

Educação, Democracia e Justiça no Neopragmatismo de Rorty

César Fernando Meurer¹

Resumo

Os temas estritos da educação, ainda que não abordados de modo direto por Rorty, estão contemplados em suas obras. Isso porque, engajado na conversação filosófica e política – ambas compreendidas como atividades da esfera pública, do jogo de dar e solicitar razões –, o autor prefere um gênero de argumentação que não autoriza uma disciplina que ofereça ou permita fundamentos para a educação. Não obstante, reconhece que a atividade filosófica e a atividade política possuem potencial educacional: mediante as vozes polifônicas da filosofia pós-moderna e dos encontros e desencontros da política democrática liberal, almeja um tipo de educação que designa por *edificação*. Assinala, oportunamente, que não é uma proposta para a educação básica, mas para a educação superior não profissional. Dirige-se a intelectuais humanistas que buscam oferecer elementos para a esperança social e para o progresso moral das pessoas, particularmente dos estudantes. A função desses intelectuais, afirma Rorty, é instilar dúvidas nas pessoas a respeito de suas próprias autoimagens e sobre a sociedade à qual pertencem. Tal propósito demanda compreender o que Rorty entende por democracia e por justiça.

Palavras-chave: Educação. Filosofia. Democracia. Justiça. Solidariedade.

¹ Mestre em Educação nas Ciências. Diretor da Rede La Salle. Contato: cfmeurer@yahoo.com.br

EDUCATION, DEMOCRACY AND JUSTICE IN THE NEW PRAGMATISM BY RORTY

Abstract

The restricted themes of education, even if not directly approached by Rorty, are carefully and at length considered in his writings. And this, because they are linked with the philosophical and political exchange of thoughts – both of them understood as activities within the public sphere; the play on giving and asking for reasons – the author gives priority to a kind of argumentation that does not permit a training or mental improvement that may offer or allow foundations for the education. In spite of that, he recognizes that both the philosophical and the political activity own a latent educational potential. Throughout the polyphonic sounds of post-modern philosophy and the encounters and divergences of the liberal democratic politics, he longs for a kind of education he defines as *edification*. He opportunely, reminds that it is not a proposal of basic education, but it is meant for no professional higher education. It is intended to show a way to the humanistic intellectuals trying to present elements of social confidence and moral progress of the human beings, particularly the students. The assignment of these intellectuals, Rorty states, consists in instilling doubts, both about their self-image and the society they belong to. Such an intent calls for understanding what Rorty truly is intending to mean by democracy and justice.

Keywords: Education. Philosophy. Democracy. Justice. Solidarity.

Educação, democracia e justiça – por serem cruciais às sociedades contemporâneas – ocupam lugar destacado na reflexão político-social de Rorty. Suas considerações podem ser compreendidas de modo mais adequado nos encontros e desencontros com outras apostas e perspectivas, pois Rorty não pretende ter a palavra final sobre tais temas e questões. Assim como Wittgenstein (1991, p. 8), não deseja poupar as pessoas do trabalho de pensar. Da mesma forma que Dewey (1958, p. 11), pressente a importância de um “ministério” do dessassossego.²

No que tange à questão da educação, suposto está, em toda a obra do autor, que ela abrange um processo de socialização e, posteriormente, um processo de individualização. Coerente com sua utopia, de corte democrático, sua expectativa é a de que a individualização seja *edificante*: que reforce e desenvolva a autoridade semântica das pessoas – condição para criar modos novos e melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar de si e da sociedade (1994, p. 354). Nessa perspectiva, a atividade filosófica e a atividade política possuem potencial educacional.³

A “utopia liberal” é descrita, por Rorty, nos termos de uma cultura literária pós-religiosa e pós-filosófica,⁴ assentada na conversação pública livre e na garantia da autonomia privada individual. A democracia liberal deve ser constituída por pessoas que enfrentem a contingência de suas convicções e desejos com ironia; que enfrentem a dor, a humilhação e o sofrimento com

² Wittgenstein, Dewey e Heidegger são, para Rorty, os três filósofos mais importantes do século 20. Eles “nos trouxeram para um período de filosofia ‘revolucionária’ (no sentido da ciência ‘revolucionária’ de Kuhn) apresentando novos mapas do território (ou seja, do panorama inteiro das atividades humanas) que simplesmente não incluem aquelas características que previamente pareciam dominar” (Rorty, 1994, p. 21-22).

