

DANIEL LANGEMANN BANDT

A FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY E A EDUCAÇÃO

CURITIBA

2012

DANIEL LANGEMANN BANDT

A FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY E A EDUCAÇÃO

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Filosofia da Educação, do Setor de Educação da UFPR, como requisito parcial à obtenção do grau de especialista.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Karen Franklin da Silva

CURITIBA

2012

TERMO DE APROVAÇÃO

A FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA DE RICHARD RORTY E A EDUCAÇÃO

Por

DANIEL LANGEMANN BANDT

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Filosofia da Educação: Ética, Política e Educação, do Setor de Educação da UFPR, como requisito parcial à obtenção do grau de especialista, sob avaliação da seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Celso de Moraes Pinheiro
Setor de Educação, UFPR

Prof. Dr. Udo Baldur Moosburger
Setor de Educação UFPR

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Karen Franklin
Setor de Educação, UFPR

Curitiba, 12 de março de 2012

Dedico este trabalho a minha mãe; Julçara Langemann Bandt, aos amigos; Leonardo Rodrigues, Mariana Rumpf, Josias Gaspar e Iara Cristina Perini que de muitas formas contribuíram para o aprofundamento da reflexão filosófica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pela compreensão, aos amigos pelo apoio e aos professores do curso que contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho.

Os homens nunca usaram totalmente os poderes que possuem para promover o bem, porque esperam que algum poder externo faça o trabalho pelo qual são responsáveis.

John Dewey

RESUMO

O presente trabalho procura analisar a filosofia neopragmática de Richard Rorty e sua relação com a educação a partir primeiramente de suas distinções e apropriações do pragmatismo clássico, podendo com isso verificar quais são suas principais fontes e referências pragmáticas e também suas inovações perante o pragmatismo. A partir disso, busca-se verificar a crítica que Rorty faz com relação à epistemologia, demonstrando com isso aspectos que são determinantes na construção de sua própria filosofia neopragmática, quais sejam: o antirrepresentacionismo, antiessencialismo e o antifundacionismo. Com esse entendimento a respeito das influências e características da filosofia de Rorty, pretende-se examinar quais são as compreensões neopragmáticas no âmbito educacional, procurando verificar seu uso na prática docente e no atual contexto educacional.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. O NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY; SUA APROPRIAÇÃO E DISTINÇÃO DO PRAGMATISMO CLÁSSICO.....	10
2. A CRÍTICA RORTYANA À EPISTEMOLOGIA.....	19
3. A FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA RORTYANA E A EDUCAÇÃO.....	26
CONCLUSÃO.....	37
REFERÊNCIAS.....	39

INTRODUÇÃO

A questão que se coloca a partir da filosofia neopragmática de Rorty no âmbito educacional é a seguinte: de que forma suas propostas podem ser aplicadas na esfera educacional e como fazer isso, tendo em vista seu projeto criativo e inovador do papel da filosofia no contexto político cultural. Vemos que o neopragmatismo rortiano se coloca enquanto uma crítica a respeito dos métodos educativos contemporâneos e também com relação ao lugar e a atitude filosófica frente aos fundamentos da educação e da própria epistemologia, permitindo que seja considerado o aspecto político e cultural e contingente no desenvolvimento do saber humano.

A partir de Rorty é possível verificar a educação construída a partir do uso dos jogos de linguagem mediante a conversação e redescrição do mundo, onde se leva em conta o aspecto contingente do aluno. Rorty afasta-se da metafísica e da epistemologia tradicional. Para ele, o progresso filosófico não é uma questão de problemas que são resolvidos, mas sim, de descrições que são aperfeiçoadas, e isso utilizando da imaginação e a conversação, como ele comenta:

O progresso filosófico não é feito ao se levar programas de pesquisa pacientemente até o fim. Tais programas eventualmente se esvanecem no ar. O progresso é feito por grandes feitos imaginativos, que são realizados por pessoas como Hegel ou Wittgenstein, que nos dizem que uma imagem tem nos mantido prisioneiros. (RORTY, 2009, p. 241).

Sua apropriação e distinção do pragmatismo clássico, sua crítica à epistemologia, e seu olhar holístico e historicista, faz com que elabore uma filosofia que tem como elemento principal o sujeito em sua contingência, a conversação como possibilidade de redescrição do mundo, e a solidariedade em vista da objetividade. O papel da filosofia neste sentido é de ser um conhecimento edificante ao ser humano e a sua comunidade:

O propósito da filosofia, não é descobrir como algo realmente é, mas sim, nos ajudar a crescer - nos tornar mais felizes, mais livre e mais flexíveis. A maturação dos nossos conceitos e a crescente riqueza de nosso repertório conceitual constituem progresso cultural. (RORTY, 2009, p. 209).

Rorty portanto, defende o conhecimento mais como uma matéria de conversação e práticas sociais do que uma tentativa de espelhar a natureza, a filosofia edificante serve como um caminho para estimular e criar um ambiente favorável para a construção desse conhecimento.

Assim, busca-se neste trabalho verificar de que forma Rorty compreende sua filosofia no âmbito educacional, onde se consideram especialmente as interações intersubjetivas dos alunos enfatizando a conversação, a redescrição, a imaginação, o uso de diferentes saberes científicos e não científicos como possibilidades de conhecimento e a contingência do educando e do educador.

1. O NEOPRAGMATISMO DE RICHARD RORTY; SUA APROPRIAÇÃO E DISTINÇÃO DO PRAGMATISMO CLÁSSICO

Pode-se dizer que, Richard Rorty possuidor de vasto conhecimento literário e filosófico, foi um filósofo que conseguiu estabelecer uma ponte entre a filosofia analítica e continental inserindo o seu pragmatismo de forma crítica ao representacionismo. Tais aportes o distinguem do pragmatismo clássico de William James, John Dewey e Charles S. Peirce, como Ghiraldelli comenta:

Até Rorty, a participação do pragmatismo na polêmica entre realistas e idealistas ou, falando de modo mais amplo, entre realistas e anti-realistas, tinha o odor de velhas questões que não eram propriamente as do século XX, e sim do século XIX. Tudo se passava ainda como se tivéssemos diante do debate entre espiritualistas e materialistas, no final do século XIX. É claro que isso, no âmbito da filosofia em geral, já havia andado um pouco mais, mas não propriamente dentro do pragmatismo mais ortodoxo. [...] Foi com ele que o pragmatismo saiu de vez de sua parceria com o idealismo no ataque ao realismo. Foi com ele que o pragmatismo, pela primeira vez, caminhou no sentido de seu destino, o de sair da polemica realismo *versus* idealismo e mesmo da polêmica realismo *versus* anti-realismo. (GHIRALDELLI JR. 2008, p. 75-76).

A perspectiva de Rorty de acordo com Ghiraldelli foi muito mais ampla que os pragmatistas clássicos, pois ele conseguiu transitar entre a filosofia continental e a analítica desenvolvendo uma noção antirrepresentacionista da filosofia até então estabelecida, possibilitando uma redescritção das relações entre nós e o mundo. A consequência disso foi a suspeita e o abandono das dicotomias sujeito-objeto ou linguagem-mundo, essas diga-se de passagem, foram responsáveis por criar uma forma metafísica de falar e também por dar ênfase à representação. (GHIRALDELLI, 2008, p. 76).

No seu livro *Conseqüências do Pragmatismo* (1982), Rorty mostra as características e construções filosóficas que foram realizadas pelos pragmatistas clássicos, também enfatiza os pontos de divergências entre eles e principalmente os empiristas e positivistas, aqui me limitarei a enfatizar as principais idéias que Rorty mantém dos pragmatistas clássicos bem como as inovações que constrói a partir delas.

