problema da verdade. A primeira caracterização é a de que o pragmatismo “é simplesmente o anti-essencialismo aplicado às noções de ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’, e semelhantes objetos de especulação filosófica” (CP, p.243). O próprio Rorty admite que essa primeira caracterização está bastante próxima da definição dada por James de que *o verdadeiro* “é aquilo cuja crença resulta benéfica”. Na leitura de Rorty, para James “a verdade não é o tipo de coisa que tem uma essência” e não há utilidade em nos dizerem que a verdade “é correspondência com a realidade”. E acrescenta:

Quem quer que a verdade tenha uma essência quer que o conhecimento, ou a racionalidade, ou a investigação, ou a relação entre o conhecimento e seu objeto tenham uma essência. Mais, querem poder fazer uso de seu conhecimento de tais essências para criticar concepções que consideram falsas, e que o rumo do progresso venha marcado pelo descobrimento de mais verdades. James pensa que essas esperanças são vãs. Não há quaisquer essências por aí. Não há maneira de dirigir, criticar ou justificar epistemologicamente o curso da investigação em seu conjunto (CP, p. 243).

Esse longo comentário sobre a primeira caracterização do pragmatismo é um bom indicativo para assinalar o caráter anticorrespondentista e antiessencialista da verdade defendida por Rorty⁸⁹. Assim, para os pragmatistas é no vocabulário da prática, da ação, não no vocabulário da teoria ou da contemplação, “onde podemos dizer algo de proveitoso sobre a verdade” (CP, p.244).

A segunda caracterização rortiana do pragmatismo é definida da seguinte maneira: “Não há diferença epistemológica entre a verdade do que é e a verdade do que deveria ser, assim como não há diferença metafísica entre fatos e valores, nem diferença metodológica entre moralidade e ciência” (CP, p.245). Comentando essa segunda caracterização, Rorty ressalta que a tradição

⁸⁹ No próximo tópico (2.1.3) detalharei melhor as implicações dessa posição rortiana na agenda argumentativa para criticar a idéia de filosofia epistemologicamente centrada.

epistemológica cometeu um desatino quando buscou a essência da ciência e quando reduziu a racionalidade ao “mito da sujeição às regras”. Esse mito vem desde Platão, o qual colocou a vida da razão não na conversação socrática, mas num estado iluminado de consciência. Nessa tradição epistemológica “se chega às crenças verdadeiras obedecendo a procedimentos mecânicos” (CP, p.145). “Segundo os pragmatistas”, complementa Rorty,

a grande falácia da tradição consiste em pensar que as metáforas da visão, a correspondência, a cartografia, a descrição e a representação aplicáveis a afirmações rotineiras e de escassa relevância também se aplicam a afirmações discutíveis e de maior entidade. O erro básico tem origem na noção de que onde não há objetos de correspondência não há esperança de racionalidade, mas apenas gosto, paixão e vontade. Quando o pragmatista ataca a noção de verdade como precisão de representação, ataca também as noções tradicionais entre razão e desejo, razão e apetite, razão e vontade. Nenhuma dessas distinções faz sentido a menos que se conceba a razão pensada segundo o modelo da visão, a menos que nos detemos naquilo que Dewey denominava “a teoria contemplativa do conhecimento” (CP, p.146).

Optei por transcrever essa longa citação porque acredito que é precisa e esclarecedora do posicionamento que Rorty vai tomando com relação à tradição que conectou a idéia de correspondência com a idéia de verdade. Não nos faltariam exemplos na história da filosofia para ilustrar como essa concepção cristalizou os famosos dualismos das mais variadas correntes do pensamento e que influenciaram não só a filosofia, mas a educação e todo o modo de compreender a natureza, as crenças e o próprio homem.

Por fim, Rorty expõe a terceira e última caracterização do pragmatismo da seguinte forma: “É a doutrina segundo a qual não há limitações para a investigação a não ser a conversação; não há nenhum limite geral que venha ditado pela natureza dos objetos, da mente ou da linguagem, senão certas limitações fornecidas pelas observações dos nossos companheiros de investigação” (CP, p.247). Comentando essa terceira caracterização, Rorty destaca que para o pragmatista é inútil esperar que os objetos nos coajam a acreditar na verdade sobre eles, assim como é inútil enfocá-los “com um olho mental clarividente”, “um método rigoroso”, ou “uma linguagem transparente”. O pragmatista deseja que “abandonemos a idéia de que Deus, a evolução ou qualquer outro responsável pela nossa atual cosmovisão nos tenha programado para realizar descrições verbais exatas e que a filosofia nos traz autoconhecimento, permitindo-nos ler o nosso próprio programa” (CP, p.247). E acrescenta: “Nenhum método pode fazer-nos saber

quando temos alcançado a verdade ou se estamos mais perto dela do que já estivemos” (CP, p.247).

Rorty textualmente declara preferir essa terceira caracterização por aceitar a contingência dos pontos de partida e por colocar a conversação entre os humanos como “nossa única fonte de orientação”. Escapar da perspectiva da contingência e da conversação equivale a nos tornarmos uma máquina “adequadamente programada”, assim como foi a esperança do projeto platônico de que atingiríamos a verdade após ultrapassar o reino das hipóteses; ou de que a verdade realizaria-se quando houvesse uma sintonia com a voz de Deus no coração dos cristãos; ou, ainda, quando houvesse o esvaziamento da mente pela procura do indubitável na perspectiva dos cartesianos. Abandonar a pretensão da verdade como representação exata significa, nas palavras de Nietzsche, abandonar o “conforto metafísico”, mas, por outro lado, podemos ganhar um “sentido de comunidade renovado”. “Nossa identificação em comunidade – a uma sociedade, a uma tradição política, a um legado intelectual –”, destaca Rorty, “se destaca quando vemos essa comunidade como *nossa*, e não *da natureza*, como uma comunidade *formada* e não *descoberta*, como *uma* entre as *tantas* construídas pelos homens” (CP, p.247-248).

Essa tripla caracterização do pragmatismo feita por Rorty, explicitamente vinculada à concepção de verdade, é central para compreendermos a noção de verdade sem correspondências e sem essências.

2.1.3 – A verdade sem correspondências ou essências

Conforme já havia anunciado no tópico anterior, o tema da verdade é recorrente no debate de Rorty com seus interlocutores e em seus escritos. Desde *A filosofia e o espelho da natureza*, passando por *Consecuencias del pragmatismo*, *Contingência ironia e solidariedade*, *Objetivismo relativismo e verdade*, *Escritos sobre Heidegger e outros*, *Verdade e progreso*, além de outros artigos, o tema da verdade ocupa centenas de páginas e, na minha interpretação, é um dos temas centrais dos quais se desdobram as outras questões do seu pensamento. Apesar de ter abordado no tópico anterior, mesmo que vagamente, as objeções de Rorty à teoria correspondentista de verdade, penso ser oportuno tratar de maneira sistemática da crítica endereçada à idéia de verdade como correspondência com a realidade e da verdade como essência da realidade.

No artigo “Verdade sem correspondências com a realidade”⁹⁰ (VCR)⁹¹, após fornecer uma visão panorâmica do lugar de John Dewey na história intelectual americana, Rorty faz uma interpretação da “doutrina pragmatista da verdade”. Em sua análise, tal doutrina integra um programa mais amplo, que é “o de substituir os dualismo gregos e kantianos da estrutura permanente e conteúdo transitório pela distinção entre passado e futuro” (VCR, p.34). Tal operação resultaria em substituir a certeza pela esperança; a justificação dos costumes passados e da tradição com base numa estrutura imutável pela idéia de que o futuro pode ser mais satisfatório que o presente.

Uma das críticas endereçadas à doutrina pragmatista da verdade, principalmente na formulação dada por Willian James, conforme vimos no tópico anterior, é de que “os pragmatistas confundem a verdade, que é absoluta e eterna, com a justificação, que é transitória, porque é relativa a uma audiência” (VCR, p.35). A resposta sugerida por alguns pragmatistas (entre eles Dewey e Davidson) é que pouco há para ser dito sobre a verdade e que os filósofos deveriam, explícita e conscientemente, restringir-se à justificação, ao que Dewey chamava de “assertibilidade garantida” (VCR, p.35). Rorty concorda com essa estratégia por acreditar que, assim como Dewey e Davidson, devemos desistir da idéia de que “o conhecimento é uma tentativa de representar a realidade”. “Ao invés disso”, argumenta Rorty, “deveríamos ver a investigação como uma maneira de usar a realidade. Assim, a relação entre nossas afirmações verdadeiras e o resto do mundo é causal ao invés de ser representacional: ela causa em nós a manutenção de certas crenças, e nós mantemos as crenças que se provam como guias confiáveis para conseguir o que queremos” (VCR, p.37).

Assumir tal concepção implica substituir a busca da certeza pela busca da imaginação e admitir que a filosofia deveria desistir de tentar oferecer segurança, passando a encorajar a

⁹⁰ Esse texto, juntamente com os textos “Mundo sem substâncias ou essências” e “Ética sem obrigações universais”, é oriundo de conferências proferidas por Rorty em Viena e Paris e originalmente publicadas em alemão como *Hoffnung statt Erkenntnis: Eine Einführung in die pragmatisch Philosophie*. Posteriormente, foram publicados em francês com o título *L'Espoir au Lieu de Savoir* e, em espanhol, com o título *¿Esperanza o Conocimiento? Una Introducción al Pragmatismo*. Em 1999 os textos foram publicados como a II seção de uma coletânea de artigos organizada sob o título de *Philosophy and Social Hope*. Na presente pesquisa utilizei a tradução: RORTY, Richard publicado sob o título *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Trad. Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

⁹¹ RORTY, Richard. Verdade sem correspondências com a realidade. IN: RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Trad. Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2000. A partir daqui utilizarei a sigla VCR para abreviar este artigo.

autoconfiança. “Dizer a uma pessoa que ela deve substituir o conhecimento pela esperança”, complementa Rorty, “é dizer que ela deve parar de se preocupar se suas crenças estão bem fundamentadas, e começar a se preocupar em tornar-se imaginativa o suficiente para criar alternativas interessantes para suas crenças atuais” (VCR, p. 38). Significa, em outras palavras, como veremos mais adiante (2.2), desistir da idéia kantiana de que “há uma natureza do conhecimento humano”, ou “o escopo e os limites do conhecimento humano”, ou, ainda, “a situação epistêmica humana”, que deve ser estudada e descrita pelos filósofos⁹². Rorty concorda com Pierce e com Dewey na idéia de que não deveríamos gastar nosso tempo procurando algo interessante sobre a conexão entre justificação e verdade. Em suas próprias palavras: “Não há nenhuma atividade chamada ‘conhecimento’, que tem uma natureza a ser descoberta (...). O que há é simplesmente o processo de justificar crenças para uma audiência”⁹³(VCR, p.41-42).

Na seqüência da argumentação, Rorty explicita melhor as razões pelas quais as afirmações “não existe nenhuma conexão entre justificação e verdade” e “não existe a verdade como o fim da investigação” podem causar uma certa estranheza. Essa estranheza é decorrente da concepção de que existe um fundamento último (perspectiva do “olho de Deus”, ou do “tribunal da razão”) ao qual a justificação precisa prestar contas. Para Rorty, assumindo uma certa perspectiva darwiniana, “não podemos dar mais sentido à idéia de um tribunal” que dê justificação de *crenças novas com velhos termos*. “A evolução biológica”, complementa, “produz sempre espécies novas e a evolução cultural produz sempre audiências novas, mas não algo como a espécie que a evolução tem em mente, do mesmo modo que não há algo como o ‘fim da investigação’” (VCR, p.45).

Para Rorty, uma das maneiras de evitar a acusação feita aos pragmatistas de que confundem justificação com verdade é reverter a acusação no sentido de que “confusão” ocorre quando pensamos na verdade como algo a ser alcançado proporcionalmente ao grau de justificação. Na perspectiva dos pragmatistas, diz Rorty, “não há nada genérico a ser dito sobre a natureza ou os limites do conhecimento humano, nem sobre uma conexão entre justificação e verdade” (VCR, p.45-46), assim como não podemos prever o futuro da evolução sociocultural com os poucos dados de que dispomos hoje, ou com os dados oferecidos pelo passado. A

⁹² Essa posição rortiana implica uma modificação radical do papel da filosofia e do filósofo em nosso tempo.

⁹³ Essa posição rortiana torna-se alvo fácil para acusações de que seu pensamento é etnocêntrico e contextualista.

investigação, nesse sentido, deixa de ter a pretensão de encontrar a verdade e passa a ser a busca da adaptação e, em particular, a busca da justificação e acordo com nossos companheiros humanos.

No artigo “Um mundo sem substâncias ou essências” (MSE)⁹⁴, Rorty realiza uma certa complementaridade de seu artigo “Verdade sem correspondências com a realidade” (VCR). Ele inicia lamentando o fato de não haver uma ligação mais consistente entre a filosofia continental e a filosofia analítica. Em sua abordagem, haveria “consideráveis intersecções” entre as duas tradições que poderiam resultar em algo produtivo para o pensamento do nosso tempo. Uma dessas intersecções poderia ser traduzida pelo antidualismo que se faz presente nas duas tradições em filósofos como Willian James e Frederich Nietzsche, Donald Davidson e Jacques Derida, Hilary Putnam e Bruno Latur, John Dewey e Michael Foucault. Todos eles, a seu modo, comenta Rorty, “estão tentando se desvencilhar das influências dos dualismos metafísicos típicos, que a tradição filosófica ocidental herdou dos gregos: as distinções entre essência e acidente, substância e propriedade, aparência e realidade” (MSE, p.56). Uma das conseqüências dessa postura antidualista permite superar a distição entre sujeito e objeto, assim como deixar de lado “a teoria da verdade como correspondência”, conforme já foi explicitado nos parágrafos anteriores.

Esse movimento antidualista e antimetafísico tem recebido vários rótulos, dentre os quais se destacam: “existencialismo, desconstrução, holismo, pragmatismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo, wittgensteinianismo, anti-realismo e hermenêutica” (MSE, p.56-57). Por “razões meramente patrióticas” Rorty opta pelo pragmatismo como indicativo para traçar sua argumentação antidualista, antiessencialista e antimetafísica. *Slogans* do tipo “toda consciência é um fato lingüístico” (cunhado por Sellars) ou “tudo é uma construção social” (tendo Foucault como ponto de partida), na interpretação de Rorty, “são maneiras de dizer que nunca seremos capazes de pisar do lado de fora da linguagem, nunca seremos capazes de compreender uma realidade que não seja mediada por uma descrição lingüística” (MSE, p.57). Essas “maneiras de dizer” são, para Rorty, um modo de desvencilharmo-nos da metafísica dualista que remonta a Platão e que permanece nos tempos modernos na distinção entre sujeito e objeto.

⁹⁴ RORTY, Richard. Um mundo sem substâncias ou essências. In: RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Trad. Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2000. A partir daqui utilizarei a sigla MSE para abreviar este artigo.

No século XVII, a metafísica dualista fez-se presente na idéia de que há uma realidade intrínseca (essencial) e algo externo (acidental, extrínseco) aos objetos e de que há algo intermediário “entre a constituição de nossos órgãos sensoriais ou nossas mentes e o jeito como as coisas são em si mesmas” (MSE, p.60). Esse “algo intermediário” entre sujeito e objeto é uma espécie de “véu” que impossibilita que “conheçamos a realidade” como *ela realmente é*. “Desde Herder e Humboldt”, diz Rorty, “os filósofos vêm sugerindo que é a linguagem que forma essa barreira – que nossa linguagem impõe aos objetos características que podem não ser intrínsecas a eles” (MSE, p.60). Tal concepção está vinculada à idéia de que a linguagem é um meio de “representar” as coisas e está associada ao paradigma que toma a “visão” como modelo para o conhecimento. Para Rorty, a resposta dada pelos pragmatistas a esse problema é que “a linguagem é um intercâmbio de sinais e ruídos, executados com o fim de alcançar algum propósito específico” (MSE, p.60). Nesse sentido, os pragmatistas são chamados por Rorty de “antiessencialistas”, pois entre suas ações está a de eliminar a distinção entre “as coisas como realmente são” (relação intrínseca) e a relação accidental das coisas com áreas periféricas (relação extrínseca). “Livres da distinção entre o intrínseco e o extrínseco”, esclarece Rorty, “nos livramos da distinção entre realidade e aparência, e assim nos livramos também de preocupações sobre a existência de barreiras entre nós e o mundo” (MSE, p.61).

Na seqüência do artigo, Rorty estabelece um comparativo entre a posição antiessencialista e a posição essencialista, ressaltando, de modo especial, “como as coisas se mostram quando descritas em termos antiessencialistas”. Nesse sentido, argumenta que insistir na idéia de essência, ou de que há uma ordem essencial, equivale a recriar a “coisa-em-si” kantiana, a “salvação” através de um poder não-humano, e a reinventar, nas palavras de Heidegger, “a tradição ontoteológica” (MSE, p.67). É nessa trilha argumentativa de crítica ao essencialismo, à idéia de verdade como correspondência e ao dualismo metafísico, que ele vai delineando sua proposta de conceber o pragmatismo como *redescricao* da relação entre os seres humanos e o resto do universo.

2.2 – A crítica de Rorty à idéia de epistemologia

A epistemologia tem sido uma das grandes marcas do pensamento moderno. Se fizermos um inventário cuidadoso dos textos que tratam de ciência, pesquisa, investigação científica, metodologia, educação ou filosofia, certamente nos depararemos com o conceito de epistemologia. Mas o que é epistemologia? Qual o seu campo específico de atuação? Que relação estabelece entre ciência e filosofia, ou mesmo entre ciência, filosofia e educação? É uma expressão moderna ou perpassa toda a história do pensamento ocidental? Por que, na modernidade, a epistemologia adquire tanta importância? O enfrentamento dessas e de outras questões torna-se central para compreendermos a crítica que Rorty endereça à idéia de filosofia epistemologicamente centrada e, como desdobramento, sua proposta de filosofia e educação como conversação e “redefinição do mundo”.

Se o termo “epistemologia” é relativamente recente, a concepção que designa vem de longa data. Na história da filosofia, desde a Grécia clássica, a agenda do conhecimento sempre se configurou como um dos problemas maiores. A distinção entre conhecimento sensível e conhecimento inteligível na *teoria das idéias* de Platão, a distinção entre *doxa* e *episteme* comuns a Platão e Aristóteles são exemplos ilustrativos de como a pergunta pelo conhecimento marcou a constituição da história do pensamento ocidental. Entretanto, o modo como os gregos, e, de certo modo, os medievais, trataram o problema do conhecimento distingue-se do modo como é tratado na Modernidade. Para os primeiros, a pergunta pelo conhecimento ainda está “colada” a uma ontologia, ou seja, o conhecimento é compreendido de maneira inseparável da pergunta pelo real (o conhecimento se constitui como um modo ou uma via de acesso para a compreensão da realidade do real). É por isso que “não se pode falar de uma teoria do conhecimento, no sentido de uma disciplina filosófica independente, nem na *Antigüidade*, nem na *Idade Média*” (HESSEN, 1987, p.21).

Enquanto disciplina autônoma da filosofia, a teoria do conhecimento (epistemologia) só nasceu na modernidade. Locke, Descartes e Kant são apontados por Rorty como os principais autores responsáveis pela criação da noção de que há uma disciplina autônoma, chamada “teoria do conhecimento”, que se distingue da ciência e que passa a ser “o cerne da filosofia” (FEN, p.140). “Devemos ao século XVII”, afirma Rorty,

e especialmente a Locke, a noção de uma “teoria do conhecimento” baseada numa compreensão do “processos mentais”. Devemos ao mesmo período, e especialmente a Descartes, a noção de “a mente” como uma entidade separada na qual ocorrem

“processos”. Devemos ao século XVIII, e especialmente a Kant, a noção de filosofia como tribunal da razão pura, sustentando ou negando as asserções do resto da cultura (FEN, p.20).

Para Rorty a filosofia enquanto teoria do conhecimento (epistemologia) tornou-se, no período moderno, uma espécie de substituto da religião, ou seja, “uma área da cultura onde se tocava o fundo, onde se podia encontrar o vocabulário e as convicções que permitiam explicar e justificar a própria atividade intelectual, e dessa forma descobrir o significado da própria vida” (FEN, p.20). A proposta terapêutica de filosofia de Rorty, assim como seu projeto de educação como “redescrição do mundo”, tema central de minha pesquisa, está amplamente ancorada na crítica que ele endereça à filosofia moderna, que colocou na epistemologia sua centralidade. Para compreender e analisar os alcances e as objeções de sua proposta, realizarei, nesta segunda seção do segundo capítulo, o itinerário da crítica rortiana à idéia de epistemologia. Farei isso seguindo a trilha do próprio Rorty em seu *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN).

2.2.1 – A invenção da mente e a idéia de teoria do conhecimento

Rorty inicia o primeiro capítulo de seu *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN) fazendo uma “redescrição” histórica de como o pensamento ocidental “inventou a noção de mente” como espaço interior de experiência e reflexão. Tal reconstrução está atrelada ao problema da distinção entre mente e corpo que marcou toda a história da filosofia ocidental, mas que tem no período moderno uma peculiaridade que merece uma atenção especial, pois é com base nessa problemática que se estruturou a idéia de epistemologia como atividade por excelência da filosofia. Rorty estrutura a argumentação desse primeiro capítulo, constituído de seis seções, intitulado “A invenção da mente”, em duas partes: nas seções 1 a 3 (primeira parte), analisa os diversos critérios que têm sido utilizados para sustentar a distinção entre o físico e o mental; nas seções 4 a 6 (segunda parte), analisa as peculiares condições históricas que possibilitaram a concepção moderna de mente, de conhecimento e de filosofia.

Na interpretação rortiana, as discussões contemporâneas da filosofia da mente partem da “suposição de que todos sempre souberam dividir o mundo em mental e físico” (FEN, p.31), como se tal distinção fizesse parte do “senso comum” ou fosse uma distinção “intuitiva”.

Entretanto, adverte Rorty, a partir do momento em que somos desafiados a estabelecer critérios para realizar tal distinção, defrontamo-nos com problemas árdus e múltiplos: o que significa “o mental”? O mental é a mesma coisa que o “imaterial”? Mental e imaterial são sinônimos? “Físico” é oposto de mental, assim como material é oposto de imaterial? Físico e material são sinônimos? Se concordamos que físico e material são sinônimos, por que mental e imaterial não são sinônimos? A tentativa kantiana⁹⁵ de introduzir a noção de “não-espacialidade” como critério para dar conta dos estados mentais tem sido insuficiente, na visão de Rorty, para resolver o problema da distinção corpo-mente. Rorty finaliza a primeira seção apresentando de forma sutil a tese – que será reforçada no decorrer da obra – de que “a nossa assim chamada intuição sobre o que é o mental pode ser apenas nossa disposição de entrar num jogo de linguagem especificamente filosófico”⁹⁶ (FEN, p.35).

Na segunda seção Rorty segue analisando e fazendo objeções a outras possibilidades de definir o mental. Ele refuta a definição de mental como “intencional” dizendo que “as dores não são intencionais – não representam e não são *sobre* alguma coisa” (FEN, p.36). Refuta também o mental como “fenomênico”, dizendo que “as crenças não são sentidas como coisa alguma – não têm propriedades fenomênicas, e as crenças reais de uma pessoa não são sempre o que parecem ser” (FEN, p.36). Mesmo a tática de definir “mental” disjuntivamente, como “seja fenomênico, seja intencional”, propondo que os vários itens “mentais” sejam mantidos juntos por semelhanças de família (pensamentos são semelhantes a crenças, que, por sua vez, têm uma certa proximidade com dores), não resolveria a distinção entre o mental e o físico. Ainda que reconheçamos que as propriedades intencionais não são propriedades físicas, pois não existe uma correlação neural com as propriedades intencionais, isso não significa que a intencionalidade seja uma “propriedade imaterial”. A intencionalidade, para Rorty, seguindo Wittgenstein e Sellars, “não é

⁹⁵ Na interpretação de Rorty, Kant utiliza uma distinção tripartida para resolver esse problema introduzindo os conceitos de espacialidade e temporalidade. Enquanto o material é espacial e temporal, o mental é temporal, mas não-espacial, e o imaterial, por sua vez, é não-temporal e não-espacial. Haveria, assim, na solução kantiana uma distinção entre o físico (espacial-temporal), o psicológico (não-espacial, mas temporal) e o metafísico (não-espacial e não-temporal). Se aceitamos essa distinção, a confusão entre o mental e o imaterial ocorreria porque pertencem a campos distintos, ou seja, o mental pertenceria ao psicológico e o imaterial, ao metafísico, por ser não-espacial e não-temporal. “O único problema”, adverte Rorty, “é que Kant e Strawson forneceram argumentos convincentes à afirmação de que só podemos identificar estados mentais como estados de pessoas espacialmente localizadas” (FEN, p.34).

⁹⁶ O próprio Rorty reforça em seguida essa tese da seguinte maneira: “Penso que essa assim chamada intuição, não é mais que a capacidade de comandar certo vocabulário técnico – que não tem utilidade fora dos livros de filosofia, e que não se liga a temas da vida cotidiana, da ciência empírica, da moral ou da religião” (FEN, p.36).

uma propriedade imaterial extra”, mas apenas pertence a um contexto de eventos circunstanciais num jogo de linguagem, uma forma de vida. “Dizer que não podemos observar propriedades intencionais olhando para o cérebro”⁹⁷, complementa Rorty, “é como dizer que não podemos ver proposições quando olhamos para um código maia – simplesmente não sabemos o que procurar, porque não sabemos ainda como relacionar o que vemos a um sistema de símbolos” (FEN, p.39).

Rorty inicia a terceira seção, intitulada “A diversidade dos problemas mente-corpo”, dizendo que o problema mente-corpo “foi apenas o resultado do infeliz engano de Locke sobre como as palavras assumem significação, combinado com a confusa tentativa, sua e de Platão, de falar de adjetivos como se fossem substantivos” (FEN, p.45-46). Entretanto, ele está consciente de que seria “tolice” considerar esse “diagnóstico” como solução do problema: “É como se um psiquiatra fosse explicar a seu paciente que sua infelicidade é resultado da crença equivocada de que sua mãe deseja castrá-lo, juntamente com sua confusa tentativa de pensar em si mesmo como idêntico a seu pai” (FEN, p.46). Para Rorty não basta diagnosticar “a lista dos enganos e confusões”; é necessário compreender o porquê de se ter chegado a essas confusões e enganos. Para realizar tal tarefa é necessário “reviver” o passado com o intuito de compreender as razões, os porquês de terem sido produzidos tais enganos e confusões. Tal procedimento está ancorado amplamente na contundente posição rortiana de que “uma intuição nunca é mais nem menos que a familiaridade com um jogo de linguagem” (FEN, p.47).

Consciente de que o problema mente-corpo não se reduz às discussões contemporâneas e tendo por pressuposto a tese de que “descobrir a fonte de nossas intuições é reviver a história do jogo de linguagem filosófico que nos encontramos jogando” (FEN, p.47), Rorty amplia sua análise mostrando que tal assunto, historicamente, esteve conectado a três tipos de problemáticas: a) o problema da consciência (centrado em torno do cérebro, das sensações cruas e dos movimentos corpóreos); b) o problema da razão (centrado em torno dos tópicos do conhecimento, da linguagem e da inteligência); c) o problema da personalidade (centrado em torno das atribuições de liberdade e de responsabilidade moral). Com o objetivo de selecionar algumas

⁹⁷ Rorty refere-se aqui à observação de Leibniz de que se o cérebro fosse inflado até o tamanho de uma fábrica, de modo que pudéssemos passear através dele, não poderíamos ver pensamento. Rorty refuta essa observação com o seguinte silogismo condicional: “Se conhecemos correlações neurais suficientes, veremos efetivamente os pensamento” (FEN, p.39).

das relações entre os três tipos de problemáticas, ele apresenta uma lista de características que os filósofos modernos e contemporâneos, num momento ou noutro, tomaram como sinais do mental:

- 1) Capacidade de conhecer a si próprio incorrigivelmente (“acesso privilegiado”);
- 2) capacidade de existir separadamente do corpo;
- 3) não-espacialidade (ter uma parte ou “elemento” não-espacial);
- 4) capacidade de apreender universais;
- 5) capacidade de sustentar relações com o existente;
- 6) capacidade de usar linguagem;
- 7) capacidade de agir livremente;
- 8) capacidade de fazer parte de um grupo social, ser “um de nós”;
- 9) incapacidade de ser identificado com qualquer objeto “no mundo” (FEN, p.48).

Todas essas características ajudaram os filósofos a reforçar um dualismo intransponível entre mente e corpo, mostrando que os seres humanos possuem alguma singularidade distintiva dos outros seres. A filosofia tornou-se uma espécie de “base firme” pela qual seria possível definir a distinção entre o mental e o físico. Das oito características listadas na citação acima, Rorty opta por analisar apenas três [*separação do corpo* (2), *não-espacialidade* (3) e *apreensão de universais* (4)], pois, para ele, “se mantivermos separadas essas três últimas noções historicamente distintas, então não mais seremos tentados pela noção de que o conhecimento é tornado possível por uma Essência Espelhar que capacita os seres humanos a espelhar a natureza” (FEN, p.50). Na minha interpretação, essa é uma das teses principais de Rorty, ou seja, à medida que a “consciência” e a “razão” forem *separadas*, a *personalidade* poderá ser vista “antes [como] uma questão de decisão que de conhecimento, antes a aceitação do outro ser em uma comunhão que o reconhecimento de uma essência comum” (FEN, p.50). Essa tese é de uma importância central para minha agenda de trabalho no sentido de compreender a *educação como “redefinição do mundo”*.

A invenção da mente e a idéia de teoria do conhecimento são devedoras da “noção de conhecimento de conceitos” ou “verdades universais”. Tal noção tornou o “Olho da Mente” o modelo inescapável para o melhor tipo de conhecimento que se diferencia das coisas particulares. É como se o Olho da Mente fosse capaz de captar algo invisível, diferente do corpo que está condicionando as coisas mutáveis, visíveis e passageiras. “A metáfora de conhecer verdades gerais⁹⁸ pela interiorização de universais, assim como o olho do corpo conhece particulares

⁹⁸ Grifo essa expressão propositalmente, pois reforça a tese rortiana de que “são as imagens mais que as proposições, as metáforas mais que as afirmações que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações [...]. Sem a noção da mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não teria surgido” (FEN, p.27).

interiorizando suas cores e formas individuais”, explica Rorty, “foi, uma vez surgida, suficientemente poderosa para tornar-se o substitutivo intelectual para a crença do camponês na vida entre as sombras” (FEN, p.54). A noção de alma como “imaterial-porque-capaz-de-contemplar-universais” permaneceu como a resposta filosófica à pergunta “Por que o homem é único?” por mais de dois mil anos (FEN, p.54).

Para Rorty, “Nossa Essência Especular”, a “alma intelectual” dos escolásticos, “a mente do homem” de Bacon, não é uma doutrina filosófica, “mas a imagem que os homens letrados encontravam pressuposta por cada página que liam” (FEN, p.55). A “Nossa Essência Especular” é “especular” porque é semelhante a um espelho, capaz de assumir novas formas sem ser mudado, feito de substância mais pura, de grão mais fino, mais sutil, mais delicada, ou seja, “Nossa Essência Especular é algo que partilhamos com os anjos” (FEN, p.55). Assim, “sugerir que não há universais” significaria colocar em perigo nossa condição de sermos “únicos”. “Sugerir que a mente é o cérebro”, complementa Rorty, “é sugerir que secretamos teoremas e sinfonias como nosso baço secreta humores escuros” (FEN, p.56).

Na quinta seção (intitulada “Capacidade de existir separadamente do corpo”) Rorty avança na tarefa de “redescrever” a invenção da mente estabelecendo uma diferença entre o modelo hilomórfico de conhecimento⁹⁹ e o modelo representacionista¹⁰⁰. Essa distinção é necessária para entendermos por que a epistemologia tornou-se o centro da filosofia na modernidade. Valendo-se de um artigo de Wallace Maston (intitulado “Por que o problema mente-corpo não é antigo?”)¹⁰¹, Rorty destaca que, para os gregos, “não há maneira de separar ‘estados conscientes’ ou ‘estados de consciência’ – eventos de uma vida interior – de eventos de ‘um mundo externo’” (FEN, p.60). Na Modernidade, a partir de Descartes e, logo em seguida, em Locke, a concepção de mente passou a ser “um espaço interior no qual tanto dores como idéias claras e distintas passassem em revista diante de um único Olho Interno” (FEN, p.62). É essa invenção da mente no século XVII que tornou a epistemologia a tarefa central da filosofia.

⁹⁹ Concepção de conhecimento que remonta a Aristóteles “de acordo com a qual o conhecimento não é a posse de representações exatas de um objeto, mas antes o tornar-se idêntico do sujeito ao objeto” (FEN, p.57).

¹⁰⁰ Concepção de conhecimento inaugurada por Descartes em que são as representações que estão na “mente”, ou seja, o olho interno da mente “observa essas representações esperando encontrar algum sinal que testemunhe sua fidelidade” (FEN, p.58).

¹⁰¹ “Why Isn’t the Mind-Body Problem Ancient?”

Na leitura de Rorty, Descartes utilizou a “indubitabilidade” como marca da “consciência” e critério do mental, ou seja, a partir de então a mente passa a ser o suporte de nossas certezas sobre nossos estados internos¹⁰². As dores e as verdades matemáticas compartilham a propriedade de que não são suscetíveis de dúvida, embora seja possível duvidar sobre tudo que é físico, pois nossos sentidos podem nos enganar. Assim, a “indubitabilidade” torna-se o meio e o fim em torno do que se constituem as bases para instituir a filosofia epistemologicamente centrada. “A mudança cartesiana da mente-como-razão para mente-como-arena-interna não foi tanto o triunfo do orgulhoso tema individual libertado dos grilhões escolásticos como o triunfo da busca pela certeza sobre a busca pela sabedoria”¹⁰³ (FEN, p.72).

2.2.2 – A mente como espaço de reflexão e certeza *a priori*

O terceiro capítulo de *A filosofia e o espelho da natureza*, intitulado “A idéia de uma ‘teoria do conhecimento’”, é dedicado a mostrar de que maneira “a mente como espaço de reflexão e certeza” tornou-se uma espécie de fundamento de todas as nossas crenças. Para Rorty o paradigma da “virada epistemológica” realizada pela filosofia do século XVII passou a ser a “fisiologia da compreensão humana”¹⁰⁴, em que “o antigo e o medieval problema da razão” é substituído pelo “moderno problema da consciência” inaugurado pelo *cogito* de Descartes, levado adiante pelo *modelo ocular* de Locke e magistralmente coroado pela idéia de “predicação como síntese das representações” de Kant.

Rorty inicia o capítulo afirmando que “a noção de que há uma disciplina autônoma chamada ‘filosofia’, distinta de e exercendo o julgamento sobre tanto religião como ciência, é de origem bastante recente” (FEN, p.139). Reforça essa afirmação ressaltando que, quando Descartes e Hobbes inauguraram o caminho do pensamento moderno denunciando “a filosofia das escolas”, não tinham ainda uma autopercepção de sua tarefa como uma disciplina específica.

¹⁰² “Nada é mais próximo da mente que ela própria”, diz Descartes nas *Meditações*.

¹⁰³ A partir de Descartes, portanto, continua Rorty, “a ciência, antes que o viver, tornou-se o assunto da filosofia, e a epistemologia seu centro” (FEN, p.72).

¹⁰⁴ Trata-se de “um relato causal de processos mentais que se supõe criticar e justificar afirmações de conhecimento” (FEN, p.134).

Ainda não existia uma distinção delineada entre ciência e filosofia “nos moldes” em que iria ocorrer a partir do século XIX. A preocupação dos filósofos do século XVII ainda se situava na luta em prol de um clima de liberdade intelectual perante as concepções escolásticas. “Não pensavam em si mesmos como oferecendo sistemas filosóficos”, complementa Rorty, “mas como contribuindo para o florescimento da pesquisa em matemática e mecânica, assim como libertando a vida intelectual das instituições eclesiais” (FEN, p.139).

Na interpretação rortiana da filosofia moderna, somente depois de Kant, quando a “batalha ideológica” entre ciência e religião foi resolvida em favor da primeira, “nossa moderna distinção filosofia-ciência entrou em vigor” (FEN, p.140). Assim, a demarcação entre filosofia e ciência tornou-se possível quando a filosofia colocou seu centro na teoria do conhecimento. “A conseqüente demarcação da filosofia em relação à ciência foi tornada possível”, comenta Rorty, “pela noção de que o cerne da filosofia era a teoria do conhecimento, uma teoria distinta das ciências porque era seu fundamento” (FEN, p.140). A metafísica teria sido desbancada pela física se Kant não a tivesse transformado em teoria do conhecimento (uma disciplina *fundamental*). “A filosofia tornou-se ‘primária’ não mais no sentido de ‘mais elevada’, mas no sentido de ‘subjacente’” (FEN, p. 140). Na visão de Rorty, foi isso que salvou a filosofia na era da ciência, uma vez que ela deixa de ser a “rainha das ciências” (antiga noção metafísica de filosofia) e passa a ser uma disciplina “mais básica”, uma disciplina responsável pelos fundamentos, uma disciplina “fundamental”. Nessa perspectiva kantiana, a filosofia passa a trilhar um novo projeto: “Esse projeto de aprender mais sobre o que podíamos conhecer, e como podíamos conhecê-lo melhor estudando como nossa mente funciona, iria ao final ser batizado de epistemologia” (FEN, p.145). Entretanto, segundo Rorty, a expressão “teoria do conhecimento” (epistemologia) só se tornou corrente e ganhou respeitabilidade depois que Hegel deixou de dominar o cenário intelectual da Alemanha. Para o hegelianismo, a relação da filosofia com as outras disciplinas era de que a primeira, “de algum modo, tanto completava como engolia as outras disciplinas em vez de as *basear*” (FEN, p.143).

Para Rorty, a invenção da mente feita por Descartes deu aos filósofos um novo terreno onde pisar, pois proporcionou um campo de inquirição que parecia “prévio” aos temas sobre os quais os filósofos haviam tido apenas *opiniões*. Nesse campo interior, a *certeza*, enquanto oposta à mera *opinião*, seria possível.

Entretanto, ao realizar a “virada epistemológica” e ao inventar o conceito moderno de “mente”, Descartes acaba se defrontando com outro problema: como passar do espaço interno (onde reside a certeza das idéias claras e distintas) para o incerto espaço exterior (passível de erro e obscuridade)? A filosofia moderna, *grosso modo*, desenvolveu-se em torno desse problema, ou seja, “o problema de saber se as nossas representações internas eram precisas” (FEN, p.147).

A criação da epistemologia, enquanto uma disciplina preocupada em descobrir a natureza, origem e limites do conhecimento humano, exigia a criação de um estudo voltado à mente humana, e este havia sido a grande invenção de Descartes. Entretanto, a invenção da mente feita por Descartes não era suficiente para o desenvolvimento da epistemologia. “Essa invenção deu-nos a noção de representações internas”, diz Rorty, “mas essa noção não teria dado origem à epistemologia sem a confusão que atribuí a Locke – a confusão (...) entre um relato mecanicista das operações de nossa mente e o ‘suporte’ de nossas afirmações do conhecimento” (FEN, p.148). Mas no que consiste essa confusão? De que maneira irá contribuir para tornar a filosofia epistemologicamente centrada? O que levou Locke a cometer tal confusão?