³ O sentido rortiano de edificação afasta-se diametralmente do significado dicionarizado da palavra, que relaciona o termo à ideia de construir edifícios e ao aperfeiçoamento moral religioso. Edificar a si ou a outros consiste na atividade hermenêutica de estabelecer ligações entre discursos, bem como na atividade poética de imaginar a novidade (Cf. 1994, p. 354 et seq.). A atividade edificante não é construtiva, se por construtiva entendermos a realização de qualquer programa antecedentemente dado.

⁴ Para Rorty, nem religião nem filosofia epistemologicamente centrada são edificantes. Por isso, aposta na literatura (2006, p. 75-103).

solidariedade; que busquem, no entendimento intersubjetivo, modos de aumentar o bem-estar individual e social. Para ser justa, ela prescinde de legitimações extrapolíticas.

Descrita de modo alargado, a compreensão do que Rorty entende por educação, por democracia e por justiça demanda um exame das relações e distinções que estabelece entre filosofia e política. Nesse exame chegamos à prioridade que estabelece para a democracia, assim como ao seu entendimento de justiça como solidariedade.

Filosofia e política: relações redescritas

O núcleo mais consistente do pensamento ocidental enveredou pela estrada mestra da objetividade, na qual a verdade aparece sólida porque fundada, não sobre as areias movediças das opiniões, mas sobre o “asfalto” da *episteme* (Bodei, 2000). A objetividade filosófica e científica inspirou doutrinas e teorias dedicadas a mostrar a ordem correta para a melhor organização possível da vida em sociedade. Não raro, tais doutrinas pretendem-se fundamentalmente referidas ao que o bem e a justiça são *em si mesmos* para, assim, justificar ordenamentos propostos e criticar ordens injustas ou incorretas. O projeto iluminista de fundamentação da democracia política pode ser tomado como um exemplo desse tipo de investimento.

Rorty abre mão da pretensão de uma verdade a-histórica. Um efeito dessa posição, entre outros, 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” (1997a, p. 236). Para o autor, “o que conta como racional ou como fanático é relativo ao grupo frente ao qual pensamos ser necessário justificar a nós mesmos – ao corpo de crenças que determinam a referência à palavra ‘nós’” (1997a, p. 237). O si próprio a-histórico é substituído pela identificação e pela justificabilidade ante a comunidade. Nesses termos, Rorty projeta uma utopia de solidariedade, comunidade e justiça social. Em suas pala-

vas, “o tipo de política na qual eu me interessava em participar é o empreendimento de desenvolver instituições que protegerão o fraco contra o forte” (1997b, p. 59).

Rorty polemiza e critica a teoria política do Iluminismo ao perfilar uma reflexão política em traje pós-filosófico:⁵ sem a pretensão de apresentar qualquer fundamento do Bem ou da Justiça existente em si mesmo e contrário à tentativa de fundir o público e o privado ao sustentar que as fontes da realização pessoal e da solidariedade humana não são as mesmas. Tal traje pós-filosófico inconforma e desconforta a muitos. Habermas (1989) ajuiza que as ideias políticas de Rorty são, no mínimo, polêmicas e, com frequência, vistas como decadentes. Platônicos, kantianos e positivistas pensam que a decadência consiste em sua recusa em submeter-se a algo “lá fora”, algo além da linguagem, ao que deveríamos tentar nos adequar.

O modo peculiar de Rorty ver a evolução cultural da espécie humana como sendo sem rupturas com a evolução biológica constitui uma chave de leitura para compreender por que noções normativas como “verdade”, “racionalidade”, “bem” e outras, não possuem uma natureza que pode ser conhecida a fim de, nessa medida, lograr efeitos práticos. Não há, pensa Rorty, uma capacidade prévia, compartilhada universalmente, capaz de conhecer de modo incorrigível e discernir normas universais.