Para Rorty, tanto W. James quanto J. Dewey, foram os pensadores que apresentaram mais radicalmente a sugestão de tornar o nosso futuro diferente do

nosso passado (RORTY, 231,1982). Contudo, Rorty esclarece que, a compreensão de que temos deles será uma má compreensão se ainda os vemos como possuidores de “teorias da verdade” ou “teorias do conhecimento” ou “teorias da moralidade”. Eles foram críticos à teoria nessas matérias e também críticos na idéia de colocar a filosofia como disciplina fundamentadora. Isso produziu uma diferença entre James e Dewey de Peirce, pois o ultimo quis estabelecer uma teoria geral dos signos, enfatizando com isso a linguagem, e também permaneceu crítico a uma perspectiva historicista, desta forma atribuiu a filosofia uma possibilidade de dar um contexto que abrangeria um lugar e uma hierarquia correta a todas as outras formas de discurso.

Tanto James quanto Dewey reagiram a essa noção peirceana, contudo Rorty mostra que, essa reação já podia ser vista em Nietzsche e Heidegger, a diferença foi que os pragmatistas permaneceram ligados à comunidade, pois possuíam um espírito de esperança social. Essa perspectiva que tanto Dewey e James construíram, a partir de idéias já compartilhadas com Nietzsche e Heidegger, não significaram que os mesmos se caracterizassem essencialmente como profetas mais do que pensadores (RORTY, 1982, p. 233). Na realidade eles, apesar de não possuírem teorias a respeito, tinham coisas a dizer acerca delas.

Em seu livro, Rorty destaca três caracterizações daquilo que considera ser a doutrina central de James e Dewey e das quais se apropria em sua filosofia neopragmática. A primeira refere-se a noção de que, o pragmatismo é um antiessencialismo aplicado a noções como “verdade”, “conhecimento”, “linguagem”, “moralidade”, e objetos semelhantes da teorização filosófica. Aqui Rorty (1982, p. 233) destaca James com o seu conceito de que “o verdadeiro é o que é bom à maneira da crença”. Sobre isso Rorty diz:

O ponto de vista de James, no entanto, era que não há nada de mais profundo para ser dito: a verdade não é o gênero de coisa que tem uma essência. Mais especificamente, o seu ponto de vista era que não serve de nada ser-nos dito que a verdade é “correspondência” com a realidade (RORTY, 1982, p. 233).

Segundo Rorty, James mostra que, aqueles que querem que a verdade tenha uma essência querem que o conhecimento, ou aquilo que resulta disso, tenha uma

essência. Além disso, querem essa essência sobretudo para criticar perspectivas que consideram falsas, colocando-se no ponto de apontar as direções do progresso para a descoberta. Tudo isso para James é tido como esperanças vãs. Rorty fala que:

Não existe nenhuma fórmula epistemológica completa, para dirigir, ou criticar, ou subscrever, o curso da investigação. Em vez disso, dizem-nos os pragmatistas, é o vocabulário da prática mais do que o da teoria, da ação mais do que da contemplação, aquele em que podemos dizer alguma coisa útil sobre a verdade. (Ibidem, p. 234).

A segunda caracterização do pragmatismo de acordo com Rorty está na seguinte afirmação: “não existe diferença epistemológica entre a verdade acerca do que deve ser e a verdade do que é, nem nenhuma diferença metafísica entre fatos e valores, nem nenhuma diferença metodológica entre moralidade e ciência” (RORTY, 1982, p. 235). A base epistemológica que os pragmatistas clássicos criticam aqui é a filosofia platônica com a tentativa de pensar a filosofia moral como descoberta da essência do bem e a de Kant e Mill na tentativa de reduzir a escolha moral a uma regra. Para os pragmatistas, a filosofia platônica se configura como uma procura de um caminho no qual possamos evitar a necessidade da conversação e da deliberação e assinalar simplesmente o modo como as coisas são (RORTY, 1982 p. 235).

Bem, o que o pragmatismo propõe quanto a isso é a noção de que, o padrão de toda a investigação, tanto moral como científica, esteja pautado a partir da deliberação a respeito dos atrativos relativos de várias alternativas corretas. O impulso comum tanto da estratégia platônica quanto kantiana levam de acordo com Rorty a um mesmo resultado, que consiste na fuga ao vocabulário e às práticas do nosso próprio tempo a encontrar algo a-histórico e necessário para servir-nos como fundamento necessário (RORTY, 1982, p.235). Isso se dá também porque, segundo Rorty, a epistemologia sempre se embasou a partir do critério de que, onde não há objetos para corresponder, não temos esperança de racionalidade, mas apenas de gosto, paixão e vontade. Para os pragmatistas tanto a razão quanto o desejo não estão dissociáveis, não são coisas distintas, e é por isso que o pragmatismo critica a noção de verdade como a adequação da representação.

A terceira característica que Rorty aponta referente ao pragmatismo, está relacionada à noção de contingência. Para ele o pragmatismo faz a mente reflexiva realizar uma escolha fundamental, entre, aceitar o caráter contingente dos pontos de

partida e tentar evitar essa contingência. A primeira se resume em aceitar o fato de que a nossa herança humana como única fonte de orientação, já a segunda, consiste na esperança de que evitando a contingência, tornaremos uma máquina adequadamente programada. Rorty comenta que:

Era esta esperança que Platão pensava que podia ser realizada na parte superior da linha dividida, quando passássemos para lá das hipóteses. Os cristãos esperaram que ela pudesse ser atingida através da sintonia do coração com a voz de Deus, e os cartesianos esperavam que pudesse ser realizada esvaziando o espírito e procurando o indubitável. Desde Kant, os filósofos esperaram que pudesse ser conseguida encontrando a estrutura *a priori* de qualquer possível investigação, ou linguagem, ou forma de vida social. Se abrimos mão dessa esperança, perderemos o que Nietzsche chamava o “conforto metafísico”, mas podemos ganhar um renovado sentido de comunidade (Ibidem, p. 237).

O que Rorty quer ressaltar com isso é que, o pragmatismo deu uma importância maior a comunidade e ao reconhecimento do indivíduo perante a comunidade, muito mais do que a esperança de compreender bem as coisas. Assim apresentado, a contingência se liga àquilo que é falível e transitório inserido na própria comunidade e deixa de lado a obediência a permanentes obrigações ligadas a verdades constituídas a partir de um prisma fundacionista.

Sobre a relação do pragmatismo com o relativismo, Rorty comenta que, é uma incoerência dizer que os pragmatistas são relativistas, uma vez que, esses últimos pretendem defender uma crença fazendo dela tão boa como qualquer outra. (RORTY, 1982, p. 238). Ora, essa não é a pretensão pragmatista, ela muitas vezes é confundida com relativismo pelo fato de que, tanto Dewey quanto James criticar as teorias que visam fundamentar alguns elementos de nossas práticas com algo exterior a essas práticas. Para eles, o valor de uma teoria não depende do valor da sua fundamentação filosófica, pois esta pretende encontrar restrições, demonstrar necessidades e descobrir princípios imutáveis para nos subordinar (RORTY, 1982, p. 240). O pragmatismo pelo contrário, pretende considerar questões a respeito de uma conversação que propõe um debate a respeito das alternativas que são postas a partir de termos relacionados a vantagens ou desvantagens que tais alternativas teóricas possuem e não em termos de princípios e categorias fundamentadoras.