2.2.3 – O modelo ocular e a confusão de Locke entre explicação e justificação

John Locke (1632-1704) é considerado o iniciador da teoria do conhecimento propriamente dita e o primeiro pensador moderno a dedicar uma obra inteira ao problema do conhecimento, nela tratando de maneira contundente. Em sua obra *Ensaio acerca do entendimento humano*, elaborada ao longo de vinte anos e produto de suas discussões com os cientistas da Royal Society à qual esteve profundamente ligado, ele se propõe analisar cada uma das formas de conhecimento que possuímos, a origem de nossas idéias e nossos discursos, a finalidade das teorias e as capacidades do sujeito cognoscente relacionadas aos objetos que este pode conhecer. “Quaisquer que sejam as dificuldades que estejam no caminho dessa investigação, por mais que permaneçamos na escuridão de nós mesmos”, afirma Locke na introdução do *Ensaio*, “estou seguro que toda luz que possamos lançar sobre nossas mentes, todo conhecimento que possamos adquirir de nosso entendimento, não será apenas muito agradável, mas nos trará grande vantagem de orientar nossos pensamentos na busca de outras coisas” (1983,

p.139). Na afirmação de Locke percebemos o entusiasmo e o otimismo que o levaram a investigar o funcionamento do entendimento humano.

Apesar de adotar a noção cartesiana de idéia, Locke desenvolve um modelo empirista, antiespeculativo e antimetafísico de conhecimento. Para ele, não existem idéias inatas, pois todas as nossas representações do real são derivadas da experiência das sensações ou da reflexão, não havendo outra fonte para o conhecimento. Assim, a mente é como uma “folha em branco”, a *tábula rasa*, na qual a experiência deixa suas marcas. Nossos sentidos, familiarizados com os objetos sensíveis particulares, levam à mente as percepções das coisas, a qual, de posse dessas percepções providas das sensações, realiza a operação da reflexão. Por isso para Locke, “todas as idéias derivam da sensação ou da reflexão” (1983, p.159), que são as duas fontes de todo e qualquer conhecimento.

Na leitura de Rorty, devemos especialmente a Locke “a noção de uma ‘teoria do conhecimento’ baseada na compreensão de ‘processos mentais’” (FEN, p.20), pois ele “tornou a ‘mente’ recém-excogitada por Descartes em assunto tema de uma ciência do homem” (FEN, p144). No entanto, na interpretação rortiana, Locke acabou cometendo uma “confusão fundamental” entre a “explicação das operações mentais” (as condições do organismo) e a fundamentação de nossas pretensões de conhecimento (justificação). A propósito dessa confusão, Rorty pergunta-se:

Como foi que Locke poderia ter cometido o que Sellars¹⁰⁵ chama “o engano solidário com a assim chamada ‘falácia naturalística’ em ética”, a tentativa de “analisar fatos epistêmicos sem apoiar-se em fatos não empíricos”? Por que deveria ele ter pensado que um relato causal de como alguém chega a ter uma crença deveria ser uma indicação da justificação que a pessoa tem para essa crença? (FEN, p. 149).

A resposta que Rorty dá a essas perguntas é a de que Locke, assim como os escritores do século XVII, não pensava sobre o conhecimento como uma relação proposicional. Locke, de certa forma, ainda estava preso a uma concepção aristotélica de que o conhecimento se dá na relação entre pessoas e objetos, não entre pessoas e proposições. Assim, receber uma impressão na *tábula rasa* já é ter “um conhecimento em si”, não “um antecedente causal do conhecimento” (FEN, p.149). Porém, enquanto Aristóteles não tinha de se preocupar com o “Olho da Mente”,

¹⁰⁵ Rorty refere-se aqui a uma passagem de um texto de Wilfrid Sellars publicado na revista *Science*, com o título “Perception and reality” (Londres e Nova York, 1963, p.169).

acreditando ser o conhecimento a identidade da mente com o objeto conhecido (conhecimento como adequação), Locke “precisava de uma faculdade que estivesse *perceptiva* em relação às representações, uma faculdade que *judgasse* as representações” (FEN, p.151). Locke não poderia propor qualquer faculdade, pois significaria introduzir “um espírito na quase-máquina que ele tinha esperança de descrever” (FEN, p.151). Em razão desse desajeitado equilíbrio entre “conhecimento-como-identidade-com-objeto” e “conhecimento-como-julgamento-verdadeiro-sobre-objeto” é imputado a Locke a confusão entre explicação (fisiologia de como funciona a mente) e justificação (Olho da mente que julga as representações). Kant detectou essa confusão como sendo “o erro básico do empirismo – o erro mais vigorosamente expressado em sua crítica da confusão de ‘uma sucessão de apreensões com uma apreensão de sucessão’, mas que pesa igualmente sobre a confusão entre simplesmente ter duas idéias ‘justapostas’ e ‘sintetizar’ as mesmas no julgamento” (FEN, p.153). Para Kant, não pode “haver coisas qualificadas” (objetos) sem “a ação constitutiva da mente”, pois os objetos são sempre resultados de uma “síntese”. Isso nos remete à famosa expressão de Kant, escrita no início da Segunda Parte (Lógica Transcendental) da *Crítica da razão pura*: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (B75, 1994, p.89).

O passo seguinte realizado por Rorty para compreender a idéia de “epistemologia” que o século XX herdou da filosofia moderna é passar “da confusão de Locke entre explicação e justificação para a confusão de Kant entre predicação (dizer algo sobre um objeto) e síntese (juntar representações no espaço interno)” (FEN, p.155). É o que me proponho fazer no próximo tópico.

2.2.4 – A idéia kantiana de predicação e síntese

A fase crítica¹⁰⁶ do pensamento de Kant (1724-1804) é reconhecidamente considerada um marco na filosofia moderna. O próprio Habermas, em seu *Pensamento pós-metafísico*, ao caracterizar a história da filosofia a partir do conceito de “paradigma”, reconhece em Kant “o divisor de águas” entre o modo ontológico do pensamento e a filosofia da reflexão. “É notório que o ceticismo em relação a esse primado do ser sobre o pensamento e o peso próprio da reflexão sobre questões de método”, esclarece Habermas, “engendraram motivos importantes que pesaram na passagem do pensamento ontológico ao mentalismo” (1990, p.22). Kant leva às últimas conseqüências o longo processo de antropologização do pensamento filosófico ocidental. Com ele, “a velha ontologia, enquanto reflexão sobre o ente enquanto ente”, reforça Manfredo Araújo de Oliveira, “é substituída pela filosofia transcendental” (1995, p.9). Mas no que consiste a filosofia transcendental kantiana? De que maneira Kant contribuiu para concretizar a idéia de filosofia enquanto epistemologia? Como a filosofia transcendental kantiana influenciou na trajetória da história da filosofia moderna e que conseqüências trouxe para a filosofia contemporânea? Como Rorty interpreta o papel de Kant na constituição da identidade da “filosofia epistemologicamente centrada”?

No Prefácio à segunda edição (1787) da *Crítica da razão pura*, Kant refere-se ao “escândalo” das disputas entre as várias correntes e doutrinas filosóficas que não obtiveram êxito no intuito de se “assenhorem” de uma posição duradoura. “Não há dúvida”, ressalta o próprio Kant, de “que até hoje o seu método tem sido um mero teste e, o que é pior, um teste apenas entre simples conceitos” (B XV, 1994a, p.53). Para Kant, essas disputas só podem ser superadas pela introdução da **crítica**¹⁰⁷. Por isso, um dos objetivos fundamentais de Kant é estabelecer os critérios de demarcação entre o que podemos legitimamente conhecer e as falsas pretensões ao

¹⁰⁶ Os estudiosos de Kant costumam dividir o seu pensamento em duas fases: a fase pré-crítica e a crítica. Na primeira fase, que vai até a *Dissertação de 1770*, as idéias pessoais de Kant ainda não haviam tomado forma. Nesse período, Kant pode ser considerado como um representante típico do chamado “racionalismo dogmático”, ou seja, seu pensamento está atrelado às idéias filosóficas predominantes da Alemanha dessa época, mais especificamente ao racionalismo dogmático de Leibniz, tal como fora desenvolvido e divulgado por Wolff. O próprio Kant nos *Prolegômenos* reconhece que o despertou do “sono dogmático”. A fase crítica é caracterizada como sendo a grande contribuição de Kant na qual se localizam suas principais obras: *Crítica da razão pura* (1781), *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), *Crítica da razão prática* (1788), *Crítica do juízo* (1790), *A religião nos limites da razão pura* (1793) e a *Metafísica dos costumes* (1797).

¹⁰⁷ Na visão de Kant a *crítica* opõe-se ao dogmatismo, ou seja, “à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*” (B XXXVI, 1994a, p.30).

conhecimento. A tarefa da crítica que Kant se propõe fazer consiste, precisamente, em examinar os limites da razão teórica e estabelecer os critérios de um conhecimento legítimo.

Na famosa metáfora da *Revolução Copernicana*, apresentada no Prefácio da segunda edição (1787), Kant formaliza a filosofia que pretende empreender. Assim como Copérnico teria invertido o modelo tradicional do cosmo em que o Sol girava em torno da Terra, mostrando ser a Terra que girava em torno do Sol, a relação de conhecimento não é o sujeito que se orienta pelo objeto, como quis a tradição, mas o objeto que é determinado pelo sujeito. Nas palavras do próprio Kant:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objectos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (B XVI, 1994a, p.19-20).

Assim Kant formula sua concepção de uma filosofia transcendental, ou seja, uma investigação “que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (B 25, 1994a, p.53). Trata-se, portanto, da análise das condições de possibilidade do conhecimento humano, por meio da qual se pode diferenciar a ciência da pseudociência e, dessa forma, distinguir, também, o uso cognitivo da razão do seu uso meramente especulativo¹⁰⁸. Portanto, o propósito de Kant com a *Crítica da razão pura* consiste em examinar a constituição interna da razão e, ao mesmo tempo, verificar seu funcionamento.

Duas faculdades da mente (a sensibilidade e o entendimento) contribuem para constituir o conhecimento dos objetos. Na *Estética Transcendental* (primeira parte da obra) Kant descreve de que maneira as formas puras da sensibilidade (as intuições de espaço e tempo) contribuem na constituição do conhecimento. Na *Analítica Transcendental* (segunda parte da obra) ele descreve de que maneira os conceitos puros do entendimento (as categorias) fazem sua parte no processo

¹⁰⁸ Essa diferenciação pode ser caracterizada pela distinção que Kant faz entre o mundo dos *fenômenos* (realidade de nossa experiência que pode ser conhecida) e o mundo do *númeno* (realidade considerada em si mesma, a qual podemos pensar, mas não conhecer).

constitutivo do conhecimento. Nesta segunda parte ele descreve também, nas seções relativas à *unidade sintética da apercepção* e no *esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, a maneira como se unem para constituir a experiência cognitiva. Com isso Kant acreditava que seria possível evitar e superar as dificuldades e os impasses tanto do racionalismo dogmático quanto do empirismo cético.

Para Rorty (FEN, p.140-141), Kant foi o grande responsável pelo fato de a filosofia ser completamente profissionalizada. Ele (Kant) conseguiu transformar a antiga noção de filosofia – a metafísica como “rainha das ciências”, por causa de sua preocupação com o universal que determina o ser enquanto ser – numa disciplina “mais básica”, “subjacente”, “fundamental”. “Kant”, diz Rorty, “pôs a filosofia na trilha segura de uma ciência, colocando o espaço externo dentro do espaço interno (o espaço da atividade constituinte do ego transcendental) e, então, afirmando a certeza cartesiana sobre o interno para as leis do que previamente se pensava ser o externo” (FEN, p.145). Assim, só podemos saber *a priori* sobre objetos se os “constituímos”, e nisso consiste a famosa “Revolução Copernicana” anunciada por Kant.

Kant, na leitura interpretativa de Rorty, além de elevar “a ciência do homem” de um nível empírico a um apriorístico, realizou três coisas que “ajudaram a filosofia-enquanto-epistemologia tornar-se autoconsciente e autoconfiante” (FEN, p.146). Primeiramente, identificou “o tema central da epistemologia como sendo as relações entre duas espécies de representações igualmente reais, mas irreduzivelmente distintas – as ‘formais’ (conceitos) e as ‘matérias’ (intuições)” (FEN, p.146). A segunda tarefa foi ligar a epistemologia à moralidade no projeto de “destruir a razão para abrir espaço para a fé” (FEN, p.146). Com essa iniciativa Kant acaba revivendo “a noção de um sistema completo de filosofia”, no qual a moralidade passa a ser “baseada” em algo mais científico e menos controverso. Em terceiro lugar, ao tornar a epistemologia uma “ciência fundamental” com a idéia de que “constituímos” o conhecimento, possibilitou que a filosofia se tornasse uma “disciplina suporte”, capaz de descobrir as “características formais” de qualquer área da vida humana. “Assim”, complementa Rorty¹⁰⁹, “ele

¹⁰⁹ Essa interpretação de Rorty é partilhada também por Habermas. Em seu *Consciência moral e agir comunicativo* (1989), Habermas revelou-se disposto a admitir o abandono de boa parte das pretensões da filosofia tradicional (em última análise, “dogmática” e “autoritária”) e a atribuir-lhe, em vez disso, numa sociedade democrática, modestos serviços, coadjuvantes, de tradutora e intérprete. Diz o próprio Habermas: “Quanto a filosofia se presume capaz de um conhecimento *antes* do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para passar a exercer funções de dominação. Ao pretender aclarar de uma vez por todas os fundamentos da ciência e de

(Kant) capacitou os professores de filosofia a se verem como presidindo um tribunal da razão pura, capaz de determinar se outras disciplinas estavam se mantendo dentro dos limites legais estabelecidos pela ‘estrutura’ de seus assuntos temas” (FEN, p.146).

O ato de tornar a filosofia-enquanto-epistemologia autoconsciente e autoconfiante levou a que Kant, na versão interpretativa de Rorty, proporcionasse uma “estrutura” para compreender o confuso cenário intelectual do século XVII entre o racionalismo dogmático e o empirismo ingênuo. Esse cenário confuso é descrito pelo próprio Kant na seguinte passagem da *Crítica da razão pura*:

Numa palavra: Leibniz *intelectualizou* os fenômenos, tal como Locke *sensualizara* os conceitos do entendimento no seu sistema de *noogonia* (se me permitem usar estas expressões), isto é, considerara-os apenas conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes distintas de representações, que só em *ligação* podiam apresentar juízos objectivamente válidos acerca das coisas, cada um destes grandes homens considerou apenas uma delas que, em sua opinião, se referia imediatamente às coisas em si, enquanto a outra nada mais fazia que confundir ou ordenar as representações da primeira (A272/B328, 1994, p.280-281).

Kant acabou criando uma versão padrão da “história da filosofia moderna”, complementa Rorty, “de acordo com a qual a filosofia pré-kantiana era uma luta entre o ‘racionalismo’, que queria reduzir as sensações a conceitos, e ‘empirismo’, que queria a redução inversa” (FEN, p.155). Talvez a história da filosofia teria sido bem diferente e a filosofia não teria se “profissionalizado” se Kant não tivesse realizado tal façanha. “Se o problema do conhecimento tivesse sido colocado em termos de relações entre proposições e o grau de certeza ligado a elas, antes que em termos dos *componentes* putativos de proposições”, conjectura Rorty, “poderíamos não ter herdado nossa presente noção de ‘história da filosofia’” (FEN, p.156). Kant acabou não realizando essa “virada pragmática”; ao invés, falou de “representações internas”, fixou sua

uma vez por todas definir os limites do experienciável, a filosofia excedeu suas forças. (...) Com a análise dos fundamentos do conhecimento, a crítica da razão pura assume também a tarefa de criticar o abuso de uma faculdade cognitiva que, em nós, está talhada à medida dos fenômenos. Kant coloca no lugar do conceito substancial de razão da tradição metafísica o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal. (...) Ao fazer isso, ele atribuiu também a filosofia o papel de juiz supremo perante a cultura em seu todo” (1989, p.18). Textualmente, Habermas reconhece o papel que Rorty teve nesse processo de questionar os papéis da filosofia atribuídos por Kant. Diz ele: “Em sua importante ‘Crítica da filosofia’, R. Rorty desenvolve argumentos metafilosóficos que nos levam a duvidar de que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis de indicadora de lugar e do juiz que lhe forma atribuídos pelo mestre-pensador Kant” (1989, p.19).

problemática no “ego transcendental” e, com isso, “profissionalizou a filosofia”¹¹⁰ tornando-a “teoria do conhecimento”.

Rorty critica posições filosóficas contemporâneas¹¹¹ que tomam o projeto kantiano como sendo “uma das mais antigas e universais intelecções filosóficas”. Para Rorty, a “intelecção” não é antiga nem universal, mas apenas um produto da escolha de metáforas tomadas por “filósofos profissionais” para serem objeto de suas especulações. Do mesmo modo se dá com o conceito de “experiência”. “O termo *experiência*”, exemplifica Rorty, “veio a tornar-se o nome dos epistemologistas para seu assunto tema”(FEN, p.156-157); é um termo da cultura filosófica e, portanto, bem distinto do uso cotidiano. Rorty reforça essa idéia com a seguinte observação:

Um homem que não sabe que Locke usou “experiência” para incluir apenas “idéias de sensação e reflexão” e excluir julgamentos e que Kant o usou para cobrir “tanto o objeto como o método do conhecimento, a combinação, em concordância com as leis do pensamento, de todas as funções do conhecimento”, pode ficar intrigado quanto *o que se espere que olhe, e mais, quanto a que distinção deve notar* (FEN, p.157).

Da maneira como Rorty interpreta Kant, a tentativa deste de responder ao desafio da filosofia do século XVIII, “de explicar como chegamos a juízos predicativos (crença na verdade de certas orações, especialmente aquelas que as ciências emitem sobre o mundo exterior), acabou desembocando numa “confusão entre predicação e síntese”. Por que ocorreu essa confusão? Quais são os resultados dessa confusão? No que consiste essa confusão?

“Para um ego transcendental kantiano”, explica Rorty, “chegar a acreditar em uma sentença como verdadeira significa relacionar representações (*Vorstellungen*) entre si” (FEN, p.155). A “síntese” kantiana exigida para um julgamento é constituída pela relação entre essas representações que são radicalmente distintas entre si, pois, de um lado, existem as representações que nos vêm da sensibilidade (intuições) e, de outro, as representações do entendimento (conceitos). É nesse ponto que Rorty identifica a estratégia de Kant para dar

¹¹⁰ Rorty comenta essa “profissionalização” no sentido de que “é impossível a alguém ser levado a sério como ‘filósofo’ sem ter dominado a primeira *Crítica*” (FEN, p156). Aprofundarei melhor essa questão da profissionalização da filosofia no primeiro tópico da próxima seção neste mesmo capítulo.

¹¹¹ Rorty cita textualmente uma passagem do filósofo americano C. I. Lewis de sua obra *Mind and the world-order* que toma as noções kantianas de intuição/conceitos como sendo uma das “mais antigas e universais intelecções filosóficas”. Diz a passagem: “Há, em nossa experiência cognitiva, dois elementos: os dados imediatos, tais como os do sentido, que são apresentados ou dados à mente, e uma forma, construção, ou interpretação, quer representa a atividade do pensamento” (apud FEN, p.156).

sentido à suposição paradoxal que perpassa toda a crítica. Diz Rorty: “As noções de ‘síntese’ e a distinção conceito-intuição são, assim, feitas, sob medida uma para a outra, sendo ambas inventadas para dar sentido [...] a suposição de que a diversidade é ‘dada’ e a unidade é feita” (FEN, p.159). Essa “suposição” ancora-se na estratégia de que as “intuições” não podem ser “trazidas à consciência”, a não ser “sintetizadas” por um segundo conjunto de representações (os conceitos). É essa estratégia, não oficial, segundo Rorty, conhecida como “Revolução Copernicana”, que possibilita “assegurar que os objetos antes se conformem ao nosso conhecimento do que sejam capazes de exigir conformidade a nós” (FEN, p159-160).

A idéia kantiana de que “só podemos ficar cômicos de objetos constituídos por nossa própria atividade sintetizadora” é amplamente questionada por Rorty. “Por que deveríamos pensar que a sensibilidade”, pergunta Rorty, “nos brinda com um múltiplo que não pode ser representado como um múltiplo até que o entendimento tenha usado conceitos para sintetizá-lo?” “Como sabemos que um múltiplo, que não pode ser representado como múltiplo, é um múltiplo?” Se apenas podemos estar cômicos de intuições sintetizadas, como obter nossas informações sobre intuições previamente à síntese?” Ao cabo desse bloco de questionamentos Rorty chega à seguinte conclusão: “Nesse ponto, penso eu, devemos confessar que ‘intuição e ‘conceito’, em seus sentidos kantianos, são suscetíveis apenas de definições contextuais; como ‘elétron’ e ‘próton’, eles têm sentido apenas enquanto elementos numa teoria que tem esperança de explicar algo” (FEN, p.161). Rorty está consciente do que implica essa conclusão: declarar o fim da filosofia epistemologicamente centrada. Possivelmente, essa é a sua estratégia no sentido de “quebrar a crosta de convenções” (para utilizar uma expressão de Dewey) de modo a fazer com que muitos dos vocabulários que não nos ajudam mais sejam substituídos por outros, talvez mais úteis.

2.3 – A crítica de Rorty ao modelo fundacional de filosofia e sua “profissionalização”

A filosofia, desde as suas origens no solo grego, não foi considerada uma atividade qualquer, mas algo ligado à questão do próprio ser humano enquanto um ser inacabado, um ser que pergunta, um ser que se experimenta, um ser que precisa conquistar sua própria identidade. “A especificidade do homem”, nos diz Manfredo Araújo de Oliveira, “é a indeterminação

originária: nem os instintos nem suas próprias instituições conseguem determiná-lo de forma definitiva” (1993b, p.9). Essa idéia de indeterminação e inacabamento conduz a que o ser humano seja um ser de risco, pois não possui “certezas” sobre seu próprio saber, sobre a melhor forma de agir e sobre sua própria realização na história. Por sua vez, essa “consciência” de indeterminação provoca uma questão crucial no ser humano: como justifico minhas decisões? Essa pergunta nos remete, inevitavelmente, ao problema da fundamentação, pois, sempre que perguntamos pela justificação de algo, estamos em busca das “representações” e dos valores que ancoram e sustentam nosso saber, agir e fazer¹¹².

Perguntar pela fundamentação ou pelos fundamentos do saber, do agir e do fazer significa demarcar o próprio papel da filosofia na vida humana, ou seja, a filosofia nasceu “como atitude crítica em relação a todos os empreendimentos humanos, como reflexão crítica e julgadora do mundo vivido, uma espécie de tribunal da razão, como se vai dizer mais tarde, no século XVIII, para criticar e julgar as produções da vida humana através das quais ele procura conquistar-se como homem” (OLIVEIRA, 1993b, p.11). A filosofia, portanto, nasceu com a pretensão de buscar os fundamentos da vida humana e de toda realidade e, com isso, estabelecer os pressupostos da unidade na qual cada singular pudesse encontrar seu sentido. Trata-se do primeiro-último princípio de tudo, pois, no dizer de Aristóteles, “as mais exatas de todas as ciências são as que tratam dos primeiros princípios, porquanto as que envolvem menos número de princípios são mais exatas do que as que requerem princípios adicionais” (Met 2, 1969, p.39). A filosofia como ciência primeira, no sentido aristotélico, representaria a articulação da razão abrangente, na qual todas as razões particulares encontrariam seu lugar, justamente por tratar dos “princípios” ou causas primeiras. Essa busca pela universalidade dos fundamentos que identificam a identidade da filosofia recebeu, historicamente, o nome de “Metafísica”.

O estudo da metafísica, *grosso modo*, marcou toda a história do pensamento ocidental. Entretanto, se no período antigo e medieval sua preocupação era o estudo do “ser enquanto ser”, na época moderna “seu problema desloca-se para a questão das certezas, passando-se a indagar como é possível o conhecimento” (HERMANN, 1999, p.40). Essa “virada epistemológica” foi amplamente tematizada no tópico anterior, principalmente na seção 2.2.4. Meu interesse neste ponto é verificar mais cuidadosamente esse processo de “profissionalização” da filosofia-

¹¹² A distinção entre saber, agir e fazer retoma a clássica distinção aristotélica entre ciências teóricas, práticas e poéticas e que, de certa forma, caracteriza, em largos traços, toda a história da filosofia ocidental.

enquanto-epistemologia e as razões pelas quais Rorty propõe o abandono da idéia de filosofia como fundamento.

Conforme apresentei na seção anterior, a teoria do conhecimento (epistemologia), como uma disciplina autônoma da filosofia, só nasceu na modernidade. Rorty aponta Locke (processos mentais), Descartes (invenção da mente) e Kant (tribunal da razão) como os principais autores responsáveis pela criação da noção de que há uma disciplina autônoma chamada “filosofia do conhecimento”, que se distingue da ciência e que passa a ser “o cerne da filosofia” (FEN, p.140). Esse “deslocamento” do “ser” para o “conhecer”, da ontologia para a epistemologia, equivale a dizer que o “fundamento” não está mais nas “coisas em si”, mas no “sujeito pensante”. “Na filosofia moderna”, nos diz Nadja Hermann, “o sujeito passa a constituir a base de justificação da realidade externa. O modo de manifestar-se dessa realidade está relacionado com a própria idéia de *verdade*, que necessita de *certeza*” (1999, p.40). Para Rorty, esse deslocamento da ontologia para a epistemologia traduziu-se num processo de “profissionalização” da filosofia, a qual passaria a ser o fundamento de todo e qualquer conhecimento. Nesta terceira seção farei uma análise da crítica de Rorty a esse modelo fundacional de filosofia e sua decorrente “profissionalização”, além de explicitar os principais traços que configuram a idéia rortiana da filosofia como metáfora e como edificação.

2.3.1 – A “profissionalização” e o modelo fundacional da filosofia

As *Meditações* e o *Discurso do método* de Descartes são obras paradigmáticas para demonstrar o itinerário do processo filosófico e pedagógico trilhado pelo pensador que abdica de buscar qualquer outro fundamento externo para apoiar-se no fundamento inabalável das *idéias claras e distintas* do “Eu penso” (*Cogito*). Para Descartes, o *Cogito* passa a ser “o ponto arquimediano”, a verdade indubitável, a base sólida do conhecimento, para daí construir as demais ciências. O *Cogito* cartesiano acaba inaugurando a metafísica da subjetividade, na qual ocorre a auto-realização do sujeito. Conforme já vimos, a invenção da mente realizada por Descartes deu aos filósofos “um novo terreno onde pisar”, pois propiciou um campo de inquirição que parecia “prévio” aos temas sobre os quais os filósofos haviam tido apenas opiniões. Neste campo interior, a certeza, enquanto oposta à mera opinião, seria possível. Com

Descartes, portanto, inicia-se um processo de “profissionalização” da filosofia, entretanto esse processo somente seria completado quando ocorreu a demarcação definitiva da filosofia em relação à ciência. Segundo Rorty, esse processo se realizou somente quanto a filosofia foi tornada “teoria do conhecimento”, “uma teoria distinta das ciências porque era seu fundamento” (FEN, p.140). Na interpretação rortiana, boa parte dos últimos duzentos anos da história da filosofia ocidental é marcada por essa concepção “fundacional” de filosofia, e foi isso que tornou possível a sobrevivência da filosofia na era da ciência. A esse respeito afirma Rorty na introdução do seu *A filosofia e o espelho da natureza*:

No século XIX, a noção da filosofia como uma disciplina fundacional que “suporta” asserções-de-conhecimento foi consolidada nos escritos dos neo-kantianos. (...). A “filosofia” tornou-se, para os intelectuais, um substituto para a religião. Era a área da cultura onde se tocava o fundo, onde se podia encontrar o vocabulário e as convicções que permitiam explicar e justificar a própria atividade *como atividade intelectual*, e dessa forma descobrir o significado da própria vida (FEN, p.20).

A concepção de filosofia como fundamento foi ameaçada com o surgimento da psicologia empírica (responsável pela “naturalização” da epistemologia), assim como pelo declínio da tradição idealista, ambos ocorridos no final do século XIX e responsáveis por provocar críticas radicais à noção de “verdade como correspondência” e à noção do “conhecimento como exatidão de representação”. Por algum tempo, observa Rorty, “pareceu que a filosofia poderia virar as costas de uma vez por todas à epistemologia, à busca da certeza, estrutura e rigor, e à tentativa de constituir-se como um tribunal da razão” (FEN, p.172). Entretanto, essa “ameaça” foi “abafada” logo no início. Na tentativa de manter a filosofia “rigorosa” e científica, Husserl e Russell são indicados por Rorty como “figuras paradigmáticas” de pensadores do século XX que continuaram com a concepção fundacional de filosofia. A “forma lógica” e a “redução eidética das essências” foram as “representações privilegiadas” indicadas, respectivamente, por Russell e Husserl para continuar a atividade da filosofia na “busca por seriedade pureza e rigor, uma busca que durou cerca de quarenta anos” (FEN, p.173). No final desse período, observa Rorty, “a fenomenologia gradualmente se viu transformada no que Husserl chamou desalentadamente de

‘mera antropologia’, e a epistemologia ‘analítica’ (isto é, ‘filosofia da ciência’) tornou-se crescentemente historicista e decrescentemente ‘lógica’” (FEN, p.173-174)¹¹³.

A versão americana dessa concepção fundacional e “profissionalizada” de filosofia tornou-se um dos grandes alvos da crítica de Rorty a partir da década de 1970. Boa parte dos textos que compõem a publicação *Consecuencias del pragmatismo* (CP) revela, de forma contundente, essa crítica rortiana. Uma das nomações mais explícitas de “profissionalização” da filosofia americana é a expressão “filosofia científica”. Rorty toma essa expressão do livro *A ascensão da filosofia científica*¹¹⁴, na qual seu autor, Hans Reichenbach, manifesta o entusiasmo de que a filosofia ultrapasse a etapa da especulação e alcance o grau de “cientificidade”. Nas palavras do próprio Reichenbach:

Sustento que a especulação filosófica é uma etapa passageira da que se chega quando não dispomos de meios lógicos para resolver os problemas filosóficos que surgem em determinado momento. Afirmo que há, e sempre tem havido, uma aproximação científica na filosofia. Quero demonstrar que deste campo tem brotado uma filosofia científica que, dentro da ciência de nosso tempo, tem dado com as ferramentas para resolver problemas que em outras épocas, só tem sido objeto de conjecturas. Dito de forma breve: minha intenção ao escrever esse livro é mostrar o deslocamento da filosofia da especulação até a ciência (apud CP, p.297).

Reichenbach fez parte da geração dos filósofos que emigraram para os Estados Unidos em virtude da perseguição nazista na Segunda Guerra Mundial¹¹⁵. Esses filósofos passaram a influenciar as novas gerações de filósofos e a instaurar nos departamentos de filosofia “uma nova série de paradigmas filosóficos”. Os positivistas lógicos acreditavam que havia chegado a hora de profissionalizar a filosofia tornando-a mais “científica”, o que “abriria uma nova era de cooperação, trabalho em equipe e consenso sobre os resultados obtidos” (CP, p.302). Assim, a filosofia tornar-se-ia “profissional” no momento em que passasse a se definir “como um conjunto de problemas determináveis e duradouros” e a utilizar “métodos precisos e rigorosos”. A filosofia, portanto, nessa concepção, trataria de “problemas principalmente epistemológicos, como os relativos à natureza e à possibilidade do conhecimento científico” (CP, p.298), e, com

¹¹³ No primeiro capítulo da presente pesquisa descrevi a influência que todo o movimento pós-analítico teve na configuração das viradas lingüística e pragmática no pensamento de Rorty.

¹¹⁴ REICHENBACH, Hans. *The rise of scientific philosophy*. University of California, Berkeley, 1951.

¹¹⁵ Esse cenário filosófico americano do século XX e a influência dos refugiados que aportaram nos Estados Unidos fugindo do nazismo foram abordados no capítulo I, principalmente no tópico 1.1.3.

isso, “o edifício do conhecimento ganharia em altura e em solidez graças às novas contribuições” (CP, p.302).

Para Rorty, no cenário americano, a “profecia” da *ascensão da filosofia científica* de Reichenbach não aconteceu, pois hoje, na filosofia analítica americana, não há consenso sobre a lista dos problemas centrais de que a filosofia precisa tratar e “já seria muito se um problema estivesse na moda ao mesmo tempo em dez dos aproximadamente cem departamentos americanos de filosofia analítica” (CP, p.302).

2.3.2 – A “desprofissionalização” e o abandono da filosofia fundacional

Em seu texto “Uma nova agenda para a filosofia” publicado como introdução à recente tradução de *Pragmatismo e política*, que reúne diversos artigos de Rorty, Ghiraldelli Jr inicia da seguinte maneira:

Richard Rorty tem sido considerado o inimigo número 1 daqueles personagens que ostentam a “carteirinha” de filósofo profissional, o filósofo encravado em uma cátedra acadêmica e guardião de posições tradicionais. Aos olhos desse tipo de filósofo, o projeto de Rorty é antes um abuso antifilosófico do que uma tentativa de promover a reforma da filosofia. Tal personagem, o filósofo profissional, sente-se ofendido, pois Rorty quer se livrar do que identifica como um desejo de sua infância e juventude: reunir verdade e justiça em uma visão unitária – reunião que é a tarefa da filosofia como o platonismo a formulou (2005b, p.7).

A citação descreve de forma explícita a intenção “desprofissionalizante” da filosofia, bem como o projeto antifundacionista de Rorty. “A filosofia, para Rorty”, continua Ghiraldelli Jr, “não tem mais razão de se circunscrever à atividade de encontrar fundamentos últimos ou primeiros, de caráter metafísico e/ou epistemológico, para toda a cultura, para toda a ação humana” (2005b, p.8).

A discussão sobre a “desprofissionalização” da filosofia e o antifundacionismo, na agenda de Rorty, está intimamente ligada à sua oposição ao “representacionismo” (problemática sujeito-objeto), que tem nos acompanhado desde Descartes, e à problemática aparência-realidade, que vem desde os gregos. Na introdução de seu *Verdade e progresso* (VP) Rorty destaca que essa problemática tem sido um dos pontos de divergência entre os pragmatistas e seus críticos. Os primeiros, nos quais ele se inclui, sugerem “que a distinção entre aparência-realidade seja

abandonada em favor da distinção entre modos de falar mais úteis e menos úteis” (CP, p.11). Seus críticos (os filósofos que acreditam que a verdade corresponde à realidade como ela “realmente é”) não acreditam que a distinção útil-inútil possa tomar o lugar da velha distinção aparência-realidade. “Para eles”, diz Rorty, “as maneiras de falar menos úteis são apenas descrições das aparências, enquanto modos de falar mais úteis são descrições do que está de fato acontecendo” (VP, p.12).

Rorty aposta na crença de que “a filosofia progredirá melhor sem as noções de ‘natureza intrínseca da realidade’ e ‘correspondência com a realidade’” (VP, p.12), pois tais noções estão arraigadas à idéia de “verdade como correspondência” e nos remetem ao velho fundacionismo. A idéia de verdade como correspondência tem sido um dos principais critérios utilizados por aqueles que criticam o pragmatismo, por estar destituído de uma teoria da verdade. Rorty não vê isso como sendo algo problemático, e a esse respeito reconhece que uma das inúmeras dívidas intelectuais que tem com Donald Davidson “é ter compreendido que ninguém deveria nem mesmo tentar especificar a natureza da verdade” (VP, p.13). “Davidson”, reconhece Rorty, “ajudou-nos a perceber que *a simples incondicionalidade da verdade é uma boa razão para considerar o ‘verdadeiro’ indefinível e concluir que nenhuma teoria sobre a natureza da verdade é possível*”¹¹⁶ (VP, p.14).

O fato de a verdade ser incondicional levou a que nosso autor assumira a posição, e esse, inclusive, é o tema do primeiro ensaio do livro *Verdade e progresso*, de “que a verdade não é um objetivo de investigação” (VP, p.14). Esse tipo de posição vinda de um filósofo pode causar estranheza à maioria das pessoas, pois muitos querem que os filósofos forneçam respostas interessantes sobre a Verdade, tendo em vista que este foi sempre um dos grandes temas da filosofia. É nesse ponto que ele adverte, valendo-se do prognóstico de Kant, que, “ao tentarmos nos projetar do relativo e condicional para o absoluto e incondicional, mantemos o pêndulo oscilando entre o dogmatismo e o ceticismo. A única maneira de parar essa crescente e fatigante oscilação”, sentencia Rorty, “é mudar nossa concepção a respeito da utilidade da filosofia” (VP, p.15). Contudo, reconhece que essa mudança não ocorre de maneira imediata, não é a utilização de uma simples decisão, ou o convencimento com um simples discurso, ou com argumentos

¹¹⁶ O grifo é do próprio Rorty.

pouco convincentes; ao contrário, necessita de um longo e delicado “processo de mudança cultural”¹¹⁷.

No seu projeto antifundacionista de filosofia Rorty “redescreve” Dewey como aliado para “abandonar a terminologia obsoleta” e tornar-nos mais sensíveis à vida ao nosso redor. Em sua obra *Reconstruções em filosofia* Dewey afirma: “A filosofia não pode oferecer nada mais que hipóteses, e essas hipóteses têm valor apenas à medida que tornam as mentes humanas mais sensíveis à vida ao seu redor” (apud VP, p.17). A visão aberta e antifundacionista de caracterizar a filosofia por parte de Dewey motiva Rorty a dizer que “os grandes filósofos do Ocidente deveriam ser lidos como terapêuticos mais do que como construtivos, como aqueles que nos disseram quais problemas não devemos discutir” (VP, p.17). Assim, estaríamos mais sensíveis aos problemas que estão ao nosso redor, não preocupados em fazer perguntas formuladas em épocas passadas.

Na segunda parte do seu texto “Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea”¹¹⁸ Rorty apresenta dezesseis teses “abruptas e dogmáticas”, segundo sua própria definição, “sobre a necessidade de abandonar as noções entrelaçadas de ‘método filosófico’ e de ‘problemas filosóficos’”. Para ele, a popularidade dessas noções teve como consequência a hiperprofissionalização da filosofia, que tem desfigurado essa área da cultura desde os tempos de Kant. Essa hiperprofissionalização da filosofia advoga a idéia de que há problemas filosóficos perenes, para os quais os filósofos devem empregar “métodos adequados” a fim de tentar solucioná-los. Em sua visão, o termo “método” não é algo neutro, mas tão-somente algo restrito à concordância sobre procedimentos para se resolverem as disputas entre as diversas perspectivas em competição. Nesse sentido, não existe o “método filosófico” ou o “método científico”, mas, tão-somente “concordâncias locais e específicas quanto a procedimentos de culturas filosóficas ou científicas”.

¹¹⁷ Rorty adverte que essa mudança acontece no momento que deixarmos de utilizar velhos vocabulários e passarmos a utilizar vocabulários novos, imaginativos, capazes de provocar o novo. No próximo tópico da presente seção será tratada a idéia de filosofia como metáfora. Rorty acredita que a mudança cultural acontece quando ocorre “uma mudança do senso comum, mudanças nas percepções disponíveis para ser impulsionadas por argumentos filosóficos” (VP, 15).

¹¹⁸ “A pragmatist view of contemporary analytic philosophy” – o texto pode ser acessado no seguinte endereço eletrônico: <<http://www.stanford.edu/~rrorty/pragmatistview.htm>>

Rorty combate “a idéia de que a filosofia deveria ser situada na trilha segura de uma ciência”, conforme havia sonhado Kant. Esse tipo de postura conduziu a que os filósofos se arrogassem uma posição privilegiada perante o resto da cultura. “Uma coisa é dizer que os filósofos deveriam formular uma cultura perita distinta”, adverte Rorty, “mas é absolutamente outra coisa sugerir que eles deveriam ser mais como matemáticos do que como advogados, ou mais como microbiologistas do que como historiadores” (PVCAP, p.8). Essa concepção de acreditar que certas ciências “rígidas” são mais importantes que outras mais “maleáveis” conduziu a que muitos filósofos apostassem na idéia de que existe uma “filosofia científica”.