A razão do Iluminismo postula uma fundamentação para a política, cujo desenvolvimento depara-se com impasses entre o público e o privado. Rorty pensa que a virada historicista iniciada por Hegel é uma importante guinada nesse impasse, no sentido de recolocar a importância da dimensão privada da vida.

⁵ A expressão “pós-filosófico” é adotada pelos críticos de Rorty para mostrar a crescente insatisfação que seus escritos geraram no ambiente filosófico profissional americano e, posteriormente, em outros continentes. O autor, que não vê maiores problemas na expressão, emprega-a para falar da cultura. “Por cultura pós-filosófica quero dizer uma cultura que não tem um substituto para Deus. Pensemos em uma cultura filosófica secular sucessora de uma cultura religiosa, tal como a Ilustração concebeu a si mesma. Esta cultura filosófica, todavia, tinha noções como Natureza, Razão, Natureza Humana e outras, que eram pontos de referência fora da história, e em referência aos quais a história iria ser julgada” (Rorty, 2005a, p. 44-45).

Em sua teoria social e política, os pragmatistas pioneiros frisaram conceitos tais como ação e comunicação (Mead), comunidade e democracia (Dewey). Rorty pensa que tais conceitos não foram desenvolvidos com vistas a uma fundamentação extrapolítica para a política: fazem parte de um projeto que toma a política como fim em si mesma e, desse modo, são úteis para lançar novas perspectivas sobre o impasse entre demandas públicas e privadas.

Distingue Rorty, no grupo de pensadores historicistas, aqueles que defendem as demandas privadas, “os pensadores historicistas em quem predomina o desejo de autocriação, de autonomia privada, ainda tendem a ver a socialização como antitética a algo existente nas profundezas de nosso ser” e, por outro lado, “os historicistas em quem predomina o desejo de uma comunidade humana mais justa e mais livre continuam inclinados a ver o desejo de perfeição privada como algo contaminado pelo ‘irracionalismo’” (2007, p. 16).⁶ O autor não vê oposição entre autocriação e justiça, entre perfeição privada e solidariedade humana. Não se trata de fundi-las, mas de concordar que uma sociedade justa e livre pode permitir que “seus cidadãos sejam tão privatistas, ‘irracionalistas’, e esteticistas quanto lhes aprouver, desde que o façam nas suas horas de folga – sem prejuízo a terceiros e sem usar recursos necessários para os menos favorecidos” (p. 17).

Rorty é um defensor da prática em detrimento da síntese teórica entre escritos sobre a autonomia e escritos sobre a justiça. A relação entre eles é como uma relação entre dois tipos de demandas válidas. Tal defesa ajuda-nos a não exagerar na valorização das virtudes sociais em detrimento da autonomia privada. Nesse sentido, a reflexão política de Rorty não pretende ser uma teoria unificadora do que é incomensurável. O modo prático de permitir a autonomia e a solidariedade, sem fundi-las, é substituir “a razão pela imaginação como a faculdade que possibilita o progresso moral” (Rorty, 2005c, p. 26). O filósofo político não está encarregado de prover fundamen-

⁶ Heidegger e Foucault são citados como exemplos do primeiro grupo e Dewey e Habermas, do segundo.

tações decisivas para o governo. Sua tarefa maior é dialogar de modo a inspirar esperança social; deixar a imaginação jogar com as possibilidades de um futuro utópico.

O personagem da cultura pós-religiosa e pós-filosófica é, nas palavras de Rorty, a figura do “ironista liberal”:

Tomo minha definição de “liberal” de Judith Shklar, para quem liberais são as pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos. Uso “ironista” para designar o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para abandonar a idéia de que essas convicções e esses desejos centrais remontam a algo fora do alcance do tempo e do acaso. Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos, impossíveis de fundamentar, sua própria esperança de que o sofrimento diminua, de que a humilhação dos seres humanos por outros seres humanos possa cessar (2007, p. 18).

Para muitos, o fato de Rorty não oferecer garantias para sustentar reunida uma sociedade livre, nem uma fundamentação extrapolítica da mesma, põe em risco a liberdade e a justiça, assim como o reconhecimento da legitimidade dessa posição.