Cabe aqui, considerar também os debates entre Habermas e Rorty como essenciais na edificação de ambos para uma proposta pragmática diferenciada das

que já existiam (pragmatismo clássico), fazendo com que Rorty tendesse para um pragmatismo neonietzschiano (com uma perspectiva norte-americana)¹ e Habermas por sua vez, a um “pragmatismo kantiano”. Em sua filosofia neonietzschiana, Rorty valoriza noções sobre o conceito de verdade construída a partir do uso de metáforas, enfatiza a imaginação humana como possibilidade de criação e ampliação do conhecimento e traz com ele a crítica à própria epistemologia (RORTY, 1998). Já Habermas pauta-se a partir do idealismo alemão, trazendo ao pragmatismo elementos da filosofia kantiana a partir de um idealismo racionalista-universalista, entretanto, ele mesmo coloca sua posição enquanto um pragmatismo kantiano ou um kantismo destranscendentalizado, que se caracteriza por substituir a noção do sujeito transcendental conhecedor por uma comunidade de investigação que tem o consenso não coagido a sua principal estrutura (HABERMAS, 2004, p. 183).

Ora, essa distinção pode ser colocada também a partir das “escolhas” feitas por cada um deles com relação aos próprios pragmatistas clássicos. Habermas teve como sua principal referencia o pragmatismo de Peirce, já Rorty, como já foi visto acima, o pragmatismo de James e Dewey. No primeiro caso, percebe-se que Peirce procurou adaptar Kant com sua proposta de comunidade de investigação e interpretação a partir de uma dimensão normativa e ética, buscando superar a filosofia da consciência, da representação e da razão centrada no sujeito. No entanto, ele ainda distancia-se de Kant por aceitar a crítica hegeliana ao formalismo ético kantiano, Habermas nesse sentido é visto como aquele que “kantianizou”, juntamente com Apel o filósofo Peirce, uma vez que trouxe uma perspectiva de destranscendentalização ao conceito peirceano, tendo em vista a construção pragmática de uma comunidade real, onde cada um deveria agir como participante de uma comunidade ideal (SOUZA, 2005, p. 33), James e Dewey se apropriam de vários pensamentos nietzschianos. Rorty fala sobre isso:

¹ Sobre isso ver meu resumo: *O Nietzsche De Rorty: O Pensamento Pós-Metafísico e o Antifundacionismo na Cultura Contemporânea*. Cadernos de Resumos do VII Congresso de Filosofia Contemporânea da PUCPR; II Encontro do Grupo Crítica e Modernidade. PUCPR. Curitiba: Champagnat, 2010, p. 35-37.

Vejo Nietzsche como a figura que mais fez para convencer os intelectuais europeus das doutrinas que eram veiculadas aos americanos por James e Dewey. Muito do que Nietzsche tinha para dizer pode ser encarado como o seguimento da sua afirmação de que “o conhecimento em si é um conceito tão impermissível como o de “coisa em si” e da sua sugestão de que “[as categorias da razão] não representam mais do que a conveniência de uma certa raça de espécie – só a sua utilidade é a sua [verdade]”. (RORTY, 1991, p. 16).

Essas noções citadas acima estão relacionadas ao antirrepresentacionismo, antiessencialismo e ao antifundacionismo que podem ser verificados tanto em Nietzsche como também em Dewey e James. Além disso existe outra compreensão nietzschiana muito utilizada pelos pragmatistas, a de que todas as pretensões de conhecimento são jogadas de um jogo de poder (RORTY, 1982, p. 281). Essa compreensão fez com que os pragmatistas se apropriassem de uma alternativa perspectivista, a partir de então vemos James dizendo que “as idéias se tornam verdadeiras na medida em que nos ajudam a entrar em relações satisfatórias com outras partes da nossa experiência” e Dewey dizendo que “a racionalidade é a consecução de uma harmonia que funciona entre diversos desejos” (RORTY, 1982, p. 282). Com essa crítica à epistemologia, vinculada a um contexto norte-americano que Rorty aprofunda sua filosofia neopragmática.

A relação entre Rorty e o pragmatismo clássico também tem uma ligação a partir da noção e o uso da imaginação. Primeiramente Rorty entende a imaginação como fonte de linguagem, e como a possibilidade da existência do pensamento, contudo, Rorty procura distinguir a imaginação e fantasias, ele diz:

Deveríamos pensar a imaginação não como uma faculdade que gera imagens mentais, mas como uma capacidade de mudar as práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos. Para sermos imaginativos, e não meramente fantasiosos, necessitamos tanto de fazer algo novo quanto de termos sorte suficiente para que nossa novidade seja adotada por nossos camaradas – incorporada em suas maneiras de fazer as coisas. A distinção entre fantasia e imaginação é a distinção entre novidades que não são assimiladas por nossos camaradas e as que o são. É por isso que pessoas como Sócrates e Nietzsche freqüentemente pareciam lunáticas para alguns de seus contemporâneos e heróis para outros. (RORTY, 2009, p. 182-183).

Com isso, Rorty quer mostrar que, o que vale a partir do uso da imaginação é a persuasão e não a força ou a coerção, o próprio uso da linguagem possibilita esse

caminho, James e Dewey fizeram uso de Emerson e Shelley neste sentido, valorizando fortemente o romantismo como possibilidade de progresso humano (RORTY, 2009, p. 184). Essa compreensão considera que a descrição de mundo mais viável que se possa ter, levando em consideração o fato de que não há nada fora da linguagem pela qual ela queira se adequar, é uma redescrição imaginativa. A noção de posse de uma mente neste sentido é de posse de certas aptidões sociais, que constituem enquanto as aptidões de dar e pedir razões. Ter uma mente a partir dessa concepção como diz Rorty (2009, p. 192), “não é ter um teatro dentro do crânio, com representações sucessivas dos arredores cintilando na tela. É a capacidade de utilizar a persuasão para se conseguir o que se quer”.

Com essa base pragmatista clássica do romantismo como progresso, Rorty desenvolve a sua concepção de imaginação a partir do uso dos jogos de linguagem, ele expressa que:

Quanto mais um organismo consegue obter o que quer pela persuasão, em vez da força, mais racional é. Ulisses por exemplo, era mais racional que Aquiles. Mas não se pode usar a persuasão se não se pode falar. Sem imaginação não há linguagem. Sem mudança lingüística não há progresso moral ou intelectual. A racionalidade é uma questão de realizar movimentos permitidos e jogos de linguagem. A imaginação cria os jogos que a razão passa a jogar. Então, [...] ela continua a modificar esses jogos de maneira que jogá-los se torne mais interessante e mais lucrativo. A razão não pode sair do último círculo traçado pela imaginação. Nesse sentido, a segunda tem prioridade sobre a primeira. (RORTY, 2009, p. 195).

Vemos que em Rorty, os jogos de linguagem são organizados e desenvolvidos a partir das práticas sociais, nelas, são sugeridas vantagens e as desvantagens de um determinado uso lingüístico, e também a discussão a respeito de quais palavras melhor descrevem uma dada situação. A imaginação portanto, constitui uma aptidão para sugerir novidades socialmente úteis, sugerindo que todos fizessem o mesmo ruído quando vissem uma flor, ou um animal, ou qualquer outro tipo de coisa. Para Rorty foi apenas quando tais sugestões foram levadas a sério e colocadas em prática que os hominídeos começaram a possuir mente² (RORTY, 2009, p.193).

² A noção de mente é detalhada por Rorty em seu livro *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1994), onde ele destaca que essa noção só tem sentido no interior de um vocabulário filosófico moderno, a partir propriamente de Descartes, neste sentido, ela está diretamente vinculada com a noção de incorrigibilidade.