Outro ponto favorável à estratégia de “desprofissionalizar” a filosofia utilizada por Rorty refere-se à “impossibilidade” de definir um método que seja capaz de resolver as disputas sobre o que seja importante e interessante eger como investigação filosófica. Nesse sentido, a questão entre os não representacionistas e os representacionistas não é uma questão de “método”, mas uma questão de “matriz disciplinar”¹¹⁹. Os anti-representacionistas (Rorty inclui-se nesse grupo) são freqüentemente acusados de se afastarem da filosofia justamente por não terem uma noção definida de “método” ou de objetos a serem rigorosamente investigados. Para Rorty, “esta acusação confunde o afastamento de certa matriz disciplinar historicamente determinada com um afastamento da própria filosofia” (PVCAP, p.9).

Rorty acredita que uma maior profissionalização da filosofia não deveria ser confundida com progresso intelectual. A “profissionalização” dá uma vantagem aos representacionistas contra os não-representacionistas, pois os filósofos que possuem teorias sobre os componentes elementares da linguagem ou do pensamento e sobre como esses elementos se compõem parecem ser mais sistemáticos. Contudo, isso não significa que o progresso da filosofia seja realizado exclusivamente por esses. Para Rorty, “a história da filosofia é a história da mudança da Gestalt e não a realização diligente de programas de pesquisa” (VP, p.23). Não sabemos onde poderá surgir o novo gênio da filosofia. “O gênio”, diz Rorty, “sempre nos pega de surpresa; pode florescer em qualquer clima, sob qualquer sol” (VP, p.22). A história tem nos mostrado isso de

¹¹⁹ Aqui Rorty se refere declaradamente seguidor da concepção kuhiana apresentada em seu *A estrutura das revoluções científicas*. Penso que a influência de Kuhn foi decisiva na estratégia rortiana de “desprofissionalizar” a filosofia. “A noção de Kuhn de história da ciência como uma história do que ele chamou ‘matriz disciplinar’”, reconhece Rorty, “foi de grande ajuda na minha formulação desta perspectiva da filosofia analítica. Assim foi sua noção de paradigma. Após ler o *Structure*, comecei a pensar a filosofia analítica como um modo de fazer filosofia entre outros, antes do que como a descoberta de como colocar a filosofia no caminho seguro da ciência” (PKPLF, p.26).

diversas maneiras. Por isso, Rorty acredita que essa concepção “profissionalizante” de filosofia deveria ser substituída por uma outra concepção, na qual os filósofos, assim como outros intelectuais, criariam sugestões imaginativas para a redescrição da situação humana. Portanto, o progresso filosófico não seria uma questão de “problemas sendo resolvidos”, mas de “descrições sendo aperfeiçoadas”.

2.3.3 – A filosofia como metáfora e o antifundacionismo

O projeto “antifundacionista” de Rorty está intimamente ligado à crítica que ele faz ao modelo de filosofia centrado na epistemologia. Este modelo tem na ligação sujeito-objeto a relação *per excellence* que explica e/ou fundamenta todo e qualquer conhecimento. O discurso filosófico moderno tornou os conceitos sujeito e objetos termos oficiais para designar a estrutura que possibilita o conhecimento. Empirismo, racionalismo, apriorismo, intelectualismo, assim como dogmatismo, ceticismo, subjetivismo, relativismo, pragmatismo e criticismo, são diferentes versões para designar, respectivamente, as *origens* e as *possibilidades* do conhecimento¹²⁰. A teoria do conhecimento, disciplina obrigatória nos currículos dos cursos de filosofia, tornou clássica a idéia de que seu estudo visa examinar o essencial de todo o conhecimento. Em seu livro *Teoria do conhecimento*, Johannes Hessen assim se pronuncia:

No conhecimento encontram-se frente a frente a consciência e o objecto, o *sujeito* e o *objecto*. O conhecimento apresenta-se como uma relação entre esses dois elementos, que nela permanecem eternamente separados um do outro. O dualismo sujeito e objecto pertence à essência do conhecimento (1987, p.26).

A citação de Hessen explicita, de forma inequívoca, a concepção moderna de conhecimento vinda de Descartes, Locke e Kant e que tem no “dualismo” e no “essencialismo” duas de suas importantes características. Outras duas importantes características que aparecem na

¹²⁰ Em seu livro *Teoria do conhecimento* (1987), Johannes Hessen dedica os dois primeiros capítulos para tratar da questão da possibilidade do conhecimento (Pode o sujeito apreender realmente o objeto?) e da questão da origem do conhecimento (De onde a consciência cognoscente tira os seus conteúdos? É a razão ou a experiência a fonte e a base do conhecimento humano?). Quanto às *possibilidades do conhecimento*, Hessen aborda a questão a partir da resposta dogmática, cética, subjetivista, pragmatista e criticista. Quanto ao problema das origens do conhecimento, Hessen aborda-as com base na resposta racionalista, empirista, intelectualista e apriorista.

abordagem de Hessen são o “logocentrismo” e o “representacionismo”, na medida em que diz, respectivamente, que “a função do sujeito consiste em apreender o objeto” (1987, p.26) e que “no sujeito surge algo que contém as propriedades do objecto, surge a ‘imagem’ do objeto” (1987, p.27). Assim, – e essa tem sido uma das primeiras lições da disciplina de teoria do conhecimento na formação dos futuros licenciados em filosofia – o conhecimento é decorrente de uma relação que se estabelece entre um sujeito (com seu mecanismo mental – o espelho mental, para utilizar uma expressão de Rorty) e a realidade (com seus objetos). Nessa relação ocorre a interiorização das *imagens* (representações) dos objetos. Se a interiorização da *imagem* for exata, teremos um conhecimento verdadeiro; se a *imagem* for distorcida, um conhecimento falso. O conhecimento verdadeiro foi tomado, então, como sinônimo de conhecimento objetivo, por ser uma *representação* precisa, fundada no objeto, e o conhecimento falso ou errôneo, como sendo um conhecimento subjetivo, fundado somente nas *crenças* ou opiniões do sujeito.

Rorty tem uma atitude pragmática diante dessa concepção dualista clássica do conhecimento. Como pragmatista, ele compartilha com seus compatriotas (Dewey, Pierce, James, Davidson e outros) a concepção de que o conhecimento é uma *ferramenta* que está em função dos fins ou benefícios a que se propõem os homens. Para ele a noção dualista clássica (sujeito do conhecimento/objeto conhecido) é uma concepção inútil por gerar mais problemas que soluções. Rorty não vê o conhecimento como uma relação entre um sujeito e um objeto, cuja finalidade é *representar* no interior do sujeito, de forma exata e fiel, um objeto exterior. Para evitar essa “concepção inútil que gera mais problemas que soluções”, seguindo a trilha dos pós-analíticos (Sellars, Quine e Davidson), Rorty advoga um *holismo* epistemológico. No que consiste esse holismo? No que se diferencia da teoria clássica do conhecimento (epistemologia)? O holismo defende “a tese de que a justificação não é uma questão de uma relação espacial entre idéias (ou palavras) e objetos, mas uma conversação, de prática social” (FEN, p.176). A conversação, diz Rorty, é naturalmente holística, ao contrário da noção de justificação embutida na tradição epistemológica, que é reduitiva e atomística. “O ponto crucial desse argumento” em prol do holismo, acrescenta ele, “é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social da crença e, assim, não precisamos encará-lo como exatidão de representação” (FEN, p176). Por isso Rorty, seguindo Davidson, prefere falar em crenças a falar em conhecimento. Falar em *crenças* é centrar a atenção nas pessoas que têm pensamentos e são capazes de persuadir e de participar de uma conversação. Mas como formamos nossas crenças?

Que relação existe entre as crenças e os hábitos da ação? Que influência a linguagem possui na formulação de nossas crenças? Para dar conta dessas questões é necessário enfrentar a idéia rortiana da “filosofia como metáfora”.

Em seu texto “Filosofia como ciência, como metáfora e como política”¹²¹, Rorty inicia dizendo que “três respostas foram dadas, em nosso século¹²², para a questão de como nós devemos conceber nossa relação com a tradição filosófica ocidental. Essas respostas têm um paralelo com três concepções acerca do objetivo do filosofar. São elas: a resposta husserliana (ou ‘científica’), a heideggeriana (ou ‘poética’) e a pragmatista (ou ‘política’)” (EHO, p.23). Enquanto, na resposta husserliana ou científica, a filosofia é modelada a partir da ciência, as respostas heideggeriana e pragmatista “são reações a essa resposta científicista”. Tanto para Heidegger quanto para os pragmatistas a resposta científicista continuava devedora da idéia de que a filosofia tem por projeto “fundamentar a cultura”, ou seja, “a meta da filosofia é desenvolver um esquema formal no qual todas as áreas da cultura pudessem ser alocadas” (EHO, p.25). Rorty acredita que uma das maneiras possíveis de fazer uma crítica ao “fundacionismo” é por meio de uma “teoria da metáfora”.

Para Rorty há três modos pelos quais uma nova crença pode ser acrescentada às nossas crenças anteriores: a percepção, a inferência e a metáfora. “A percepção muda nossas crenças, introduzindo uma nova crença na rede de crenças anteriores” (EHO, p.26). Se presencio algo que se “choca” com minhas convicções sobre algo, ou um político em quem sempre confiei num determinado momento cometer um ato de corrupção que me desaponta, terei de eliminar velhas crenças sobre essas convicções e “retercer” novas crenças sobre isso. Por sua vez, “a inferência”, continua Rorty, “muda nossas crenças fazendo-nos ver que nossas crenças anteriores nos impelem a uma crença que não sustentávamos anteriormente – por conseguinte, forçando-nos a decidir se alteramos aquelas crenças anteriores, ou, ao contrário, exploramos as conseqüências de uma nova” (EHO, p.26). O exemplo é do próprio Rorty: se eu compreendo, através de uma complicada seqüência de raciocínios, típica de uma história de detetives, que minhas crenças presentes implicam a conclusão de que meu amigo é um assassino, terei de buscar alguma forma de rever essa crença ou de repensar minha amizade.

¹²¹ O texto foi publicado na primeira parte do livro *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Utilizarei a sigla EHO para abreviar esta obra.

¹²² Rorty está se referindo ao século XX.

Tanto a percepção quanto a inferência, na interpretação de Rorty, mudam os valores de verdade das sentenças, mas não nosso repertório de sentenças. Em ambas, a linguagem permanece inalterada, e assumir que somente elas (percepção e inferência) “são as únicas formas através das quais as crenças podem ser modificadas [...] é assumir que a linguagem que falamos hoje é, de certo modo, toda a linguagem que há, toda a linguagem que sempre precisamos” (EHO, p.26). Isso está em sintonia com aquilo que Husserl propunha como tarefa da filosofia, a saber, “mapear todo espaço lógico possível, tornar explícita nossa apreensão implícita do domínio da possibilidade” (EHO, p.26).

A metáfora, na abordagem de Rorty, contrastando com as outras duas maneiras de alterar nossas crenças, “é pensar na linguagem, no espaço lógico e no domínio da possibilidade como infindos” (EHO, p.27). A metáfora vem do exterior do espaço lógico e ao invés de ser a clarificação lógico-filosófica da estrutura desse espaço, é o chamado para a mudança da linguagem e da vida de alguém. O fato de a tradição filosófica ter colocado a metáfora numa posição inferior às demais “fontes de verdade”, conjectura Rorty, deve-se a que, “se a metáfora fosse reconhecida como uma terceira fonte de verdade, poria em risco a concepção da filosofia como um processo que culmina na visão¹²³, *theoria*, contemplação [...]” (EHO, p.27).

Em seu texto “A contingência da linguagem” Rorty compartilha com a tese davidsoniana da distinção entre o literal e o metafórico. Para Davidson tal distinção não é “uma distinção entre dois tipos de significado, nem uma distinção entre dois tipos de interpretação, mas sim uma distinção entre usos familiares e não familiares de ruídos e de sinais” (CIS, p.40). Os usos familiares (usos literais) são aqueles que podemos abordar com nossas antigas teorias, ao passo que os não-familiares (usos metafóricos) são aqueles que nos levam a desenvolver uma nova teoria. Enquanto os usos literais têm parte num jogo de linguagem¹²⁴ e, por sua vez, estão associados a um conteúdo cognitivo, os usos metafóricos não têm ainda um lugar num jogo de linguagem e, portanto, não estão associados a um “conteúdo cognitivo que seu autor pretende

¹²³ É nesse aspecto que Rorty contrasta as metáforas visuais (próprias da tradição que vem desde os gregos) com as metáforas auditivas (propostas por Heidegger). “As últimas” (metáforas auditivas, uma voz longínqua, o *Ruf des Gewissen*, uma palavra que surge na escuridão), diz Rorty, “são melhores metáforas de metáforas, porque sugerem que a cognição não é sempre reconhecimento, que a aquisição da verdade não é sempre uma questão de adequar os dados no interior de um esquema pré-estabelecido” (EHO, p.27).

¹²⁴ A expressão utilizada por Rorty é indiscutivelmente apropriada de Wittgenstein das *Investigações filosóficas*. Já tratei da influência de Wittgenstein nas viradas lingüística e pragmática de Rorty no primeiro capítulo, principalmente nos tópicos 1.3.3 e 1.3.4.

transmitir e que o intérprete tem de apreender se pretende receber a mensagem” (CIS, p.40). Nessa perspectiva davidsoniana que Rorty assume, “lançar uma metáfora numa conversa é o mesmo que interromper bruscamente a conversa o tempo suficiente para traçar um rosto, ou o mesmo que tirar uma fotografia do bolso e mostrá-la, ou apontar para um determinado aspecto circundante ou dar uma bofetada na cara do interlocutor ou beijá-lo” (CIS, p.41). Lançar metáforas, reforça Rorty, é um modo de produzir efeitos no interlocutor, não mensagens a serem decifradas, ou sentenças que podem ser parafraseadas. “Pronunciar uma frase (metáfora) sem um lugar fixo num jogo de linguagem”, continua Rorty, “é [...] pronunciar algo que não é verdadeiro nem falso, [...] algo que não é um ‘candidato à verdade’” (CIS, p.141). Com o tempo algumas dessas frases (metáforas) poderão adquirir uso literal e serão, portanto, metáforas mortas, ao passo que outras simplesmente serão esquecidas.

Sentenças do tipo “o amor é a única lei” ou “a terra se move em torno do sol”, quando pronunciadas pela primeira vez, possivelmente levaram a que, quem as escutou dissesse: “Você deve estar falando metafóricamente”. Todavia, transcorridos alguns anos, ou talvez muitos anos, essas sentenças tornaram-se “candidatas a verdades literais”. É essa mudança que possibilita recriar o novo, modificar nosso comportamento lingüístico, alterar nossas crenças e desejos, mudar nosso comportamento em geral. Penso que a idéia de pensar a filosofia como metáfora é um dos principais argumentos de Rorty no sentido de compreender uma proposta de filosofia e de educação como “redescrição do mundo”.

2.3.4 – A filosofia enquanto edificação

O esforço de Rorty em articular uma crítica contundente ao modelo fundacional de filosofia e sua decorrente “profissionalização” desembocou na proposta de pensar a filosofia enquanto edificação, em cuja base a metáfora parece ser indispensável. Conforme apresentado no tópico anterior, tal proposta pode apresentar-se como um importante argumento em favor da proposta de se compreenderem a filosofia e a educação, na perspectiva rortiana, como “redescrição do mundo”. Tornar possível tal proposta implica, necessariamente, abandonar a idéia de epistemologia como fundamento da educação.

Por tudo o que foi escrito até o momento nesta pesquisa, temos a impressão de que Rorty propõe a destruição total da filosofia epistemologicamente centrada, o que representaria um desprezo à tradição filosófica centrada no conhecimento e uma crítica corrosiva aos propósitos de objetividade. Não resta dúvida de que um dos grandes objetivos de Rorty é fazer uma crítica “agressiva” ao modelo epistemológico de filosofia nas suas diversas versões. Há recorrentes argumentos textuais que reforçam constantemente o ataque frontal aos modelos neokantianos, à filosofia analítica, à tentativa de “cientificizar” a filosofia, ao representacionismo, ao dualismo, ao fundacionismo e todos os demais “ismos” que marcaram a filosofia moderna. Entretanto, toda essa crítica não desemboca no abandono irrestrito da filosofia nem da epistemologia. Numa leitura atenta do seu *A filosofia e o espelho da natureza*, principalmente nos dois últimos capítulos, e numa “garimpagem” cuidadosa dos demais textos, encontramos “um Rorty” que tem uma profunda consideração pela filosofia clássica, além de revelar um profundo domínio de suas questões centrais. Sua proposta de filosofia como edificação vem somar nessa direção.

No último capítulo do seu *A filosofia e o espelho da natureza*, intitulado “A filosofia sem espelhos”, Rorty apresenta em largos traços sua proposta de filosofia enquanto edificação, que nada mais é do que sua proposta de educação¹²⁵. “Como ‘educação’ soa um tanto prosaico demais, e *Bildung* um tanto estrangeiro demais”, esclarece Rorty, “irei usar ‘edificação’ para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar” (FEN, p.354). Ele está consciente de que seu projeto de edificação é um movimento *intrinsecamente reativo* de pensamento e de que só tem sentido em oposição à tradição. Por isso, apresenta a filosofia “edificante” em contraste com a filosofia “sistemática”, fazendo uma distinção entre ambas.

Para Rorty “em toda cultura suficientemente reflexiva existem aqueles que isolam uma área, um conjunto de prática, e a vêem como o paradigma da atividade humana” (FEN, p.360). A partir desse paradigma passa a mostrar como o resto da cultura pode “lucrar” com esse exemplo. Segundo Rorty, “o conhecer” tem sido o paradigma isolado na corrente principal da filosofia ocidental. As sucessivas revoluções filosóficas que aconteceram nos dois mil e quinhentos anos da história da filosofia estiveram envolvidas com as “façanhas cognitivas”. Rorty cita diversos filósofos para demonstrar que todos os que compuseram a corrente principal estiveram

¹²⁵ Não tratarei especificamente desse ponto neste momento. Pretendo fazê-lo no próximo capítulo ao abordar as “Redescrições em educação numa perspectiva rortiana”.

preocupados em “remodelar o resto da cultura pelo modelo das últimas realizações cognitivas” (FEN, p.360). Assim, um filósofo da “corrente principal”, nomeada por Rorty de “filosofia sistemática”, diz tipicamente:

Agora que tal-e-tal linha de inquirição teve um sucesso tão assombroso, vamos reformar toda a inquirição e toda a cultura por seu modelo, permitindo assim que a objetividade e a racionalidade prevaleçam em áreas previamente obscurecidas pela convenção, superstição e falta de uma compreensão epistemológica apropriada da capacidade do homem de representar com precisão a natureza (FEN, p.360).

Em contraste a essa corrente principal, na periferia da história da filosofia são encontradas “figuras” que não formam uma tradição e que têm em comum a “desconfiança da noção de que a essência do homem é ser um conhecedor de essências” (FEN, p.361). Rorty cita Goethe, Kierkegaard, Santayana, William, James, Dewey, o ulterior Wittgenstein, o ulterior Heidegger como “figuras” desse tipo. Esses pensadores são freqüentemente acusados de cínicos e relativistas por serem “dúbios em relação ao progresso” e por manterem vivo “o sentido historicista do conhecimento”. Tais “figuras”, reativas à corrente principal e ao projeto de “comensuração universal”¹²⁶, são chamados por Rorty de “edificantes”.

Rorty cita Dewey, Wittgenstein e Heidegger como três grandes pensadores “edificantes”, assim considerados porque “zombam da imagem clássica do homem, a imagem que contém a filosofia sistemática, a busca pela comensuração universal num vocabulário final” (FEN, p.362). Entretanto, adverte Rorty, a distinção entre filósofos sistemáticos e edificantes não é a mesma que entre filósofos normais e filósofos revolucionários. Há filósofos que são revolucionários, mas não são edificantes. Husserl, Russell, Descartes e Kant são filósofos revolucionários, pois fundaram novas escolas, dentro das quais a filosofia normal, profissionalizada, pudesse ser praticada, mas não são edificantes. “Os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentos”, contrasta Rorty, ao passo que “os filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos” (FEN, p.362). Os primeiros (filósofos sistemáticos)

¹²⁶ Rorty cita como nota uma passagem de Derrida que é ilustrativa dessa idéia de “comensuração universal”. Reproduzo essa nota por acreditar que nos ajuda a perceber o quanto a idéia de universalidade pode ser enganosa: “[...] os metafísicos, quando inventam uma nova linguagem, são como amoladores de facas que desbastem moedas e medalhas de encontro à sua pedra, em vez de facas e tesouras. Eles apagam o relevo, as inscrições, os retratos e, quando não pode mais ver Vitória, ou Guilherme, ou a República Francesa nas moedas, eles explicam: essas moedas agora nada têm de especificamente inglês, alemão ou francês, pois as retiramos do tempo e espaço; agora não mais valem, digamos, cinco francos, mas têm antes um valor inestimável e a área em que são um meio de trocas foi infinitamente estendida” (apud FEN, p.361, nota 13).

“constroem para a eternidade”, “desejam colocar seu tema na trilha segura de uma ciência”, almejam ser “parecidos com os grandes cientistas”, ao passo que os segundos (os edificantes) são “intencionalmente periféricos”, “destroem em benefício de sua própria geração”, “desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração”, têm o desejo de estar “mais próximos dos poetas”.

Há, contudo, um paradoxo sobre a própria noção de “filósofo edificante”. “O problema para um filósofo edificante”, reconhece Rorty, “é que, como filósofo, ele está no negócio de oferecer argumentos, enquanto gostaria simplesmente de oferecer outro conjunto de temas, *sem* dizer que esses termos são representações precisas recém-descobertas de essências” (FEN, p.363-364). Historicamente, tem sido utilizado o “ardil retórico” de desconsiderar como sendo “não realmente um filósofo” todo aquele que não se enquadra dentro do “aconchegante profissionalismo” da filosofia. Assim foi com Nietzsche e com Heidegger em épocas recentes e pode estar acontecendo com o próprio Rorty ou Kuhn e com vários outros pensadores de nosso tempo. Os filósofos sistemáticos sempre irão olhar para os “edificantes” com uma certa “desconfiança”, assim como os filósofos “normais” utilizaram a manobra de “não haver realmente um filósofo” para classificar os revolucionários.

Mas o que distingue um filósofo revolucionário de um filósofo edificante? “Enquanto que revolucionários menos pretenciosos podem arcar com ter pontos de vista sobre muitas coisas sobre que seus predecessores tinham pontos de vista”, esclarece Rorty, “os filósofos edificantes precisam desacreditar a própria noção de ter um ponto de vista, enquanto evitam ter um ponto de vista sobre ter pontos de vista” (FEN, p.364). Rorty reconhece que essa posição do “filósofo edificante” pode soar como desajeitada, desconfortável, diante de um contexto em que tudo o que é “sério” deve virar “inquirição”. Entretanto, diz ele, Wittgenstein e Heidegger saíram-se muito bem diante dessa “posição desajeitada” justamente porque pensavam que, “quando dizemos alguma coisa, não precisamos necessariamente estar exprimindo uma opinião sobre o assunto” (FEN, p.364). É nesse sentido que a “conversação” e a perspectiva “redescritiva” ganham proporções importantes na proposta de Rorty. Dizer algo, participar de uma “conversação” não significa, necessariamente, que estamos “contribuindo para uma inquirição”. “Talvez dizer coisas não seja sempre dizer como as coisas são. Talvez dizer *isso* não seja por si mesmo um caso de dizer como as coisas são” (FEN, p.364). Tanto Wittgenstein quanto Heidegger estão nos sugerindo que devemos compreender a fala das pessoas como não sendo a exteriorização de um

“representação” ou o ato de dizer como “as coisas realmente são”. Isso significa reconfigurar completamente a noção de filosofia, sua própria identidade e seu papel perante a cultura. “Um modo de ver a filosofia edificante *como* o amor a sabedoria”, enfatiza Rorty sobre essa reconfiguração, “é vê-la como a tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de pesquisa. Os filósofos edificantes nunca podem terminar a filosofia, mas podem ajudar a preveni-la de alcançar a trilha segura da ciência” (FEN, p.366). É nesse sentido que pretendo avançar no próximo capítulo na tentativa de abordar as “redescrições em educação”.

III – REDESCRIÇÕES EM EDUCAÇÃO NUMA PERSPECTIVA RORTIANA

Nos primeiros dois primeiros capítulos de minha pesquisa procurei traçar, em linhas gerais, o cenário em que se desenvolveu a crítica de Rorty ao modelo de filosofia epistemologicamente centrado. Para tanto, no primeiro capítulo esbocei o contexto intelectual no qual ocorreu a formação do pensamento de nosso autor, destacando a influência que os diversos pensadores americanos (Pierce, James, Dewey, Quine, Kuhn, Putnam e Davidson) e as viradas lingüística e pragmática tiveram na configuração de seu referencial teórico, nas articulações conceituais e nos “motivos” que possibilitaram a elaboração de um modo peculiar de fazer filosofia. No segundo capítulo meu esforço concentrou-se em esboçar a crítica de Rorty à idéia de filosofia enquanto epistemologia. Para dar conta dessa tarefa, primeiramente realizei uma “re descrição” da crítica de Rorty à idéia de verdade e objetividade (2.1); em seguida, avancei para a crítica à idéia de epistemologia (2.2), reconstruindo o itinerário que possibilitou à teoria do conhecimento (epistemologia) tornar-se o centro da filosofia; por fim, abordei a crítica ao modelo fundacional de filosofia e a sua conseqüente “profissionalização” (2.3) ocorrida na Modernidade. Nos dois últimos tópicos desta terceira seção (2.3.3 e 2.3.4) ressalté alguns indicativos rortianos para pensar um novo papel para a filosofia, caracterizando-a como metáfora e como edificação. Encerrei o último tópico com uma citação de *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN), a qual indica a direção que pretendo seguir para dar seqüência à minha pesquisa. Diz Rorty:

Um modo de ver a filosofia edificante *como* o amor da sabedoria, é vê-la como a tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de pesquisa. Os filósofos edificantes nunca podem terminar a filosofia, mas podem ajudar a preveni-la de alcançar a trilha segura da ciência (FEN, p.366).

A citação é indicativa e ilustrativa na definição dos desdobramentos que pretendo realizar neste capítulo conclusivo de minha pesquisa. Trata-se de abstrair do pensamento de Rorty a possibilidade de compreender *a educação como redescrição de mundo*, com o que a filosofia deixaria de fornecer os “fundamentos” da educação e passaria a ter um papel mais humilde, subsidiário, auxiliar, contingente.

Oito tópicos compõem este último capítulo. O fio condutor, conforme anunciado no título do capítulo e no título de toda minha pesquisa, é o conceito de “redescrição”. No primeiro tópico (3.1 – “Filosofia e educação enquanto conversação e redescrição”) procuro caracterizar de que maneira a filosofia e a educação poderiam ser articuladas, numa abordagem rortiana, com base nas idéias centrais de conversão e redescrição. A tese central deste tópico é de que definições clássicas da filosofia, como amor à verdade ou amor à sabedoria, são interpretadas por Rorty como curiosidade intelectual, tolerância e ausência de fanatismo, propiciadas pela conversação e pela redescrição, no sentido de perseguir um ideal de sociedade em que as pessoas sejam imaginativas e dispostas a discutir suas próprias convicções. Tendo em vista que a “sabedoria”, para Rorty, consiste na capacidade de encontrar o equilíbrio entre nossas fantasias idiossincráticas e nosso trato com outras pessoas, no segundo tópico (3.2 – “Redescrição e o problema da relação entre o público e o privado”) descrevo de que maneira ele compreende a tensão entre o público e o privado em sua “utopia liberal”. O ponto principal deste tópico consiste em apresentar de que maneira nosso autor opera uma espécie de “viragem” contra a teoria em prol da narrativa, na qual o “ironismo” e a “crítica literária” são apresentados como candidatos talhados para manter a esperança social nas sociedades liberais modernas, tendo por meta a “redescrição” de uma “utopia liberal poetizada”.

Possivelmente, o terceiro tópico (3.3 – “Individuação e socialização no processo educativo de redescrição”) seja a parte da pesquisa em que são cotejados os textos nos quais Rorty mais se dedica a apresentar suas posições sobre as questões educacionais. Na abordagem rortiana, a história da educação configura-se como o resultado de uma oposição/tensão entre verdade e liberdade, ou entre “direita” e “esquerda”, ou, ainda, entre “conservadores” e “radicais”. O equívoco de ambas as posições, na sua interpretação, é que partem do pressuposto de que existe uma *natureza humana*, a qual se efetiva no processo educativo. Para Rorty, a palavra “educação” abrange dois processos inteiramente diferentes e igualmente necessários: “socialização” e “individuação”. O aspecto relevante desse tópico no conjunto de minha pesquisa

é que a articulação entre “socialização” e “individuação” possibilita visualizar narrativas inspiradoras, utopias nebulosas e redescritões de mundo capazes de (com sorte) projetar novos mundos. É nesse sentido que no quarto tópico (3.4) apresento “A redescritão como exercício da democracia e da solidariedade” como tentativa de exemplificar, com base em dois conceitos comuns, a possibilidade de redescrever novos vocabulários numa possível utopia liberal poetizada. A solidariedade, nessa “redescritão”, não é interpretada por Rorty como sendo um “ingrediente” que compõe a “natureza humana”, mas como possibilidade de um progresso moral pensado como “alargamento do nós”, ou seja, “como capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes etc.) como não importantes em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do ‘nós’” (CIS, p.239).

“A redescritão como presença da filosofia no mundo” é o tema central do quinto tópico (3.5). De maneira abreviada, procuro demonstrar que em toda sua história a filosofia sempre teve a pretensão de ser um saber universal, totalizante, abrangente e arquetônico. Entretanto, com o desdobramento da Modernidade e nos “tempos pós-modernos”, foi reduzindo seu espaço e convertendo-se, na expressão de Ferrater Mora, “em um ‘modo de ver’ e em ‘um ponto de vista’” (1996, p.120). Para Rorty isso não significa a morte da filosofia, mas, sim, a modificação de seu papel no mundo atual, ou seja, a filosofia deixa de se “ocupar” com a contemplação e com a pretensão de ser um conhecimento privilegiado (pois fornece os fundamentos aos demais conhecimentos) e passa a se “ocupar” com a ação, ou seja, um conhecimento histórico e contingente como os demais conhecimentos. Para ele, somente sociedades governadas por tiranos que impedem qualquer tipo de mudanças seriam capazes de prescindir da filosofia, pois em sociedades livres os filósofos sempre terão espaço para redescrever “novos vocabulários”. É nessa direção que se localiza o sexto tópico (3.6 – “A redescritão como exercício ético e educativo”) do meu trabalho, no qual procuro “redescrever” como Rorty concebe o progresso moral a partir da “ética sem obrigações universais” e como isso se articula no universo educativo. A estratégia rortiana é demonstrar que, da mesma maneira que a linguagem e a comunidade liberal não são entidades universais, a-históricas e supra-humanas, a consciência moral também não é fruto da universalidade, ou de uma razão suprema, ou, ainda, de um “divino que reside em nós”. De uma perspectiva freudiana, Rorty defende a tese de que tanto a “linguagem” e a “comunidade liberal” quanto a “deliberação moral” são fruto das contingências que constituem o

vocabulário privado de cada um. Assim, o progresso moral, numa redescrição rortiana, é possibilitado mais com a efetivação de melhorias sociais (saúde, educação, lazer) do que com a identificação de certas “essências a-históricas” presentes em todos os “agentes racionais”.

O tema da “redescrição enquanto estetização do mundo” ou “a vida estética como modelo ideal” é o assunto do sétimo tópico (3.7), cujo ponto principal é demonstrar de que maneira Rorty defende a idéia de que “a disponibilidade de um vocabulário mais rico permite a emergência da vida estética e faz com que nos tornemos mais sensíveis e criativos frente ao mundo que nos cerca”. Freud é apontado por Rorty como apóstolo dessa vida estética, pois com sua obra nos tornou mais aptos a construir narrativas mais ricas e mais plausíveis para pensar a pluralidade do nosso tempo num mundo estetizado e em constante mudança. É nesse sentido que no último tópico (3.8) destaco alguns indicativos para a educação daquilo que denominei “A redescrição como fomentadora de utopias educacionais”.

3.1 Filosofia e educação enquanto conversação e redescrição

Numa conferência proferida em 2000 na Universidade de Heidelberg, por ocasião do centenário de Hans-Georg Gadamer, Rorty transformou em *slogan* de uma nova identidade para a filosofia a frase do homenageado: “O ser que pode entender-se é linguagem”. Para Rorty, tal *slogan* “não é um descobrimento metafísico acerca da natureza do ser. É uma nova descrição do processo que chamamos ‘aumentar nossa compreensão’” (FyF¹²⁷, p.125-126). Na interpretação rortiana, o processo de entendimento, desde os gregos até o nosso tempo, tem sido descrito habilmente com a ajuda da metáfora falocêntrica¹²⁸ da profundidade: “Quanto mais profundo e penetrante é nosso entendimento de algo, dizem essas explicações, estamos longe da aparência e mais perto da realidade” (FyF, p.126). Adotar a perspectiva gadameriana significaria, para Rorty,

¹²⁷ RORTY, Richard. **Filosofía y futuro**. Trad. Javier Calvo y Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2002. A partir daqui utilizarei a sigla FyF para abreviar a referida obra.

¹²⁸ Rorty está se referindo a uma expressão heideggerina. “Heidegger via a série de grandes metafísicos, de Platão a Nietzsche, como aficionados por controle: pessoas convictas de que o pensamento faria alcançar o domínio. De acordo com Heidegger, as metáforas falocêntricas dos nominalistas sobre a profundidade e a penetração são expressões do desejo de tomar posse da cidadela do universo. A idéia de se tornar idêntico ao objeto do conhecimento, de representá-lo como ele realmente é em si mesmo, exprime o desejo de adquirir o poder do objeto” (FyF, p.129).

substituir as metáforas de profundidade (falocêntrica, na expressão heideggeriana) pelas metáforas de amplitude, ou seja, “quanto mais descrições estejam disponíveis, e quanto mais integradas estiverem, melhor é nosso entendimento do objeto identificado por essas descrições” (FyF, p.126). Rorty concebe nessa perspectiva o núcleo de sua própria proposta de filosofia como conversação e redescrição do mundo, ou seja, não é papel da filosofia indicar o vocabulário correto capaz de identificar a verdadeira realidade dos objetos ou o verdadeiro entendimento, mas possibilitar o diálogo enquanto conversação.

O conhecimento, nessa abordagem, não é mais concebido como a descoberta de uma essência que pode ser descrita por filósofos ou cientistas, mas como direito de acreditar, levando em consideração o momento em que vivemos, na possibilidade de compreendermos algo. Agindo dessa forma, justifica Rorty, “estaremos no caminho de ver a *conversação* como contexto último dentro do qual o conhecimento pode ser compreendido” (FEN, p.382). Assim, as questões contemporâneas da filosofia não passariam de “eventos em um certo estágio da conversação – uma conversação que outrora nada sabia sobre essas questões e pode novamente nada saber sobre elas” (FEN, p.383). Platão teria iniciado uma conversação na Grécia clássica a partir de certos tópicos. Talvez os tópicos de Platão não sejam mais os tópicos que precisam ser discutidos, mesmo porque a conversação que Platão começou foi ampliada por mais vozes, que ele próprio sequer poderia imaginar.

A posição de Rorty é de que o filósofo não pode mais ser considerado como alguém que tem uma qualidade especial de conhecimento sobre o conhecimento. “Abandonar a noção do filósofo como conhecendo algo sobre o conhecer que ninguém conhece de modo pleno”, reforça Rorty, “seria abandonar a noção de que sua voz sempre tem pretensão dominante à atenção dos outros participantes da conversação” (FEN, p.384). Essa posição rortiana tem uma certa proximidade com a posição de Habermas, expressa no texto “A filosofia como guardadora de lugar e intérprete”¹²⁹. Neste texto, Habermas (1989, p.17-35) situa a virada pragmatista de Rorty no conjunto de uma recapitulação histórica de autocrítica do pensamento alemão do século XX a

¹²⁹ O texto originalmente foi apresentado como conferência por ocasião de um congresso promovido pela Associação Hegeliana Internacional, para a comparação dos modos de fundamentação transcendentais e dialéticos, ocorrido em Stuttgart em junho de 1981. O texto foi publicado no livro HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. Na recente publicação *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*, José Crisóstomo de Souza (org.) comenta que essa conferência teria marcado o início do debate entre os dois autores, “que a partir de então têm sido possivelmente os interlocutores mais importantes um do outro” (2005, p.18).

partir de cinco passos: 1) inicia com a crítica de Hegel ao fundamentalismo de Kant (crítica que substitui o modo de fundamentação transcendental pelo modo de fundamentação dialético); 2) critica ambos os modelos de fundamentação (analisando a autocrítica de ambos os modelos); 3) examina a “crítica mais radical” feita pelo pragmatismo e pela hermenêutica dirigida tanto a Kant quanto a Hegel; 4) analisa “o adeus à filosofia” a partir das formas terapêutica (Wittgenstein), heróica (Heidegger) e salvífica (hermenêutica); 5) por fim, defende a sua própria tese “de que a filosofia, mesmo quando se retrai dos papéis problemáticos do indicador de lugar e do juiz, pode – e deve – conservar sua pretensão de razão nas funções mais modestas de um guardador de lugar e de um intérprete” (1989, p.20). Apesar de pontos divergentes, “salta aos olhos” a semelhança argumentativa de ambos os autores quanto à necessidade de reservar uma posição mais modesta da filosofia e, necessariamente, do filósofo diante dos demais saberes.

Habermas reconhece que tanto a filosofia pragmatista quanto a filosofia hermenêutica situaram sua crítica “nas pretensões de fundamentação e autofundamentação do pensamento a nível mais profundo do que os críticos¹³⁰ que se colocam na linhagem de Kant e de Hegel” (1989, p.24). A crítica foi mais profunda porque, na avaliação de Habermas, tanto a filosofia pragmatista quanto a filosofia hermenêutica abandonaram o horizonte no qual se moveu a filosofia da consciência com seu modelo do conhecimento baseado na percepção e na representação de objetos. Nas palavras do próprio Habermas:

No lugar do sujeito solitário, que se volta para objetos e que, na reflexão, se toma a si mesmo por objeto, entra não somente a idéia de um conhecimento lingüisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexa da prática e da comunicação cotidianas, no qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo. [...] As dimensões do agir e do falar não devem ser simplesmente pré-ordenadas à cognição. Ao contrário, a prática finalizada e a comunicação lingüística assumem um outro papel conceitual-estratégico, muito diferente do que tocara à auto-reflexão na filosofia da consciência (1989, p.25).

Rorty radicaliza essa crítica de Habermas à filosofia da consciência em favor de uma filosofia pragmatista dizendo que não devemos somente abandonar a noção do filósofo como “conhecendo algo sobre o conhecer”, mas também a noção de que existe algo chamado “método

¹³⁰ Habermas está se referindo aos seguintes críticos: a) linha de crítica ao transcendentalismo kantiano (posição analítica de Strawson, construtivista de Lorenzen e a criticista de Popper); b) linha de crítica do hegelianismo (a crítica materialista do conhecimento do jovem Lukács, o praticismo de Karl Korsch e Hans Freyer e o negativismo de Adorno).

filosófico” ou “técnica filosófica”, ou “ponto de vista filosófico”, que capacita o filósofo profissional, *ex officio*, a ter visões interessantes sobre, digamos, a respeitabilidade da psicanálise, a legitimidade de certas leis dúbias, a resolução de dilemas morais, a “sanidade” das escolas de historiografia ou crítica literária, e assim por diante. Posições como essas fazem de Rorty um pensador a ser odiado, principalmente pelos filósofos profissionais que acreditam (ou talvez almejam) ter um lugar de destaque entre os participantes de uma conversação.