A prioridade da democracia

Rorty entende que a política, embora necessite de articulação filosófica, não precisa de suporte filosófico, este entendido como o fornecedor de material para consolidar fundamentos. Apostando na conversação e na perspectiva contextualista (Ghiraldelli Jr.; Rodrigues, 2001, p. 7), o autor propõe que a atividade política pode “colocar de lado tópicos tais como a natureza a-histórica do homem, a natureza da determinação do si próprio, a motivação do comportamento moral e o significado da vida humana” (1997a, p. 240). “Colocar de lado” quer dizer negligenciar benevolmente, o que é motivo de diversas críticas. Defende-se o autor questionando se a sugestão de formular visões filosóficas melhores sobre os mesmos tópicos é capaz de remediar a

potencial autodestruição que eles contêm. Para sustentar que visões filosóficas são opcionais e pouco relevantes para a política, Rorty busca apoio na ideia de “justiça como equidade”, de Rawls.

Fica explícita a prioridade da democracia quando Rorty aceita expressamente a posição historicista e antiuniversalista de Rawls: “a filosofia, enquanto busca pela verdade por sobre uma ordem metafísica e moral independente, não pode prover uma base aproveitável para uma concepção política da justiça em uma sociedade democrática” (Rawls *apud* Rorty, 1997a, p. 241). Nas palavras do próprio Rorty: “não é que nós saibamos, a partir de fundamentos filosóficos antecedentes, que é da essência dos seres humanos ter direitos, e então prosseguimos perguntando como uma sociedade pode preservar esses direitos” (1997a, p. 241).

Religião e Filosofia – entendidas como a disputa sobre a natureza e existência de Deus e a disputa sobre a natureza do ser humano, respectivamente – são separadas da política. “Uma democracia liberal não irá simplesmente libertar-se de opiniões acerca de tais temas [...] mas também aspirar por desenjar as discussões de tais questões das discussões de política social” (Rorty, 1997a, p. 242).

A sociedade liberal pretendida por Rorty tem a justiça como primeira virtude. Como já assinalamos, sem necessidade de uma legitimação extrapolítica. “Uma tal sociedade chegará a se acostumar ao pensamento de que a política social não precisa mais de autoridade do que a acomodação proveitosa entre indivíduos” (1997a, p. 243).

Falar em acomodação proveitosa e tolerância pode conduzir-nos intuitivamente à ideia de um fundamento. Somos herdeiros de uma tradição filosófica que considera certos tópicos como anteriores àqueles em debate na deliberação política (por exemplo: “O que é o homem?”, “Que direitos são intrínsecos à espécie?”, e outros). Tal pressuposto de anterioridade inclui a ideia comum de que os seres humanos têm um centro natural que a investigação filosófica pode iluminar. Rorty contrasta tal visão falando-nos de seres humanos como redes de crenças e desejos, com vocabulários e opiniões contingen-

tes. Com essa proposição, a tensão entre filosofia e política é colocada em novos termos, para o que nosso autor faz-se discípulo de Rawls. “Rawls coloca a política democrática em primeiro lugar e a filosofia em segundo. [...] Quando as duas entram em conflito, a democracia tem precedência sobre a filosofia” (1997a, p. 249).

Ao apostar na precedência da democracia, Rorty estabelece uma função específica para o filósofo: fazer “o máximo para estimular a experimentação cultural e sociopolítica. [...] O trabalho da filosofia é encorajar a tolerância à novidade, na esperança de que assim aumente a felicidade humana” (2005c, p. 26).