Faz-se necessário ressaltar que, apesar de existir uma grande apropriação do pensamento pragmatista clássico, no neopragmatismo rortiano, existiram pontos de divergências. Uma das principais divergências é quando Dewey faz a relação de experiência com a natureza, a partir disso sua teoria pragmatista é questionada por Rorty, sobre isso ele diz:

Dewey com frequência retruca, insistindo em que devemos substituir a distinção aparência-realidade pela distinção crenças úteis para alguns propósitos e crenças úteis para outros. Se tivesse parado por aí, com essa réplica, teria ficado em solo firme. Infelizmente, porém ele replicou também que seus oponentes tinham “feito descrições errôneas da experiência” e essa réplica foi absolutamente ineficaz. (RORTY, 2005, p. 370).

Para Rorty, a noção de experiência propagada por Dewey foi tida como “confusa e dissimulada” por parte dos críticos (RORTY, 2005, p.370) e isso porque ele não estabeleceu nenhum tipo de divergência entre experiência e natureza, com isso as teorias pragmatistas com relação à verdade foram enfraquecidas, pois tanto James quanto Dewey defendiam que foi por uma má compreensão referente à natureza da experiência ou da realidade que se gerou disputas entre sujeito e objeto, mente e corpo. O que Rorty mostra é que, a causa não era essa, mas sim que a relação entre esses dualismos era uma relação de acordo ou correspondência. (RORTY, 2005, p. 370). Ele expressa que:

James e Dewey infelizmente, nunca decidiram se queriam apenas esquecer a epistemologia ou inventar, por conta própria, uma epistemologia nova e melhor. A meu ver, eles deveriam ter escolhido a primeira opção. Dewey deveria ter abandonado o termo “experiência” sem redefini-lo, ter procurado a continuidade entre nós e os brutos em outro lugar, ter concordado com Peirce que um grande abismo separa a sensação da cognição, ter decidido que a cognição era possível somente para os usuários da linguagem e, depois, ter dito que a única ruptura relevante na continuidade estava entre os usuários sem linguagem (amebas, esquilos e bebês) e os usuários com linguagem (RORTY, 2005, p. 371).

A crítica que Rorty argumenta contra Dewey é de que, ele propôs que as teorias filosóficas tivessem a função de esclarecer as idéias dos homens quanto às lutas sociais e morais de sua própria época, entretanto, Rorty aponta que essa não era a função da filosofia, mas sim da cultura em geral. Para Rorty a função da filosofia é garantir que as antigas idéias filosóficas não atrapalhem o caminho da investigação (RORTY, 2005, p. 382). Entretanto, essa perspectiva deweyana de experiência foi “superada” pela linguagem, uma vez ela possibilitou a descrição da

mesma coisa de modos diferentes e com propósitos diferenciados, afastando-se com isso dos julgamentos normativos propostos por Dewey (RORTY, 2005 p. 383).

Percebe-se, que Rorty tem uma grande consideração pelo pragmatismo clássico, e que constrói seu pensamento utilizando vários elementos constituídos a partir dele, como o antiessencialismo, antirrepresentacionismo, antifundacionismo, a valorização da imaginação e as perspectivas em torno da concepção da verdade, contudo inova e cria a sua própria filosofia a partir dessas concepções, valorizando sobretudo a idéia de contingência, o uso dos jogos de linguagem, a conversação e a solidariedade como critérios importantes para a construção de uma comunidade melhor.

2. A CRÍTICA RORTYANA À EPISTEMOLOGIA

Um dos principais temas abordados por Richard Rorty é a respeito da epistemologia, suas críticas e abordagens permitem que ele continue a proposta pragmatista clássica de uma crítica ao antirrepresentacionismo, antiessencialismo e antifundacionalismo, com algumas alterações e inovações. Tais críticas são a base de suas propostas políticas e educacionais, que visam uma nova percepção com relação ao conhecimento humano. Para se ter a exata dimensão destas propostas é necessário verificar no que se baseia a crítica de Rorty à epistemologia moderna analisando no que essa percepção de epistemologia como fundamento da própria filosofia interfere no desenvolvimento do conhecimento humano, examinando também a partir disto, a questão que se levanta sobre a concepção de verdade e progresso. É fundamental o entendimento dessas análises para a compreensão da proposta pedagógica e educacional neopragmática a qual Rorty pretende defender.

Em seu livro, *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1994), Rorty faz a sua principal crítica a respeito da epistemologia. Ele mostra que ela está ligada a uma concepção metafísica, no sentido de acreditar que se pode chegar ao conhecimento por um “ingrediente” distinto nos seres humanos. Também faz acreditar na noção de dois reinos ontológicos, quais sejam: o mental e o físico e ainda afirma a concepção correspondentista na qual o pensamento deve refletir ou representar fielmente uma realidade objetiva. Partindo disto Rorty diz:

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 e a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas, outras não – e capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não-empíricos. Sem a noção de mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão não se teria sugerido. (RORTY, 1994, p. 27).

Rorty procura mostrar que, com a construção filosófica desenvolvida até o presente momento, seria impossível existir qualquer atividade que tivesse direito de levar o nome “filosofia” se nada tivesse a ver com conhecimento, ou seja, algo relacionado com um método ou um sistema ou uma teoria do conhecimento. Para Rorty, essa percepção foi construída a partir de Kant, na busca por uma distinção

entre filosofia-ciência, pois esta fez com que a filosofia tivesse sua característica própria e particular, a teoria do conhecimento, teoria essa, distinta das ciências. Rorty mostra que:

Kant, entretanto, conseguiu transformar a antiga noção da filosofia – a metafísica como “rainha das ciências”, por causa de sua preocupação com o que era mais universal e menos material – na noção de uma disciplina “mais básica” – uma disciplina fundamental. (RORTY, 1994, p. 140).

Contudo, Rorty aponta para Descartes, Locke e Kant como aqueles que construíram essa noção e relação de filosofia centrada na epistemologia ao longo da filosofia moderna. Sua escolha por esses filósofos permite que discorra sobre os problemas advindos de suas propostas referentes a noção de epistemologia, que podem ser vistas primeiramente como uma substituição cartesiana da metafísica medieval para o moderno modelo de consciência, utilizando-se de noções como mente-corpo, representações internas-externas. A partir disso muda-se para o problema da razão aparência-realidade e também a noção de extensão da representação, possibilitando uma libertação da noção do conhecimento como uma combinação de representações para uma idéia de Espelho da Natureza, acreditando que existe um espelho interno que nos faz representar fielmente a realidade.

No texto de Rorty vemos que a noção do conhecimento como uma montagem de representações é o que dá base a toda a filosofia e a caracteriza como epistemologia, pois se acreditava que o modo de ter representações exatas era encontrar, a partir do Espelho, um conjunto especial de representações tão exatas que não dessem margens a dúvidas sobre sua exatidão (RORTY, 1994, p. 168). O fundamento e a disciplina que se estabelece com isso é a própria teoria do conhecimento, que consiste naquilo que compele a mente a crer tão logo algo é desvelado, ele diz que, “Filosofia-enquanto-epistemologia será a busca pelas estruturas imutáveis dentro das quais conhecimento, vida e cultura devem ser contidos – estruturas colocadas pelas representações privilegiadas que estuda”. (RORTY, 1994, p. 169).

Rorty defende por parte da filosofia, o abandono tanto do modo antigo (metafísica) quanto do moderno (epistemologia) de fazer filosofia, ele propõe uma perspectiva pragmática e hermenêutica para a mesma. Pautando-se numa proposta antifundacionista, defende uma filosofia para dentro do mundo (de nossas práticas) como proposta de interpretação e de edificação, e não mais como uma espécie de dona da razão. Rorty diz que:

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. (RORTY, 1994, p. 176).