Na abordagem rortiana, o amor à sabedoria e o amor à verdade, considerados lemas cativos da auto-imagem da filosofia, não deveriam mais ser pensados como uma compreensão correta de “como as coisas são em si mesmas”, independentemente das necessidades e interesses dos seres humanos. “Tal como eu o vejo”, justifica Rorty, “o amor à verdade, o amor à sabedoria, não deveria ser pensado como amor à compreensão correta das coisas, se isso quer dizer conforme a maneira como as coisas são em si mesmas, com independência das necessidades e interesses humanos” (FyF, p.102). O amor à verdade e o amor à sabedoria deveriam ser compreendidos como amor à *conversação* sobre os mais variados temas, que poderão nos trazer resultados positivos e valiosos. Assim, as ciências naturais, na filosofia de Rorty, não “descobrem a maneira única e determinada de como é realmente o mundo” (FyF, p.102), pois a finalidade da investigação “é encontrar múltiplas descrições do mundo, cada uma das quais se ajusta a um de nossos muitos propósitos humanos” (FyF, p.103).

As descrições que fazemos do mundo, assim como as descrições feitas pela ciência sobre determinados objetos de investigação, nessa perspectiva rortiana, não devem ser tomadas como “fotografias” a serem contempladas, ou como uma “representação precisa da ordem natural das coisas” (FyF, p.112); ao contrário disso, devem ser compreendidas como “ferramentas”, como crenças mais ou menos confiáveis para determinados propósitos. As ferramentas são avaliadas segundo a sua utilidade prática e permitem-nos agir sobre uma determinada realidade, não simplesmente contemplá-la. Assim, o amor à sabedoria e o amor à verdade são substituídos pela busca de crenças mais confiáveis ou de ferramentas mais úteis. “As crenças que chamamos ‘certas’”, diz Rorty, “são as que parecem mais confiáveis a determinados propósitos que qualquer outra crença alternativa das que têm se apresentado até o momento” (FyF, p.113).

Ao dizer que as descrições que fazemos do mundo não são “fotografias” a serem contempladas, mas, sim, “ferramentas” que nos permitem agir sobre determinada realidade, Rorty

adverte que assumir essa posição “pragmatista” não significa dizer que os defensores do pragmatismo desprezam ou descartam a verdade, mas, sim, que a verdade não é um substantivo com letra maiúscula ou um nome que designa uma ordem natural não-humana. “Para os pragmatistas”, diz ele, “o adjetivo ‘verdadeiro’ é uma ferramenta perfeitamente útil, porém o uso do substantivo ‘verdade’ como nome de um objeto de desejo é uma relíquia de outra época: a época que acreditávamos que existia uma ordem natural a ser entendida” (FyF, p.113). As implicações educacionais dessa posição neopragmática rortiana são incrivelmente instigantes. Trata-se de pensar tanto o fazer pedagógico quanto o agir pedagógico não mais como verdades a serem “desveladas”, mas como ferramentas a serem mais bem utilizadas. O *fazer pedagógico* e o *agir pedagógico*¹³¹ convertem-se, nessa perspectiva, numa “ação praxiológica” voltada à resolução de problemas cotidianos, impulsionada a projetar, imaginativamente, novas utopias e prospectiva à ampliação de horizontes educacionais¹³². Nessa abordagem, a educação não se

¹³¹ Em um texto recente intitulado “Incapacidade para o diálogo e agir pedagógico”, apresentado no II Seminário Nacional sobre Filosofia e Educação – Confluências, promovido pela Universidade Federal de Santa Maria, o professor Cláudio Dalbosco tematizou o *fazer pedagógico* e *agir pedagógico* a partir da necessidade de “desdogmatização da prática” e da “desinstrumentalização da teoria”. Para Dalbosco (2006, p.342-343), “o pensar sobre o significado do ‘agir pedagógico’ pode adotar diferentes pontos de partida e, por conseguinte, também chegar a diferentes conclusões”. Tomar o agir pedagógico a partir da consciência prática, nos limites da consciência espontânea, por exemplo, acaba por elaborar “uma definição do agir pedagógico como sendo tudo aquilo que é experienciado cotidianamente nas relações de ensino e aprendizagem, sem que haja necessidade de sistematizá-lo conceitualmente”. Tal definição de agir pedagógico, na avaliação de Dalbosco, acaba resultando numa dupla dificuldade: “a adoção de um conceito não problematizado de experiência prática” e o “vínculo instrumental com a teoria”. Tais dificuldades serão superadas com a ampliação do conceito de fazer pedagógico, o qual deve ser “estendido para além das fronteiras da consciência espontânea e, uma vez alcançado isso, ele [o fazer pedagógico] se transforma em agir pedagógico”. Penso que tal ampliação poderia se dar no sentido de uma *ação praxiológica*.

¹³² O conceito de *horizonte* aparece como algo aberto à nossa frente, do qual nunca conseguimos nos aproximar e que mais se distancia à medida que avançamos. No sentido gadameriano, o conceito de *horizonte* tem uma ligação com a idéia de limite, visão, situação, possibilidade. Por isso em *Verdade e método*, Gadamer diz que “ao conceito de situação pertence essencialmente então, o conceito de *horizonte*”. Horizonte, complementa ele, “é o âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto” (1999, p.452). Assim, poderíamos falar de estreitez do horizonte, da possibilidade de ampliar os horizontes e da abertura de novos horizontes. Dizer que o fazer pedagógico e o agir pedagógico têm a função de “ampliar os *horizontes* educacionais” significa que elas se contrapõem à idéia de que existe um único caminho de acesso à “verdade”, ou de que existe uma “linguagem única para a ciência”, ou, ainda, de que somente os dados “objetivos” são capazes de constituir um procedimento válido para produzir conhecimento. Em termos gadamerianos, tal atitude se constitui em “estreitez do horizonte”. Gadamer destaca que o *horizonte* do presente está sempre em processo de formação, ou seja, nunca está definitivamente pronto, pois é algo no qual “trilhamos nosso caminho” e conosco faz o caminho. O horizonte presente não se faz à margem do passado, nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo. Por isso, “compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (1999, p.457). Com isso Gadamer justifica a necessidade de “ganharmos um horizonte” que se faz na medida em que exercitamos a abertura de nosso próprio horizonte. “Ganhar um horizonte”, diz ele, “quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo e do muito próximo, não para apartá-lo da vista, senão que precisamente para vê-lo melhor, integrando-o em um todo maior e em padrões mais corretos” (1999, p.456). Muitas implicações para a educação poderiam ser retiradas desta noção gadameriana de horizonte. Desenvolvo algumas idéias sobre isso no texto “Hermenêutica, alteridade e pluralidade em educação” (FAVERO, 2006, p.267-284).

resume a efetivar processos de instrução, ou de ensino e aprendizagem, mas abarca todos os processos de criação de condições para o desenvolvimento de vocabulários capazes de pensar novos projetos educacionais, novas relações de poder, novas possibilidades estéticas, novas redescrições de mundo.

A releitura rortiana das “(re)descrições de mundo” possibilita uma reinterpretação da idéia de filosofia como amor à sabedoria e amor à verdade. Para Rorty, o amor à verdade não deve ser interpretado como a busca de algo não-humano, uma verdade que estaria no mundo intelegível (Platão), ou numa verdade absoluta (Deus). “Quando elogiamos a um cientista ou um acadêmico pelo seu amor a verdade”, exemplifica Rorty, “o que temos em mente não é mais que sua amplitude de interesses: a curiosidade pelas opiniões distintas das suas, sua tolerância frente à existência dessas opiniões e sua vontade de corrigir seus próprios critérios mediante a discussão” (FyF, p.115-116). Dizer que “se ama a verdade mais que a si mesmo”, numa perspectiva rortiana, significaria que respeitamos os critérios dos que convivem conosco mais do que nosso próprio critério. É isso que acontecia com Sócrates, que comparava suas próprias hipóteses e definições com as hipóteses e definições dos demais; por isso dizemos que Sócrates era amante da verdade. “Interpretado dessa forma”, diz Rorty, “o amor à verdade é simples curiosidade intelectual, uma virtude que acompanha a tolerância e a ausência de fanatismo. Outro nome para essa virtude é a inclinação à conversação” (FyF, p.116). O interessante é que Rorty considera tanto a *tolerância* e a *ausência de fanatismo* quanto a *conversação* como virtudes. Virtudes, no sentido aristotélico, são decorrentes do hábito, da vivência; não são dadas *a priori*, nem são algo inato ou que se conquiste definitivamente; não são algo natural, mas decorrentes de uma busca permanente. Ao vincular o conceito de filosofia como amor à sabedoria/amor à verdade e às virtudes da tolerância e da conversação, Rorty sugere que devemos substituir a idéia de “verdade como representação adequada de uma ordem natural” por um ideal de sociedade no qual as pessoas sejam imaginativas ao máximo e estejam dispostas a discutir as produções imaginativas de cada um.

Além de pensar o amor à verdade como amor à tolerância e à conversação (amor ao diálogo), Rorty considera que há uma segunda maneira segundo a qual um pragmatista poderia construir o amor à verdade, ou seja, podemos formulá-la como uma forma de fidelidade, como a qualidade de ser fiel às próprias convicções. Assim, “quando elogiamos a Blake, a Kierkegaard ou a Nietzsche por ter tido a ousadia de manter-se firmes, por agarrar-se às suas idéias, à verdade tal como eles a viram, inclusive quando todo o mundo acreditava que estavam loucos” (FyF,

p.117), estamos operando com a idéia de que o amor à verdade significa o amor à “firmeza”, amor à convicção. O possível conflito que possa existir entre essas duas maneiras de conceber o amor à verdade (inclinação para o diálogo e firmeza) é resolvido por Rorty com a definição de sabedoria. “Podemos usar este termo [sabedoria] para referir o equilíbrio adequado entre essas duas virtudes: a virtude de escutar os demais com a esperança de que podem ter idéias melhores que as próprias e a virtude de manter-se firme até que um o convença sem deixar espaço a dúvidas de que os próprios critérios têm sido desbancados” (FyF, p.117-118). Rorty observa que se trata de um equilíbrio difícil, porém ele mesmo reconhece que o processo de alcançar a sabedoria nunca foi um caminho fácil. Assim, conclui, “reservamos o termo ‘sábios’ para aqueles que conseguiram combinar uma grande originalidade com uma grande tolerância” (FyF, p.118).

Penso que toda essa exposição sobre uma nova maneira de compreender a filosofia como amor à verdade ou amor à sabedoria faz parte da estratégia rortiana de pensar a filosofia com um “outro vocabulário”, ou seja, como conversação e “redescrição do mundo”. A maneira de continuar encontrando na filosofia uma “utilidade”, na ausência de “uma ordem natural”, é compreendendo-a como a busca de um equilíbrio, na prática cotidiana, entre “tolerância” e “firmeza nas convicções”. “Ser sábio, neste sentido”, complementa Rorty, “comporta encontrar o equilíbrio entre nossas fantasias idiossincráticas e nosso trato com outras pessoas, entre a linguagem com que nos falamos a nós mesmos e a linguagem que usamos para falar com os demais sobre nossas preocupações comuns” (FyF, p.119-120). Haverá futuro para a filosofia nessa perspectiva rortiana? Que papel terá a filosofia na educação nessa abordagem proposta por Rorty? Destituir a filosofia da função de fornecer os “fundamentos da educação” não resultaria no seu total enfraquecimento e na sua “dispensabilidade”? Como seria possível viabilizar a articulação entre “as fantasias idiossincráticas” e as “problemas coletivos” que dizem respeito a todos? De que maneira seria pensada a relação entre o público e o privado na agenda rortiana? É o que veremos no próximo tópico.

3.2 Redescrição e o problema da relação entre o público e o privado

Rorty introduz seu *Contingência, ironia e solidariedade* (CIS) dizendo que a tentativa de “fundir o público e o privado” está por detrás da tentativa, tanto platônica (metafísica) quanto

cristã (teológica), de conjugar uma luta pela perfeição individual com um senso de comunidade. Tal tentativa exige que acreditemos na existência de “uma natureza humana comum”, ou seja, “que acreditemos que as fontes da satisfação privada e as da solidariedade humana são as mesmas” (CIS, p.15). Em seu “pequeno percurso autobiográfico”¹³³, o próprio Rorty declara que em sua juventude almejava concretizar o sonho platônico de “reunir realidade e justiça numa só visão”, ou seja, “ser ao mesmo tempo um intelectual, um esnobe espiritual [satisfação pessoal – privado], e um amigo da humanidade [solidariedade humana – público] – um pensador recluso e um lutador pela causa da justiça” (TOS, p.153).

Entretanto, aos vinte anos Rorty passara a ter dúvidas sobre o ideal platônico, as quais foram alimentadas por não saber ao certo se o filósofo platônico tinha por objetivo alcançar poder argumentativo sobre os outros (justiça social), ou se estava almejando uma “bem-aventurança-privada”, uma espécie de felicidade suprema e incomunicável em que todas as dúvidas seriam dissolvidas. Essa incerteza provocou uma decepção com o platonismo, ou seja, a impossibilidade de reconciliar justiça (público) e realidade (privado). *Contingência, ironia e solidariedade* (CIS) é um dos textos em que Rorty revela de forma explícita seu antiplatonismo, a saber, a impossibilidade de fundir realidade e justiça e de que devemos evitar a tentação de vincular nossas responsabilidades para com as outras pessoas a nossas relações idiossincráticas com as coisas ou pessoas que mais amamos. Não é a “racionalidade”, ou a “natureza humana”, ou “a paternidade divina”, ou um “conhecimento da lei moral”, ou um “destino manifesto”, ou “um nível mais profundo do eu” que nos impulsionam a partilhar com as pessoas quando estamos conscientes das próprias obrigações, mas “a capacidade de condoer-se com o sofrimento alheio” (TOS, p.164). Trata-se, portanto, de abandonar a idéia essencialista de ser humano e de sociedade, tão cara à tradição platônica e à metafísica tradicional, e substituí-la por uma concepção historicista, naturalista, mundana e pragmatista.

“Desde Hegel”, diz Rorty, “os pensadores historicistas [...] têm vindo a negar a existência de uma ‘natureza humana’ ou de um ‘nível mais profundo do eu’. A sua estratégia tem sido a de insistir em que a socialização e, portanto, as circunstâncias históricas representam tudo – que não há nada ‘além’ da socialização ou anterior a história que defina o humano” (CIS, p.15). Essa

¹³³ Trata-se do texto “Trotsky e as orquídeas selvagens” (TOS) IN: In: **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000e.

“viragem historicista” contribuiu, na interpretação de Rorty, para nos livrar tanto da teologia quanto da metafísica e para substituir a Verdade pela Liberdade enquanto objetivo do pensamento e do progresso social. É no interior dessa historicidade que se localiza atualmente a tensão entre o público e o privado e, de forma analógica, a tensão entre educação como individuação e socialização, assunto do próximo tópico.

Apesar de ter ocorrido essa “viragem historicista”, adverte Rorty, a tensão entre o privado e o público ainda se mantém entre os historicistas: de um lado, estão aqueles em que predomina o desejo de “autocriação” e de “autonomia privada”; do outro, aqueles em que predomina o desejo de uma “comunidade humana mais justa” e “livre”. Cada um desses grupos possui um vocabulário próprio e seus escritos são “ferramentas” utilizadas para fins diferentes: o grupo em que predomina o desejo de autocriação “faz-nos perceber que as virtudes sociais não são as únicas e que há pessoas que conseguiram efetivamente recriar-se a si próprias” (CIS, p.17); por sua vez, o grupo em que predomina o desejo de uma comunidade humana mais justa “recorda-nos o fracasso das nossas instituições e práticas em corresponder às convicções com que já estamos comprometidos através do vocabulário público e partilhado que usamos na vida quotidiana” (CIS, p.17). Rorty defende a posição de que “não tentemos optar por um deles, mas sim que lhes atribuamos igual peso e que os usemos para diferentes fins” (CIS, p.16). O propósito de *Contingência, ironia e solidariedade* (CIS) é justamente o de “mostrar o aspecto que as coisas assumem se pusermos de parte a procura de uma teoria que unifique o público e o privado e nos contentarmos com tratar as exigências de autocriação e as de solidariedade humana como sendo igualmente válidas, embora definitivamente incomensuráveis” (CIS, p.17).

“Liberal ironista” e “esperança liberal” são os termos utilizados por Rorty para articular suas posições em prol de possibilidade de uma utopia liberal. Mas o que significam esses termos para Rorty? O que caracteriza uma¹³⁴ “liberal ironista” e qual o seu papel na formação de uma utopia liberal? Quem seriam as liberais ironistas e qual sua formação? De outro lado, quais as

¹³⁴ Rorty define a ironista liberal “como sendo uma mulher, contrapondo o gênero feminino ao masculino, por ele definido como metafísico ou teórico e intelectual” (MORAIS, 2003a, p.184). Entretanto, adverte Maria Célia Marcondes Moraes, “Rorty não se prende os limites de gênero nessa questão e inclui entre os ironistas Nietzsche, Proust, Heidegger, Foucault e Nabokov. Entre os liberais Marx, Dewey, Mill, Habermas, Berlin e Rawls. Embora, na acepção rortiana, os dois grupos de pensadores tenham em comum o repúdio aos fundacionalismos metafísicos, os ironistas estão primeiramente interessados na perfeição privada, no desejo de autocriação, numa vida autônoma. Os liberais, ao contrário, estão inspirados pelo ‘desejo de uma comunidade humana mais justa e livre’” (2003a, nota 7, p.184).

características dos promotores da esperança liberal? O que faz com que alguém se torne ironista ou promotor da solidariedade? No que consiste a “utopia liberal” de Rorty e de que maneira se diferencia das concepções clássicas de utopia? Que relação existe entre a sua “rede” terminológica e as suas concepções educacionais?

“Na minha utopia”, diz Rorty, “a solidariedade humana seria vista não como um fato que haveria apenas que reconhecer uma vez removidos os ‘preconceitos’ ou alcançadas as profundezas até então ocultas, mas sim como um objetivo a atingir” (CIS, p.18). A imaginação, como aumento da capacidade de perceber em pessoas estranhas companheiras de sofrimento, seria o grande operador nessa utopia, não “a investigação” nos moldes da ciência. A solidariedade seria uma criação possibilitada com o aumento de nossa sensibilidade para com os outros, com a percepção dos sofrimentos e humilhações alheias, com a atenção dirigida a pessoas diferentes de “nós” (pessoas não familiares ao nosso modo de viver). “Este processo de se chegar a conseguir ver outros seres humanos como sendo ‘um de nós’ e não como ‘eles’”, ressalta Rorty, “é uma questão de descrever pormenorizadamente como são as pessoas que não nos são familiares e de nos redescrevermos a nós próprios” (CIS, p.19).

A utopia liberal de Rorty consistiria numa espécie de “viragem” contra a teoria em prol da narrativa, pois “o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades” (FEN, p.353). Assim, essa “viragem” significaria abandonar a tentativa de captar todos os lados da vida numa única perspectiva e de descrever as coisas com um único vocabulário, pois, para Rorty, não existe “um ‘metavocabulário’ que de alguma forma dê conta de todos os vocabulários possíveis, de todas as maneiras possíveis de julgar e de sentir” (CIS, p.19), visto que lidamos o tempo todo com a contingência da linguagem¹³⁵. Nesse sentido, Rorty usa o termo “ironista” para designar

o tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para ter

¹³⁵ Rorty desenvolve essa idéia no primeiro capítulo de *Contingência, ironia e solidariedade*. Ele defende a tese “de que o mundo não nos proporciona qualquer critério de escolha entre metáforas alternativas, que apenas podemos comparar linguagens ou metáforas umas com as outras, e não com algo situado para lá da linguagem e a que chamamos ‘fato’” (CIS, p.43-44). Ancorado nas idéias do II Wittgenstein, nas posições de Davidson e dos filósofos da ciência pós-positivista, Rorty defende a posição de que esse processo de “abandonar a idéia de linguagens como representações e ser totalmente wittgensteiniano na nossa abordagem da linguagem seria desdivinizar o mundo” (CIS, p.44). Ao realizar esse processo de desdivinizar o mundo (resultado da constatação da contingência da linguagem) possibilitaria compreender a idéia de que a verdade é uma propriedade de frases, uma vez que as frases, para existirem, dependem de vocabulários, que são feitos pelos seres humanos, não “descobertos”.

abandonado a idéia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados como 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 diminuir e de que a humilhação causada a seres humanos por outros seres humanos possa terminar (CIS, p.17).

A ironista têm dúvidas com relação ao “vocabulário final”¹³⁶ que correntemente usa, pois percebe que existem muitos outros vocabulários que podem descrever (ou “redescrever”) o mundo. A ironista não tem critérios rígidos para optar entre um ou outro vocabulário, pois percebe que os termos que utiliza para se autodescrever estão sujeitos a mudanças permanentes. A ironista é “nominalista” e “historicista”, porque pensa que “nada tem uma natureza intrínseca, uma essência real”; pensa que o fato de serem utilizados termos como “justo”, “científico” ou “racional” como “vocabulário final” numa determinada época não é razão para se dizer que este vocabulário perdure para sempre. “A ironista”, reforça Rorty, “passa o seu tempo a preocupar-se com a possibilidade de ter sido iniciada na tribo errada, de ter sido ensinada a jogar o jogo da linguagem errada” (CIS, p.105). As ironistas não consideram que o propósito do pensamento discursivo “seja o de *conhecer*”, “não pensam que o seu propósito seja o de encontrar um vocabulário que represente algo de forma correta, um meio transparente, já que para elas ‘vocabulário final’ não significa ‘o único que resolve todas as dúvidas’ ou o único que satisfaz os nossos critérios de caráter definitivo, adequação ou excelência” (CIS, p.106).

O contrário da ironista é definido por Rorty como sendo a posição do “senso comum”. Este, “sem autoconsciência”, parte do pressuposto de que “enunciados formulados nesse vocabulário final bastam para descrever e julgar as crenças, ações e vidas dos que empregam vocabulários finais alternativos”, assim como pressupõe “que a presença de um termo no seu próprio vocabulário final assegura que se refere a algo que *tem* uma essência real” (CIS, p.104-105). Nesse sentido, há uma identidade entre o senso comum e o metafísico, pois ambos não põem em questionamento um dado vocabulário final que diz que “há uma realidade permanente única”. A idéia aristotélica de que “os seres humanos por natureza desejam conhecer” é interpretada por Rorty como sendo o vocabulário final que os metafísicos herdaram dos ancestrais filosóficos e que se tornou o senso comum de acreditar “que há diante de nós, no

¹³⁶ O “vocabulário final” é, para Rorty, o conjunto de palavras que as pessoas empregam para justificar suas ações, as suas crenças e as suas vidas. Recebe esse nome porque constitui o ponto até onde cada pessoa pode ir com sua linguagem, ou seja, “se se lançar dúvida sobre o valor dessas palavras, o seu utilizador não tem qualquer recurso argumentativo não circular” (CIS, p.103).

mundo, essências reais que é nosso dever descobrir e que estão dispostas a prestar assistência à sua própria descoberta” (CIS, p. 106).

Para Rorty, a diferença entre os metafísicos e as ironistas se faz sentir também com relação aos livros e à tradição filosófica. Os metafísicos vêem as bibliotecas como estando divididas segundo “disciplinas”, correspondendo a diferentes “objetos do conhecimento”; vêem também uma distinção entre poetas, filósofos e cientistas, pois pensam “ser essencial esclarecer os gêneros”, “ordenar os textos por referência” e distingui-los “claramente entre pretensões de conhecimento e outros modos de chamar nossa atenção”. As ironistas, por sua vez, vêem as bibliotecas como estando divididas segundo “tradições”, onde cada membro adota ou modifica parcialmente os “vocabulários dos autores que leu”, pois todos os textos das mentes originais que tiveram talento para a *redescricao* são considerados “dotes poéticos” para pensar novos mundos (CIS, p.106). “A tradição filosófica definida pela seqüência canônica Platão-Kant” também tem, na leitura rortiana, um significado diferencial: para um metafísico, “é uma tentativa de conhecer acerca de certas coisas”, que nos possibilita “alcançar algo universal”, visto que “temos a verdade dentro de nós” e “temos critérios incorporados que nos permitem reconhecer o vocabulário final” (CIS, p.107); para uma ironista, tal “tradição” (a tradição filosófica definida pela seqüência canônica Platão-Kant) “é uma tentativa de aplicar e desenvolver um vocabulário final particular [...] que evoluiu em torno da distinção aparência/realidade”, e não temos critérios incorporados que possam identificar um vocabulário final, pois “as buscas de um vocabulário final não estão destinadas a convergir”(CIS, p.107).

O problema da conciliação entre o público e o privado constitui-se também num dos aspectos centrais do debate entre Rorty e Habermas. Nesse debate, Habermas “pressupõe que a missão da filosofia é fornecer um cimento social que substitua a crença religiosa, vendo o discurso iluminista da ‘universalidade’ e da ‘racionalidade’ como o melhor candidato para desempenhar o papel desse cimento” (CIS, p.115). Na leitura de Rorty, Habermas estaria pressupondo que a filosofia ocuparia uma função “política fulcral” para garantir as conquistas provenientes das liberdades políticas das democracias desenvolvidas. Rorty discorda das posições de Habermas dizendo que “seria melhor evitar pensar na filosofia como sendo uma ‘disciplina’ com ‘problemas centrais’ ou com uma função social” (CIS, p.115). “Enquanto Habermas vê a linha de pensamento ironista que vem de Hegel para Foucault e Derrida como sendo destrutiva para a esperança social”, Rorty defende “uma distinção firme entre o privado e o público” (CIS,

p.114). Nesse caso, os autores criticados por Habermas (Hegel, Nietzsche, Foucault e Derrida) são irrelevantes para a vida pública e inúteis para a política, mas são de um “valor inestimável na nossa tentativa de formar uma auto-imagem privada” (CIS, p.114), uma vez que possuem fortes características das ironistas.

Diante da idéia de Habermas de que “a missão da filosofia é fornecer um cimento social” que liga as sociedades liberais, Rorty contrapõe com o “ironismo” e com a “crítica literária”. “A idéia de que as sociedades liberais são ligadas por crenças filosóficas parece-me não ser séria”, diz Rorty. E continua:

O que liga as sociedades são vocabulários comuns e esperanças comuns. Os vocabulários são, tipicamente, parasitas das esperanças – no sentido em que a função principal dos vocabulários é contar histórias sobre resultados futuros que compensem sacrifícios presentes (CIS, p.118).

Rorty justifica essa posição dizendo que, para manter a esperança social nas sociedades liberais modernas, seus membros precisam ser capazes de “redescrever” a si próprios, de contar a si próprios histórias de como a vida poderia ser bem melhor e “não ver obstáculos insuperáveis a entrar a possibilidade de essa história se tornar verdadeira” (CIS, p.118). Entretanto, o próprio Rorty reconhece que não seria possível, nem desejável, defender uma cultura liberal cuja retórica fosse totalmente ironista. “Não posso imaginar”, diz Rorty,

uma cultura que socializasse a sua juventude de forma a torná-la continuamente duvidosa quanto ao seu próprio processo de socialização. A ironia parece ser inerentemente uma questão privada. Na minha definição, uma ironista não pode passar sem o contraste entre o vocabulário final que herdou e aquele que está a tentar criar para si própria. A ironia é, se não intrinsecamente ressentida, pelo menos reativa. As ironistas têm de ter algo sobre o qual ter dúvidas, algo do qual estar alienadas (CIS, p.120).

Penso que essa passagem é muito esclarecedora para demarcar as posições de Rorty com relação à filosofia e à educação, pois, em minha interpretação, há uma certa analogia na relação entre filosofia sistemática e a filosofia edificante com a relação entre a ironista e o metafísico liberal. Conforme vimos no capítulo II, a filosofia edificante é “parasítica” da filosofia sistemática, no sentido de que é reativa a esta, ou seja, os filósofos edificantes “destroem em benefício de sua própria geração”; desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração”; têm o desejo de “estar mais perto dos poetas”; são “intencionalmente periféricos”. De igual forma, a ironista “não pode passar sem o contraste entre o vocabulário final que herdou e aquele

que está tentando criar para si mesma”; é reativa a um vocabulário final existente. Essa tensão entre ironista e metafísico liberal estende-se a posições rortianas sobre a educação quando Rorty analisa a educação como socialização e como individuação (assunto do próximo tópico).

Antes de concluir este tópico, quero ainda ressaltar a idéia de redescrição, central em minha pesquisa. “O ironismo, tal como o defini”, diz Rorty, “resulta da consciência do poder de redescrição. Mas a maior parte das pessoas não querem ser redescritas. Querem ser tomadas nos seus próprios termos” (CIS, p.122). É nesse ponto que o ironista acaba se tornando cruel, pois, ao redescrever, acaba tornando fútil, obsoleto, aquilo que alguém considerava importante. Rorty cita como exemplo “as posses preciosas de uma criança – as pequenas coisas em torno das quais tece fantasias que a tornam um pouco diferente de todas as outras crianças” (CIS, p.122). Quando tais “posses preciosas” são “redescritas” como “bagatelas” ou “como ridículas ao lado das posses de outra criança rica”, acabam se tornando “humilhação”. Por isso, diz Rorty, “a redescrição muitas vezes humilha”. Entretanto, adverte: “O metafísico também redescrive, ainda que o faça em nome da razão não em nome da imaginação. A redescrição é um traço genérico do intelectual e não uma marca específica da ironista” (CIS, p.123). O que faz, então, com que as redescrições das ironistas despertem um *ressentimento especial* e, ao contrário, as redescrições dos metafísicos sejam facilmente aceitas? A diferença, conjectura Rorty, está na maneira como cada um executa essa redescrição. O metafísico apóia sua redescrição em argumentos, conduz para que a redescrição seja assimilada como um processo educativo, parte do pressuposto de que a redescrição é reveladora do “verdadeiro eu” e de que a “autodescrição anterior era falsa, pois lhe foi imposta pelo mundo, pela carne, pelo diabo, pelos seus professores ou pela sua sociedade repressiva” (CIS, p.123). O metafísico, enfim, ancora sua argumentação no poder de que a sua redescrição está em “correspondência com a realidade”; por isso, “há uma conexão entre redescrição e poder e que a redescrição certa nos pode tornar livres” (CIS, p.123). A ironista, por sua vez, não oferece segurança em sua redescrição, pois diz que “as nossas possibilidades de liberdade dependem de contingências históricas que só ocasionalmente são influenciadas pelas nossas auto-descrições” (CIS, p.123-124). Por isso, a ironista não é capaz de oferecer o mesmo tipo de esperança social que os metafísicos oferecem, “o conforto metafísico”, na expressão de Nietzsche.

Toda essa discussão em torno da redescrição ajuda-nos a compreender melhor a posição de Rorty referente à polêmica com Habermas sobre “a missão da filosofia”. Rorty considera

Habermas o filósofo contemporâneo “mais útil socialmente, o que mais fez pela política socialdemocrática” (VP, p.341), “um liberal que não está disposto a ser um ironista” (CIS, p.92), e converge com ele em vários pontos quando diz: “Não discordamos quanto ao valor das instituições democráticas tradicionais nem quanto aos tipos de melhoramentos de que essas instituições necessitam nem quanto ao que conta como ‘liberdade de dominação’” (CIS, p.98). Entretanto, discorda de Habermas quanto à auto-imagem que uma sociedade democrática deveria ter e quanto à retórica que deveria usar para exprimir as esperanças. Rorty considera que uma sociedade democrática não precisa incorporar “o universalismo” ou alguma forma de “racionalismo do iluminismo” que Habermas defende ao introduzir a “razão comunicativa”. “A divergência que tenho relativamente a Habermas”, diz Rorty, “está em que o seu universalismo o faz substituir a fundamentação a-histórica pela convergência, enquanto a minha insistência na contingência da linguagem me cria suspeita quanto à própria idéia de ‘validade universal’ que se supõe que tal convergência subscreve” (CIS, p.99). Ao abandonar o “universalismo”, Rorty quer fazer justiça às posições dos ironistas, os quais podem ser até inúteis e perigosos como filósofos públicos, mas têm um papel imprescindível no projeto idiossincrático de superação pessoal. “A minha cultura ‘poetizada’”, confessa Rorty, “é uma cultura que abandonou a tentativa de unir as maneiras privadas de lidar com a finitude de cada um e o sentido que cada um tem da obrigação para com os outros seres humanos” (CIS, p.99).

A objeção habermasiana da “compartimentação do eu” que possibilitaria uma concessão ao “irracionalismo” é refutada por Rorty com a estratégia do “abandono” da noção de que a razão designa um poder curativo, reconciliador e unificador, que possibilita a origem da solidariedade humana. “Se a solidariedade humana for simplesmente uma criação ocasional feliz dos tempos modernos”, conjectura Rorty, “deixaremos de precisar de uma noção de ‘razão comunicativa’ para substituir a de ‘razão centrada no sujeito’” (CIS, p.100). Fiel ao seu antifundacionismo e historicismo, Rorty quer substituir tanto as perspectivas religiosas quanto as perspectivas filosóficas de um fundamento supra-histórico por uma narrativa histórica sobre a ascensão das instituições e costumes liberais. Com isso, ele associa sua “utopia liberal” com a utopia de Dewey, segundo a qual “a imaginação é o instrumento principal do bem [...] a arte é mais moral do que as moralidades, porque estas ou são ou tendem para ser consagrações do *status quo* [...]. Os profetas morais da realidade sempre foram poetas, ainda que falassem em verso branco ou por parábolas” (apud CIS, p.100).

Na “utopia liberal poetizada” de Rorty ocorre uma inversão dos papéis desempenhados pelas disciplinas na configuração da “esperança social” e da “autocriação”: dentro de uma cultura metafísica liberal, a teologia, a ciência e a filosofia seriam as disciplinas responsáveis para unir os seres humanos com a finalidade de eliminar a crueldade, ao passo que a literatura, a arte, a poesia seriam as disciplinas para a autocriação. Inversamente, numa cultura ironista, diz Rorty,

é às disciplinas que se especializam na descrição densa do privado e do idiossincrático que se atribui essa função. Em particular, os romances e as obras etnográficas, que sensibilizam para a dor dos que não falam a nossa linguagem, têm de desempenhar a função que se pretendia que as demonstrações de uma natureza humana comum desempenhassem. A solidariedade tem de ser construída a partir de pequenas peças, e não encontrada já à nossa espera, na forma de uma *ur*-linguagem que todos reconheçamos ao ouvi-la. Inversamente, na nossa cultura cada vez mais ironista, a filosofia tornou-se mais importante para a busca da perfeição privada do que para qualquer missão social (CIS, p.128).

Quais as conseqüências desse diagnóstico feito por Rorty para a cultura nos próximos tempos? Têm razão Habermas e outros críticos ao dizerem que as posições de Rorty possibilitam uma concessão ao irracionalismo? O abandono da tentativa de unir público e privado, justiça e realidade, esperança social e autocriação não estaria repondo o dualismo que Rorty quer combater? Que implicações esse diagnóstico rortiano tem para a educação? São alguns dos questionamentos que irão nos acompanhar nos próximos tópicos.

3.3 Individação e socialização no processo educativo de redescrição

“Todo povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. Ela é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual. Com a mudança das coisas, mudam os indivíduos; o tipo permanece o mesmo” (JAEGER, 1989, p.3). Com essas palavras Werner Jaeger inicia sua *Paidéia*, falando do lugar dos gregos na história da educação. Penso que a passagem é oportuna, porque explicita tanto o processo de socialização (“é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual”) quanto o processo de individuação (“com as mudanças das coisas, mudam os indivíduos”). Minha pretensão neste tópico não é vasculhar na história da educação ou em outros autores pontos de

convergência ou de divergência relativamente às concepções rortianas de educação. Meu interesse maior é analisar de que maneira as considerações de Rorty sobre a educação se articulam no conjunto do seu pensamento no sentido de pensar a filosofia e a própria educação enquanto “redescrição” do mundo (objetivo central de minha pesquisa).

Há divergências entre os críticos e estudiosos de Rorty sobre a possibilidade de retirar de sua filosofia uma filosofia da educação. Paulo Ghiraldelli Jr., considerado um dos mais importantes estudiosos brasileiros do pensamento rortiano, considera “que a filosofia de Richard Rorty confunde-se com uma filosofia da educação” e que “talvez não possa haver sentido em especificar um conjunto de textos de filosofia da educação de Rorty” (1997, p.7). Brian Hendley, professor da Universidade de Waterloo/Canadá, considerado um dos críticos do pensamento rortiano, considera que Rorty assumiu uma postura “distanciada para com a educação”. Em suas próprias palavras:

Rorty é um participante relutante em debates educacionais. Ele claramente prefere retirar-se da briga a salvo, reunindo filósofos e outros intelectuais para fazer comentários irônicos e executar o papel “terapêutico” de “penetrar a crosta da convenção”. Quando são propostas alternativas novas, concretas, ele sente que “o melhor que nós, filósofos podemos fazer é desenvolver uma retórica satisfatória para a apresentação destas sugestões novas – tornando-as mais palatáveis” (HENDLEY, 1998, p.20-21).

Não pretendo, nesse ponto, tomar partido nesse debate. Penso ser mais produtivo averiguar nos próprios textos de Rorty como ele articula suas concepções educacionais. Já adiantei no tópico anterior que “a tensão entre o público e o privado” ou entre “a ironista liberal” e “o metafísico liberal” possui um papel central para compreendermos a concepção rortiana de educação como socialização e como individuação. É o que veremos a seguir.

Em seu texto “Os perigos da sobre-filosoficação” (PSF)¹³⁷, Rorty inicia dizendo que “sou alguém que tem lá suas dúvidas a respeito da relevância da filosofia para a educação” (PSF, p.59) e, logo em seguida, justifica dizendo que, se a filosofia pode ter uma função social, esta deve ser uma “função terapêutica – ajudar as pessoas a sair do domínio das idéias filosóficas antiquadas, ajudando a quebrar a crosta de convenções” (PSF, p.59). Apesar de Rorty não estar muito certo

¹³⁷ RORTY, Richard. Os perigos da sobre-filosoficação. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo; PRESTES, Nadja Hermann (Org). *Filosofia, Sociedade e Educação*, Marília, ano I, n. 1, pp.59-68, 1997b. Utilizarei a sigla PSF para abreviar este texto.

das contribuições que a filosofia pode dar à educação e de que deve exercer uma “função terapêutica”, seus poucos escritos sobre essa questão possuem profundas implicações no conjunto do seu pensamento.

“Educação sem dogma” (ESD)¹³⁸ é o texto em que Rorty explicita sua idéia de educação como socialização e como individuação. Neste texto Rorty inicia analisando as posições que as “pessoas da direita política” e as “pessoas da esquerda política” assumem quando falam de educação. As primeiras vinculam a educação com a verdade; as segundas, com a liberdade. As teorias filosóficas sobre educação são fruto dessa oposição entre liberdade e verdade, ou entre direita e esquerda. “A direita”, diz Rorty, “costuma oferecer uma teoria segundo a qual, quando se tem verdade, a liberdade se seguirá automaticamente” (ESD, p.69). Rorty vincula essa teoria ao quadro platônico de educação, ou seja, o despertar da verdadeira individualidade se dá quando os seres humanos, portadores da faculdade da “razão”, são capazes de superar os obstáculos, as paixões e o “pecado” e atingem a “luz da verdade”. Uma vez atingida a verdade, a liberdade se seguirá, porque só a verdade nos torna livres. “Para a esquerda”, contrapõe Rorty,

a função peculiar da educação é fazer os jovens perceberem que não devem consentir com esse processo alienante de socialização. Na versão inversa de Platão que o esquerdista adota, se se cuida da liberdade – principalmente a liberdade política e econômica –, a verdade cuidará de si mesma. Pois a verdade é aquilo em que se acreditará tão logo sejam removidas as forças alienantes e repressivas da sociedade (ESD, p.70).