Entende o autor que a noção de si com referência à comunidade – a comunidade como constitutiva do individual – condiz melhor com a democracia do que a concepção iluminista do si próprio, por produzir mais interdependência. Nós, cidadãos, companheiros de uma democracia constitucional, aceitamos que os limites da nossa interdependência “são colocados pelo que *nós* podemos levar a sério. Isso, voltando, é determinado pela nossa formação, nossa situação histórica” (Rorty, 1997a, p. 246). Nesse plano, vemos o progresso “enquanto a história do fazer antes do que do encontrar, dos empreendimentos poéticos dos indivíduos e comunidades radicalmente situados, ao contrário do gradual desvelamento, através do uso da ‘razão’, de ‘princípios’, ‘direitos’ ou ‘valores’” (1997a, p. 247). O empreendimento poético é, no apreço ao paradoxo, entrever as sombras gigantescas que o futuro lança sobre o presente. Se os seres humanos só contam consigo mesmos, então terão de usar a imaginação para fazer o que outrora esperavam que os deuses, ou o conhecimento científico da natureza intrínseca da realidade, pudessem fazer (Rorty, 2005b, p. 86-87). Nessa perspectiva, Rorty aborda a racionalidade como “uma disposição maior para considerar sugestões imaginativas para a mudança” (2005c, p. 26).

Diante desse argumento, uma objeção plausível pode ocorrer a respeito do tipo de ser humano que se está esperando, no sentido de postular que as instituições democráticas têm de ser mensuradas pelo tipo de pessoa que elas criam, ao que Rorty não hesita: “mesmo se os tipos de caráter típicos das

democracias liberais *forem* adultores, calculistas, mesquinhos e não-heróicos, a prevalência de tais pessoas pode ser um preço razoável a pagar pela liberdade política” (1997a, p. 248 – grifo do autor). É claro que a convivência ditada por adulação e mesquinhez é desastrosa para a proposta de comunidade em questão. Longe de se contentar com ela, Rorty empenha-se na sugestão de concretizar a justiça na solidariedade.

Solidariedade: expressão concreta da justiça

A ausência de uma natureza (essência) humana comum não impossibilita e nem limita a solidariedade. Para Rorty, solidariedade “é o sentimento de que outras pessoas e nós mesmos formamos um ‘nós’; sentimos que o que lhes afeta afeta a nós, porque nós, em alguma medida, nos identificamos com eles” (2005a, p. 47). Não existe “a” solidariedade, no sentido de haver fundamentos normativos a serviço dela. A reformulação da noção de *eu* leva, conforme o autor, à reformulação do papel do intelectual dedicado à promoção da justiça social. Entendemos que Rorty procura exercer esse papel ao redescrever a distinção entre público e privado.

A distinção entre público e privado – demandas tidas como igualmente válidas, mas inconciliáveis – sugere a distinção entre solidariedade e autonomia: “a distinção que trato de delinear é entre a autocriação individual e a responsabilidade pública” (Rorty, 2005a, p. 46). A ausência de solidariedade equivale à crueldade e a ausência de autonomia remete-nos à dependência. Ambas, a solidariedade e a autonomia, podem ser significativamente desenvolvidas pela literatura: há “os livros que nos ajudar a ser autônomos” e “os livros que nos ajudam a ser menos cruéis” (Rorty, 2007, p. 235). Assim, a trajetória do ironista liberal passa a ser curiosamente descrita como a trajetória de um amante de livros que satiriza “a imagem que os cientistas, os acadêmicos, os críticos e os filósofos têm de si, como aqueles que decifram códigos, despem causalidades para revelar a essência, arrancam os véus da aparência para revelar a realidade” (Rorty, 1999, p. 131).

A solidariedade que Rorty deseja nos cidadãos da sua comunidade liberal é ancorada na capacidade individual de (a) “ver os efeitos das práticas e instituições sociais nos outros” – por exemplo, a escravidão, a pobreza e o preconceito, e (b) “ver os efeitos de nossas idiossincrasias privadas sobre terceiros” – por exemplo, “os modos como determinados tipos de pessoas são cruéis com outros tipos particulares de pessoas” (2007, p. 235-236). Essas maneiras concretas de ser menos cruel são, para Rorty, especialmente encontradas em “livros que dramatizam o conflito entre os deveres do indivíduo para consigo mesmo e seus deveres para com os outros” (p. 253).⁷

A dramatização de conflitos, tal como descrita, contrasta com a visão kantiana de três esferas autônomas do eu: a busca cognitiva da crença verdadeira, a busca moral da ação correta e a busca estética da beleza. Entende Rorty que essa imagem tradicional “deixa pouco espaço para a ironia ou para a busca de autonomia” (2007, p. 238).