O que Rorty argumenta é que as metáforas visuais e especulares que sustentam o modo dominante de conceber o conhecimento, se colocam enquanto um emperramento para o pensamento, para cultura e para a política. (SOUZA, 2005, p. 15). Ele propõe então uma desconstrução da filosofia da consciência, contrariando as idéias de que a autoconsciência e subjetividade remetem a um sujeito cognoscente que pode desvelar para si mesmo, uma esfera privilegiada do mundo e que seriam imediatamente acessíveis e absolutamente certas, em suas representações dos objetos.

A epistemologia clássica fazia uma separação constitutiva entre o interior e o exterior, ou seja, o dualismo mente e corpo, essa noção apela para o privilégio do sujeito frente as suas próprias vivências. Essa “autoridade epistêmica da primeira pessoa” (RORTY, 1994, p. 35) é sustentada pelas fontes de três pressupostos, quais sejam: 1) que conhecemos nossos estados mentais melhor que qualquer coisa; 2) que o conhecer se dá essencialmente como representação de objetos; 3) que a verdade dos juízos repousa em evidência que atesta sua certeza. Esses três pressupostos desenvolvem três mitos correspondentes que Habermas mostra em seu texto *A virada pragmática de Richard Rorty* (2005), quais sejam, o mito do dado, o mito do pensamento como representação e o mito da verdade como certeza. Rorty critica essas proposições e seus correspondentes mitos mostrando que, toda a experiência é passível de interpretação, pois são acessíveis não de forma privada ou privilegiada, mas sim, que são passíveis de interpretações e correções públicas.

Segundo ele (1994, p. 365), “o conhecimento de objetos não é um modelo adequado para o conhecimento de estados de coisas estruturados proposicionalmente”, além de que, a verdade é uma propriedade de proposições criticáveis que não pode ser justificada por representações.

Portanto, Rorty substitui a relação de dois lugares; sujeito representante e objeto representado, pela afirmação de que o mundo objetivo não é mais algo a ser refletido, mas sim, o ponto de referência comum para um processo de comunicação, entre membros de uma comunidade de comunicação que chegam a um entendimento, uns com os outros, a respeito de alguma coisa (HABERMAS, 2005, p. 172). Com isso a virada lingüística supera o mentalismo, pois o conhecimento não consiste mais na correspondência de sentença e fatos, e isso possibilita uma ruptura ao sistema epistemológico do espelho da natureza. Dessa forma, a noção de realidade em Rorty, está ligada diretamente com o contato com a comunidade humana, de forma que, para ele, não existe mais a intuição realista à qual queria fazer o mentalismo, com seu espelho da natureza e sua correspondência entre representação e objeto representado. Como diz Habermas:

Agora, ocorre certamente que, com a virada pragmatista, a autoridade epistêmica da primeira pessoa do singular, que inspeciona seu eu interior, fica deslocada pela primeira pessoa do plural, pelo “nós”, de uma comunidade de comunicação, diante da qual toda pessoa justifica suas opiniões. (HABERMAS, 2005, p. 174).

Rorty, deixa claro que a comunidade é a fonte de autoridade epistêmica (RORTY, 1994, p. 193) sua defesa é a favor da solidariedade acima da objetividade, lançando uma dúvida sobre a existência de um “desejo de verdade” distinto de um “desejo de justificação”. Neste sentido, a racionalidade se configura como um dos nomes para o hábito de ouvir o outro lado, ou seja, tratar com respeito os interlocutores, já as virtudes sociais se colocam como as ações promovidas por pessoas que são tidas como racionais, e que consistem na conversabilidade, decência, respeito pelos outros, tolerância, etc. (RORTY, 2005, p. 22).

A tentativa de Rorty é mostrar como a filosofia na sua busca por um fundamento para algo além do discurso se embasou na percepção ou afirmação das práticas sociais de justificação para além das próprias práticas, ou seja em fundamentos últimos, metafísicos, apriorísticos que remetem a algo que foge daquilo que é humano. A proposta dele não é entretanto, substituir a noção de epistemologia por outra, sobre isso ele comenta:

Estive insistindo que não deveríamos tentar ter um tema sucedâneo à epistemologia, mas antes livrar-nos da noção de que a filosofia deve centrar-se na descoberta de uma moldura permanente para a inquirição. Em particular, deveríamos livrar-nos da noção de que a filosofia pode explicar o que as ciências deixam inexplicado. (RORTY, 1994, p. 372).

Essas novas explicações e asserções que nos remetem a nossos padrões usuais para justificar nossas ações são portanto aceitas e integradas às nossas vidas, contudo não são caracterizadas como novas teorias, ou novos métodos cognitivos, mas sim, enquanto “fenômenos de reflexões mudando o vocabulário e o comportamento de certa comunidade” (RORTY, 1994, 378). O interesse neste sentido, não focaliza-se naquilo que está fora do mundo, ou naquilo que aconteceu na história, mas no quanto podemos obter da natureza e da história para nossos próprios usos, isso possibilita um modo novo e mais interessante de falar e de lidar com o mundo. (RORTY, 1994, p. 353). Essa mudança realizada por Rorty propõe deixar de lado o conhecer como essência a ser descoberta e descrita por cientistas e filósofos, e vê-la como um direito pelos padrões correntes de acreditar. A partir desse modo de proceder estaremos no caminho de ver a conversação como o contexto último dentro do qual o conhecimento deve ser compreendido.

A questão da crítica rortyana à epistemologia nos remete a uma compreensão a respeito da sua concepção de verdade, uma vez que, ela esta intimamente ligada à crítica dos fundamentos e da essência posta sobre o conhecimento humano. Vemos que Rorty, começa o seu livro *Verdade e Progresso* (2005) trazendo alguns questionamentos com relação a verdade, com eles Rorty mostra que deve existir uma suspeita com relação a distinção aparência-realidade. Essa frase “a realidade como ela é em si mesma” para Rorty é um tanto quanto obscura e inútil, na medida em que não existe uma essência de tal objeto. Portanto, precisamos abandonar a distinção entre aparência e realidade e utilizar uma distinção entre modos de falar

mais e menos úteis. (RORTY, 2005, p.VIII). Os filósofos que permanecem firmes na distinção aparência - realidade fundamentam-se numa noção de correspondência com a realidade, pois essa procura saber de fato como as coisas realmente são.

Para Rorty (2005, p. VIII), “a filosofia progredirá melhor sem as noções de natureza intrínseca da realidade e correspondência com a realidade”. Ele utiliza como critério de verdade, a justificação, esta limita-se ao público específico a qual se insere, fazendo com que suas aplicações tornem-se relativas. Como proposta para a superação da distinção aparência-realidade, ele fala que o que foi utilizado pelos filósofos analíticos foi o antifundacionalismo, contudo este não é suficiente para superar a metafísica entre aparência e realidade. Se opondo a essa distinção, utiliza como seu principal argumento o fato de que a verdade não corresponde à realidade, contudo isso não consiste em uma teoria pragmática alternativa para a verdade, explicando a real natureza da verdade. Para ele, a verdade não é objetivo de investigação, sobre isso ele explica que:

Um objetivo é algo do qual você pode dizer se está mais próximo ou mais distante. Mas não temos como saber a que distancia estamos da verdade, nem mesmo se estamos mais próximos dela do que nossos ancestrais. Dessa forma, [...] o único critério que temos para aplicar a palavra “verdade” é a justificação, e esta depende sempre de um público. Assim, ela também depende das opiniões desse público - dos propósitos que ele deseja atingir e da situação em que se encontra. (RORTY, 2005, p. X-XI).