Na interpretação de Rorty, ambas as versões partem do pressuposto de que há uma conexão entre verdade e liberdade, entre natureza e convenção, entre o que é humano e o que é desumano. Isso significa que, na leitura rortiana, o que diferencia as posições entre direita e esquerda não são aspectos de ordem filosófica, mas de natureza política, ou seja, da maneira como se efetiva a prática educativa. Para os conservadores, “a educação deve se concentrar em ressuscitar e restabelecer o que eles chamam de ‘verdades fundamentais hoje negligenciadas e rejeitadas’” (ESD, p.71). Os radicais, por sua vez, “consideram as ‘verdades fundamentais’ dos

¹³⁸ RORTY, Richard. Educação sem dogmas. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo; PRESTES, Nadja Hermann (Org). *Filosofia, Sociedade e Educação*, Marília, ano I, n. 1, pp.69-80, 1997c. Utilizarei a sigla ESD para referir este texto. O texto originalmente foi publicado em *Philosophy and social hope*. Londres: Penguin Books, 1999, p.114-126. Há uma outra tradução em português feita por Paulo Ghiraldelli Jr., publicada em seu livro *Filosofia da educação*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 81-97.

conservadores como sendo aquilo que Foucault chamou de ‘discurso do poder’ e acham que continuar inculcando a mentalidade convencional contribui para trair os estudantes” (ESD, p.71).

Rorty acredita que nas modernas democracias liberais essa tensão tem sido resolvida por um “certo acordo” entre as partes: a direita tem mantido o controle da educação básica (educação primária e secundária) ao passo que a esquerda tem ocupado espaços cada vez maiores na educação superior “não-vocacional”¹³⁹. Esse “acordo tácito” entre direita e esquerda é reforçado por Rorty quando diz que “mesmo os radicais mais exaltados” esperam que as escolas elementares ensinem aos alunos as noções básicas de sociabilidade (esperar sua vez na fila, evitar as drogas, respeitar ao guarda da esquina, soletrar, pontuar, multiplicar etc.), pois ninguém quer, nem seria desejável, “que as escolas secundárias diplomem a cada ano uma classe de Zaratustras amadores a questionarem a mentalidade convencional” (ESD, p.72). De outro lado, “só os conservadores mais ressentidos e bitolados é que pretendem garantir que as universidades só contratem professores que endossem o *status quo*” (ESD, p.72). A grande questão que se torna um complicador na educação, adverte Rorty, é estabelecer “onde deve acabar a socialização e onde deve começar a crítica” (ESD, p.72).

Na interpretação de Rorty, o equívoco tanto dos “radicais” quanto dos “conservadores” está em que ambos ignoram “o fato de que a palavra *educação* abrange dois processos inteiramente diferentes e igualmente necessários – socialização e individuação” (ESD, p.72). Assim, os conservadores erram por acreditarem que existe uma faculdade que possa “descobrir nosso verdadeira individualidade e que a educação traz à consciência”; por sua vez, os radicais erram “quando acreditam que existe uma verdadeira individualidade que emergirá uma vez seja removida a influência opressora da sociedade” (ESD, p.73). Para Rorty, conforme já visto anteriormente, não existe essa “coisa” chamada *natureza humana*, tampouco existe essa “coisa” chamada “alienação da condição humana essencial de alguém”. “O que existe”, diz ele, “é apenas

¹³⁹ A educação superior não-vocacional (Ghiraldelli Jr. traduz por *educação superior não-profissional*) é definida por Rorty como sinônimo de educação edificante. Há uma diferença entre educação superior vocacional (profissionalizante) e educação superior não-vocacional (não-profissional): na educação superior vocacional há uma preocupação de inculcar o senso comum, de estabelecer e incorporar uma matriz disciplinar da ocupação dos futuros estudantes, ao passo que na educação superior não-vocacional os educadores não têm a preocupação de transmitir conhecimentos, mas, sim, de estimular a imaginação dos seus alunos para que possam realizar um processo de autocriação. Trata-se de uma educação em que “os professores tentam fazer os estudantes se emocionarem com as mesmas coisas com que eles mesmos se emocionaram, completamente independentes da questão de se essas coisas têm alguma relação com o que é tido como verdadeiro por outra sociedade ou por algum estabelecimento disciplinar especializado” (PSF, p.62). Em síntese, poderíamos dizer que a educação superior não-vocacional é o processo onde ocorre a formação da “liberal ironista” de Rorty.

a moldagem de um animal num ser humano graças a um processo de socialização, seguido (com sorte) pela auto-indivuação e autocriação desse ser humano através de sua própria e posterior revolta contra esse mesmo processo” (ESD, p.73).

E qual o papel do educador nesse processo educacional de socialização e individuação? Como se diferencia o educador no processo de socialização e de individuação? “A educação básica” diz Rorty, “deve objetivar primeiramente a suficiente comunicação do que é *tido ser verdadeiro* pela sociedade à qual as crianças pertencem; assim sendo elas podem funcionar como cidadãos nessa sociedade” (PSF, p.61). O educador da educação básica deve zelar para que esse processo aconteça. Caso tiver dúvidas quanto à sociedade em que vive, “espera-se que ela¹⁴⁰ deixe essas dúvidas influenciarem seu ensino somente nas margens – somente para ampliar a inclusão, na história que ela conta sobre a sociedade, de algumas pessoas ou eventos ou instituições que podem não estar sobremaneira incluídos” (PSF, p.61). O educador, portanto, no processo de socialização, deve evitar que suas idiossincrasias e o seu “ironismo” interfiram no processo de “moldagem de um animal num ser humano”. Para isso, é essencial que as próprias histórias conhecidas pelos estudantes a respeito da sociedade em que vivem coincidam suficientemente com a história de seus pais, de modo que estes não pensem a escola como instituição subversiva. “Se um professor pensa que a sociedade está fundada em uma mentira”, sentencia Rorty, “então ele deveria achar uma outra profissão” (PSF, p.61). No processo de individuação (aquela que ocorre no ensino superior não-vocacional), o papel do educador é bem diferente. Nesta, os educadores, diz Rorty,

não se preocupam em comunicar conhecimentos mas, ao contrário, deixam suas falas serem movidas pelas situações vagas e imaginárias que eles encontram neles mesmos. [...] os professores tentam fazer os estudantes se emocionarem com as mesmas coisas com que eles mesmos se emocionaram, completamente independentes da questão de se essas coisas têm alguma relação com o que é tido como verdadeiro por outra sociedade ou por algum estabelecimento disciplinar especializado (PSF, p.62).

Por isso, na visão rortiana, no ambiente onde ocorre o processo de individuação deve haver espaço para a liberdade acadêmica e a permissão para que a dúvida e a crítica social venham ocupar o ponto nuclear do processo educacional. Assim, espera-se que em tal ambiente a educação propicie um processo de auto-educação (edificação) para que os estudantes se tornem

¹⁴⁰ Rorty utiliza o gênero feminino (Educadora).

ironistas capazes de criticar sua própria formação e a sociedade em que vivem. Esse processo de individuação possibilita que os estudantes, juntamente com seus professores, possam praticar “o discurso edificante” (anormal na linguagem kuhniana), o qual pode “tirar-nos para fora de nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres” (FEN, p.354).

Em muitas passagens, algumas delas referidas na presente pesquisa, Rorty se diz um razoavelmente fiel¹⁴¹ seguidor de John Dewey. “A grande contribuição de Dewey à teoria educacional”, diz Rorty, “foi nos ajudar a descartar a idéia de que a educação é uma questão de induzir ou deduzir a verdade” (ESD, p.73). Tanto a educação básica quanto a educação superior não têm como preocupação inculcar ou induzir a verdade: na educação inferior (educação básica) a preocupação é socializar as crianças e jovens “sem desafiar o consenso dominante sobre o que é verdadeiro”, ao passo que na educação superior a preocupação é “incitar dúvidas e estimular a imaginação” sem o propósito de inculcar a verdade. “Se a educação pré-universitária produz cidadãos instruídos e se a educação universitária produz indivíduos autônomos”, provoca Rorty em forma de silogismo, “então carece completamente de importância saber se estão ou não ensinando a verdade aos estudantes” (ESD, p.74).

Na abordagem rortiana, Dewey deu significativas contribuições para se pensar uma educação destituída dos “ranços” metafísicos que ancoravam a atividade educativa “em fundamentos externos”, ou em “valores eternos”, ou na idéia de “natureza humana”. “Ele [Dewey] via a democracia”, ressalta Rorty, “não como fundamentada na natureza do homem, na razão ou na realidade, mas como promissora experiência assimilada por um rebanho particular de animais – nossa espécie e nosso rebanho” (ESD, p.75). Com essa definição de democracia, Dewey colocou-se na contramão tanto dos “conservadores” (que buscavam justificativas

¹⁴¹ Brian Hendley em seu texto “Rorty revisitado” contesta essa reivindicação de Rorty de ser um fiel seguidor de Dewey. “É difícil imaginar”, diz Hendley, “como Dewey daria boas-vindas a um seguidor que tem tal proclividade em estabelecer dualismos tão rápidos. [...] Há dois níveis distintos de escolaridade, com dois projetos distintos. A educação básica (escola primária e secundária?) visaria socializar o jovem em sua herança cultural comum. [...] A educação superior (graduação acadêmica e além?) buscaria desenvolver um senso irônico sobre a contingência das mais apreciadas crenças. Para Rorty esses dois domínios não podem ser unidos teoricamente. Isso parece um exemplo básico do tipo de dualismo em educação que Dewey rejeita quando adverte os educadores que ‘o fácil é prender-se a algo na natureza da criança, ou a algo na consciência desenvolvida do adulto, e insistir que isso é a chave de todo o problema’. [...] Dewey vê a educação em termos do crescimento do organismo individual que interage com um ambiente social. A escola é um ambiente especial que é simplificado, purificado, e além do mais alargado. A socialização é um requisito da individuação. Não nos tornamos indivíduos por meio da interação social. Esta não é uma questão que pede tipos separados de esforço ou perspectivas radicalmente distintas, mas antes ênfases diferentes de um *continuum* de experiência” (1998, p.19-20).

filosóficas para a democracia em valores eternos) quanto dos “radicais” (que buscavam justificativas para a alienação decrescente). “Essa noção de uma espécie de animais que gradualmente assumem o controle de sua própria evolução, alterando suas condições ambientais”, continua Rorty, “leva Dewey a dizer, em boa linguagem darwiniana, que o ‘crescimento é em si mesmo o fim moral’ e que ‘proteger, manter e dirigir o crescimento é o principal fim da educação’” (ESD, p.75). E qual é o critério para se considerar que está havendo “crescimento”? Dewey não ofereceu nenhum critério, e o fez propositadamente, diz Rorty, porque “critério algum recortaria o futuro do tamanho do presente. Pedir um critério desses é como pedir a um dinossauro que especifique o que faz um bom mamífero, ou como pedir a um ateniense do século IV que proponha formas de vida para cidadãos de uma democracia industrial do século XX” (ESD, p.75). Ao invés de critérios, um deweyano ofereceria narrativas inspiradoras, utopias nebulosas, redescritões de mundo capazes de (com sorte) projetar novos mundos. Entretanto, esses “novos mundos” só terão oportunidade de serem construídos se nos libertarmos dos “nossos velhos eus pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a nos tornarmos novos seres”. Em tal contexto a educação seria uma “redescritão” para o exercício da democracia e da solidariedade.

3.4 A redescritão como exercício da democracia e da solidariedade

Quando a palavra “democracia” é mencionada no ambiente educacional, imediatamente é associada com várias outras, tais como cidadania, poder descentralizado, tradição democrática, governo do povo, soberania popular, eleições, liberdade de expressão, direitos humanos etc. A palavra “solidariedade”, por sua vez, também é associada a ações que movem as pessoas no dia-a-dia, tais como partilha, sensibilidade com os que estão sofrendo, trabalho voluntário, ajuda aos atingidos por uma determinada catástrofe, subsídios a programas de desenvolvimento, boa vontade individual, ou, ainda, *reality shows* para arrecadar fundos para iniciativas privadas. Tanto a democracia quanto a solidariedade, apesar de serem termos recorrentes, tornaram-se palavras “nobres” e freqüentemente utilizadas nos discursos para convencer-nos de que uma ação, ou uma determinada prática, ou uma tomada de decisão, ou, ainda, um modo de ser de um determinado dirigente ou de uma pessoa merece nosso respeito e consideração, pois trata-se de uma “ação solidária”, ou de uma “prática democrática e solidária”, ou, ainda, de uma “tomada de decisão

democrática ancorada no princípio da solidariedade”. Mas o que vêm a ser a solidariedade e a democracia? Qual a sua origem e por que são tão freqüentemente utilizadas nos discursos cotidianos? Como se articulam filosoficamente? Especificamente, no itinerário da presente pesquisa, o que leva Rorty a colocar a *solidariedade* como um “objetivo a atingir” em sua “utopia liberal”? O que ele está propondo quando diz que gostaria de “substituir o desejo por objetividade pelo desejo por solidariedade” (ORV, p.60)? O que ele entende por solidariedade? O que leva Rorty a propor “a prioridade da democracia para a filosofia”? Enfim, o que significa, na concepção rortiana, educar para a solidariedade e para a democracia? Ou ainda, o que significa compreender a “redefinição” como exercício da democracia e da solidariedade?

O termo “solidariedade” vem de longa data e possui muitos sentidos. Não é meu propósito fazer uma genealogia do termo, pois isso implicaria um extenso trabalho. Entretanto, a fim de situar melhor a concepção rortiana do termo em sua “utopia liberal”, farei algumas “digressões” históricas para situar melhor a problemática. Em seu livro *O conteúdo moral do agir comunicativo*¹⁴², Jovino Pizzi (2005, p.221-229) faz uma rápida reconstrução histórica do termo “solidariedade”. Pizzi destaca que o termo possui, pelo menos, três raízes distintas: a) no direito romano (a solidariedade é vista como um tipo especial de obrigações jurídicas: uma obrigação é solidária quando há indivisibilidade no uso de um bem ao qual se vincula uma variedade de sujeitos); b) nos pensadores da Antigüidade Clássica – Cícero e Sêneca (a solidariedade é vista como uma sociabilidade natural, uma tendência à ajuda mútua numa determinada comuna para o uso dos bens; trata-se aqui de uma raiz filosófica que remonta ao conceito de amizade de Aristóteles); c) na tradição cristã (a solidariedade é identificada com a idéia de uma fraternidade original proveniente da aliança do povo hebreu com Javé; trata-se de um reconhecimento de fazer parte de uma comunidade de sofrimento, gozo e libertação que marca a memória do povo hebreu; o amor fraterno/solidariedade manifesta-se nos vínculos comunitários, alimentados em suas relações com os demais, independentemente de pertencer ao mesmo grupo, ou a um determinado Estado).

No pensamento moderno há uma atitude defensiva com relação ao termo “solidariedade”. Segundo Pizzi (2005, p.226ss), o termo só ressurgiu no início do século XIX, não mais ligado à idéia de religiosidade, mas vinculado aos ideais políticos e a uma versão “secularizada da

¹⁴² O livro é uma versão de sua tese doutoral defendida na Universidade Jaime I (Espanha) sob a orientação do prof. Dr. Domingo García Marzá.

fraternidade”. A solidariedade é concebida, nesta nova versão, como um “escudo antiindividualista”, encarregado de defender o indivíduo perante à tendência natural ao egoísmo. Nesse contexto, vários socialistas utópicos, movimentos de trabalhadores, Estados nacionais e partidos políticos passam a ver na “solidariedade” o termo para designar “confiança e proteção”.

No século XX o termo “solidariedade”, além de ter um amplo “uso” no cotidiano, ocupou um importante espaço nos debates filosóficos. Além de Rorty, outros filósofos, como Habermas, Adela Cortina, Hans Joas, John Rawls, Ernest Tugendhat, os “utilitaristas”, os “comunitaristas”, os “universalistas” etc., fizeram do termo tema de suas “acirradas” discussões. Conforme já mencionei no início desse tópico, concentrar-me-ei neste ponto na investigação no modo como Rorty articula a solidariedade em sua “utopia liberal” para, posteriormente, tratar da mesma maneira o conceito de democracia e sua vinculação com a idéia de “redefinição”.

“A maneira filosófica tradicional de explicar aquilo que entendemos por ‘solidariedade humana’”, diz Rorty, “é dizer que há algo dentro de cada um de nós – a nossa humanidade essencial – que ressoa com a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos” (CIS, p.235). Segundo essa concepção filosófica tradicional¹⁴³, a solidariedade seria um dos ingredientes que compõem a “natureza humana”, ou seja, há em cada ser humano algo de essencial que o impulsiona a “ser solidário”, de modo que todas as vezes que alguém decide cometer uma crueldade torna-se “desumano”. Ao propor que tanto a “linguagem” quanto a “individualidade”, assim como a “comunidade liberal”, são *contingências*¹⁴⁴, Rorty associa-se a um conjunto de outros filósofos contemporâneos que negam a possibilidade de existir uma “natureza humana” preestabelecida, ou seja, o comportamento de um ser humano (ser solidário ou ser cruel, por exemplo) depende das circunstâncias históricas e de um consenso passageiro, não de algo que está para além da história e das instituições. Com isso Rorty não está propondo que valores importantes da nossa vida sejam simplesmente abandonados. “Uma crença pode continuar a reger a ação, pode-se continuar a considerar que vale a pena morrer por ela”, defende ele como premissa, “mesmo entre pessoas que estão plenamente conscientes de que essa crença

¹⁴³ Que vem de longa data, conforme foi apresentado rapidamente ao nos reportarmos às raízes do termo “solidariedade”.

¹⁴⁴ Rorty dedica os três primeiros capítulos do seu *Contingência, ironia e solidariedade* (CIS) para tratar dessa questão.

não é causada por nada de mais profundo do que as circunstâncias históricas contingentes” (CIS, p.236).

Rorty vincula sua idéia de solidariedade à tese de Wilfrid Sellars, segundo a qual a moralidade é questão daquilo que ele chama de “intenções-nós” (*we-intentions*). No que consiste essa tese? Trata-se de uma moralidade ancorada não mais num “imperativo categórico” ou em princípios gerais, ou, ainda, numa “voz divina de nós próprios”, mas é uma moralidade ancorada “na voz de nós próprios enquanto membros de uma comunidade”, enquanto falantes de uma linguagem comum. A filosofia moral, segundo essa tese, “assume a forma da narrativa histórica e da especulação utópica e não a da procura de princípios gerais” (CIS, p.90). Rorty acredita que o nosso sentido de solidariedade é mais forte quando se dirige àqueles que se identificam como sendo “um de nós”, e esclarece que o “nós” não significa a totalidade da raça humana, mas algo “menor”, algo mais próximo. Rorty é consciente de que essa posição vai contra a idéia de “perfeição moral” da tradição cristã, segundo a qual devemos tratar a todos, até mesmo nossos inimigos, como nossos semelhantes; vai contra, também, o “universalismo ético secular” proposto por Kant, para o qual nossa obrigação moral é para com todo e qualquer “ser racional”. “A minha posição”, diz Rorty, “implica que os sentimentos de solidariedade dependam necessariamente das semelhanças e das diferenças que nos surjam com destaque e que tal destaque seja função de um vocabulário final historicamente contingente” (CIS, p.238).

Apesar de ter essa posição (de que a solidariedade depende do “intenções-nós”), o próprio Rorty adverte que isso não é incompatível com a idéia de que possamos e tentemos “alargar o nosso sentido do ‘nós’ a pessoas em que anteriormente pensávamos como ‘eles’” (CIS, p.239). É essa tentativa do “alargamento do nós” que nos possibilita pensar novos vocabulários morais, novos tipos de relacionamento, novas utopias a serem perseguidas. É nesse sentido que a solidariedade, na perspectiva rortiana, “emergiu como recurso retórico poderoso” (CIS, p. 239). Penso que as instituições educativas e, de forma mais específica, as salas de aula poderiam se constituir, nessa abordagem rortiana, num espaço privilegiado para alargar as “intenções-nós”. O exercício da tolerância, a sensibilização quanto aos problemas sociais, o respeito pelo diferente e a própria prática da solidariedade não deveriam ser vistos como a identificação de uma *natureza humana*, ou como a efetivação de proselitismo religioso, mas como o reconhecimento de novos vocabulários e novas utopias, que poderão, contingencialmente, ser pragmaticamente viabilizados.

Rorty é otimista com relação ao progresso moral¹⁴⁵, o qual, efetivamente, vai na direção de uma maior solidariedade humana. “Mas tal solidariedade”, adverte Rorty,

não é pensada como sendo o reconhecimento de um eu central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do “nós” (CIS, p.239).

Na avaliação de Rorty, o esforço de Kant para facilitar a evolução das instituições democráticas e a evolução de uma consciência política cosmopolita ancorou a moralidade na “racionalidade” e na idéia de “obrigação moral”. Ao realizar essa operação, Kant tornou difícil aos filósofos morais perceberem o progresso moral nas “descrições empíricas pormenorizadas”, uma vez que os sentimentos de piedade e benevolência tornaram-se secundários em comparação ao “respeito racional”, enquanto critério para avaliar a moralidade. A moralidade, na versão kantiana, reforça Rorty, “tornou-se algo distinto da capacidade de notarmos e de nos identificarmos com a dor e a humilhação” (CIS, p.239). Por isso, observa ele, vários filósofos morais anglo-americanos¹⁴⁶ do século XX criticam a idéia de que a “razão” deva ser o componente humano central e universal e a fonte das nossas obrigações morais. “Embora tenha sido muito útil na criação das sociedades democráticas modernas”, diz Rorty, “é agora uma idéia que podemos dispensar – e que se *deveria* dispensar, para ajudar a concretizar a utopia liberal” (CIS, p.241). Assim, a solidariedade, nessa perspectiva rortiana, não seria uma “obrigação moral” no sentido que a “razão” nos impõe, nem um “componente essencial da humanidade”, nem um “princípio geral” que rege toda a humanidade, nem, muito menos, “uma parcela de divindade presente em cada um de nós”; ao contrário disso, a solidariedade seria algo “feito”, “produzido no decurso da história” através das múltiplas experiências e redescrições de mundo.

¹⁴⁵ Na introdução do seu livro *Verdade e progresso*, ao se referir à segunda parte, que trás por título “Progresso Moral: rumo a comunidades mais inclusivas”, Rorty afirma que “esse tipo de progresso não deveria ser concebido como a convergência da opinião humana a respeito da Verdade Moral ou como o despontar de maior racionalidade, mas, muito mais, como um aumento em nossa habilidade de aceitar cada vez mais as diferenças entre as pessoas moralmente irrelevantes. Essa habilidade – considerar as diferenças de religião, nação, sexo, raça, condição econômica, etc., irrelevantes para a decisão de cooperar com as pessoas a fim de alcançar um benefício mútuo e de aliviar o sofrimento de todos – tem crescido bastante desde o iluminismo. Ela tem gerado comunidades humanas mais inclusivas do que parecia possível antes. A imagem liberal ocidental que fazemos de uma utopia democrática global é a de um planeta no qual todos os membros da espécie estejam preocupados com os destinos de todos os outros membros” (VP, p.24).

¹⁴⁶ Entre os filósofos anglo-americanos que se associam a essa perspectiva, Rorty cita Annette Baier, Cora Diamond, Philippa Foot, Sabina Lovibond, Alasdair MacIntyre, Íris Murdoch, J. B. Schneewind e Bernard Williams.

Para Rorty, esse modo de conceber a solidariedade possibilitaria uma mudança radical na maneira de interpretar a frase “temos obrigações morais para com os seres humanos”. Poderia ser vista, por exemplo, como um meio de nos recordarmos de que podemos continuar tentando *alargar* tanto quanto possível o sentido “nós”, ou seja, deveríamos tentar encontrar pessoas marginalizadas – pessoas em que instintivamente pensamos como sendo “eles”, não “nós” – e nelas notar certas semelhanças conosco que nos ajudassem “a *criar* um sentido mais expansivo da solidariedade do que o que atualmente temos” (CIS, p.243). Nesse sentido, educar para a solidariedade significaria estarmos mais abertos para a tolerância do que obcecados pela verdade, mais confiantes na persuasão do que na força, mais motivados pela imaginação do que pela “razão”. Significaria, também, uma mudança no modo de pensar a própria filosofia: a filosofia não teria mais a função de fornecer os “fundamentos de uma política democrática”, ou de indicar a “origem dos direitos humanos naturais”; seu novo papel seria o de estar *a serviço* da política democrática no sentido de possibilitar um “equilíbrio reflexivo” entre as nossas reações instintivas a problemas contemporâneos (os desafios atuais do nosso tempo) e os princípios gerais nos quais fomos criados (nossa herança cultural). “Assim entendida”, diz Rorty,

a filosofia é uma das técnicas de tecer novamente o nosso vocabulário de deliberação moral de modo a acomodar novas crenças (por exemplo, que as mulheres e os negros são capazes de mais do que os brancos do sexo masculino tinham pensado, que a propriedade não é sagrada, que as questões sexuais são do foro meramente privado) (CIS, p.244).

A posição de Rorty com relação à solidariedade ajuda-nos a compreender melhor as razões pelas quais ele propõe “a prioridade da democracia para a filosofia”. Com essa proposta, Rorty filia-se à tradição que liga Dewey e Rawls de que “a política democrática” vem em primeiro lugar e de que não precisa de uma justificação filosófica enquanto autoridade que legitime sua importância para as sociedades liberais. Que argumentos Rorty oferece para sustentar tal proposta? Como isso se articula no conjunto do seu pensamento? De que maneira ele concebe a democracia? Quais as implicações dessa idéia para a educação?

A estratégia utilizada por Rorty para justificar a preponderância da democracia sobre a filosofia ancora-se numa certa analogia com a maneira como as sociedades liberais enfrentaram o problema da intolerância religiosa. A tradição iluminista conseguiu desvencilhar-se do problema da intolerância religiosa e da sua interferência nas políticas liberais estabelecendo uma separação

entre questões políticas e questões religiosas. “Os cidadãos numa democracia jeffersoniana¹⁴⁷ podem ser tão religiosos ou irreligiosos quanto quiserem, por tanto tempo quanto puderem permanecer sem se tornar ‘fanáticos’” (ORV, p.235). Não “ser fanático” significa que as questões religiosas não podem interferir nas ações públicas, ou seja, podemos ter crenças desde que essas não interfiram no coletivo. Mas como fica a situação quando as crenças interferem na política pública? Como resolver a tensão entre a perfeição espiritual (próprio das crenças de cada um) e a política pública (que diz respeito a todos)? Na leitura de Rorty, essa tensão foi eliminada, na tradição iluminista, por uma teoria filosófica da verdade, ou seja, por uma justificabilidade perante à humanidade como um todo. “A idéia iluminista de ‘razões’”, diz Rorty, “corporifica a teoria de que há uma relação entre a essência a-histórica da alma humana e a verdade moral, relação que assegura que a discussão livre e aberta produzirá ‘uma resposta correta’ tanto para as questões morais quanto para as questões científicas” (ORV, p.236). Essa “justificação racionalista” que produz “certeza” foi esvaecida no século XX. Nas palavras do próprio Rorty:

Antropólogos e historiadores da ciência esvaeceram a distinção entre racionalidade inata e produtos de aculturação. Filósofos tais como Heidegger e Gadamer nos mostraram modos de ver os seres humanos como completa e absolutamente históricos. Outros filósofos, tais como Quine e Davidson, esvaeceram a distinção entre verdades permanentes da razão e verdades temporárias do fato. Psicanalistas esvaeceram a distinção entre consciência e emoções do amor, ódio e medo e, então, a distinção entre moralidade e prudência. O resultado é a eliminação da imagem do si próprio comum aos metafísicos gregos, à teologia cristã e ao racionalismo iluminista: a imagem de um centro natural, a-histórico, o lugar da dignidade humana, envolto por uma periferia acidental e não-essencial (ORV, p.236).

Todas essas transformações conduziram a que houvesse um “rompimento” entre “verdade e justificabilidade” e, com isso, ocorresse a “polarização” da teoria liberal: de um lado, teremos uma concepção absolutista (que vê os direitos humanos, por exemplo, como direitos inalienáveis para toda a humanidade); do outro, uma concepção pragmática (que vê os direitos humanos como uma herança metafísica, mas que possui uma justificabilidade apenas local, etnocêntrica, referente a uma comunidade particular, o consenso de uma cultura particular) (Cf. ORV, p.237). “Para a teoria social pragmática”, diz Rorty, “a questão de se a justificabilidade frente à comunidade com a qual nós nos identificamos está vinculada à verdade é irrelevante” (ORV, p.237).

¹⁴⁷ Para Rorty, Thomas Jefferson dá o tom para os políticos liberais, no que tange à superação da intolerância religiosa, quando ele diz: “Não é para mim nenhuma injúria dizer para meus vizinhos que há vinte Deuses ou nenhum Deus” (apud ORV, p.235).

Essa polarização decorrente do “esvaecimento” das justificações racionalistas é central para compreendermos a posição rortiana, comum também a Dewey e Rawls, da “prioridade da democracia para a filosofia”. Para ambos, a democracia liberal, apesar de necessitar de uma “articulação filosófica”, “não ‘necessita’ de qualquer justificação filosófica” (ORV, p.238), se entendemos “filosofia, enquanto a busca pela verdade por sobre uma ordem metafísica e moral independente” (RAWLS apud ORV, p.241). Rawls, na leitura de Rorty, dispensa a necessidade de haver uma justificação filosófica para a justiça, pois a filosofia (entendida como busca da verdade) não pode prover “uma base aproveitável para uma concepção política da justiça em uma sociedade democrática”. Rawls não quer que as disputas sobre a natureza do ser humano, e mesmo sobre se há uma tal coisa como a “natureza humana”, sejam misturadas com a política. Em termos rortianos, Rawls “quer que questões sobre a posição da existência humana ou o significado da vida humana sejam reservados para a vida privada”¹⁴⁸ (ORV, p.242). Com isso, ressalta que a defesa da “tolerância filosófica” proposta por Rawls é uma extensão plausível da defesa da “tolerância religiosa” proposta por Jefferson e que “tanto ‘religião’ quanto ‘filosofia’ são termos protetores vagos e ambos sujeitos à redefinição persuasiva” (ORV, p.242).

Essa posição de que a filosofia está permanentemente sujeita à redefinição persuasiva está em sintonia com o que Rorty afirma no final do seu texto “A filosofia e o futuro”¹⁴⁹, quando sugere “a utopia de um futuro humano cosmopolita”. Esse futuro não seguiria os moldes do cosmopolitismo da Unesco, que na década de 40 silenciou perante as atrocidades do stalinismo e que hoje continua “respeitosamente silenciosa e prudente” diante do “fundamentalismo religioso” e dos “autocratas sanguinolentos que ainda governam boa parte do mundo” (FF, p.139). O futuro humano cosmopolita pensado na utopia de Rorty é traduzido na “imagem de uma democracia planetária, uma sociedade na qual a tortura ou o fechamento de uma universidade ou um jornal nos causarão tanta revolta se acontecerem do outro lado do mundo quanto se acontecerem em nosso país” (FF, p.139). Se um dia tal utopia acontecer, a filosofia não terá a função de fornecer os “fundamentos”, nem de estipular os “critérios de verdade” que venham indicar que tal utopia se realizou, mas poderá contribuir para que isso aconteça através da persuasão. Mesmo que se

¹⁴⁸ É importante perceber que Rorty interpreta Rawls em concordância com sua própria posição de que não se deve “fundir o público e o privado (Conforme 3.2 infra).

¹⁴⁹ Há várias traduções deste texto. Optei pela seguinte tradução: RORTY, Richard. A filosofia e o futuro. In: *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. (Org.) Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, pp.125-142. A partir daqui utilizarei a sigla FF para abreviar o referido texto.

diga que a “democracia de massas” é uma invenção européia ou de que a democracia é privilégio das nações ricas, é possível colher em cada cultura “pequenos traços” que possam alimentar a “utopia de uma comunidade democrática planetária”. Seria contraditório impor ou importar a democracia, assim como seria contraditório impor ou obrigar homens e mulheres a serem livres. “Mas não é contraditório pensar em persuadi-los a serem livres. Se nós, filósofos, ainda temos alguma função”, afirma ele, “essa função é exatamente esse tipo de persuasão” (FF, p.141), ou seja, persuadir para a democracia.

As implicações dessa posição para a educação são imensas, pois compreenderiam o ato educativo não mais como “o espaço sagrado do desvelamento da verdade”, nem como “um processo revolucionário de libertação”, nem como “a efetivação da reprodução social” ou a “materialização da razão instrumental”; o ato educativo seria o “espaço das contingências”, o espaço em que poderemos “redescrever” o mundo e a nós mesmos, o espaço onde poderemos pensar e imaginar utopias que poderão se efetivar ou não, um espaço de “conversação” e persuasão. “Num mundo intelectual plenamente temporalizado, um mundo do qual as esperanças por certezas e imutabilidade tenham desaparecido completamente, nós, filósofos”, diz Rorty, “nos definimos [...] como servos da democracia” (FF, p.142). Pensar nos filósofos como “servos da democracia” implicaria redimensionar o próprio lugar da filosofia no mundo educacional, ou seja, sua função não seria mais a de traçar os fundamentos da educação, mas de contribuir no processo de redescrição da própria educação.

3.5 A redescrição como presença da filosofia no mundo

Nos tempos antigos esperava-se que a filosofia possibilitasse conhecer a “natureza” dos objetos, sua essência, seu lugar no cosmo. Até os tempos modernos, a idéia de um saber universal, totalizante, abrangente, arquetônico (com o qual seria possível captar o todo, seus princípios e suas partes nas múltiplas relações) parecia ser um índice de que a filosofia tinha condições de dar conta. Contudo, com a chegada da Modernidade e, mais recentemente, com os “tempos pós-modernos”, ao introduzir a liberdade e autonomia (maioridade em Kant), a “separação das esferas culturais de valor que se autonomizaram” (Weber), a pluralidade infinita de mundos de sentido (hermenêutica), a linguagem como morada do ser (Heidegger), os jogos de

linguagem (Wittgenstein), a fragmentaridade e o fim das metanarrativas (Lyotard), “a unidade da razão nas múltiplas vozes” (Habermas), a desconstrução (Derrida), a “arqueologia do saber (Foucault), a utilidade (pragmatismo) etc., iniciou-se “uma época da suspeita” com relação a tudo e a todos. A sobrevivência impôs-se como valor primeiro, relegando o valor do conhecer e da verdade a um permanente processo de questionamento e refutação (Popper). A filosofia, nesse contexto, foi perdendo “seus objetos” de estudo, reduzidos a serem objetos empíricos das mais diversas ciências: a “mente” humana passou às mãos dos neurologistas e psicólogos; a “sociedade”, às dos sociólogos e dos historiadores; a “política”, às dos cientistas políticos; a “ética” passou a ser assunto de “éticas aplicadas”, nas quais os mais diferentes “profissionais” se sentem aptos a discursar sobre ela. Como a filosofia não tem nenhuma “fatia” da realidade para investigar (um objeto empírico propriamente dito), assumiu a tarefa de estudar os “valores”, porém mesmo esses, “em tempos pós-modernos”, parecem ter se evaporado na emanção invisível de suas mensagens. “O que nos resta, pois, que possamos estimar como tema aceitável de investigação filosófica?”, pergunta Ferrater Mora. E ele mesmo responde: “Não há outro remédio que concluir que o filosófico não é ‘aquilo do que se trata’, senão o modo de tratá-lo. A filosofia se converte assim em um ‘modo de ver’ e em um ‘um ponto de vista’” (1996, p.120).

Essa constatação de Ferrater Mora, decorrente de um clima pós-moderno da filosofia, está muito próxima da postura antiessencialista, antifundacionista, anti-representacionista, historicista e pragmática de Rorty. Em outras palavras, o filosofar e a filosofia têm sentido dentro deste mundo: um mundo histórico, cada vez mais complexo, repleto de informações, onde o ser humano não chega a saber o que são as coisas “em si mesmas”, nem tem a capacidade de conhecer sua “essência”, mas pode dar-lhes nomes (nominalismo) diversos no transcorrer do tempo (historicismo), úteis para o uso que faz delas (pragmatismo), e possibilitar, dessa forma, a “conversação” e a “redescrição”. Assim, para Rorty, a filosofia é um conhecimento que não tem nenhum privilégio: é um conhecimento histórico e contingente, assim como são os seres humanos; é um conhecimento que não tem nada de metafísico e só possui um valor de utilidade, assim como todo e qualquer conhecimento; é um conhecimento que não se baseia na idéia de que existe “uma natureza humana” que dá um valor objetivo e universal para nosso conhecer e agir. Com isso Rorty propõe uma espécie de filosofia “abandonista”¹⁵⁰ e pragmática. É possível

¹⁵⁰ Essa expressão foi utilizada de Willian Darós num artigo intitulado “Abandonar la filosofía es también filosofar?”. Ao referir-se à filosofia abandonista e pragmatista de Rorty, Darós se expressa desta maneira: “Admitido

viabilizar semelhante proposta? Qual seria o campo de atuação da filosofia nessa proposta abandonista e pragmática de Rorty? Que implicações semelhante proposta traria para se pensar o ensino de filosofia? Seria o pragmatismo o vocabulário último da filosofia? A idéia de utilidade não estaria sendo posta por Rorty como um “novo princípio” para a filosofia? Ao propor um novo princípio (a utilidade), Rorty não estaria caindo em contradição? Enfim, qual será o papel da filosofia no mundo educacional numa perspectiva rortiana?

Em seu texto “A filosofia e o futuro”, Rorty inicia com uma constatação importante, que demarca significativamente sua posição historicista com relação a um novo modo de pensar a filosofia. Diz ele:

Os filósofos só passaram a se preocupar com imagens do futuro depois que perderam a esperança de alcançar o conhecimento do eterno. A filosofia começou como uma tentativa de escapar deste mundo para um mundo no qual nada mudaria. Os primeiros filósofos supunham que a diferença entre o fluxo do passado e o do futuro não tinha importância. E só quando eles começaram levar o tempo a sério é que suas esperanças com relação ao futuro deste mundo tomaram o lugar do seu desejo de conhecer o outro mundo (FF, p.127).

Na leitura historicista de Rorty, essa “mudança de preocupação”, ocasionada pela contribuição de Hegel¹⁵¹ e de Darwin¹⁵², “desviou a filosofia da pergunta ‘O que nós somos?’ e a dirigiu para ‘O que podemos procurar nos tornar?’” (FF, p.128). Esse “desvio” se traduziu na mudança do papel da filosofia e, por consequência, no papel social dos filósofos: a filosofia deixa de se preocupar com a contemplação e passa a se preocupar com a ação; os filósofos, por sua vez, deixam de exercer um papel social semelhante ao dos sacerdotes e sábios e passaram a ter um papel social mais próximo dos engenheiros ou dos advogados. “Enquanto os sacerdotes e os sábios podem estabelecer suas próprias listas de prioridades”, esclarece analogicamente Rorty,

el pragmatismo posmoderno (esto es, que no busca fundamento para presentarse, pues la *utilidad* es su propia carta de presentación), solo cabe abandonar las ideas e filosofías del pasado: abandonar la forma platónica de pensar, abandonar la trascendencia; abandonar la idea de mente como lugar privilegiado para captar lo que es la esencia de una cosa; abandonar tantas distinciones antiguas (como la de cuerpo y alma, de objetivo y subjetivo, de absoluto y relativo, lo cultural y lo transcultural, lo histórico y lo trascendente, lo racional y lo irracional, la realidad o la apariencia, etc.), que *son poco útiles* porque *traen más problemas que soluciones*. Ante estas distinciones, al parecer válidas para muchos filósofos, solo cabe, según Rorty, una actitud irónica, esto es, escéptica” (2002, p.406-407).