O ironista liberal necessita do vocabulário público e do vocabulário privado. Por isso, sua pergunta básica em relação a um texto é pragmática: a que finalidade serve este livro? Há, percebe o autor, uma gama de finalidades declaráveis no presente, “num vocabulário final conhecido e largamente usado”, e uma outra que é “a finalidade de elaborar um *novo* vocabulário final” (2007, p. 238). Nesse segundo grupo distingue-se a finalidade de um novo vocabulário final privado e um novo vocabulário final público.

Conceber a busca de perfeição privada como coincidente com o projeto de viver para os outros traz uma lastimável consequência: uma pessoa que não é ironista e não compreende o que é ser ironista. Ora, quem não é ironista e não compreende a ironia é um metafísico e sua afirmação típica é a crença de que o mais importante para cada um de nós é o que temos em comum com os demais. O único projeto privado que essa pessoa consegue imaginar é a busca de prazer.

⁷ O autor cita títulos de romances: *A cabana do pai Tomás* (de Harriet Elizabeth Stowe), *Os miseráveis* (de Victor Hugo), *Carolina* (de Theodore Dreiser), *O poço da solidão* (de Radclyffe Hall), *Black boy: infância e juventude de um negro americano* (de Richard Wright), *Middlemarch: um estudo da vida provinciana* (de George Eliot) e *A casa soturna* (de Charles Deckens).

O ironista liberal precisa ser alertado contra as tentações de ser cruel. E isso se faz, postula Rorty, com livros que dramatizam a tensão entre a ironia privada e a esperança liberal. Para tornar a questão mais compreensível introduzimos a pergunta que o pragmatismo nos ensinou: O que funciona para esse fim? A primeira resposta de Rorty soa óbvia nessa altura da argumentação: é improvável que as tentativas filosóficas de espremer nossos sentimentos morais para transformá-los em regras para a decisão logrem um efeito prático satisfatório. O ironista liberal não consegue, de modo nenhum, colocar-se acima da sua busca por perfeição privada e por solidariedade para julgar os méritos de cada uma de um ponto de vista neutro. Segue que “deveríamos parar de trabalhar no nível de abstrações povoadas por fantasmas pálidos como ‘a vida humana’, ‘a arte’ e ‘a moral’” (Rorty, 2007, p. 247).

A solidariedade não repousa em uma verdade clara, transparente e amplamente aceita, mas em lembranças idiossincráticas. “A única coisa capaz de permitir a um ser humano combinar altruísmo e alegria, a única coisa que possibilita a ação heróica ou o discurso esplêndido, é uma cadeia muito específica de associações com lembranças altamente idiossincráticas” (p. 256). Não cabe, por isso, uma teoria da solidariedade. A afirmação do autor não é uma afirmação metafísica sobre a natureza da solidariedade, tampouco uma afirmação epistemológica sobre nosso conhecimento da solidariedade. “Ser impulsionado ou inspirado por uma imagem não é o mesmo que conhecer o mundo. Não precisamos postular um mundo fora do tempo, que seja a sede dessas imagens, para explicar a ocorrência delas ou seus efeitos sobre a conduta” (2007, p. 256).

No limite da ausência de solidariedade está o ser humano primorosamente sensível a tudo que atinge ou serve de expressão para *suas* obsessões, e inteiramente indiferente a qualquer coisa que afete outras pessoas. Por isso, a forma mais peculiar e preocupante de crueldade é a “incuriosidade” (Rorty, 2007, p. 263). Supostamente, o ironista liberal padece menos de incuriosidade do que o platônico, o kantiano ou o positivista. Isso porque compreende e descreve a sua filosofia como um gênero literário e identifica a arte como a

presença conjunta de curiosidade, ternura, bondade e êxtase. “Tudo que se faz necessário para agir bem é fazer aquilo em que os artistas são bons – notar as coisas que a maioria das outras pessoas não nota [...] O artista curioso e sensível será o modelo da moral” (Rorty, 2007, p. 264).