Contudo, é indiferente para Rorty a questão se essa justificação leva ou não à verdade. Ele espera que a justificação leve ao progresso, isto é, a partir dela somos muito mais capazes de atender aos propósitos que desejamos atender. Segundo Rorty, uma cultura na qual não levamos mais em conta a questão proposta pelo cético, que pergunta se estamos aproximando-nos da verdade, seria melhor do que aquela em que pedimos aos professores de filosofia que nos assegurem que estamos realmente fazendo isso (RORTY, 2005, p. XIV). Em tal cultura, seríamos mais sensíveis à maravilhosa diversidade das linguagens humanas e das práticas sociais associadas a essas linguagens, pois teríamos parado de perguntar se elas “correspondem a” alguma entidade não-humana, eterna. Em vez de perguntar “Existem verdades lá fora que nunca descobriremos?”, perguntaríamos “Existem maneiras de falar e de agir que ainda não exploramos? Nesse sentido teríamos dois resultados benéficos, o primeiro consistiria a não mais priorizar atividades humanas

(como a religião ou a ciência natural) em detrimento de outras. O segundo seria a despreocupação com a objetividade, pois teríamos a intersubjetividade para suprir-nos. No aspecto da filosofia enquanto disciplina, essa mudança faria com que as pessoas não mais se preocupassem em determinar o status científico ou cognitivo de tal disciplina ou exigir uma prioridade acadêmica no sentido de ter autoridade para resolver problemas que outras ciências não têm. Também traria um distanciamento e ruptura com as distinções; transcendental e empírico, conceitual e factual, ontológico e ôntico. A proposta de Rorty portanto, é perceber as suas críticas não como tendo intenções de ataque à filosofia, ou propriamente à filosofia analítica, mas sim como meio ou possibilidade de progresso filosófico entendendo que a filosofia não progride se tornando mais rigorosa, mas sim, mais criativa (2005, p. XVII).

A filosofia tem o seu progresso a partir de poucas pessoas, que vislumbram uma possibilidade até então não aproveitada (RORTY, 2005, p.XVII), para Rorty àqueles pensadores restantes são como sub-trabalhadores, que procuram limpar e utilizar aquilo que os heróis criativos consideraram como lixo, desta forma, segundo ele, “fazemos o trabalho sujo”, no entanto apesar disso temos funções sociais relevantes como o trabalho de pedagogia, divulgação e popularização do que foi construído. Sobre isso Rorty comenta que:

A filosofia seguirá fazendo progressos desde que gênios continuem surgindo. Os projetos dos não-gênios, descartados como lixo, ajudam a limpar e preparar o terreno para esse surgimento. Ou, para mudar a metáfora, eles acrescentam adubo aos grandes montes de onde, com sorte, algo inesperado surgirá. Esse crescimento inesperado não pode ser encorajado pela adoção laboriosa de um “método”. (RORTY, 2005, p. XIX).

Tanto a questão epistemológica quanto a questão da verdade em Rorty, devem ser olhadas mediante o projeto rortyano de fazer com que as pessoas se tornem mais conscientes a respeito de como o seu conhecimento está muito mais naquilo que experimentamos em nossas relações vividas, do que em entidades ou lugares transcendentais, onde precisamos descobri-los ou encontrá-los. Essa compreensão da crítica de Rorty ajuda-nos a compreender quais são as estruturas que ele estabelece para elaborar sua proposta educacional e política.

3. A FILOSOFIA NEOPRAGMÁTICA RORTYANA E A EDUCAÇÃO

Rorty não tem nenhum livro específico a respeito de uma proposta pedagógica onde expõe suas impressões a respeito de uma didática e um método de sua filosofia neopragmática para o ambiente escolar e educacional, contudo sua preocupação quando fala a respeito da linguagem, epistemologia e política sempre são acompanhados por elementos que remetem a esfera da educação. O que permeia a filosofia neopragmática e a educação em Rorty é a noção de política cultural que ele desenvolve, dando assim uma ênfase à democracia e a solidariedade. Maria Dazzani observa que:

Democracia e solidariedade, [...] configuram, de um lado, uma idéia de filosofia não como intérprete desinteressada do mundo, mas como um modo de enfrentar o sofrimento e a crueldade humana, por outro lado, democracia e solidariedade sevem para compreendermos a educação não apenas como aculturação (ou transmissão do legado da tradição), mas como abertura para novas e inventivas descrições e interpretações do mundo. (DAZZANI, 2010, p. 10).

O ponto de partida rortyano é a compreensão de uma educação a partir de um sujeito contingente, e da esperança social, substituindo o discurso fundacionista e representacionista da epistemologia por uma esperança de um mundo melhor, trazendo tanto a concepção de educação e de escola a partir de uma prática social aberta e holística quanto o uso da linguagem em movimento a partir da concepção de redescrição de mundo. Essa compreensão trazida por Rorty exige que façamos uma análise com relação as suas estruturas, quais sejam: a política cultural a hermenêutica, o papel da filosofia e a compreensão da filosofia edificante (conversacional). A partir delas conseguiremos verificar a ligação do neopragmatismo rortyano e a educação.

Partindo da análise a respeito da Política Cultural proposta por Rorty, mais especificamente em seu livro *Filosofia como Política Cultural* (2009), vemos que, para Rorty a política cultural abrange as disputas a respeito do uso correto das palavras que tem como objetivo sociopolítico aumentar o grau de tolerância de certos grupos sociais em relação a outros grupos. (RORTY, 2009, p. 19). A ênfase é a de que toda a autoridade além da autoridade que advém da própria sociedade –

como por exemplo Deus, a Verdade ou a Realidade- não deve ser reconhecida como vantajosas à própria sociedade. Rorty comenta que:

A autoridade tradicionalmente atribuída ao não humano pode ser explicada sociologicamente, e uma tal explicação sociológica não tem necessidade de invocar os seres um tanto misteriosos que as abordagens teológicas ou filosóficas da autoridade requerem (tais entidades incluem “a vontade divina”, “a natureza intrínseca da realidade, como ela é em si mesma, à parte das necessidades e dos interesses humanos”, e “o caráter imediato da experiência”). (RORTY, 2009, p. 26).

Isso demonstra que, para Rorty, toda a prioridade de alguma autoridade sobre a sociedade humana são questões de prática social e não questões objetivas. Essa definição Rorty compartilha com Robert Brandom e William James, eles acreditam que, a prioridade na crença em alguma religião, ou em Deus sobre a sociedade humana é o mesmo que acreditar que a sociedade humana está sujeita à autoridade da “realidade” ou da “experiência” ou da “verdade”. (RORTY, 2009, p. 27). Todas as tentativas de deixar em segundo plano as práticas sociais remete a um retorno ao modelo epistemológico fundacionista e representacionista, isso porque, é a própria comunidade que torna aplicável a idéia de autoridade, pois é a partir da sua decisão em favor de uma crença que a mesma se reveste de uma relevância privilegiada. Rorty defende que nem os apelos à experiência, nem os apelos a razão tem sido de muito auxílio na escolha entre práticas sociais alternativas, Ele diz:

Posso resumir o que venho dizendo sobre os apelos à experiência como a seguir: esta não nos oferece nenhuma maneira de fazermos uma separação entre a questão político-cultural do que deveríamos dizer a respeito e a questão do que realmente existe, pois o que vale como um relatório preciso da experiência depende do que a comunidade deixará passar. O apelo do empirismo à experiência é tão ineficaz quanto os apelos à Palavra de Deus, a menos que estejam respaldados por uma predisposição por parte da comunidade para levar a sério tais apelos. (Ibidem, p. 30-31).