¹⁵¹ Para Rorty, “Hegel desenvolveu dúvidas explícitas e detalhadas não apenas a respeito das tentativas platônicas de escapular do tempo, mas sobre os projetos kantianos de descobrir condições a-históricas de possibilidade dos fenômenos temporais” (FF, p.128).

¹⁵² Graças à teoria evolucionista de Darwin, diz Rorty, “se tornou possível para os seres humanos verem a si mesmos como contínuos com o resto da natureza – como completamente temporais e contingentes” (FF, p.128).

“os filósofos contemporâneos, a exemplo dos engenheiros e dos advogados, devem descobrir de que é que seus clientes precisam” (FF, p.129). Para Rorty, realizar “tal desvio” não significa “o fim da filosofia”, mas, sim, “(re)descrever” melhor as novas situações sociais e culturais que nossos ancestrais não tinham condição de fazer. E acrescenta:

A filosofia não corre o risco de acabar a não ser que a mudança social e cultural chegue ao fim pois, gradualmente, essas mudanças tornam obsoletas as descrições em larga escala que fazemos de nós mesmos e de nossa situação, e criam a necessidade de uma nova linguagem na qual possamos formular novas descrições (FF, p.129-130).

Para Rorty, somente sociedades governadas por tiranos, que autoritariamente impedem qualquer tipo de mudanças, seriam capazes de prescindir da filosofia. Nessas, somente os filósofos que assumem o papel de sacerdotes a serviço da religião do Estado teriam espaço. Ao contrário, “em sociedades livres”, ressalta Rorty, “sempre haverá necessidade do serviço dos filósofos, uma vez que sociedades assim nunca param de mudar, e conseqüentemente nunca param de tornar obsoletos os velhos vocabulários” (FF, p.130).

O papel que Rorty reserva à filosofia do futuro é visivelmente modesto, semelhante à posição de Habermas¹⁵³ ou de Dewey, quando este encontra na historicidade de Hegel um modo de ver o caráter transitório¹⁵⁴ da filosofia. O trabalho do filósofo seria o de tecer a complexa trama que envolve os velhos vocabulários com as novas descrições, de tal forma que possa haver um processo de cooperação entre o velho e o novo¹⁵⁵, não um processo de intervenção. “Do mesmo modo que o engenheiro e o advogado”, comenta Rorty, “o filósofo é útil para resolver problemas particulares que surgem em situação particulares – as situações nas quais a linguagem do passado está em conflito com as necessidades do futuro” (FF, p.131). Assim, o filósofo, ao contrário de ser “o conhecedor de essências”, de ter “uma visão privilegiada da verdade”, de ter a última palavra sobre como “as coisas realmente são”, torna-se alguém mais humilde, “semelhante a um trabalhador braçal, que limpa os resíduos do passado para dar espaço para as construções do

¹⁵³ Já apresentei no primeiro tópico deste terceiro capítulo a posição de Habermas expressa no seu texto “A filosofia como guardadora de lugar e como intérprete”.

¹⁵⁴ “Dewey compreendia a insistência de Hegel na historicidade como a afirmação de que os filósofos não devem tentar ser a vanguarda da sociedade e da cultura, devendo contentar-se em fazer a mediação entre o passado e o futuro” (FF, p.130-131).

¹⁵⁵ Essa compreensão da filosofia como processo de cooperação entre o velho e o novo poderia ser comparada com a posição gadameriana da importância da tradição para o fenômeno da compreensão.

futuro” (FF, p.134). Ocasionalmente, pode conciliar seu papel de zelador e ser também profeta, ou seja, alguém que, ao mesmo tempo em que “limpa os resíduos do passado”, anuncia “a visão utópica do futuro”. Rorty exemplifica essa combinação entre “trabalhador braçal/zelador” e “profeta do futuro” da seguinte maneira:

Uma combinação como essa é encontrada em Bacon e Descartes, já que ambos associavam o desejo de livrar-se de resíduos aristotélicos ao de incorporar visões de um futuro utópico. De maneira semelhante, os esforços de Dewey para livrar a filosofia do jugo de Kant, os esforços de Habermas para desembaraçar a filosofia do que ele chama de “filosofia da consciência”, os esforços de Derrida para livrar a filosofia do que ele chama de “a metafísica da presença” estão associados a profecias de uma sociedade plenamente democrática, cuja vinda será precipitada por esses desembaraços (FF, p.134).

Entretanto, para que a filosofia consiga efetivar esse papel modesto, adverte Rorty, é necessário que os filósofos estejam preparados para aceitar uma certa “desprofissionalização” de sua própria função e porem de se preocupar excessivamente com as linhas de demarcação entre questões filosóficas e questões não filosóficas (o famoso problema do saber “autônomo” da filosofia ou de sua pretensão de se tornar “científica”). “Se pararmos de nos preocupar com nossa posição no topo da hierarquia das disciplinas, de identificar nossas práticas como ‘o pensamento racional’ ou o ‘pensamento claro’”, acrescenta Rorty, “estaremos em melhor posição para aceitar a observação de Dewey de que nossa disciplina não é mais capaz de estabelecer sua própria lista de prioridades do que a engenharia ou a jurisprudência” (FF, p.135). Para Rorty não existe uma lista de “problemas filosóficos” independentes do tempo e da história, assim como não existe uma atividade filosófica independente de sua inserção no mundo. É nesse sentido que a posição rortiana de “redescrição” pode se mostrar fecunda para pensarmos a inserção da filosofia e da ética na educação.

3.6 A redescrição como exercício ético e educativo

A abordagem rortiana de “redescrição” como exercício ético e educativo está intimamente ligada aos tópicos que desenvolvi anteriormente no presente capítulo, ou seja, a distinção entre público e privado, a educação como individuação e socialização, a prática da democracia e da solidariedade, a filosofia e a educação como “redescrição”. Ao dizer que “a solidariedade tem de ser construída a partir de pequenas peças, e não encontrada já à nossa espera, na forma de uma

ur-linguagem que todos reconhecamos ao ouvi-la” (CIS, p.128), Rorty está interessado em demonstrar que em sua proposta pragmatista de “redefinição” a ética não possui obrigações universais¹⁵⁶. Assim como os pragmatistas almejam substituir a tradicional busca da verdade pela busca da justificação e do acordo, ou acabar com a distinção entre os aspectos intrínsecos e extrínsecos das coisas (antiessencialismo/anti-representacionismo), Rorty argumenta em favor da proposta de se pensar uma “ética sem obrigações universais”. No que consiste essa proposta? Que argumentos ele apresenta para delinear essa posição? Que critérios utiliza para formalizar tal propósito? De que maneira ele rejeita as teorias clássicas da moralidade? Como a “redefinição em ética” se articula no conjunto do seu pensamento? Como se daria o progresso moral nessa perspectiva pragmatista rortiana? Que tradições de pensamento ou que autores são invocados por Rorty para traçar essa perspectiva? Por fim, que implicações a idéia de “redefinição em ética” teria para a educação?

Conceber a “ética sem obrigações universais” insere-se numa ampla estratégia rortiana de demonstrar que adotar a posição historicista, evolucionista, antiessencialista e anti-representacionista significa assumir a condição de que vivemos no mundo das contingências, ou seja, “a nossa linguagem, a nossa consciência e a nossa comunidade [são] produto do tempo e do acaso” (CIS, p.46). Os três capítulos da primeira parte de *Contingência, ironia e solidariedade* (CIS) constituem um esforço argumentativo de Rorty para dar conta dessa tese, ou seja, demonstrar que tanto a linguagem quanto a individualidade (Eu) e a comunidade liberal não são entidades universais, a-históricas, supra-humanas, mas, sim, contingências históricas e circunstanciais produzidas pela comunidade humana.

Grosso modo, toda tradição filosófica, dos gregos à Modernidade, argumenta Rorty, primou pela busca da universalidade, ou seja, “descobrir as condições universais da existência humana, as grandes continuidades – o contexto permanente e a-histórico da vida humana” (CIS, p.51), ao passo que as “contingências particulares” das vidas individuais não seriam importantes. Essa distinção entre universalidade e contingência se fez sentir, por exemplo, na filosofia de Platão em sua clássica distinção entre mundo inteligível e mundo sensível, ou no seu desprezo

¹⁵⁶ “Ética sem obrigações universais” (utilizarei a sigla EOU para referir-me a este texto) é o título dado por Rorty à terceira conferência proferida em Viena e Paris no início da década de 1990 e que, juntamente com “Verdade sem correspondência com a realidade” (VCR) e “Um mundo sem substância ou essências” (MSE), foi publicada em diversas versões. Nas três conferências ele explica e contextualiza sua definição sintética do pragmatismo como antiautoritarismo, antiessencialismo, anti-representacionismo e, por fim, contra a idéia de um universalismo ético.

pelos poetas e na inflacionada valorização dos filósofos como contempladores da idéia de bem e de verdade. Nessa avaliação platônica, “o erro dos poetas é desperdiçar palavras com idiosincrasias e com contingências – falar-nos da aparência accidental e não da realidade essencial” (CIS, p.51). O importante, nessa versão platônica, não é apegar-se à mera circunstância contingente, ou aos acontecimentos espaço-temporais, mas, sim, “conhecer a verdade” que reside no “universal”.

O perspectivismo de Nietzsche é interpretado por Rorty como importante movimento em prol do abandono da busca desesperada pela universalidade solidificada na idéia de “conhecimento da verdade”. Com a sua definição da verdade como “exército móvel de metáforas”, Nietzsche estaria abandonando a idéia de que haveria uma “representação da realidade” através da linguagem, assim como a idéia de que seria possível “encontrar um contexto único para todas as vidas humanas”. O abandono da noção tradicional de verdade proposto por Nietzsche não resultaria no abandono da busca de descobrir as causas de sermos aquilo que somos, mas, sim, de que nosso “eu” não é uma descoberta de algo predeterminado, a descoberta de uma “natureza humana” dada desde sempre, pois autoconhecimento é, antes de tudo, autocriação. “O processo de chegarmos a conhecer-nos a nós próprios, de nos confrontarmos com a nossa contingência, de identificarmos as nossas causas”, argumenta Rorty em favor do perspectivismo nietzscheano, “é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem, isto é, de concebermos novas metáforas” (CIS, p.52). Isso significa que criar nossa mente, nosso eu, nossa identidade, é criar nossa linguagem.

O pensamento de Freud poderia ser apontado como outro importante movimento no sentido de revelar a contingência de nossa individualidade (consciência) moral. “Podemos começar a compreender o papel de Freud na nossa cultura”, afirma Rorty, “vendo-o como o moralista que ajudou a desdivinizar o eu ao ir encontrar a origem da consciência nas contingências de nossa formação” (CIS, p.55). Freud, na leitura rortiana, estaria se colocando contra a noção de consciência kantiana que havia “divinizado o eu” através da “apropriação romântica do divino”, operada graças a uma espécie de “viragem”, onde “a correção ‘no mais profundo de nós próprios’ ocupa [...] o lugar da verdade empírica ‘diante de nós’” (CIS, p.56). A

famosa frase kantiana, “o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim”¹⁵⁷, que abre a conclusão da *Crítica da razão prática*, é interpretada por Rorty como sendo “uma metáfora facultativa, retirada da esfera fenomenal, do caráter ilimitado, da sublimidade e do caráter incondicionado do eu moral, dessa parte de nós que não era fenomenal, que não era produto do tempo e do acaso, nem um efeito de causas naturais e espaço-naturais” (CIS, 56).

No entanto, essa “viragem kantiana” acabou provocando um conjunto de problemas entre a espontaneidade individual e a responsabilidade social, entre a perfeição privada e o compromisso universalmente partilhado. Freud teria nos ajudado a superar esse problema no momento em que “desnaturaliza o sentido moral, tornando-o tão idiossincrático como as invenções dos poetas”. A sua contribuição, continua Rorty, “permite-nos assim ver a consciência moral como algo de historicamente condicionado, como um produto tanto do tempo e do acaso como a consciência política ou estética” (CIS, p.56).

O fato de Freud ver a consciência moral como algo historicamente condicionado possui inúmeras implicações, não no que se refere a uma nova tese filosófica abstrata, mas, sobretudo, por tratar de *pormenores* que intervêm no processo de formação dessa consciência. Os *pormenores* tratados por ele nos ajudam – este primeiro exemplo é citado por Rorty – “a compreender como é possível sofrermos dores infundáveis para ajudar um amigo e ignorarmos completamente um sofrimento maior de outra pessoa que pensamos amar com a mesma intensidade” (CIS, p.57). Ajudam-nos, ainda, a explicar os motivos do comportamento de uma pessoa que, ao mesmo tempo, é atenciosa e carinhosa com seus companheiros de militância política, mas indelicada e insensível com seus próprios familiares; ou, ainda, da professora que é gentil e dedicada com seus alunos, mas agressiva e desleixada para com sua família ou seus colegas de trabalho. Ao romper “com todas as distinções tradicionais entre o superior e o inferior, o essencial e o acidental, o central e o periférico”, Freud, na leitura rortiana, “deixa-nos com um eu que é um tecido de contingências e não um sistema de faculdades [...]” (CIS, p.58).

A deliberação moral na perspectiva freudiana não seria fruto da universalidade, ou de uma razão suprema, ou de um “divino que reside em nós”, mas das contingências que constituem o vocabulário privado de cada um. Compreender a deliberação moral nessa perspectiva, diz Rorty,

¹⁵⁷ A frase é dita por Kant no seguinte contexto: “Duas coisas enchem de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais freqüentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: *O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*” (KANT, 1996, p.183).

“mostra-nos por que razão em alguns casos deploramos a crueldade e noutros casos nos comprazemos com ela, ou por que razão a nossa capacidade de amar se restringe a formas, tamanhos e cores muito particulares de pessoas, coisas ou ideais” (CIS, p.54). Assim, a deliberação moral seria algo próximo à idéia de “cálculo prudencial”, ou seja, uma maneira contingente de agenciar o agir cotidiano a partir de situações práticas.

Rorty ancora-se em Dewey para demonstrar a distinção e a proximidade entre moralidade e prudência. “Prudência, conveniência e eficiência”, diz Rorty, “são todos termos que descrevem essas adaptações rotineiras e incontestadas às circunstâncias” (EOU, p.98). Por outro lado, a moralidade e a lei são invocadas quando a normalidade é rompida e os interesses entre os indivíduos entram em conflito. “Nós inventamos a moralidade e a lei”, diz Rorty, “quando já não podemos fazer o que fazemos naturalmente, quando a rotina já não serve, o hábito e o costume não são suficientes” (EOU, p.98). Portanto, conclui Rorty invocando Dewey, “a distinção entre prudência e moralidade é, assim como a distinção entre o costume e a lei, uma distinção de grau [...] ao invés de uma distinção de tipo” (EOU, p.98). A moralidade, nessa perspectiva deweyana, não é o resultado da subordinação dos fatos a considerações ideais, pois não há uma distinção entre o que é útil e o que é correto. Assim como a linguagem, que evolutivamente passou de “grunidos” a “tratados filosóficos”, também a moralidade passou por um processo de complexificação gradual, ou seja, as diferenças entre culturas que utilizam deliberações morais conscientes e coletivas e aquelas que ainda não utilizam tais deliberações não é uma questão de “tipo”, mas uma questão de grau de evolução. “Na visão de Dewey, os filósofos que fizeram distinções incisivas entre razão e experiência, ou entre moralidade e prudência, procuraram transformar uma importante diferença de grau numa diferença de tipo metafísico. Dessa forma”, continua Rorty, “engendraram problemas para si mesmos que são tão insolúveis quanto artificiais” (EOU, p.101).

Outro aspecto importante para compreendermos a idéia rortiana de “redescrição em ética” é analisar a distinção entre razão e sentimento, ou entre pensar e sentir. Para fazer essa distinção Rorty utiliza-se dos trabalhos de Annette Baier, importante filósofa moral americana, que tem tomado David Hume como modelo para pensar a consciência moral a partir do sentimento, desintelectualizando e dessantificando o “empreendimento moral”. Na visão de Baier, diz Rorty, “a ‘vilã em filosofia moral é a tradição racionalista, de leis fixas’, uma tradição que pressupõe que ‘por trás de toda intuição moral há uma regra universal’” (EOU, p.103). Ao acusar a tradição

racionalista de vilã da filosofia moral, Baier estaria apontando para a noção de que “a obrigação moral não tem uma natureza” e de que “a moralidade é simplesmente um costume novo e controverso” (EOU, p.104). O grande defeito da filosofia moral tradicional teria sido a de considerar o *self* como “algo não-relacional”, independente das contingências, da historicidade, das circunstâncias. Foi esse equívoco que acabou gerando as famosas distinções entre a razão e as paixões, entre o universal e o individual, entre ações altruístas e ações egoístas. O desdobramento dessas distinções resultou nas tradições religiosas, platônica e kantiana, que nos legaram também “uma distinção entre o verdadeiro e o falso *self*, entre o *self* que ouve o chamado da consciência e aquele que está apenas interessado em si mesmo” (EOU, p.104). Essa distinção produziu uma espécie de fronteira entre a moralidade e o interesse pessoal, entre a obrigação e os desejos egoístas. Nessa definição de fronteiras o sentimento foi rebaixado ao mesmo nível do preconceito, como algo empírico, contingente e, portanto, indigno de ser considerado como referencial de moralidade ou “ponto de vista moral”.

Em traços gerais, poderíamos dizer que a idéia rortiana de “redescrição em ética” localiza-se como uma reação a essas distinções “autoritariamente” estabelecidas. Não se trata de assumir um “platonismo invertido” que Heidegger imputou a Nietzsche, ou seja, “a tentativa romântica de exaltar a carne em detrimento do espírito, o coração em detrimento da cabeça, uma faculdade mítica chamada ‘vontade’ em detrimento de outra faculdade igualmente mítica chamada ‘razão’” (CIS, p.59), mas de apontar para a possibilidade de se pensar a moralidade com base em outra perspectiva. Novamente Rorty invoca Freud como aquele que nos deu “um vocabulário para a autodescrição” que escapa tanto do platonismo (a idéia de um eu central chamado razão) quanto do platonismo invertido (a exaltação da carne, do coração, da vontade). Na leitura rortiana, “[Freud] pensa que só se nos apoderamos de algumas contingências idiossincráticas cruciais do nosso passado é que seremos capazes de fazer de nós próprios algo válido, de criar eus presentes que sejamos capazes de respeitar” (CIS, p.59). Com isso Freud estaria rejeitando a possibilidade de fornecer critérios universais seja para o bem, seja para a justiça ou para a felicidade, pois para ele não existe a idéia de um ser humano paradigmático. Nas palavras de Rorty:

Freud não vê a humanidade como uma espécie natural com uma natureza intrínseca, um conjunto intrínseco de poderes a desenvolver ou a ficar por desenvolver. Ao romper quer com o platonismo residual de Kant quer com o platonismo invertido de Nietzsche, Freud permite-nos ver quer o super-homem de Nietzsche quer a consciência moral comum de Kant como exemplos de duas de entre muitas formas de adaptação, duas de entre muitas

estratégias para fazer face às contingências da nossa criação, de enfrentar uma marca cega (CIS, p.61).

Freud estaria vendo tanto no poeta (referindo-se ao super-homem de Nietzsche) quanto no homem moral (referindo-se a Kant) vantagens e desvantagens, pois “louva o poeta, mas descreve-o como sendo infantil”; “aborrece-se com o homem meramente moral, mas descreve-o como sendo maduro”. Assim, pelo fato de ambos terem vantagens e desvantagens, Freud não se entusiasma com nenhum deles e não pede que seja feita uma opção entre ambos, pois acredita que não haja uma faculdade que nos possibilite fazer tal opção, uma vez que não existe uma “natureza humana” previamente estabelecida.

Rorty considera que a abordagem do inconsciente de Freud é “mais útil e plausível” e tem uma “certa vantagem” relativamente ao poeta de Nietzsche. “A abordagem freudiana da fantasia inconsciente”, diz ele, “nos mostra que devemos ver toda e qualquer vida humana como poema ou, mais exactamente, toda e qualquer vida humana como não estando tão atingida pela dor que seja capaz de aprender uma linguagem, nem tão imersa no trabalho que não tenha tempo livre para produzir uma autodescrição” (CIS, p.62). O fato de considerar que toda a vida humana é portadora de um inconsciente criativo faz de Freud alguém que “democratizou o gênio”¹⁵⁸ e foi capaz de mostrar “que a poesia é inerente à própria constituição da mente”¹⁵⁹. Rorty adverte que compreender a mente como “faculdade criadora de poesia” não significa repor a idéia de “uma natureza humana intrínseca”, mas apenas se dar conta de que o que temos em comum “é uma faculdade de criar metáforas” (CIS, 63) no sentido davidsoniano¹⁶⁰. Uma maneira de constatar isso é perceber que nos pequenos detalhes do cotidiano (o som de uma palavra, a sensação de alegria ou de espanto, a cor de uma folha), considerados desprezíveis para a maioria de uma dada audiência, podem “servir para dramatizar e cristalizar o sentido da auto-identidade de um ser

¹⁵⁸ Rorty utiliza textualmente uma citação de Philip Rieff. *Freud: the Mind of the Moralizer*. New York: Harper & Row, 1961. Rieff defende a idéia de que Freud teria democratizado o gênio ao atribuir a todos um inconsciente criativo.

¹⁵⁹ A expressão utilizada por Rorty é de Lionel Trilling, do seu livro *Beyond Culture*. Berkeley: University of California Press, 1977.

¹⁶⁰ No primeiro capítulo de *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty analisa a idéia da contingência da linguagem, mostrando que esta não é “um nome de um meio entre o eu e a realidade, mas simplesmente como uma insígnia que assinala a conveniência de se utilizar um certo vocabulário quando se tenta lidar com certos tipos de organismos” (CIS, p.38). Davidson aborda a história da linguagem como sendo a história evolucionista das metáforas no sentido darwiniano, ou seja, “as metáforas antigas estão constantemente a morrer e a tornarem-se literais e, assim, servir de plataforma e de base para novas metáforas. Esta analogia”, continua Rorty, “permite-nos pensar a ‘nossa linguagem’ [...] como algo que ganhou forma como resultado de um grande número de puras contingências” (CIS, p.39).

humano” (CIS, p.64). Uma ação que parece sem importância para um determinado grupo social ou para os diversos envolvidos numa simples relação “pode tornar-se um elemento crucial no sentido que o indivíduo tem de quem é, da sua própria maneira de identificar a marca cega que todos os seus comportamentos apresentam” (CIS, p.64).

Penso que todas essas considerações podem apresentar imensas e complexas implicações no contexto pedagógico. Não me atrevo a descrever *pormenores*, até porque implicaria um outro direcionamento de minha pesquisa. Entretanto, acredito ser oportuno levantar alguns questionamentos a respeito: O que pensar daquelas “certezas pedagógicas” expressadas nas afirmações daqueles educadores que dizem “conhecer a realidade dos seus alunos ou do contexto escolar”? Ou daqueles que fixam conteúdos e competências para a “formação integral dos alunos”? Ou, ainda, dos programas de educação moral que estabelecem “parâmetros centrais” para a “formação da cidadania”? Quanto disso é “genialidade” ou “fantasia”? Quanto disso pode ser considerado “progressista” ou uma “nova casca” sobre “velhos escombros do pensamento metafísico”? “A diferença entre gênio e fantasia”, diz Rorty, apropriando-se da abordagem freudiana,

não é a diferença entre marcas que se prendem a algo de universal, a uma realidade antecedente diante de nós no mundo ou nas profundezas do eu, e as marcas que o não fazem. É, isso sim, a diferença entre idiosincrasias que apenas se dá o caso de se ligarem a outras pessoas – por causa das contingências de uma situação histórica, de uma necessidade particular que se dá o caso de uma dada comunidade ter numa determinada altura (CIS, p.64).

A admiração de Rorty pelo pensamento de Freud dá-se pelo fato de não tratar sua abordagem do inconsciente de “maneira filosófica e reducionista tradicional”, não estar interessado em invocar uma distinção entre “aparência-realidade”, nem nos dizer que “a arte é *na realidade* sublimação” ou que “a construção de sistemas filosóficos é *meramente* paranóia”, nem que “a religião é *meramente* uma memória confusa do pai temível” (CIS, p.66). A grande contribuição de Freud, enfatiza entusiasticamente Rorty, foi “proporcionar-nos mais uma redescritção de coisas a arquivar ao lado de todas as outras, mais um vocabulário, mais um conjunto de metáforas, que pensa terem uma oportunidade de ser utilizadas e, desse modo, tornadas literais” (CIS, p.66).

Mas e como fica o progresso moral nessa perspectiva rortiana? É possível pensar em progresso moral sem idéias reguladoras, tais como obrigação moral, racionalidade, bem moral,

virtude, natureza humana? O abandono dos critérios tradicionais referidos na questão anterior implicaria avaliar o progresso moral a partir de que critérios? A partir do critério do sentimento, da imaginação, ou, ainda, das contingências idiossincráticas? A adoção de tais critérios não resultaria na supervalorização do relativismo moral tão criticado em nosso tempo? O que significa dizer que os romances, as etnografias, os dramas e outros textos literários têm mais a nos oferecer para a educação e o progresso moral do que uma densa e complexa fundamentação moral? A educação sentimental pode ser promissora para o progresso moral?

Nos quatro textos que compõem a segunda parte de *Verdade e progresso* Rorty empenha-se em tratar do problema do progresso moral. No primeiro texto, intitulado “Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade”, elabora um conjunto de argumentos para demonstrar que as melhorias sociais (saúde, educação, lazer) fazem mais para o progresso moral do que com a definição de essências a-históricas. Não que idéias de pensadores como Platão e Kant não tivessem tido importância, pois foram eles que “profetizaram utopias cosmopolitas”, algumas das quais foram profundamente impulsionadoras para que lutássemos para sua efetivação. Talvez não tivessem existido as grandes conquistas morais da modernidade (democracias liberais, direitos civis, constituições democráticas, liberdades individuais e coletivas, autonomia, liberdade de expressão, tolerância religiosa etc.) se pensadores como Platão ou Kant não tivessem sistematizado suas utopias morais.

Entretanto, o historicismo que dominou o mundo intelectual do começo do século XIX, somado ao evolucionismo de Darwin no final desse mesmo século, criou uma “atmosfera antiessencialista” que levou a que os intelectuais do século XX passassem a olhar “mais para o futuro do que para a eternidade” (VP, p.229). Olhar mais para o futuro do que para a eternidade significa assumir que os seres humanos, numa perspectiva darwiniana, são “animais inteligentes”, ou seja, seres que podem evoluir, ser educados, construir sociedades complexas e inclusivas, criar e aperfeiçoar democracias, produzir e reproduzir artes, autocriar-se e autodescrever-se etc., não porque faz parte da “natureza humana” fazerem isso, ou porque a “racionalidade” assim o exige, ou porque “temos o divino em nós”, ou, ainda, porque “somos agentes racionais” e “membros *da* nossa comunidade moral, mas, sim, porque somos seres de linguagem, históricos, flexíveis, maleáveis, contingentes e sentimentais. Com o historicismo, o evolucionismo e as transformações ocorridas desde a Revolução Francesa, diz Rorty, “aprendemos que os seres humanos são muito mais maleáveis do que Platão ou Kant haviam sonhado e, quanto mais impressionados nos

sentimos por essa maleabilidade, menor é nosso interesse pelas questões relativas a nossa natureza a-histórica” (VP, 229).

O fato de haver, ainda hoje, uma certa rejeição à concepção darwiniana de ser humano deve-se, segundo Rorty, à “residual popularidade” da afirmação de Kant “de que o sentimento não tem nada a ver com a moralidade, de que existe algo distinta e transculturalmente humano chamado ‘o sentimento da obrigação moral’, que em nada se relaciona com o amor, a amizade, a confiança, ou a solidariedade social” (VP, p.230). A herança dessa afirmação kantiana remonta a Platão, o qual, “ao insistir que poderia, invocando um poder superior ao sentimento, o poder da razão, reeducar pessoas que haviam amadurecido sem adquirir os sentimentos morais adequados” (VP, p.231), acabou colocando a filosofia moral no caminho errado. Platão acreditava que o modo de fazer com que as pessoas fossem mais gentis era destacar sua “racionalidade”, ou seja, algo a ser buscado na idéia de “natureza humana”. Por caminho semelhante, Kant sugeriu que deveríamos considerar todos os seres humanos (bípedes implumes, na expressão de Rorty) como “agentes racionais”. Entretanto, adverte Rorty, de nada adianta ler Kant e concordar com ele que não devemos tratar os agentes racionais como simples recurso, se não conseguimos considerar “agente racional” aquele nosso próximo que tem outra cultura, outra opção política, outra religião, outra cor da pele, outra preferência sexual, outra formação artística, outro modo de viver o cotidiano, outra concepção de mundo. Rorty oferece uma série de exemplos históricos para demonstrar como, discriminadamente, não tivemos condições de identificar nos outros próximos, diferentes de nós, um agente moral, e como pode se tornar frustrada a tentativa de levar a sério “a excelente fórmula kantiana” de secularizar a doutrina cristã da “irmandade entre os homens”. Diz Rorty:

Para a maioria dos brancos, até bem pouco tempo, os negros não contavam como agentes racionais. Para a maioria dos cristãos, mais ou menos até o século XVII, a maioria dos pagãos tão pouco contavam. Para os nazistas, não contavam os judeus. Para a maior parte dos varões dos países com uma renda média anual inferior a duas mil libras, as mulheres seguem ainda sem contar. Ali onde as rivalidades tribais e nacionais têm importância, não contam os membros das tribos e nações rivais (VP, p.232).

Rorty acredita que tem pouca utilidade, para fomentar a idéia de uma “comunidade planetária dos direitos humanos¹⁶¹”, onde os brancos sejam mais respeitosos com os negros, os homens com as mulheres, os sérvios com os muçulmanos, os heterossexuais com os homossexuais etc., afirmar com Kant “nossa humanidade”, ou que temos “uma natureza humana” que está acima das “contingências triviais” e, portanto, todos os humanos devem ser vistos como “agentes morais”. “As pessoas que estamos tentando convencer”, diz Rorty, “irão replicar que não observam nada disso [...] e se consideram *moralmente* insultadas ante a sugestão de que deveriam tratar pessoas que não são seus parentes como se fossem irmãos, negros como brancos, homossexuais como pessoas normais ou infiéis como se fossem crentes” (VP, p.233).

Poderíamos dizer que essa réplica é um dispositivo retórico, ou uma postura irracional, ou, ainda, uma atitude preconceituosa, motivada pela nossa “estreiteza de pensamento” ou por nossa “ignorância”. No entanto, Rorty adverte que é uma réplica “sincera”, pois é fruto da *identidade* dessas pessoas que gostaríamos de convencer. “A maioria das pessoas – em particular aquelas relativamente intocadas pelo Iluminismo europeu”, diz ele, “simplesmente não se vêem ante tudo e em primeiro lugar como seres humanos. Antes, se consideram como um determinado *tipo bom* de ser humano, um tipo que se define em oposição ao *tipo mau*” (VP, p.233). Sua “correta identidade” contrapõe-se a outras “identidades deturpadas” e, por isso, a dificuldade de conceber o outro, diferente de si, como agente moral. “Desde a época em que o termo ‘ser humano’ é sinônimo de ‘membro de nossa tribo’”, esclarece Rorty, “pensamos nos seres humanos em termos de membros *paradigmáticos* de nossa espécie, e temos estabelecido um contraste entre *nós*, os *verdadeiros* humanos, e outros exemplares rudimentares, pervertidos, ou deformados de humanidade” (VP, p.234).

A tradição iluminista acreditou que tal impasse seria motivado pelo preconceito, ou pela superstição, e que o “império da racionalidade” seria capaz de superar esse “paroquialismo primitivo”, criando, dessa forma, uma “humanidade planetária”, emancipada, igualitária e, finalmente, livre do “obscurantismo”. No entanto, em pleno século XXI, continuamos a

¹⁶¹ Com essa expressão Rorty refere-se ao jurista e filósofo argentino Eduardo Rabossi, que num artigo intitulado “La teoría de los derechos humanos naturalizada” defende a necessidade de criarmos uma “cultura dos direitos humanos”. Para Rabossi, os filósofos deveriam considerar essa cultura como um fato novo e bem-vindo, surgido no mundo pós-Holocausto, e deveriam parar de tentar detectar e defender suas chamadas pressuposições filosóficas de que os direitos humanos não podem depender de fatos históricos. “Meu argumento”, diz Rabossi, é que “o mundo mudou, que o fenômeno dos direitos humanos torna o fundacionalismo dos direitos humanos antiquado e irrelevante” (apud VP, p.223, nota 4).

presenciar a “barbárie” que se manifesta nas guerras étnicas/religiosas/econômicas/políticas, a presença de preconceitos de todas as formas e tipos, que nos dificultam visualizarmos a tão sonhada “humanidade moralmente evoluída”. Diante disso, poderíamos fazer “eco” ao pessimismo “pós-nietzscheano” e dizer que o projeto da Modernidade fracassou, ou que as “metanarrativas iluministas” perderam sua credibilidade, ou, ainda, que a “razão” é incapaz de ser um critério consistente para a moralidade e, portanto, que não existe possibilidade de pensarmos o progresso moral em nosso tempo.

Rorty acredita que é possível fazer algo para o progresso moral e que a educação pode dar uma contribuição significativa nesse sentido. “Se, como muitos de nós, ensinamos estudantes que cresceram à sombra do Holocausto acreditando que o preconceito contra grupos raciais ou religiosos é uma coisa terrível”, enfatiza Rorty,

então não é muito difícil convertê-los às visões liberais padronizadas sobre o aborto, os direitos dos homossexuais, etc. Podemos até convencê-los a parar de comer carne. O que temos de fazer é persuadi-los de que todos os argumentos da outra parte apelam para considerações “morais irrelevantes”. Podemos fazer isso manipulando seus sentimentos de tal modo que se imaginem a si mesmos na pele dos humilhados e oprimidos (VP, p.234).

Por essas razões, Rorty acredita que a literatura pode fazer mais para o progresso moral que a própria filosofia. Não que esta não seja importante ou inútil para certos contextos. “A filosofia é útil quando se trata de resumir em princípios morais os resultados da própria compreensão moral, porém”, adverte ele, “não é de grande ajuda na aplicação dessa compreensão” (FyF, p.158). A literatura, por sua vez, não tem a habilidade da filosofia para sistematizar a compreensão moral, mas tem um imenso potencial no que se refere ao progresso moral, pois “contribui na ampliação da capacidade de imaginação moral, porque nos faz mais sensíveis na medida em que aprofunda nossa compreensão das diferenças entre as pessoas e da diversidade de suas necessidades” (FyF, p.158). O progresso moral, pensado rortianamente, não é uma reflexão filosófica sofisticada, mas uma questão de incremento da *sensibilidade*, ou seja, um aumento da capacidade de responder às necessidades de uma variedade cada vez mais ampliada de pessoas e coisas. Para fins de exemplificação, “as reflexões filosóficas sobre questões de moral não tem contribuído muito na eliminação da escravidão; ao contrário de algumas histórias sobre a vida dos escravos” (FyF, p.158).

O processo educativo desempenha um papel imprescindível na agenda rortiana de progresso moral. Rorty acredita que a educação, enquanto persuasão, pode auxiliar significativamente na “evolução moral”, não no sentido de determinar “o que é correto”, ou na definição da “Bondade Moral”, ou no esclarecimento de “nossas obrigações morais incondicionais”, ou, ainda, na determinação da “Lei Moral a-histórica e transcultural”, mas, sim, no sentido de “tornarmo-nos cada vez mais sensíveis ao sofrimento e alcançarmos a satisfação cada vez maior de necessidades cada vez mais variadas” (EOU, p.113). Trata-se de um processo de substituir as “metáforas verticais de altitude ou profundidade” pelas “metáforas horizontais de largura e extensão”, ou seja, substituir “a idéia kantiana de Boa Vontade pela de um ser humano o mais simpático, caloroso e sensível possível” (EOU, p.114).

Compreendido dessa forma, o progresso moral, na abordagem rortiana, faz uma certa “redefinição” da própria filosofia moral tradicional: ao invés da “busca filosófica pelas grandes semelhanças”, que se daria na “Razão Moral”, Rorty busca evitar as “grandes semelhanças” e “minimizar as pequenas diferenças” para encontrar as “pequenas semelhanças”. “Produzir, em todas as partes do mundo, gerações de estudantes bons, talentosos, sortudos, seguros e respeitadores dos outros”, diz Rorty, “é justamente do que precisamos [...] para alcançar uma utopia ilustrada. Quanto maior o número de jovens desse tipo, mais forte e planetária será nossa cultura de direitos humanos” (VP, p.234-235). As pessoas que continuam maltratando mulheres, homossexuais, negros, muçulmanos etc. não deveriam ser rotuladas como sendo menos racionais, menos lúcidas e mais preconceituosas do que aqueles que não praticam tais ações, pois, utilizando esses rótulos, estaríamos repondo as tradicionais noções de “natureza humana”, “racionalidade” e “obrigações morais incondicionais”. Os “fundacionalistas” diriam que essas pessoas foram privadas da verdade, ou do conhecimento moral. Rorty contrapõe dizendo que “seria melhor, mais concreto, mais específico e passível de sugestões de possíveis remédios, considerá-las privadas de duas coisas mais concretas: segurança e compreensão” (VP, p.235). Rorty define “segurança” como as condições básicas para uma vida decente (saúde, educação, lazer, trabalho, cultura), as quais possibilitam que as pessoas não percam o respeito por si mesmas, nem seu senso de valor. Por “compreensão”, ele tem em mente, em suas próprias palavras,

[...] o tipo de reações que encontramos mais nos atenienses depois de eles terem visto *Os persas*, de Ésquilo; o tipo que encontramos mais nos brancos dos Estados Unidos depois

de eles terem lido *A cabana do pai Tomás*; o tipo que encontramos mais em nós depois de assistirmos a programas de televisão sobre o genocídio na Bósnia (VP, p.235-236).

O medo, a insegurança, a incompreensão, a violência, a falta de condições materiais e culturais básicas são muito mais impeditivos do progresso moral do que atribuir “vocabulários prontos”, tais como irracionalidade, atos egoístas, interesse pessoal. “Quanto mais difíceis são as coisas”, diz Rorty, “mais medo as pessoas sentem, mais perigosa é a situação, de menos tempo ou forças as pessoas dispõem para pensar como seria ser igual àqueles outros com os quais não se identificam imediatamente” (VP, p.236). Por isso, a idéia de uma “educação sentimental” como estratégia para fomentar o progresso moral só funciona se as pessoas tiverem as condições básicas para concretizá-la; se tiverem tempo para relaxar durante um certo tempo e ouvir; se tiverem a “confiança” e a “habilidade crescente de enxergar as similaridades entre nós mesmos e as pessoas diferentes de nós como mais importantes do que as diferenças” (VP, p.236). Assim, enfatiza Rorty, tanto o progresso moral quanto o progresso intelectual não são “uma questão de nos aproximarmos da Verdade, ou do Bem, ou do Correto, mas [...] um aumento do nosso poder imaginativo. A imaginação é a ponta de lança da evolução cultural, o poder que – desde que haja paz e prosperidade – opera constantemente de forma a tornar o futuro humano mais fecundo que o passado” (EOU, p.122).

Essa utopia esperançosa rortiana é traduzida pela “habilidade de redescrever o familiar em termos não-familiares”, que se concretiza na atitude de abertura, no cuidado com as contingências e na idéia de edificação. “Esta apoteose do futuro, este desejo de substituir a certeza pela imaginação e o orgulho pela curiosidade, demole a distinção grega entre contemplação e ação” (EOU, p.123). Se a imaginação é considerada por Rorty a ponta de lança da evolução cultural e o poder em vista de um futuro melhor, penso ser oportuno, na seqüência de minha pesquisa sobre “redescrição do mundo e educação”, abordar a idéia rortiana da “redescrição como estetização do mundo”.