Essa visão apresenta-se original e como digno ponto de debate. Identificar moral e arte, a ponto de ver no artista terno e curioso – “aquele que tem tempo para as fantasias dos outros, não apenas para as suas. Um poeta não obcecado, mas, apesar disso, alguém cujos poemas seriam capazes de produzir êxtase” (Rorty, 2007, p. 264-265) – equivale a postular que todo mal do mundo é, em termos concretos, uma falta de terno interesse pelo outro. Para Rorty, tal curiosidade é a possibilidade de atingir um estado de ser em que a arte é a norma. A moral de Rorty consiste, pois, “em observar aquilo que se faz e, em particular, em notar o que as pessoas dizem” (2007, p. 272).

Parece-nos inteiramente relevante retomar a interrogação pragmatista, agora sobre as maneiras concretas de observar as alegrias e sofrimentos de alguém. Rorty, que costuma surpreender o leitor, apresenta uma inesperada resposta teórica: “a afirmação de Hegel tinha fundamento: a tese nos escapa à atenção, depois de passado algum tempo, a menos que capte o reflexo, o fogo pálido da reluzente antítese, novinha em folha” (2007, p. 273). O leitor, que a essa altura já sente uma tênue curiosidade, acolhe essa frase como significando que a indiferença de um terceiro é o primeiro modo provável de observar alegrias e sofrimentos de outros.

Educação como edificação

A educação, como Rorty a compreende, abrange os processos de socialização e de individualização. Na socialização – que se dá na Educação Básica – importa comunicar o que é tido como verdadeiro pela cultura, a fim de possibilitar a cidadania (1999, p. 61). Na individualização – processo educativo necessário para uma democracia; tarefa da educação superior não profissional – importa facilitar a instauração da singularidade. Trata-se, assim, de

um processo individual, no qual a pessoa percebe que pode *edificar-se*, ou seja: remodelar-se, autocriar-se, “reformatar” a imagem que o processo de socialização lhe impingiu [*foisted*] (1999, p. 118).

A humanidade de cada um é produto contingente da socialização e da individualização. Não há predicções exclusivas e, tampouco, referentes fixos. Se a linguagem é a matriz contingente que engendra noções como *realidade, ser e sujeito*, então a humanidade de cada um é um tecido de crenças e desejos. Tal tecido é performativo: somente altera estados de mundo e dele mesmo articulando-se a outros conjuntos de crenças (Costa, 2008, p. 231).

Na aposta edificante Rorty pretende libertar o homem liberal da visão de sujeito imposta pela tradição platônico-cartesiana-kantiana. Estão em jogo “interpretações de nós mesmos que sirvam para a renovação, para a transformação, no lugar de pretender que um sujeito cognoscente tenha representações especulares e privilegiadas da realidade, fixas e hipostasiadas” (Araújo, 2008, p. 38).

Tomada como uma redescrição de si, a edificação individual não pretende a realização de um programa: não existe “a” descrição final. No âmbito privado, a edificação expressa uma incessante busca individual de autonomia e de uma identidade moral satisfatória. No âmbito público, ela manifesta o desejo de colaborar com a melhoria social e pensa-a como aumento da solidariedade e diminuição da crueldade, sobretudo.

Como atividades da esfera pública, a conversação filosófica e a conversação política possuem potencial edificante quando fazem relatos idiossincráticos e solidários sobre o que falamos, como falamos e como poderíamos deixar de falar desta ou daquela forma. Nessa medida, contribuem para que o cidadão teça sua identidade na invenção de novos modos interessantes de ver as pessoas e as coisas.

As redesccrições narrativas têm a intenção de colaborar na construção de uma sociedade melhor, na qual haja mais solidariedade e menos crueldade. Contar uma história pode fazer com que pessoas diferentes sintam-se compar-

tilhando coisas ou sentimentos. As redescrições “reconfeccionam as redes de crenças e desejos individuais e coletivos. Podem gerar então novos sentimentos, espalhar solidariedade e colaborar na extensão dos direitos” (Ghiraldelli Jr., 1998, p. 326).