A política cultural portanto consiste na atividade humana menos governada por normas, pois está aberta e preocupada com aquilo que faz sentido às práticas sociais de uma determinada cultura, possibilitando um crescimento dela sem priorizar nenhum tipo de ciência ou área do saber, mas sim, levando em consideração o aspecto holístico da própria comunidade. Ela aposta na esperança social onde a solidariedade tem predominância sobre as fundamentações filosóficas e científicas. Esse apelo para a esperança social tem em vista a própria liberdade

em contraposição a toda fundamentação que vai além do “meramente humano”. Como diz Rorty:

A liberdade humana, tomada não no sentido metafísico, mas no sentido político e concreto de capacidade dos seres humanos de viverem juntos sem se oprimirem uns aos outros, ocupa o lugar da Verdade e da Realidade como nossa finalidade” (RORTY, 1998, p. 13).

A política cultural oportuniza uma atenção maior para a solidariedade e um sentimento de esperança social que faz com que exista uma relação intersubjetiva e não coercitiva, mas pautada a partir do respeito e da interação gerada pela conversação entre pessoas permitindo uma esperança de democratização, onde os membros não usufruam apenas o direito à palavra, mas também o direito à redescritção.

Pode-se questionar do lugar da filosofia na política cultural proposta por Rorty, uma vez que ele dá privilégio à democracia em vista da filosofia, ora, a prioridade da democracia leva em conta o desejo rortiano de se ter uma sociedade mais justa e tolerante e de possibilitar uma conversação ao invés de um uso de violência como meio educacional tendo em vista o desenvolvimento de práticas livres e redescritivas, a democracia para Rorty não deixa de ser um dos modos possíveis de ter uma comunidade mais tolerante e solidária. Não há nesse sentido um abandono da filosofia mesmo porque essa política cultural se reveste de uma nova percepção a respeito do uso da linguagem e da hermenêutica, noções que, em Rorty estão ligadas com a noção de filosofia edificante.

Faz-se necessário portanto analisar a ligação da hermenêutica na política cultural e sua relação com a filosofia edificante. Na concepção rortiana, a hermenêutica possui um papel importante na construção de uma sociedade que não mais se sustenta a partir da epistemologia, entretanto o uso dela em Rorty não é com o fim de substituir a epistemologia por uma teoria melhor, mas sim, faz apenas que tenhamos a atitude de abandonar a epistemologia, pois a partir dela Rorty entende que o discurso científico, com seus elementos de objetividade, racionalidade, verdade, não possuem primazia e nem privilégio na experiência cultural. O discurso científico explica as coisas como se fosse o olho de Deus, superior a todas as explicações humanas, Rorty critica essa idéia e por isso defende

a interpretação a partir do ponto de vista do olho humano, retirando todo o caráter metafísico do mesmo, e levando em conta a interpretação da comunidade. Dazzani mostra que:

Para Rorty, o sentido da hermenêutica não é oferecer um critério para distinguir as Ciências Naturais das Ciências Humanas. Seu valor é acima de tudo o de desfazer a diferença epistemológica entre as várias formas de saber, sobretudo, entre a cientificidade, letras e artes e práticas humanas em geral. (DAZZINI, 2010, p. 33).

A hermenêutica rortyana não constitui outra ou nova maneira de conhecer, mas antes outra forma de perceber o universo de problemas e tensões, ela possibilita que haja uma conversação sem a pretensão de se sustentar a partir de uma base disciplinar absoluta, geral, que intente definir o lugar e as competências dos locutores, mas, uma conversação que nunca perde a esperança de um acordo. Aqui pode-se verificar a noção etnocêntrica de Rorty na medida em que entende que devemos substituir a objetividade pela concordância não forçada, isso consiste em observar aquilo que a sociedade diz e também as crenças de outras pessoas e culturas permitindo uma ampliação do conhecimento e contribuindo para a solidariedade. A hermenêutica rortyana, apoiando-se na concepção de Gadamer (2006, p. 67), leva em conta tanto a linguagem quanto a historicidade, pois parte do fato de que compreender é estar em relação, no tempo com aquilo que se manifesta através da tradição, desenvolvendo uma atitude interessada não tanto no que está ali fora no mundo, ou no que aconteceu na história, mas preocupada no que podemos obter na natureza e da história para nossos próprios usos.

Essa concepção de hermenêutica, abre caminho para a concepção de filosofia edificante na qual Rorty aborda a possibilidade de um progresso social, educativo e político. Rorty substitui o termo educação pelo termo edificação utilizando como sustentação a hermenêutica, como ele mesmo diz:

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. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer conexões entre a nossa própria cultura e alguma cultura ou período histórico exóticos, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir alvos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode em vez disso consistir na atividade “poética” de cogitar esses novos alvos, novas palavras ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da

hermenêutica: tentativa de reinterpretar nossas cercanias familiares nos termos não – familiares de nossas invenções. (RORTY, 2009, p. 354).

Esse projeto de edificação se coloca como um discurso “anormal”, pois pretende tirar-nos para fora dos nossos velhos “eus” pelo poder da estranheza, para ajudar-nos a tornarmos novos seres. (RORTY, 2009, p. 354). Utilizando-se da concepção existencialista de Sartre em seu projeto de edificação, Rorty mostra que, ao afirmar que não temos nenhuma essência, podemos ver as descrições de nós mesmos nas ciências naturais como uma dentre as diversas descrições que obtemos nos diferentes meios de conhecimento, pois as alternativas são inúmeras, por exemplo, temos a descrição realizada pelos poetas romancistas, pelos psicólogos, sociólogos, jornalistas, artistas, todos eles e outros fazem parte do repertório de autodescrições que temos a nossa disposição.

Por isso, Rorty diz que a educação deve partir da aculturação (RORTY, 1994, p.359), pois somente mediante a uma perceptividade autoconsciente das práticas sociais que estamos inseridos é que podemos fazer um caminho posterior de percepção daquilo que há fora dos nossos pares, e com isso, alcançarmos um próximo estágio, que é o existencialista. Esse movimento é necessário pois, segundo Rorty, devemos nos ver a partir das descrições, normas e discursos da nossa própria cultura, dos enunciados que são postos em torno de nós para conseguirmos superá-los. Contudo, há um alerta a respeito dessa atitude de busca pelo existencialismo, que consiste no fato de que essa atitude só faz sentido se existir concomitantemente a ela, um afastamento consciente de uma norma bem compreendida, como mesmo diz Rorty (1994, p. 360), “O existencialismo é um movimento intrinsecamente reativo de pensamento, que só tem sentido em oposição à tradição”.

Essa diferença fica clara com a distinção feita por Rorty entre filosofia sistemática e filosofia edificante. A diferença entre elas consiste no fato de que, para ele, a filosofia edificante é periférica, valoriza a contingência, a perspectiva historicista e holística e é também crítica a noção de que alguma disciplina finalmente tornou a natureza do conhecimento humano tão clara que a razão poderá universalizar esse conhecimento para o resto da atividade humana. Já a filosofia sistemática procura isolar uma área do conhecimento, defende o projeto de

comensuração universal na qual pretende fazer de uma inquirição que teve sucesso (no âmbito científico), uma norma e um modelo para toda a cultura, fazendo com que a objetividade e a racionalidade tenham um domínio sobre a cultura. Sobre esses tipos de filosofia Rorty comenta que:

Os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentos. Os grandes filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos. Sabem que seu trabalho perde o propósito quando o período contra o qual estão reagindo já terminou. São intencionalmente periféricos. Os grandes filósofos sistemáticos, como os grandes cientistas, constroem para a eternidade. Os grandes filósofos edificantes destroem em benefício de sua própria geração. (RORTY, 1994, p. 363).