3.7 A redescrição como estetização do mundo

No início do seu texto “Estetização e estetização profunda ou: a respeito do estético nos dias de hoje”, Wolfgang Iser declara que “é evidente que hoje a estética está em alta. Ela

abarca desde as coisas mais chãs do cotidiano até as alturas da cultura e seus discursos. Hoje tudo se configura esteticamente, e tudo tendencialmente vem a ser compreendido como estético” (1995, p.8). Iniciando com uma “tipologia das diferentes espécies de estetização”, passando pela proposição de “uma explicação da estetização epistemológica enquanto base dos diversos processos de estetização” e, por fim, analisando as “perspectivas de uma crítica estética no interior dos processos de estetização”, Welsch ressalta que “nos últimos duzentos anos, verdade, saber e realidade foram assumindo contornos estéticos. Enquanto antes se acreditava que a estética só teria a ver com realidades secundárias, ulteriores, hoje nós reconhecemos que o estético já pertence à camada fundamental do conhecimento e da realidade” (1995, p.16).

A tipologia dos processos de estetização é analisada por Welsch segundo vários aspectos. Inicialmente, ele ressalta a estetização dos fenômenos superficiais conhecidos, tais como o embelezamento dos centros comerciais, das ecologias alternativas, dos escritórios, das estações de trem, dos restaurantes etc. Trata-se de “estetização superficial”, na qual o mundo “se transforma num espaço de emoções e a sociedade, numa sociedade de emoções” (1995, p.8). Nessa estetização, considerada também uma estratégia econômica e cujo exemplo paradigmático é o *marketing*, o estético, de coisa secundária, tornou-se o principal; de simples adereço, tornou-se o centro das atenções.

Ao tratar da “estetização radical”, onde ocorre a troca de posições entre *hardware* e *software*, Welsch destaca que a emergência das “novas tecnologias”, as “simulações de computador”, a microeletrônica e a própria televisão, em suas múltiplas faces, acabaram estetizando não só a matéria, mas também a consciência, a percepção da realidade social e o próprio comportamento. Nessa estetização radical, diz ele, “a realidade torna-se, em termos de mídia, uma oferta manipulável e modelável esteticamente até o íntimo de sua substância [e onde] as fronteiras entre realidade e virtualidade tornam-se definitivamente incertas e porosas” (1995, p.10-11).

A passagem da estetização superficial para a estetização radical encontra na estetização do sujeito sua completude. Trata-se da estetização do corpo, da alma e do espírito, viabilizada pelas academias de ginástica, pelos cursos de meditação e pelos seminários de espiritualização. Welsch acredita que, para as futuras gerações, tudo tende a ser ainda mais facilitado, pois até mesmo “a tecnologia genética, este novo ramo da estetização, [...] nos abre a perspectiva de um mundo

cheio de manequins perfeitamente estetizados” (1995, p.11). Todas essas colocações abordadas por Welsch nos remetem a um conjunto de questionamentos: Quais as conseqüências de todo esse processo de estetização? A estetização do mundo seria uma espécie de vingança dos sentidos à opressão do intelecto e da razão praticada desde a metafísica de Platão? Qual o impacto cultural provocado pelos múltiplos processos de estetização? Que impacto está tendo a estetização do mundo para as questões tradicionais da filosofia (conhecimento, ética, ontologia, política, arte, ciência)? Como pensar a educação a partir do mundo estetizado? A estetização do mundo pode se constituir numa alternativa promissora diante dos problemas decorrentes da crise de legitimação e fundamentação das teorias educacionais? Mais especificamente, o que significa compreender, na abordagem rortiana, a “redescrição” como estetização do mundo?

Em sua obra *Vivendo a arte*, Richard Shusterman dedica boa parte do seu último capítulo, intitulado “Ética pós-moderna e a arte de viver”, ao que ele chama de “estetização da ética”. Por essa expressão defende a idéia de que “as considerações estéticas são ou deveriam ser cruciais, talvez superiores, na determinação de como escolhemos conduzir ou moldar nossas vidas e de como avaliamos o que é uma vida ideal” (1998, p.197). O próprio Shusterman esclarece que tal posição é motivada pelo pensamento wittgensteiniano de que “ética e estética são uma só” e de que “tal estetizar é dirigido prioritariamente ao que podemos chamar de domínio privado da ética, à questão de como o indivíduo deve moldar sua vida para realizar-se completamente enquanto pessoa” (1998, p.197). Rorty é apontado por Shusterman como o expoente norte-americano mais ofensivo na defesa explícita da “vida estética como o modelo ideal”. Mas no que consiste essa “vida estética” proposta por Rorty? Como ela se articula com os outros elementos do seu pensamento? Que interlocutores são utilizados por Rorty para redescrever a “ética da estetização privada”? De que maneira a “vida estética” se relaciona com a tensão entre o público e o privado? Que papel a “ética estetizada” da perfeição privada possui na afirmação e aperfeiçoamento do liberalismo? De que maneira é possível articular a “vida estética” com a moralidade pública ou com a solidariedade social? Que contribuições a “vida estética” pode trazer para a educação numa perspectiva rortiana? A “estetização da vida” proposta por Rorty não desembocaria numa “fragmentação do eu”?

O tema da redescrição enquanto estetização do mundo, ou “a vida estética como modelo ideal” de Rorty, está intimamente ligado com o tema da “redescrição em ética” e com a “redescrição entre o público e o privado”. A relação entre esses três temas é tão íntima no

pensamento de Rorty que talvez deveriam ser tratados conjuntamente. Nadja Hermann, por exemplo, em seu recente livro *Ética e estética: a relação quase esquecida* (2005), ao tratar da abordagem rortiana, chama-a de “ética estetizada”. “As alternativas da ética estetizada”, afirma Hermann, “são esforços que buscam prestar atenção naqueles elementos desconsiderados pela reflexão filosófica, deixando revelar de forma clara que a autocriação do sujeito está estreitamente entrelaçada com a estética” (2005, p.100). Em minha pesquisa, por razões didáticas, optei por tratar esse tema separadamente, mesmo correndo o risco de sobrepor alguns elementos.

Assim como o pensamento de Freud foi apontado na seção anterior como sendo um importante movimento para “desdivinizar o eu”, revelando, dessa maneira, a “contingência da consciência moral”, também no que tange à “vida estética” ocupa um lugar imprescindível. Nas palavras de Rorty, “Freud é um apóstolo dessa vida estética, a vida da curiosidade infinda, a vida que procura expandir seus próprios limites, ao invés de encontrar o seu centro” (EHO, p.204). A disponibilidade de um vocabulário mais rico, conjectura Rorty, é o que permite a emergência da vida estética e que nos tornemos mais sensíveis e criativos perante aqueles que nos antecederam ou diante de nosso passado recente. O que aumenta a sensibilidade não é o fato de termos encontrado nosso “eu central”, nosso “*self* verdadeiro” compartilhado com outros seres humanos, mas, sim, dar-mos conta de que somos “uma reunião fortuita de necessidades contingentes e idiossincráticas” (EHO, p.205).

Rorty considera que o pensamento de Freud contrasta com a filosofia moderna, pois esta tentou, a todo custo, preservar a noção de um “*self* verdadeiro”, de um “*self* moral” que fosse livre das contingências e idiossincrasias. Tanto Descartes quanto Kant são indicados por Rorty como pensadores que utilizaram todas as artimanhas para evitar que o *self* viesse a ser aquilo que Freud produziu ao introduzir a abordagem do inconsciente. Diz o próprio Rorty:

[Freud] nos ajudou a pensar na reflexão moral e na sofisticação como uma questão de autocriação, ao invés de como uma questão de autoconhecimento. Freud transformou em paradigma de autoconhecimento a descoberta dos materiais fortuitos a partir dos quais nós devemos construir a nós mesmos, ao invés da descoberta dos princípios aos quais nós precisamos conformar. Ele, conseqüentemente, fez com que o desejo de purificação parecesse mais auto-enganador, e a busca por auto-ampliação mais promissora (EHO, p.205-206).

Para Rorty, a avaliação que Freud faz do autoconhecimento, do que somos moralmente obrigados a saber sobre nós mesmos, não é a nossa essência, não é “uma natureza comum” que

partilhamos com outros semelhantes de nossa espécie, mas é, justamente, o que nos separa deles, ou seja, “nossas idiossincrasias acidentais, os componentes ‘irracionais’ em nós mesmos, que nos dividem em conjuntos incompatíveis de crenças e desejos” (EHO, p.199). O processo de autoconhecimento segundo essa abordagem é uma espécie de *conversação* com nosso inconsciente, possibilitada não pela revelação do “eu central”, mas pelo estudo de detalhes concretos do nosso “eu contingente”. Entretanto, adverte Rorty, para compreender essa abordagem freudiana, é necessário distinguir dois sentidos do inconsciente:

(1) um sentido no qual significa um ou mais sistemas bem articulados de crenças e desejos, sistemas tão complexos, sofisticados e internamente consistentes quanto as crenças e desejos conscientes dos adultos; e (2) um sentido no qual significa uma massa efervescente de energias instintivas desarticuladas, um “reservatório de libido” para o qual a consistência é irrelevante (EHO, p.199).

Se a abordagem freudiana do inconsciente tivesse ficado restrita ao segundo sentido (2), o inconsciente seria nada mais que o outro nome para as “paixões”. Porém, o primeiro sentido (1) possibilita compreender o inconsciente como algo criativo, parceiro conversacional de nosso eu consciente. A duplicação do inconsciente possibilita evitarmos a dualidade platônica entre “*self* verdadeiro” e “*self* animal”: o primeiro fruto da razão que busca autopurificação nas essências e na universalidade; o segundo, fruto das paixões, da bestialidade, dos instintos, das contingências, que precisa ser controlado. Na perspectiva de Freud, *Id*, *Ego* e *Superego* são três diferentes histórias contadas, respectivamente, sobre um mesmo tema que possibilitam compreender o autoconhecimento como “uma questão de auto-enriquecimento” e evitar, dessa maneira, o “vocabulário único”, ou o “anseio por purificação” (EHO, p.201).

Na leitura de Rorty, o ato de distinguir o inconsciente, “enquanto estrato mais profundo de nossas mentes, constituído de impulsos instintivos”, e o inconsciente, “enquanto parceiro sensível, extravagante, que trabalha nos bastidores e que nos nutre com suas melhores tiradas espirituosas” (EHO, p.200), possibilitou a Freud realizar uma dupla *humanização* da tradição platônica: “humaniza o que a tradição platônica tomava como sendo os ímpetos de um animal [...]”; humaniza também o que essa tradição pensava como uma inspiração divina” (EHO, p.201). Todas essas iniciativas fazem de Freud, diz Rorty o “apóstolo da vida estética”, pois nos fez ver narrativas alternativas e vocabulários como instrumentos de mudança, ao invés de candidatos a retratar “a forma correta de como as coisas são em si mesmas”.

De forma resumida, Rorty sintetiza em cinco pontos (EHO, p.207-208)¹⁶² as razões pelas quais Freud pode ser considerado, positivamente, o responsável por reinventar “a busca por ampliação” e por “reinventar a moralidade do caráter”. São eles:

- (1) Contrariamente a toda tradição que identificava a consciência como um “*self* central”, como aquela que estabelece padrões e princípios gerais para a busca de verdades universais e a identificação de uma natureza humana comum, Freud transformou-a em apenas mais uma parte, não a mais central, de uma máquina homogênea mais ampla. Com isso, ele identificou o sentido do dever com a internalização de uma hoste de episódios idiossincráticos acidentais, na qual o sentido da obrigação moral limita-se a traços de encontros entre pessoas particulares e nossos órgãos corporais. Assim, a voz da consciência não é uma voz da alma que lida com generalidades, mas é, simplesmente, a memória (usualmente distorcida) de certos eventos particulares.
- (2) Essa identificação não tomou a forma de uma afirmação reducionista, pois Freud não estava estipulando uma definição de moralidade contraposta à tradição. Não havia nenhum contraste a ser estabelecido entre o caráter “meramente” mecânico e reativo da experiência moral e o caráter livre e espontâneo de algo diverso.
- (3) A identificação da consciência com a memória dos eventos idiossincráticos também não tem a pretensão de ser um substituto (“científico”) para a deliberação moral. A teoria psicanalítica não é o *único* instrumento requerido para a auto-ampliação.
- (4) Freud possibilitou-nos vermo-nos como “máquinas” que precisam ser constantemente remodeladas, ou seja, uma auto-imagem que nos viabilizou a composição de termos de descrever mecanismos psíquicos junto com nossas estratégias de formação de caráter.

¹⁶² Rorty expõe de forma adequada o que tentei desenvolver até o presente momento sobre a contribuição de Freud para pensar a redescritção enquanto estetização do mundo. Optei por fazer uma apropriação livre, não literal do resumo, pois, do contrário, demandaria um longo espaço no meu texto.

- (5) Freud legou-nos a capacidade crescente do intelectual sincrético, irônico, nominalista, de oscilar para frente e para trás entre, por exemplo, vocabulários religiosos, morais, científicos, literários, filosóficos e psicanalíticos, sem se preocupar com qual deles é o mais verdadeiro. Ele nos ajudou a tratar os vocabulários antes como instrumentos do que como espelhos; quebrou algumas das últimas cadeias que nos mantinham presos à idéia grega de que nós, ou o mundo, possuímos uma natureza que, uma vez descoberta, nos dirá o que devemos fazer de nós mesmos. Deixou-nos ver que, mesmo no enclive em que a filosofia nos isolou, não há nada a ser encontrado senão vestígios de encontros acidentais; por fim, nos tornou aptos a tolerar as ambigüidades que as tradições religiosas e filosóficas esperam eliminar.

Os cinco pontos do resumo de Rorty deixam transparecer seu otimismo com a obra de Freud no sentido de que nos tornaria mais aptos a construir narrativas mais ricas e mais plausíveis para pensar a pluralidade em nosso tempo num mundo estetizado, para utilizar um vocabulário de Welsch, e em constante mudança. Tais narrativas não seriam *espelhos*, nem verdades absolutas, nem vocabulários finais, nem princípios universais ou máximas; seriam apenas *ferramentas* que nos possibilitam lidar com o mundo, de forma criativa, para nossa auto-superação.

Para compreender a “redescrição como estetização do mundo” ou “a vida estética como modelo ideal” na abordagem rortiana, torna-se necessário, também, articulá-la com a tensão entre a moralidade pública e a moralidade privada. “A moralidade”, diz Rorty, “pode significar tanto a tentativa de ser justo em seu tratamento com os outros, quanto a busca de perfeição em relação a si mesmo” (EHO, p.203). Enquanto a tentativa de ser justo com os outros (solidariedade humana) diz respeito à moralidade pública, a busca de perfeição (desejo de auto-realização) diz respeito à moralidade privada; a primeira fixa-se em máximas e estatutos, ao passo que a segunda promove o desenvolvimento do caráter. Rorty, assim como Freud, não está interessado na moralidade pública. Sua atenção está voltada à moralidade privada, ou seja, “a busca por um caráter, a tentativa dos indivíduos de reconciliarem-se consigo mesmos” (EHO, p.204).

Nessa busca por um caráter, Rorty identifica “duas formas antitéticas” que, de certa forma, marcaram a história da moralidade ocidental: de um lado está a busca de *purificação* (“o desejo de purificar a si mesmo”, a tentativa de minimizar ou expurgar tudo o que é acidental, de

se tornar um ser simples e transparente); do outro está *a vida estética* ou o desejo de *auto-ampliação* (o desejo de ampliar a si mesmo, o desejo de abarcar mais e mais possibilidades, a atitude de “estar sempre aprendendo” e de se “entregar inteiramente à curiosidade”). Rorty chama esta segunda forma de moralidade privada de “vida estética”, porque possibilita a aquisição constante de “novos vocabulários de reflexão moral”. Com isso ele pretende “lançar luzes” sobre regras abstratas e sobre os princípios gerais que marcaram a história da moralidade. “A disponibilidade de um vocabulário mais rico de deliberação moral”, conjectura pragmaticamente Rorty, “é o que se tem em mente, sobretudo quando se diz que nós somos, moralmente falando, mais sensíveis e sofisticados do que nossos ancestrais ou do que nós mesmos quando éramos mais jovens” (EHO, p.205).

Rorty avalia que a filosofia moral tradicional acabou empobrecendo seu próprio vocabulário ao deter-se em conceitos absolutos de unidade, tais como sinceridade, autenticidade ou mesmo liberdade. Ao retrair-se, a filosofia moral tradicional acabou legando “a tarefa de enriquecer nosso vocabulário de reflexão moral para os romancistas, os poetas e os dramaturgos” (EHO, p.206). Possivelmente, essa constatação nos ajude a entender melhor as razões que levam Rorty a afirmar, na introdução de *Contingência, ironia e solidariedade*, que “a etnografia, o texto jornalístico, a banda desenhada, o *docudrama* e, especialmente, o romance” (CIS, p.19) fazem mais para o progresso moral do que os sofisticados tratados de filosofia moral; ou quando diz em *Verdade e progresso* que “os romances, mais do que os tratados sobre a moral, são veículos úteis para a educação moral” (VP, p.24); ou, ainda, na resposta que ele dá ao ser questionado sobre a distinção filosofia e literatura, quando diz:

[...] no centro da filosofia há um esforço por encontrar uma ordem entre as coisas que são familiares, enquanto que a literatura procura romper com o familiar e nos dar-nos algo surpreendente e novo. Visto assim, a filosofia aspira à beleza, a disposições agradáveis e harmoniosas de entidades já conhecidas. A literatura, ao contrário, vista nesta ótica, almeja o sublime; quer chegar a extremos aonde nunca as palavras chegaram (FyF, p.161).

Ao propor novos vocabulários como estratégia para pensar a reflexão moral e a concretização de uma “estetização do mundo” ou a proposição de “uma vida estética”, Rorty não tem a pretensão de fornecer “fundamentos filosóficos” para uma sociedade estetizada; sua intenção é apenas fornecer uma “redescrição” do mundo, ou da democracia, ou da educação, ou, ainda, da reflexão moral. “A diferença entre a procura de fundamentos e a tentativa de

redescricao”, diz ele, “é símbolo da diferença entre a cultura do liberalismo e formas mais antigas de vida cultural, já que na sua forma ideal a cultura do liberalismo seria uma cultura esclarecida e secular em toda a sua extensão” (CIS, p.72). Não que o liberalismo seja modelo, ou protótipo a ser imitado – se fosse dessa maneira, Rorty estaria repondo a idéia de fundamento semelhante ao mundo das idéias de Platão –, mas, sim, como um recurso analógico e metodológico para expor didaticamente o processo de redescricao. “Oferecer uma redescricao das nossas instituições e práticas correntes”, esclarece analogicamente Rorty, “não é oferecer uma defesa contra seus inimigos: é mais como mobiliar de novo uma casa do que escorar a casa ou colocar barreiras à volta dela” (CIS, p.72).

No início de *Contingência, ironia e solidariedade* Rorty afirma que tanto a Revolução Francesa quanto o movimento romântico foram responsáveis por inaugurar uma nova era, um novo jeito de pensar o mundo e suas instituições. “A Revolução Francesa mostrara que todo o vocabulário das relações sociais e todo o espectro das instituições sociais podiam ser substituídos quase de um dia para outro” (CIS, p.23). Tal acontecimento possibilitou transformações em todos os aspectos da cultura, o que mudou radicalmente todas as concepções até então tidas como “inquestionáveis”. Algo semelhante foi realizado pelos poetas românticos quando passaram a mostrar o que acontece quando a arte deixa de ser pensada como imitação e passa a ser considerada como autocriação do artista. “Os poetas reclamavam para a arte”, diz Rorty, “o mesmo lugar na cultura que o tradicionalmente ocupado pela religião e pela filosofia, o mesmo lugar que o Iluminismo tinha reclamado para a ciência” (CIS, p.23). Assim como esses movimentos foram importantes para consolidar a cultura secular e efetivar as sociedades liberais modernas, diz Rorty, “precisamos de uma redescricao do liberalismo, segundo a qual este seja a esperança de a cultura no seu todo poder ser ‘poetizada’ e não, como era esperança do Iluminismo, de poder ser ‘racionalizada’ ou tornada científica” (CIS, p.81-82). Mas o que Rorty entende por “cultura poetizada”? No que consiste essa “redescricao do liberalismo”? Quem seriam os protagonistas de tal cultura? Como a cultura poetizada e seus protagonistas se articulam com a idéia de redescricao enquanto estetização do mundo?

A cultura poetizada que Rorty pretende redescrever está em sintonia com a concepção wittgensteiniana de que “os vocabulários [...] são criações humanas, instrumentos para a criação de outros artefatos humanos, tais como poemas, sociedades utópicas, teorias científicas e gerações futuras” (CIS, p.82). Com isso, ele adverte que “redescrever” o liberalismo não significa

justificá-lo racionalmente, ou que seus inimigos possam ser refutados argumentativamente, pois, metaforicamente, os argumentos não passam de “um vocabulário”, uma “cortina pintada”, uma “encenação cultural”, mais “uma maneira de descrever as coisas”. “Uma cultura poetizada”, esclarece Rorty,

seria uma cultura que não insistiria para que encontrássemos a parede real por detrás das paredes pintadas, os verdadeiros critérios de verdade por oposição aos critérios que são apenas artefatos culturais. Seria uma cultura que, precisamente por reconhecer que todos os critérios são artefatos desse tipo, teria por objetivo a criação de artefatos cada vez mais variados e coloridos (CIS, p.82-83).

Com isso Rorty reconhece que as escolhas que fazemos não podem “ser feitas” por critérios de verdade, ou por critérios racionais que escapam das contingências de um contexto histórico particular; são, sim, “feitas” a partir de nossa inserção no mundo, assim como escolhemos nossos amigos ou nossos heróis.

Os protagonistas da cultura poetizada de Rorty, ou “os mestres da vida estética”¹⁶³, são, declaradamente, a “ironista” e o “poeta-forte”. Na seção “Redescrição e o problema da relação entre o público e o privado” (3.2) do presente capítulo caracterizei longamente a “ironista” e seu importante papel na configuração da utopia liberal rortiana. Penso que seja desnecessário reconstruir (redescrever) novamente o perfil traçado por Rorty, pois foi exaustivamente detalhado na seção referida. No entanto, para fins didáticos, penso ser oportuno apresentar uma síntese do perfil do “intelectual curioso” ou “ironista” realizada por Shusterman:

A vida estética do “intelectual curioso” ou do “ironista” é a “vida da curiosidade insaciável, a vida que anseia estender seus limites mais do que encontrar seu centro”. Seu “desejo de abraçar cada vez mais possibilidades” pela adoção de vocabulários sempre diversos para a nova autodescrição exige uma atitude “cada vez mais irônica, brincalhona, livre e inventiva” em relação a todo vocabulário eleito ou considerado até o momento como determinante para a autodescrição ou para sua própria identidade ética. [...] Os ironistas têm medo de se tornar prisioneiros do vocabulário pelo qual foram educados ou

¹⁶³ Essa expressão é utilizada por Richard Shusterman em seu livro *Vivendo a arte*, anteriormente referido. Na leitura de Shusterman, Rorty estaria igualando os dois (o ironista e o poeta-forte) “como sendo essencialmente o mesmo em sua busca ético-estética, dado que ambos estão engajados na aspiração incerta do enriquecimento e da criação do eu, pelo uso de novas linguagens para descrevê-lo” (1998, p.209). No entanto, Shusterman discorda dessa abordagem rortiana, pois acredita que os objetivos de autocriação e de auto-enriquecimento não são idênticos. Diz Shusterman: “Não apenas podemos atingir um sem atingir o outro, como os dois podem entrar em profundo conflito. A curiosidade insaciável pode ameaçar a concentração necessária para uma criação gratificante de si. O ironista curioso e o poeta criador podem representar, de fato, duas formas bem diferentes de vida estética que Rorty mistura, de maneira errônea, na mesma vida estética que preconiza” (1998, p.209). Não me deterei em analisar de forma detalhada essa crítica apontada por Shusterman, pois demandaria uma outra direção de minha pesquisa. No entanto, cabe registrar como um importante elemento para futuras pesquisas.

mesmo de qualquer outro vocabulário. Tendo abandonado a idéia de um eu essencial, de um vocabulário final ou de uma grande narração para a qual deveriam dirigir-se, eles são determinados “pela diversificação e pela novidade” da autodescrição, alargando continuamente sua “própria identidade moral pela revisão de [seu] vocabulário final”. O ironista, sempre curioso e desejando enriquecer seu eu, “lembra a si mesmo sua ausência de raízes”, tentando sempre entender os artifícios dos novos jogos de linguagem que pode aprender (1998, p.209-210).

A longa citação de Shusterman caracteriza, de modo compacto, diversos traços que foram sendo apresentados no decorrer do presente capítulo. As fortes expressões de Rorty, acertadamente ressaltadas por Shusterman na citação transcrita, são indicativos importantes para percebermos a tarefa imprescindível do ironista na cultura poetizada rortiana. Nesse sentido, que perspectivas a cultura poetizada rortiana pode trazer para as crises do nosso tempo? Como se daria o processo de autocriação e auto-enriquecimento no âmbito educacional pensado com base na idéia rortiana de redescrição? Não haveria o risco de um certo “esvaziamento do eu”? Tem razão Shusterman (1998, p.210) ao dizer que “ausência de um eu estrutural”, “a geração ilimitada de vocabulários alternativos”, a transformação do eu numa “multiplicidade inconstante de egos” e, mesmo, a “redescrição permanente de si mesmo” anulariam “o projeto de vida estética de Rorty, tornando-o sem significação”? É possível, nesse sentido, conceber a redescrição como uma utopia educacional? Esse será o tema do próximo e último tópico.

3.8 A “redescrição” como fomentadora de utopias educacionais

A idéia de utopia vem de longa data. Para os gregos *u-topos* quer dizer “em nenhum lugar”, o que está em nenhum lugar, o que ainda não existe. Desde a sua origem, utopia é concebida como uma aspiração a uma ordem social, a um sistema social que ainda não existe em nenhum lugar e que, portanto, está em contradição com a ordem existente, com a ordem estabelecida. A descrição feita por Platão em *A República* ilustra de forma exemplar essa concepção. Na sua cidade perfeita, governada pelo rei filósofo, os homens não se agrupariam segundo seus níveis de renda, pois a propriedade privada seria abolida, haveria uma harmonia entre as classes sociais (governantes, guerreiros e artesões), igualdade entre os sexos e educação para todos. O pensamento medieval colocou no *post-mortem* o conceito de “tempo novo” como alternativa utópica para a solução dos problemas humanos, num tempo no qual as coisas seriam

melhores do que no momento histórico vivido, pois a intervenção divina possibilitaria a restauração de uma harmonia paradisíaca rompida pelo pecado original.

No início da Modernidade foram inúmeros os pensadores que colocaram na idéia de utopia o conteúdo de algo que ainda não adquiriu espaço e objetividade históricos, mas que pode ser viabilizado se houver condições objetivas para sua concretização. A *Utopia* de Thomas More (1478-1535), a *Nova Atlântida* de Francis Bacon (1561-1626) e a *Cidade do sol* de Tommaso Campanella (1568-1639) são obras ilustrativas dessa intensa projeção de colocar no futuro vindouro a possibilidade de construir uma sociedade livre da opressão, das injustiças, do obscurantismo, do despotismo, da ignorância e dos “males” que atingem a sociedade do presente. “A função da utopia é de crítica social [...] que se enfeita de aspectos fantasiosos e de traços futuristas”, diz Ernildo Stein (1996b, p.36) ao analisar a relação entre “utopia e melancolia”. E continua:

Descreve-se uma sociedade indeterminada com seus lados negativos, suas mazelas, seus absurdos em nível de convívio, da organização social, política, econômica, etc. Como pano de fundo desta crítica social, aparecem, no entanto, traços gerais de uma humanidade infeliz; enquanto no projeto de uma sociedade futura, a intenção básica é achar um modo de convívio no qual o ser humano encontre a felicidade (1996b, p.36).

Seguindo essa linha de raciocínio traçada na citação de Stein, é possível dizer que o iluminismo se constituiu num grande projeto utópico, ou seja, na possibilidade de livrar o ser humano da superstição, do obscurantismo, do poder despótico, da menoridade, das crenças antigas, das paixões, da irracionalidade, da barbárie etc. Em tal projeto, a razão teria a função de legislar e fornecer os preceitos de uma sociedade racionalmente planejada e ordenada, e a filosofia, por sua vez, como porta-voz da razão, teria o papel de presidir o Tribunal da Razão. O projeto utópico do Estado moderno também buscou no sonho da razão legislativa as bases para sua efetivação, tendo “a sociedade racionalmente planejada” a causa final de sua existência. “O Estado moderno”, diz Zigmunt Bauman em seu livro *Modernidade e ambivalência*, “nasceu como uma força missionária, proselitista, de cruzada, empenhado em submeter as populações dominadas a um exame completo de modo a transformá-las numa sociedade ordeira, afinada aos preceitos da razão” (1999, p.29). Na leitura de Bauman, no projeto utópico moderno houve uma espécie de combinação entre “a razão legislativa dos filósofos” e “as práticas materiais dos Estados” nascentes. Tal combinação se efetivou, por exemplo, na idéia de um “Estado

jardineiro”¹⁶⁴, ou seja, a partir dos preceitos ditados pela razão, o Estado jardineiro poderia distinguir entre as plantas úteis, que deveriam ser estimuladas e cuidadosamente cultivadas, e as ervas daninhas, que deveriam ser removidas ou arrancadas. A educação, nesse contexto, teria a tarefa por excelência de efetivar a “prática da jardinagem”¹⁶⁵. Em largos traços, a efetivação da pedagogia moderna é devedora dessa concepção de educação.

Na leitura de Rorty, o projeto utópico moderno resultou num modelo fundacional de filosofia, com sua conseqüente “profissionalização”. Conforme vimos no capítulo II, sua proposta é abandonar esse modelo fundacional e “desprofissionalizar” a filosofia. Tal abandono implica, “necessariamente”, uma redescrição da própria identidade da filosofia e de sua relação com a educação.

Um primeiro impacto que a posição rortiana de filosofia e sua relação com a educação nos causa é de que sua efetivação levaria ao fim da própria filosofia. Na recente obra *Analíticos e continentais*, Franca D’Agostini, ao sistematizar em largos traços o pensamento filosófico dos últimos trinta anos do século XX, apresenta a filosofia de Rorty como uma das três mais importantes e reconhecidas teorizações sobre “o fim da filosofia”. Para D’Agostini (2003, p.45), enquanto “Derrida é visto como continuador do estilo de auto-superação” da filosofia inaugurada pela esquerda hegeliana e Lyotard é indicado como defensor da hipótese “da impossibilidade de uma reflexão filosófica total num mundo culturalmente fragmentado”, Rorty é visto como sendo o autor que teoriza sobre “o fracasso” da tentativa da filosofia de “adequar-se à ciência”. Para a autora, na concepção defendida por Rorty, “a filosofia não é vista como uma plurissecular empresa de aquisição (mais ou menos progressiva) de verdades (científicas ou éticas), mas como uma ‘grande conversação’ entre espíritos livres que inventam hipóteses (...) com validade estético-convivial” (D’AGOSTINI, 2003, p.79). Assim, a filosofia não é mais pensada nos termos kantianos de “tribunal da razão” nem possui um papel epistemológico absoluto de

¹⁶⁴ A expressão é do próprio Bauman: “O Estado moderno era um Estado jardineiro. Sua postura era a do jardineiro. Ele deslegitimou a condição presente (selvagem, inculta) da população e desmantelou os mecanismos existentes de reprodução e auto-equilíbrio. Colocou em seu lugar mecanismos construídos com a finalidade de apontar a mudança na direção do projeto racional. O projeto, supostamente ditado pela suprema e inquestionável autoridade da Razão, fornecia os critérios para avaliar a realidade do dia presente” (1999, p.29).

¹⁶⁵ Em seu livro *Validade em educação*, ao reconstruir a maneira como se formulou o discurso pedagógico moderno, Nadja Hermann descreve que “suas primeiras formulações estão relacionadas com uma concepção antropológica que propunha o desenvolvimento de uma educação correta e virtuosa. Isso já se evidencia em Rousseau e Locke na metáfora do jardineiro, que cuida das plantas para obter o melhor desenvolvimento. A analogia com o desenvolvimento orgânico evidencia a pretendida eficácia do ensino, quando a própria natureza deve progredir para um crescimento ético” (1999, p.33).

“indicadora do lugar das demais ciências”, como diria Habermas. Ao contrário, a filosofia circunscreve um novo campo, de um “diletantismo informado e engajado”¹⁶⁶, cujo agente não é mais um profissional da argumentação, mas um pensador polipragmático de tradição socrática, todo empenhado em renovar as temáticas e as dinâmicas daquela grande conversação na qual está inserida nossa cultura. Longe de ser uma disciplina “profissionalizada”, “acadêmica”, “legalista e limitada exclusivamente ao horizonte epistemológico”, “fundacionista” dos demais saberes, obcecada pela “objetividade”, a filosofia teria um papel menos nobre e mais modesto. Pluralismo e secularização passam a ser as chaves com as quais a filosofia, numa perspectiva rortiana, fecha as portas da metafísica moderna, da epistemologia e do fundacionalismo. “À filosofia, envolvida num processo de des-disciplinarização ‘humanística’”, diz Giovanna Borradori referindo-se ao movimento neopragmático de Rorty,

não cabe mais o papel de mãe e rainha das ciências, sempre à procura de um vocabulário definitivo e imortal com base no qual sintetizar ou descartar os resultados de outras esferas de atividade. Ao invés disso, ela se democratiza na forma de uma “crítica da cultura” que a vê transformada numa disciplina entre outras, fundada sobre critérios histórica e socialmente contextuais e preposta ao estudo comparado das vantagens e desvantagens das diversas visões do mundo (BORRADORI, 2003, p.147).

Coerente com sua idéia de filosofia como conversação e redescrição do mundo, Rorty abandona um modelo de filosofia que se iniciou com os gregos e que se estendeu, através de diferentes configurações, até nossos dias. Abandonar tal modelo de filosofia significa, para Rorty, assumir a seguinte posição¹⁶⁷: renunciar à idéia de que há obrigações morais incondicionais e transculturais, enraizadas numa natureza humana imutável e a-histórica; deixar de utilizar a distinção entre “encontrar” e “fazer”, descobrimento e invenção, objetivo e subjetivo; abandonar o projeto filosófico tradicional de encontrar algo estável, que sirva de critério para julgar os produtos transitórios; deixar de distinguir entre absoluto e relativo; deixar de lado a distinção entre realidade X aparência, assim como entre “o encontrado” e “o feito”; abandonar a busca de fundamentos ou a preocupação com a objetividade. Em síntese, Rorty acredita que o que importa

¹⁶⁶ A expressão é de Giovanna Borradori em seu livro *A filosofia americana: conversações*, no qual realiza nove entrevistas com os principais pensadores americanos do século XX (Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn).

¹⁶⁷ No artigo “Abandonar la filosofía es también filosofar? La propuesta de R. Rorty” William Darós faz uma síntese da posição rortiana com relação à filosofia a partir do artigo do próprio Rorty intitulado “Relativismo: el encontrar e el hacer”. Os pontos elencados a seguir são extraídos do referido artigo.

não é passar a vida discutindo ou refutando posturas filosóficas passadas, mas, sim, propor novas utopias. “Não creio”, diz ele,

que demonstrações de “incoerência interna” ou de ‘relacionamentos pressuposicionais’ conseguirão fazer muito para nos retirar do erro das velhas e más idéias ou instituições. Ao contrário, esse movimento de retirar-nos do erro é efetuado à medida que nos oferecem novas idéias brilhantes, ou visões utópicas de novas e gloriosas instituições. O resultado do pensamento genuinamente original, em minha perspectiva, não é tanto refutar ou subverter nossas crenças prévias, mas ajudar-nos a esquece-las, dando-nos um substituto para elas. Eu tomo a refutação como sendo uma marca de falta de originalidade (EHO, p.165).

Penso que é possível abstrair dessa afirmação de Rorty importantes implicações para pensarmos a filosofia e sua relação com a educação. A filosofia não teria a finalidade de legitimar, através da apresentação dos “fundamentos”, o discurso científico ou qualquer outro discurso; não teria por função alcançar o grau de “objetividade” tão almejado pela ciência e que a filosofia moderna perseguiu com tanta ansiedade. Para Rorty, “a retórica da objetividade científica exigida firmemente e tomada muito a sério” levou-nos a reações anticientificistas e “a ataques à ciência natural enquanto uma espécie de Deus falso” (ORV, p.51). Para ele, “não há nada de errado com a ciência, só há algo de errado com a tentativa de divinizá-la”, tentativa em que a própria filosofia também teve sua parcela de culpa.

A filosofia sugerida por Rorty seria uma espécie de narrativa que tem a pretensão de sugerir possíveis soluções para certos problemas. Tais problemas são situados, datados, contingentes, relativos, próprios de determinados contextos e de determinadas épocas. As soluções, por sua vez, também são situadas, contingentes, relativas. Longe de advogar por verdades eternas e imutáveis, ou fundamentos infalíveis e seguros, a filosofia, na perspectiva rortiana, apresenta-se como uma “fábrica de narrativas” com as quais podemos, talvez, solucionar problemas de vários níveis e de diversos tipos. Assim, a filosofia é a atividade de redescrever o mundo, as pessoas, os eventos, de acordo com novas linguagens e novos vocabulários, participando, então, da transformação do comportamento lingüístico e das instituições de que fazemos parte. Nesse contexto, a conversação, enquanto exercício filosófico e prática pedagógica, é entendida como um processo de construção de espaços democráticos, de vivências solidárias, de utopias sociais e de “estratégias redescritivas”. Mas o que seriam essas estratégias redescritivas? “É o processo de se chegar a conseguir ver outros seres humanos como sendo ‘*um de nós*’ e não como ‘*eles*’”, explica Rorty, “é uma questão de redescrever, pormenorizadamente, como são as

peças que não nos são familiares e de nos redescobrirmos a nós próprios. Trata-se de uma missão não da teoria, mas sim de gêneros, tais como etnografia, o texto jornalístico, a banda desenhada, o *docudrama* e, especialmente, o romance” (CIS, p.19). Quando queremos encontrar uma teoria que descreva fielmente a realidade, estamos repondo a idéia metafísica de que existe uma “natureza humana”, um “eu interior”, um “além” da socialização. Então, facilmente cairemos no dogmatismo que marcou, de forma contundente, a história da sociedade em todos os tempos. Rorty propõe que contemos outras histórias – histórias nas quais pessoas e grupos distintos se vejam e se sintam envolvidos diretamente, ou que sejam relevantes para seus sentimentos. Obras de ficção podem oferecer detalhes de pessoas que sofrem ou de certas crueldades em que nunca tínhamos reparado antes. “Foi por essa razão”, justifica Rorty, “que o romance, o filme e o programa de televisão vieram a substituir, de forma gradual mas constante, o sermão e o tratado, enquanto veículos principais de mudança e progresso no plano moral” (CIS, p.19).

Mas que relação existe entre as *estratégias redescritivas* e a educação? Que implicações educacionais podem ser tiradas dessa proposta rortiana de *estratégias redescritivas (virada narrativa)*? Qual o significado dessa *viragem narrativa* para a educação? Rorty procura dar uma resposta pragmatista a essa questão. Nesse aspecto, ele mesmo se considera um seguidor de Dewey. Em seu texto *Educação sem dogmas* (ESD), afirma que “a grande contribuição de Dewey foi nos ajudar a descartar a idéia de que a educação é uma questão de induzir ou eduzir a verdade. (...) e que proteger, manter e dirigir o crescimento é o principal fim da educação” (ESD, p.73-75). Para Rorty, por exemplo, a “solidariedade humana” não seria vista como um fato a ser reconhecido, uma vez removidos os “preconceitos” ou alcançadas as profundezas ocultas (“devemos ser solidários porque somos todos irmãos”; ou porque “faz parte da *natureza humana* a vivência da solidariedade”), mas um objetivo a atingir. “Um objetivo a atingir não pela investigação”, adverte Rorty, “mas sim pela imaginação, pela capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento. A solidariedade não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. É criada com o aumento da nossa sensibilidade aos pormenores específicos da dor e da humilhação de outros tipos, não familiares, de pessoas” (CIS, p.18-19). Nesse sentido, as *estratégias redescritivas* podem ser consideradas estratégias educacionais, e a educação pode ser compreendida, na concepção rortiana, como “processo de crescimento contínuo”, como “conversação” e “redescrição do mundo”.