Considerações finais

Rorty é um dos pensadores contemporâneos que mais explicitamente enfatiza o caráter contingente das tentativas de conhecimento e de atingir responsabilidade moral. Antes de se entregar à procura da certeza, prefere uma reflexão capaz de oferecer algo sobre a maneira pela qual as nossas vidas poderiam mudar. Por isso, insiste na distinção entre filosofia e política. No encontro delas, a prioridade é da democracia liberal, ou seja, do debate público de alternativas concretas e viáveis para a ampliação da justiça.

Na perspectiva democrática, cabe ao intelectual humanista pensar e comunicar aquilo que tem força concreta efetiva possível de ser empregada em situações particulares vindouras, previstas ou não. Para Rorty, o que melhor funciona são as identificações particulares do “um de nós”. Nas identificações concretas que envolvem sentimentos – e, portanto, incompatíveis com o universalismo dos princípios que se pretende independente de contextos, grupos, épocas e situações específicas – Rorty define sua noção de justiça como solidariedade. A ampliação da justiça é uma questão de solidariedade e esta, um valor que requer engajamento social.

Valendo-se de uma narrativa de caráter contingente e situado, Rorty apresenta a solidariedade como uma crença/valor da dimensão pública. Fundamentá-la equivale a reeditar o platonismo, que errou a direção ao identificar verdade e bondade. Rorty subordina o empenho de conhecimento ao empenho ético de solidariedade (Souza, 2005, p. 28). Solidariedade não é algo a ser reconhecido racionalmente como uma característica constitutiva do ser humano. Fosse assim, teríamos uma solidariedade impossível de ser diminuída, aumentada ou modificada; imutável.

A democracia e a justiça são propostas politicamente significativas por possibilitarem o aumento concreto da sensibilidade. Teremos sociedades melhores quando a discussão moral for reorientada, afastando-se dos tópicos que versam sobre fundamentos e aproximando-se das variadas maneiras de melhorar as relações humanas. Como valor inventado, a solidariedade é preferível a outros valores públicos e reforça sua importância como algo historicamente conquistado, a ser intencionalmente ampliado. Enquanto invenção, está livre das ameaças do ceticismo acerca da sua realidade e funciona como inspiração para ampliar a lealdade, incluindo outros *nós* mediante a diminuição das diferenças.

Referências

ARAÚJO, Inês Lacerda. Ciência e tecnologia na perspectiva rortyana da justificação. In: _____; CASTRO, Susana de. *Richard Rorty: filósofo da cultura*. Curitiba: Champagnat, 2008.

BODEI, Remo. *A filosofia do século XX*. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru, SP: Edusc, 2000.

COSTA, Jurandir Freire. Richard Rorty e a construção da subjetividade. In: ARRUDA, Arthur; BEZERRA Jr., Benilton; TEDESCO, Sílvio (Orgs.). *Pragmatismos, pragmáticas e produção de subjetividades*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

DEWEY, John. *A filosofia em reconstrução*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

GHIRALDELLI Jr., Paulo. Materialismo e nova subjetividade no projeto filosófico-pedagógico de Richard Rorty. In: PINTO, Paulo Roberto Margutti et al (Orgs.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

_____; RODRIGUES, Alberto Tosi. Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática. In: RORTY, Richard. *Contra os chefes, contra as oligarquias*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007.

_____. *Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía*. Tradução de Sonia Arribas. Madrid: Editorial Trotta, 2005a.

_____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. 2. ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997a.

_____. Os perigos da sobre-filosoficação. In: GHIRALDELLI Jr, Paulo; PRESTES, Nadja Hermann (Org.). *Filosofia, Sociedade e Educação*, Marília, ano I, n. 1, 1997b.

_____. Para emancipar nossa cultura. In: SOUZA, José Crisóstomo (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005b.

_____. *Philosophy and social hope*. New York: Penguin Books, 1999.

_____. *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005c.

_____; GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Ensaios pragmatistas sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

SOUZA, José Crisóstomo de. Introdução aos debates Rorty & Habermas: filosofia, pragmatismo e democracia. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 5. ed. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

Recebido em: 9/7/2009

Aceito em: 19/9/2009