CONCLUSÃO

Tolerância, conversação, antiautoritarismo, pluralidade, metáfora, edificação, filosofia edificante, anti-representacionismo, antifundacionismo, desprofissionalização da filosofia, curiosidade intelectual, ausência de fanatismo, ironista liberal, utopia liberal poetizada, individuação, socialização, democracia, solidariedade, alargamento do nós, progresso moral, contigências, estetização do mundo e, principalmente, “redescrição” foram os conceitos principais que me acompanharam nessa árdua e apaixonante tarefa de buscar em Richard Rorty elementos para esboçar a pesquisa “Redescrição do mundo e educação”. A esta altura, tentar elaborar uma conclusão do esforço teórico-educacional “redescritivo” que realizei nesses quatro anos de muita leitura, aprendizagem, ressignificação teórica e, sobretudo, “abertura de horizonte”, soaria um tanto anti-rortiano. Assim mesmo, atrevo-me a destacar alguns elementos que considero importantes como balanço “provisório” de uma jornada a que pretendo dar seqüência por muito tempo. Ao mesmo tempo, penso ser oportuno, nesta conclusão, retomar alguns pontos instigantes que foram aparecendo no desdobramento da pesquisa.

Conforme foi apresentado na introdução, o neopragmatismo de Rorty tem sido considerado uma das posições filosóficas que têm procurado enfrentar os impasses gerados pela filosofia moderna, que se instituiu como disciplina “fundacional” de todos os demais conhecimentos. Desde *A filosofia e o espelho da natureza* (FEN), a intenção de Rorty foi a de “desconstruir” a imagem tradicional de filosofia centrada na teoria do conhecimento (paradigma da mente) e a visão de linguagem como *representação* da realidade (paradigma da linguagem como espelhamento), que se traduziu no esquema tradicional da relação sujeito-objeto. Ao “desconstruir” o modelo fundacional de filosofia, ele propôs um modelo materialista/naturalista não-redutivo, no qual a filosofia passaria a ser “a atividade de redescrever o mundo, as pessoas,

os eventos de acordo com novas linguagens e novos vocabulários”. O problema de pesquisa nasceu desta tensão entre a crítica rortiana à idéia de filosofia como fundamento epistemológico da educação e a indicação da “conversação edificante” enquanto “redescrição” do mundo como uma possível alternativa ao atual contexto educacional de nosso tempo.

Longe de ser a solução dos atuais impasses enfrentados pela crise da educação, a “conversação edificante” enquanto “redescrição” do mundo de Rorty, não se apresenta como um projeto universal “salvacionista”, uma tese substituta ao modelo fundacional de educação, ou, ainda, uma utopia formalmente constituída, mas, sim, como “ferramenta” que poderá, com sorte, ser utilizada para projetar novos vocabulários educacionais. Para Rorty, num tempo pós-fundacionista em que prevalece “o espírito de jogo e de ironia” que liga pensadores tão diversos como Freud, Heidegger, Nietzsche, James, Wittgenstein, Dewey ou Proust, não existe “A Única Descrição Certa” (CIS, p.67). “Ver a redescrição como uma ferramenta e não como uma tese no sentido de ter descoberto a essência”, esclarece Rorty, ajuda-nos a “ver um novo vocabulário não como algo destinado a substituir todos os outros vocabulários, algo que pretendesse representar a realidade, mas simplesmente como mais um vocabulário, mais um projeto humano [...]” (CIS, p.66). Nesse sentido, a “redescrição” rortiana não tem a pretensão de ser uma tese educacional, ou o “Único” vocabulário para pensar a educação do futuro, mas, tão-somente, a possibilidade de um vocabulário “útil” que poderá projetar “novos mundos”, inclusive na educação.

Apostar na “redescrição” como um novo vocabulário, como projeto que tem na metáfora seu principal instrumento imaginativo, não significa a rejeição do referencial da tradição. “Uma linguagem que fosse ‘toda metáfora’”, diz Rorty ressaltando o papel da linguagem como meio de comunicação e instrumento de interação social, “seria uma linguagem sem utilização, logo não seria uma linguagem, mas apenas um papaguear [...]” (CIS, 68). Essa observação rortiana é extremamente importante, porque ressalta o caráter parasitário que a “redescrição” tem da “descrição”. Conforme foi apresentado no decorrer da pesquisa, não é possível existir a filosofia edificante sem a presença da filosofia sistemática, pois a primeira é “reativa” relativamente à segunda; nem é possível a “individuação” sem a “socialização”, visto que não é possível auto-individuação e autocriação sem passar por um processo de “modelagem de um animal num ser humano graças ao processo de socialização”. Assim, a “redescrição” rortiana não tem a pretensão de ser substituta de todo e qualquer vocabulário. O próprio Rorty adverte que não seria possível, nem desejável, “defender uma cultura liberal cuja retórica fosse totalmente ironista”, porque não

seria salutar projetar “uma cultura que socializasse a sua juventude de forma a torná-la continuamente duvidosa quanto ao seu próprio processo de socialização” (CIS, 120). Da mesma forma, não seria desejável, e ninguém quer, diz ele, “que as escolas secundárias diplomem a cada ano uma classe de Zaratrastas amadores a questionarem a mentalidade convencional” (ESD, p.72). Suas advertências são indicativos explícitos de que não é possível fazer filosofia com seriedade sem conhecer a tradição, sem “quebrar a crosta das convenções” e sem continuar a “redescrever” o mundo, a nós mesmos e à herança cultural que nos constituiu. Em termos educacionais, analogicamente, poderíamos inferir que não é possível tratar a educação com seriedade sem conhecer o pensamento pedagógico que constituiu a sociedade ocidental, sem “desdivinizar” os modelos salvacionistas que se apresentam como redenção/revolução das práticas educativas e sem “redescrever” o mundo educacional em suas múltiplas “contingências”.

Os conceitos rortianos de “redescrição” e “edificação”, em termos educacionais, devem ser vistos muito mais como uma expressão de “esperança” do que como um projeto “claramente” delineado nos moldes da ciência ou da “pedagogia revolucionária”. Para Rorty, “a educação tem que partir da aculturação”, ou seja, “não podemos ser educados sem descobrir bastante sobre as descrições de mundo oferecidas por nossa cultura” (FEN, p.359). Tais afirmações renderam-lhe o rótulo de “conservador”, “contextualista”, “liberal”, “antiteórico”, “relativista” etc.¹⁶⁸ Na interpretação de Rorty, tais “rótulos” não passariam de velhos vocabulários que continuam sendo usados em novos contextos. Partindo do pressuposto de que as palavras são ferramentas com as quais nos relacionamos com o mundo, não “representações”, Rorty acredita que “todas as descrições que fazemos das coisas são descrições que servem aos nossos propósitos” (RFE, p.126). Assim, “tecer” mais e mais “redescrições” sobre as possibilidades educacionais torna-se um possível caminho pelo qual sempre mudamos e pelo qual continuaremos a mudar a nós mesmos, aos outros e, “com sorte”, ao próprio mundo educacional. É por isso que em seu recente livro, *Filosofia e esperança social*¹⁶⁹, pretende tirar da busca do conhecimento o *status* de fim

¹⁶⁸ Vários autores polemizam criticamente o pensamento de Rorty. Destaco, a título de exemplo, os trabalhos da professora Maria Célia Marcondes de Moraes que, além de fazer um trabalho sério de reconstrução das teses de Rorty sobre o problema do conhecimento e as implicações para a educação, faz uma crítica contundente ao seu “ceticismo epistemológico”, a sua “ironia complacente” e a sua “utopia liberal”. Não tomarei partido nessa discussão, pois deslocaria o “foco” do meu problema. No entanto, gostaria de registrar que, entre as atividades futuras de pesquisa, uma delas concentrar-se-á no cotejamento dessa crítica. Na bibliografia geral apresento alguns dos principais artigos da professora Maria Célia Marcondes de Moraes que foram consultados na presente pesquisa e que servirão de referencial para futuras investigações.

¹⁶⁹ RORTY, Richard. *Philosophy and social hope*. New York: Penguin Books, 1999c.

em si mesmo para torná-lo um meio a mais para aumentar as possibilidades de ampliar a felicidade humana. Trata-se, portanto, de ver no conhecimento não uma representação objetiva da realidade, ou uma tentativa de “espelhar a natureza”, mas, sim, um processo de “redescrição”, “uma questão de conversação e prática social”. Nessa mesma direção, em “Para emancipar a nossa cultura”¹⁷⁰, diferentemente da tradição que remonta a Platão e ao pensamento grego em geral, que colocaram na habilidade de conhecer “a potencialidade humana crucial”, Rorty ressalta que “os pragmatistas querem colocar a esperança social no lugar que o conhecimento tem tradicionalmente ocupado” (PENC, p.88).

Em termos educacionais, assumir tal posição rortiana-pragmatista significa advogar a idéia de que o conhecimento, a verdade, ou mesmo a razão, não devem ser colocados “no centro da cultura, no centro de nosso senso do que é ser um ser humano” (PENC, p.89), como foi a tentativa platônica que marcou o pensamento ocidental. “Em vez de pensar no centro da vida humana como sendo a adoração dos deuses, como era antes de Platão, ou como a busca da verdade, como foi por toda a tradição platônica”, enfatiza pragmaticamente Rorty, “você pode pensar no centro da vida humana como sendo a política democrática e a arte – cada uma apoiando a outra, e impossível sem a outra” (PENC, p.89). Foi por essas razões que, no terceiro capítulo, destaquei “A redescrição como exercício da democracia e da solidariedade” e a “Redescrição como estetização do mundo”.

Em termos de escolarização formal, tais “redescrições” demandariam não só mudanças de concepções, de postura teórica, de direcionamento pedagógico, mas, também, mudanças estruturais, curriculares, funcionais e, inclusive, de identidade. “Redescrever” a escola e as práticas pedagógicas significaria “reformular” a própria estrutura “disciplinar”, a centralidade que certas áreas do conhecimento tiveram e continuam tendo, abrir mais espaços para certos saberes marginalizados atualmente, prestar mais atenção às contingências. Tudo isso pode soar algo estranho, “irracional”, “escorregadio”, excessivamente “retórico”, “pouco objetivo”, “absurdo”. No entanto, se dermos uma olhada “por cima do muro” da história do pensamento ocidental, se passarmos a limpo a própria história da ciência moderna, se vasculharmos as contingências das grandes mudanças que marcaram o “progresso moral”, perceberemos que a concretização de “novos mundos” só foi possível porque foram pronunciadas proposições estranhas num

¹⁷⁰ RORTY, Richard. Para emancipar nossa cultura. IN: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*, 2005c. Utilizarei a sigla PENC para abreviar este texto.

determinado contexto, mas se tornaram previsões de um novo tempo na “evolução” da espécie humana . Sobre isso é oportuno citar o próprio Rorty:

Quando os gregos primeiro conceberam o governo democrático, quando os primeiros atomistas modernos levaram Demócrito a sério e se perguntaram se o mundo não era na verdade apenas átomos e vazio, quando os protodarwinistas sugeriram que a diferença entre nós e os animais era meramente a complexidade do comportamento, e quando Freud sugeriu a conexão entre a consciência e o sexo, eles diziam coisas que estavam muito próximas do absurdo, que quase não seriam nem candidatas à verdade. Mas essas alegações quase absurdas tornaram-se o senso comum dos tempos que vieram (PENC, p.97).

A citação nos “persuade” a acreditar que certos vocabulários que foram importantes em determinados contextos, que possibilitaram profundas modificações na sociedade ocidental, que derrubaram certos dogmas sedimentados, que anunciaram utopias promissoras em determinados lugares, tornaram-se “vocabulários velhos” e, portanto, precisam ser substituídos por “vocabulários novos”, mais criativos e instigantes, capazes de projetar “mundos novos”. É por isso que a “imaginação” (talvez) é uma “faculdade” (vocabulário) que pode contribuir mais para projetar novos “rumos” para a educação e para a própria filosofia do que outras “faculdades” (vocabulários) que tradicionalmente ocuparam a centralidade, tanto da educação quanto da filosofia. É nesse cenário que considero o pensamento de Rorty instigante, provocativo, projetivo e importante para ser lido e estudado. Não no sentido de que tenha as respostas para os dilemas filosóficos e educacionais que nos perturbam; não que tenha uma “teoria revolucionária” para a educação ou para a filosofia; não que seja o novo “guru” a ser idolatrado e eleito como tendo uma “nova solução” para os problemas da filosofia ou da educação; mas, sim, por ser um pensador contemporâneo que conhece muito a tradição filosófica, que foi capaz de sistematizar e elaborar uma crítica contundente e provocativa tanto da filosofia continental quanto da filosofia analítica, que estabeleceu um diálogo importante entre a filosofia européia e a filosofia americana, que ressaltou a importância da “conversação” entre a filosofia e outras áreas do saber, que introduziu conceitos novos para “redescrever” a própria filosofia. Em termos educacionais sua vasta obra pode ser lida, estudada, criticada e “redescrita”, como uma provocação para pensar, utopicamente, os desafios da educação de nosso tempo e dos “tempos futuros”. Foi esta provocação que inspirou o título “Redescrição do mundo e educação” e que permanece como horizonte a ser perseguido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências bibliográficas de Rorty:

- RORTY, Richard. **El giro lingüístico**. Introducción e trad. de Gabriel Bello. Barcelona: Piadós, 1990.
- -----. **Contingencia, ironia e solidariedade**. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença Editorial, 1992.
- -----. Pragmatismo como anti-representacionismo. In: MURPHY, John. **O pragmatismo**: de Pierce a Davidson. Trad. Jorge Costa. Coimbra: Edições asa, 1993.
- -----. **Filosofia e espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- -----. Relativismo: encontrar ou fabricar. In: CÍCERO, A.; SALOMÃO, W. (orgs.). **Relativismo como visão de mundo**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994b.
- -----. **Consecuencias del pragmatismo**. Trad. José Manuel Esteban Cloquell. Madrid: Tecnos, 1996.
- -----. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Escritos filosóficos v. 1, Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997a.
- -----. Os perigos da sobre-filosoficação. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo & PRESTES, Nadja Hermann (Orgs). **Filosofia, sociedade e educação**, Marília, ano I, n. 1, p.59-68, 1997b.
- -----. Educação sem dogmas. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo & PRESTES, Nadja Hermann (Orgs). **Filosofia, sociedade e educação**, Marília, ano I, n. 1, p.69-80, 1997c.
- -----. Putnam e a verdade. **Cadernos de Tradução da F.F.C**. Trad. Martha Christina P. Martins. Marília, p.9-15, 1998a.
- -----. Thomas Kuhn, as pedras e as leis da física. **Cadernos de Tradução da F.F.C**. Trad. Paulo Ghirardelli Jr. Marília, p.21-42, 1998b.
- -----. Pragmatismo, filosofia analítica e ciência. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et alli (org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998c.
- -----. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Escritos filosóficos v. 2, Trad. Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999a.
- -----. **Para realizar a América**: o pensamento de esquerda no século XX na América. Trad. Paulo Ghirardelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999b.
- -----. **Philosophy and social hope**. New York: Penguin Books, 1999c.
- -----. Verdade sem correspondência com a realidade. In: **Pragmatismo**: a filosofia da criação e da mudança. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000a.
- -----. Um mundo sem substâncias ou essências. In: **Pragmatismo**: a filosofia da criação e da mudança. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000b.

- -----. Ética sem obrigações morais. In: **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000c.
- -----. A filosofia e o futuro. In: **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000d.
- -----. Trotsky e as orquídeas selvagens. In: **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2000e.
- -----. **Verdad y Progreso**. Escritos filosóficos v. 3, Barcelona: Paidós, 2000f.
- -----. **Contra os chefes, contra as oligarquias**: entrevista a Derek Nystrom e Kent Puckett. Trad. João Abreu. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- -----. **Filosofía y Futuro**. Trad. Javier Calvo y Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2002.
- -----. Filosofia analítica e filosofia transformativa. <http://www.cefa.org.br/portal_filosofia/Filosofia.asp?codFilosofia=54> Acesso em 19 de abril de 2004a.
- -----. Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo. <http://www.cefa.org.br/portal_filosofia/Filosofia.asp?codFilosofia=61> Acesso em 19 de abril de 2004b.
- -----. A pragmatist view of contemporary analytic philosophy. <<http://www.stanford.edu/~rrorty/pragmatistview.htm>> Acesso em 6 de março de 2005a.
- -----. **Pragmatismo e política**. Trad. Paulo Ghirdelli Jr. São Paulo: Martins, 2005b.
- -----. Para emancipar nossa cultura. IN: SOUZA, José Crisóstomo de (org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas, 2005c.

Outras referências citadas ou consultadas:

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALBERT, H. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- ALMEIDA, Custódio Luís S. de. **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- ALMEIDA, C. L. S. de; FLICKINGER, H.-G.; ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- APEL, K.O. É a morte uma condição de possibilidade de significado? Existencialismo, platonismo ou pragmática transcendental da linguagem? In: DE BONI, L. A. **Finitude e transcendência**. Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- -----. **Transformação da filosofia I**: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000a.
- -----. **Transformação da filosofia II**: o *a priori* da comunidade de comunicação. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000b.

- ARAGÃO, Lúcia M. C. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- ARCILLA, René Vicente. Os selves privados devem ser ironistas? Uma resposta a Van Hook. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo & PRESTES, Nadja Hermann Prestes (Editores). **Filosofia, sociedade e educação**, Marília, ano II, n. 2, 1998, p.25-30.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000.
- -----. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução de Helena Martins et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- -----. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- AUSTIN, J.L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade e ambivalência**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- -----. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERTICELLI, Ireno Antônio. **A origem da prática educacional na linguagem**. Ijuí: Unijuí, 2004.
- BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. **As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- -----. **Ciência e mudança conceitual: notas sobre epistemologia e história da ciência**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- -----. Entre epistemologia e hermenêutica: a questão da racionalidade e da historicidade do conhecimento e o debate sobre a tese da complementaridade. In: TREVISAN, Amarildo Luiz & ROSSATTO, Noeli Dutra (orgs). **Filosofia e educação: Confluências**. Santa Maria: Facos/UFSM, 2005, p.183-196.
- BOMBASSARO, L.C. & PAVIANI, J. (orgs.) **Filosofia, lógica e existência**. Caxias do Sul: EDUCS, 1997.
- CADERNO MAIS. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 12 de outubro de 1997.
- CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia comum**. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- CENCI, Angelo V. Os pressuposto da pragmática universal habermasiana e a reconstrução da teoria dos atos de fala. In: BOMBASSARO, L.C. & PAVIANI, J. (orgs.) **Filosofia, lógica e existência**. Caxias do Sul: EDUCS, 1997.

- CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 12 ed. São Paulo: Ática, 2002.
- D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. Incapacidade para o diálogo e agir pedagógico. In: TREVISAN, Amarildo; TOMAZETTI, Elisete (Orgs.). **Cultura e alteridade: confluências**. Ijuí: Unijuí, 2006, p.341-374.
- DARÓS, William R. Relativismo y pragmatismo en el etnocentrismo de R. Rorty. In: **Revista Filosofía Univ. Costa Rica**, XXXIX, n.99, Diciembre, 2001, p.95-107.
- ----- . Abandonar la filosofía es también filosofar? La propuesta de R. Rorty. In: **Pensamiento**, Madrid, vol.58, n.222, 2002, p.385-410.
- ----- . Una educación para un futuro mejor en la concepción de Richard Rorty. In: **Philosophica**, Lisboa, n.23, 2004, p.27-51.
- DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. e Pedro Bendassolli. São Paulo: Unimarco editora, 2002a.
- ----- . Verdade e significado. In: DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. e Pedro Bendassolli. São Paulo: Unimarco editora, 2002b.
- ----- . A estrutura e o conteúdo da verdade. In: DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. e Pedro Bendassolli. São Paulo: Unimarco editora, 2002c.
- ----- . A tolice de tentar definir a verdade. In: DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. e Pedro Bendassolli. São Paulo: Unimarco editora, 2002d.
- ----- . Verdade reabilitada. In: DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. e Pedro Bendassolli. São Paulo: Unimarco editora, 2002e.
- ----- . A verdade é o objetivo da investigação? – discussão com Rorty. In: DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. e Pedro Bendassolli. São Paulo: Unimarco editora, 2002f.
- DESCARTES, René. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ----- . **Discurso do método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DEWEY, John. **Democracia e educação**. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1959.
- DUAYER, M.; MORAES, M. C. M. História, estórias: morte do real ou derrota do pensamento. **Perspectiva**, Florianópolis: NUP/CED/UFSC, v.16, n.29, jan./jul. 1998.
- DUTRA, Delamar José. **Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas**. Pelotas: UFPel, 1993.

- DUTRA, Luiz Henrique. **Verdade e investigação:** o problema da verdade na teoria do conhecimento. São Paulo: EPU, 2001.
- FAVERO, Altair Alberto. Thomas Kuhn: a cientificidade entendida como vigência de um paradigma. **Revista de filosofia e ciências humanas**, Passo Fundo, ano 14, n.1, jan./jul., p.67-80, 1998.
- -----. **Conhecimento e experiência:** o problema da causalidade em David Hume. Passo Fundo: UPF, 2001a.
- -----.O projeto epistemológico de Hume. **Revista de filosofia e ciências humanas**, Passo Fundo, ano 17, n.1, p.67-80, 2001b.
- -----. **Temas de filosofia da ciência.** Passo Fundo: Clio, 2002a.
- -----. Ensino de filosofia e os desafios do século XXI. In: FÁVERO, A.; RAUBER, J. & KOHAN, W. (orgs). **Um olhar sobre o ensino de filosofia.** Ijuí: Unijuí, 2002b, p.99-112.
- -----. Os paradigmas filosóficos e o problema do método. In: FÁVERO, A.; RAUBER, J. & TROMBETTA, G. (orgs). **Filosofia e racionalidade.** Passo Fundo: UPF, 2002c, p.25-38.
- -----. Racionalidade e educação numa perspectiva habermasiana. In: FAVERO, A., DALBOSCO, C. & MÜHL, E. (Orgs). **Filosofia, educação e sociedade.** Passo Fundo: UPF, 2003, p.13-36.
- -----. Da epistemologia à hermenêutica: o papel da filosofia no mundo atual numa perspectiva rortiana. In: CANDIDO, C. & CARBONARA, V.(Orgs). **Filosofia e ensino:** um diálogo transdisciplinar. Ijuí: Unijuí, 2004, p.245-256.
- -----. Hermenêutica, alteridade e pluralidade em educação. In: TREVISAN, Amarildo; TOMAZETTI, Elisete (Orgs.). **Cultura e alteridade:** confluências. Ijuí: Unijuí, 2006, p.267-284.
- FAUSTINO, Silvia. **Wittgenstein:** o eu e sua gramática. São Paulo: Ática, 1995.
- FELTES, Heloísa P. M.; ZILLES, Urbano. **Filosofia:** diálogo de horizontes – Festschrift em homenagem a Jayme Paviani. Porto Alegre/Caxias do Sul: Edipucrs/Educs, 2001.
- FERRATER MORA, J. **La filosofia atual.** Madrid: Alianza, 1996.
- FLICKINGER, Hans-Georg. Da experiência da arte à hermenêutica filosófica. ALMEIDA, C. L. S. de; FLICKINGER, H.-G.; ROHDEN, L. **Hermenêutica filosófica:** nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p.27-52.
- -----. Pedagogia e hermenêutica: uma revisão da racionalidade iluminista. In: FÁVERO, A.; RAUBER, J. & TROMBETTA, G. (orgs). **Filosofia e racionalidade.** Passo Fundo: UPF, 2002, p.141-156.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas.** Tradução de Salma T. Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FREITAG, Bárbára. Habermas: do intelectual ao cidadão do mundo. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, nº 138, p.191-211, jul-set/1999.
- GADAMER, Hans-Georg. **Entrevistas do Le Monde: Filosofias.** Trad. Nuno Ramos. São Paulo: Ática, 1990.

- -----. **Verdade e método:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3 ed. Trad. de Flavio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.
- -----. **El problema de la consciência histórica.** Madrid: Tecnos, 2001a.
- -----. **El giro hermenéutico.** Tradução de Arturo Parada. 2. ed. Madrid: Cátedra, 2001b.
- -----. **Acotaciones hermenêuticas.** Tradução de Ana Agud e Rafael de Agapito. Madrid: Editorial Trotta, 2002a.
- -----. **Verdade e método II:** complementos e índice. Trad. de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002b.
- GAOS, José. **Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger.** 2. ed. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.
- GHIRARDELLI JÚNIOR, Paulo. Para ler Richardo Rorty e sua filosofia da educação. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo & PRESTES, Nadja Hermann (Orgs). **Filosofia, sociedade e educação**, Marília, ano I, n. 1, pp.9-30, 1997.
- -----. Notas introdutórias a “Thomas Kuhn, as pedras e as leis da física. **Cadernos de Tradução da F.F.C.** Trad. Paulo Ghirardelli Jr. Marília, p.17-20, 1998a.
- -----. Materialismo e nova subjetividade no projeto filosófico-pedagógico de Richard Rorty. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et alli (org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência.** Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998b.
- -----. **Richard Rorty:** a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos. Petrópolis: Vozes, 1999a.
- -----. Pragmatismo e neopragmatismo. In: RORTY, Richard. **Para realizar a América:** o pensamento de esquerda no século XX na América. Trad. Paulo Ghirardelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999b.
- -----. O que é filosofia da educação – uma discussão metafilosófica. In: GHIRARDELLI JR., Paulo. **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 2000a, pp.7-87.
- ----- (org). **Estilos em filosofia da educação.** Rio de Janeiro: DP&A, 2000b.
- -----. **Neopragmatismo, escola de Frankfurt e Marxismo.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- -----. **Filosofia da Educação.** 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002a.
- -----. Donald Davidson: a elegância no labirinto da verdade. In: DAVIDSON, Donald. **Ensaio sobre a verdade.** Trad. Paulo Ghirardelli Jr. e Pedro Bendassolli. São Paulo: Unimarco editora, 2002b.
- -----. **Caminhos da filosofia.** Rio de Janeiro: DP&A, 2005a.
- -----. Uma nova agenda para a filosofia. In: RORTY, Richard. **Pragmatismo e política.** Trad. Paulo Ghirardelli Jr. São Paulo: Martins, 2005b.
- GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

- HAACK, Susan. Quanto àquela frase “estudando com um espírito literário...”. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et alli (org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998.
- -----. **Filosofia das lógicas**. Trad. Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos do CEBRAP**. n.18, setembro de 1997a, p. 103 – 114.
- -----. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.
- -----. Eurocentrismo, Europa dos mercados ou Europa dos cidadãos (do mundo). **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 138, p.33-54, jul-set/1999.
- -----.Arquitetura moderna e pós-moderna. **Novos Estudos do CEBRAP**. n.18, setembro de 1997b, p. 115 - 124.
- -----.**Ciência e técnica como ideologia**. Lisboa: edições 70, 1968.
- -----.**Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- -----.**Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- -----. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- -----.**Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- -----. **La logica de las ciencias sociales**. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996.
- -----. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- HANSEN, Gilvan Luiz. **Modernidade, utopia e trabalho**. Porto Alegre: PUCRS, 1997. (Dissertação de Mestrado).
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. (Os Pensadores).São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- -----. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- -----. **Introducción a la filosofía**. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 3. ed. Madri: Cátedra, 2001
- -----. **O conceito de tempo**. Tradução de Marco A. Werle. In: Cadernos de Tradução da USP, n.2, 1997. p. 6-39.
- -----. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 2 vol. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HENDLEY, Brian. Rorty revisitado. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo & PRESTES, Nadja Hermann Prestes (Editores). **Filosofia, sociedade e educação**, Marília, ano II, n.2, 1998, p.19-24.
- HERMANN, Nadja. **Validade em educação**: intuições e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

- -----. **Pluralidade e ética em educação.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- -----. Nietzsche: uma provocação para a filosofia da educação. In: GHIRALDELLI JR., Paulo. **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 2000, pp.139-156.
- -----. **Hermenêutica e educação.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002a.
- -----. Razão e sensibilidade: notas sobre a contribuição do estético para a ética. In: **Educação e realidade**, Porto Alegre, v.27, n.1, jan/jun, pp.11-26, 2002b.
- -----. **Ética e estética:** a relação quase esquecida. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.
- HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento.** Coimbra: Américo Amado, 1987.
- INGRAN, David. **Habermas e a dialética da razão.** Brasília: UNB, 1987.
- JAEGER, Werner. **Paidéia:** a formação do homem grego. Trad. Artur M. Periera. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- JAMES, Willian. **O significado da verdade.** Trad. Pablo Rubén Mariconda. Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo.** Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- -----. **Lógica.** Trad.: Guido Antônio de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. (Biblioteca Tempo Universitário, 93).
- -----. **Resposta à pergunta: que é o iluminismo.** Lisboa: Edições 70, 1995.
- -----. **Introdução à crítica do juízo.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 163-203 (Os pensadores).
- -----. **Crítica da razão prática.** Lisboa: Edições 70, 1996.
- -----. **Crítica da razão pura.** 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KIRKHAM, Richard L. **Teorias da verdade.** Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** Trad. Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- KUSCH, Martin. **Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal:** um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.
- LANCEROS, A. Ortiz-Osés y P. **Diccionario de hermenêutica:** una obra interdisciplinar para las ciencias humanas. Bilbao: Universidad de Deusto, 2001.
- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano.** Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. Coleção Os Pensadores São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MAC DOWELL, João A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger:** ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

- MARCONDES, Danilo. Duas concepções de análise e desenvolvimento da filosofia analítica. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de (org). **Paradigmas filosóficos da atualidade**. Campinas-SP: Papyrus, 1989, pp. 11-38.
- -----. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- -----. **Filosofia, linguagem e comunicação**. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2000.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Pragmatismo, ironismo e ceticismo de Richard Rorty. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et alli (org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998.
- MATOS, Olgária. **Filosofia a polifonia da razão: filosofia e educação**. São Paulo: Scipione, 1997.
- McCARTHY, Thomas. **Ideales e ilusiones: reconstrucción y desconstrucción en la teoría contemporánea**. Trad. Ángel Rivero Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1992.
- -----. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. Madrid: Tecnos, 1995.
- MENEGONI, Francesca. O senso comum como *a priori* da comunicação. **Argumento - Revista de Filosofia**. Lisboa: Edições Cosmos. Vol.II, n.3/4. p.21-36. Outubro de 1992.
- MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Jürgen Habermas: hermenêutica e epistemologia das ciências do homem. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, nº 138, p.89-108, jul-set/1999.
- MORAES, M. C. M. & MÜLLER, R. G. História e experiência: contribuições de E. P. Thompson à pesquisa em educação. **Perspectiva**, Florianópolis, NUP/CED/ Editora da UFSC, v. 21, n.2, jul./dez. 2003.
- MORAES, Maria Célia Marcondes. O renovado conservadorismo da agenda pós-moderna. **Cadernos de Pesquisa**, Florianópolis, v.34, n.122, p.337-357, maio/ago. 2004.
- -----. **Illuminismo às avessas: produção de conhecimento e políticas de formação docente**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.
- -----. Recuo da teoria. In: MORAES, Maria Célia Marcondes (Org.). **Illuminismo às avessas: produção de conhecimento e políticas de formação docente**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b, pp.151-168
- -----. Ceticismo epistemológico, ironia complacente: indagações acerca do neopragmatismo rortiano. MORAES, Maria Célia Marcondes (Org.). **Illuminismo às avessas: produção de conhecimento e políticas de formação docente**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003c, 169-198.
- -----. Neopragmatismo: a história como contingência absoluta. **Tempo: Revista do Departamento de História da UFF**, v. 2, n. 4, dez. 1997.
- -----. Os "Pós-ismos" e outras querelas ideológicas. **Perspectiva**, Florianópolis, NUP/CED; Editora da UFSC, v. 14, n. 25, jan./jun.1996.
- -----. Recuo da teoria: dilemas da pesquisa em educação. **Revista Portuguesa de Educação**, v.14, n.1, 2001.
- MORENO, Arley. **Wittgenstein: os laberintos da linguagem**. São Paulo: Moderna, 2000.
- -----. **Wittgenstein: arravés das imagens**. Campinas: Unicamp, 1995.

- MÜHL, Eldon Henrique. **Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo.** Passo Fundo: UPF, 2003.
- MURPHY, John. **O pragmatismo: de Pierce a Davidson.** Trad. Jorge Costa. Coimbra: Edições asa, 1993.
- NAVIA, Ricardo. **Aportes y limitaciones em la filosofía teórica del neo-pragmatismo de Richard Rorty.** (Tese de doutorado) Tomo I e II, Porto Alegre: PUCRS, 2002.
- -----. **Verdade, racionalidade e relativismo em H. Putnam.** Porto Alegre: Epipucrs, 1999.
- OLIVEIRA, Manfredo A. **Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea.** São Paulo: Loyola, 2002.
- -----. **A filosofia na crise da modernidade.** 2 ed. São Paulo: Loyola, 1995.
- -----. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- -----. **Tópicos sobre dialética.** Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- -----. **Ética e sociabilidade.** São Paulo: Loyola, 1993a.
- -----. **Sobre a fundamentação.** Porto Alegre: Edipucrs, 1993b.
- PAISANA, João. **Fenomenologia e hermenêutica: relações entre as filosofias de Husserl e Heidegger.** Lisboa: Presença, 1992.
- PATON, H. J. **Kant's metaphisic of experience: commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft.** (vol I – II) London: George Allen & Unwin ltd; New York: Humanities press Inc., 1970.
- PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein.** Trad. Octanny Silveira da Mota & Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973.
- PEIRCE, C. **Semiótica.** 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- -----. **Semiótica e filosofia.** São Paulo: Cultrix, 1972.
- PEREIRA, Antonio Marcos. Lendo Rorty lendo Davidson. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et alli (org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência.** Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998.
- PINTO, F. Cabral. **Leituras de Habermas: Modernidade e Emancipação.** Coimbra: Fora do Texto, 1992.
- PIZZI, Jovino. **O conteúdo moral do agir comunicativo.** São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005.
- PLATÃO. **A república.** 7.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- -----. **Fedro.** Tradução de Jorge Paleikat. 5 ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.
- PRESTES, Nadja Hermann. **Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola.** Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- -----. O pensamento de Habermas. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo & PRESTES, Nadja Hermann (Orgs). **Filosofia, sociedade e educação,** Marília, ano I, n.1, pp.119-140, 1997a.

- -----. Metafísica da subjetividade na educação: as dificuldades do desvencilhamento. In: **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.22, n.1, jan/jun, pp.81-94, 1997b.
- -----. Ação pedagógica e interação: notas sobre a recepção de Habermas. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo & PRESTES, Nadja Hermann (Orgs). **Filosofia, sociedade e educação**, Marília, ano II, n.1, pp.115-134, 1998.
- PUTNAM, Hilary. **Razón, verdad y historia**. Madrid: Tecnos, 1988.
- -----. **Realism with a human face**. Cambridge/Harvard: Mass/University Press, 1990.
- -----. **Las mil caras del realism**. Barcelona: Piados, 1994.
- QUINE, W. V. **Dois dogmas do empirismo**. A. M. de Campos Loparic. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Os pensadores).
- RAMBERG, Bjorn T. Rorty e os instrumentos da filosofia. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et alli (org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. O radicalismo e os seus limites: comentários sobre “Rorty e os instrumentos da filosofia” de B. Ramberg. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et alli (org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998.
- SHOOK, John. **Os pioneiros do pragmatismo americano**. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia: do romantismo até nossos dias**. Vol. III. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1991.
- REICHENBACH, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy*. University of California, Berkeley, 1951.
- REIS, Róbson R.; ROCHA, Ronai P. da (orgs.). **Filosofia hermenêutica**. Santa Maria: UFSM, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- ROCHA, Ronai Pires. Um espectro ronda a filosofia. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et alli (org). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência**. Belo Horizonte: ed. UFMG, 1998.
- ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.
- ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- -----. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Metáforas da razão: ou economia poética do pensar kantiano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994a.
- SOUZA, José Crisóstomo de (org). **Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005.
- SIEBENEICHLER, F. B. **Jurgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

- SILVA, Maria Luísa P. F. da. **O preconceito em H.-G. Gadamer**: o sentido de uma reabilitação. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 1989.
- STEIN, Ernildo. **Melancolia**: ensaios sobre finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976.
- -----. **A questão do método na filosofia**: um estudo do modelo heideggeriano. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991.
- ----. **Seminário sobre a verdade**: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de *Zeit und Sein*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- -----. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996a.
- -----. **Órfãos de utopia**: a melancolia da esquerda. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1996b.
- -----. **Anamnese**: a filosofia e o retorno do reprimido. Porto Alegre: Edipucrs, 1997a.
- -----. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997b.
- -----. **Diferença e metafísica**: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- -----. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: UNIJUÍ, 2001a.
- -----. **Epistemologia e crítica da modernidade**. 3. ed. Ijuí: UNIJUÍ, 2001b.
- -----. **Pensar é pensar a diferença**: filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: UNIJUÍ, 2002a.
- -----. **Uma breve introdução à filosofia**. Ijuí: UNIJUÍ, 2002b.
- -----. **É a hermenêutica filosófica filosofia?** In: **FILOSOFIA UNISINOS**. Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. v. 3, n. 4, São Leopoldo: unisinos, pp. 65-86, 2002c.
- -----. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002d..
- STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**. v. I, São Paulo: Epu, 1997.
- STRAWSON, P. F. **Los limites del sentido**: Ensayo sobre la crítica de la razón de Kant. Madrid: Revista de Occidente, S.A., 1975.
- -----. **Libertad y resentimiento**. Barcelona: Paidós, 1995.
- TREVISAN, Amarildo Luiz. **Filosofia da educação**: mimesis e razão comunicativa. Ijuí: Unijuí, 2000.
- -----. **Terapia de Atlas**: pedagogia e formação docente na pós-modernidade. Santa Cruz do Sul: edunisc, 2004.
- TUGENDHAT, Ernest. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Tradução de Mario Fleig (org.) et al. Ijuí: UNIJUÍ, 1992.
- VAN HOOK, Jay M. Cavernas, cânones e o professor na filosofia da educação de Richard Rorty. In: GHIRARDELLI Jr., Paulo & PRESTES, Nadja Hermann Prestes (Editores). **Filosofia, sociedade e educação**, Marília, ano II, nº 2, 1998, p.7-18.

- VATTIMO, Gianni (Org.) **Hermenêutica e racionalidade**. Bogotá: Grupo editorial Norma, 1994.
- ----- **La secularización de la filosofía**. Barcelona: Gedisa Editorial, 1994.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.
- VIDAL, Vera. Contribuições do sistema filosófico de Quine para as investigações da filosofia analítica. In: CARVALHO, Maria Cecília M. de (org). **Paradigmas filosóficos da atualidade**. Campinas-SP: Papyrus, 1989, pp.39-82.
- WELLMER, A. Controvérsia acerca da verdade: pragmatismo sem idéias reguladoras. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, nº 138, p.55-74, jul-set/1999.
- WELSCH, Wolfgang. Estetização e estetização profunda ou: a respeito da atualidade do estético. Trad. Álvaro Valls. **Porto Alegre**, Porto Alegre, v.6, n.9, p.7-22, maio 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 3. ed. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores)
- ----- **Tractatus logico-philosophicus**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994.