A preocupação da filosofia edificante, diferentemente da sistemática, não é a de buscar uma representação mais precisa da realidade, ou estabelecer uma teoria com o objetivo de substituir a antiga, mas antes procura participar de uma conversação contribuindo assim para um ambiente no qual exista sempre um espaço para o novo, diferente do representacionismo. Rorty, diz que ela pode ser vista também como uma forma de prevenção da conversação de se degenerar em inquirição ou programa de pesquisa. (RORTY, 1994, p. 366).

Percebemos que a filosofia edificante a partir da hermenêutica e da conversação, contribui para a educação na medida em que estabelecem uma possibilidade de ampliação e de criação de novos vocabulários, novos problemas e novas percepções de mundo, fazendo com que tanto o educador quanto o educando participem desse movimento que busca sempre fazer algo novo, em vista de uma edificação mútua. Rorty diz:

É pelo fato de o “existencialismo” – e, mais genericamente, a filosofia edificante – só poder ser reativo, que ele cai na auto-frustração sempre que tenta fazer mais que enviar a conversação em novas direções. Essas novas direções podem, talvez, engendrar novos discursos normais, novas ciências, novos programas de pesquisas filosóficas, e portanto novas verdades objetivas. Mas elas não são o propósito da filosofia edificante, apenas subprodutos acidentais. O propósito é sempre o mesmo – desempenhar a função social que Dewey chamou “quebrar a crosta da convenção”, prevenir que o homem se iluda com a noção de que conhece a si mesmo, ou qualquer outra coisa, exceto sob descrições opcionais. (Ibidem p. 371).

Importante notar que os filósofos edificantes podem oferecer novas explicações para justificar ações e asserções, quando essas explicações são aceitas

e integradas na comunidade. A partir disto, percebe-se o fenômeno das reflexões mudando o vocabulário e o comportamento, entretanto essa edificação não requer uma obediência a um método ou confirmação e construção de teorias. Pois é a conversação o contexto último pelo qual o conhecimento deve ser compreendido (RORTY, 1994, p. 382). A consequência de se optar pela filosofia edificante é também uma nova compreensão a respeito do próprio ser humano, seus limites e possibilidades enquanto um ser contingente e histórico que precisa se auto-descrever continuamente:

Ver a manutenção do andamento da conversação como meta suficiente da filosofia, ver a sabedoria como consistindo na capacidade de sustentar uma conversação é ver os seres humanos como geradores antes de novas descrições que de entes que se espera ser capaz de descrever com precisão. Ver a meta da filosofia como a verdade – ou seja, a verdade sobre os termos que proporcionam a comensuração última para todas as inquirições e atividades humanas – é ver os seres humanos antes como objetos que como sujeitos, como existindo antes *en-soi* que como *pour-soi* tanto quanto *en-soi*, como objetos descritos tanto quanto sujeitos se descrevendo. (Ibidem p. 371).

A proposta educacional da filosofia edificante que Rorty defende, não se fundamenta na elaboração de um novo método de ensino, ou uma teoria educacional que possa se estabelecer universalmente, ele não se propõe a substituir, mas a pensar diferente, não pretende eliminar, mas compreender o lugar das teorias como construções possíveis mas que não são únicas na diversidade que vivemos. A educação como edificação compreende a ação de encontrar novas, melhores, mais interessantes e mais fecundas maneiras de falar buscando edificar a nós mesmos e a outros, ela nos ajuda a compreendermos quem somos e nos ajuda a tornarmos novos seres considerando que a interpretação e a conversação é a possibilidade que temos de transformar o mundo e ou criarmos um novo mundo a partir de nossa redescrição dele. Ghiraldelli comenta que:

Rorty crê que o único modo de transformar o mundo é interpretá-lo. Tecer mais e mais redescrções foi o caminho pelo qual sempre mudamos e pelo qual continuaremos a mudar a nós mesmos, aos outros e ao mundo. Acreditando que podemos redescrever tudo de um modo inteiramente novo, e que tais redescrções – nossas novas imagens de nós mesmos e do mundo – nos levarão a novas condutas quiçá melhores, Rorty, está, em suma, colocando sua filosofia como uma filosofia da educação. (GHIRALDELLI JR., 1999, p. 17).

Sendo adepto e defensor da guinada lingüística, Rorty aponta para o uso de uma regra gramatical e intersubjetivamente construída, implicando em um mundo segmentado e organizado publicamente, constituindo com isso a política cultural. Para Rorty, o importante é o uso lingüístico que é socialmente aprendido e também a maneira de como as palavras e as entidades lingüísticas são instruídas numa experiência social, dessa forma tanto a verdade quanto as frases não podem existir independentes das práticas sociais (DAZZANI, 2009, p. 19). Essa percepção leva conseqüentemente ao abandono de uma idéia da natureza intrínseca das coisas, pois considera que o mundo não é mais classificado como verdadeiro ou falso, somente as descrições do mundo que podem ser verdadeiras ou falsas. Portanto são os modos como os sujeitos humanos elaboram suas descrições que definem o que é o “real” e o “verdadeiro”. Neste sentido, não há uma preocupação se o debate faz ou não sentido, mas sim, se a resolução desse debate terá um efeito prático e útil à sociedade. (RORTY; ENGEL, 2008, p. 54).

O papel dos filósofos edificantes na sociedade assumindo papéis como de professores, intelectuais, pedagogos ou de pessoas comuns com a capacidade de diálogo, é de extrema relevância para a construção de uma comunidade mais democrática e solidária, apesar de se oporem aos fundamentos epistemológicos característicos da filosofia sistemática, como mostra Rorty:

Os filósofos que negam a existência de tal coisa como a correspondência de uma crença à realidade e, portanto, parecem a muitos não-filósofos ter negado a existência da verdade, não são mais perigosos para a busca da verdade do que os teólogos que negam a existência do fogo do inferno. Esses teólogos não colocam em risco nem a moralidade nem o cristianismo; esses filósofos não ameaçam nem a universidade, nem a sociedade. No entanto, esses teólogos realmente mudaram nossa noção do que é cristianismo, do que é ser um bom cristão. [...] Analogamente, esses filósofos podem mudar, aos poucos, a nossa noção do que é a universidade e seu papel social. (RORTY, 2005a, p. 65).

A filosofia edificante também se abre para a cultura literária, pois vê nela uma possibilidade de ampliar e de fundir novos horizontes, contribuindo assim para a conversação, solidariedade e redescrição de mundo, pois na cultura literária há uma forte ênfase na criação e na imaginação dos seres humanos, compreendendo a realidade não mais a partir de culturas especializadas, como o faz a ciência natural

buscando atingir a verdade objetiva, mas antes, buscando a partir de fenômenos sociológicos uma capacidade contínua de redescritção de si e do mundo mediante o contato com novos tipos e novas maneiras de vida:

O intelectual literário substitui a idéia socrática de autoexame e autoconhecimento pela idéia de alargamento do eu ao travar conhecimento com outras maneiras de ser humano. Ele acha que quanto mais livros nós lermos, mais maneiras de ser humano levamos em consideração, mais humanos nos tornamos – e quanto menos tentados por sonhos de uma fuga do tempo e do acaso, mais convencidos de que não podemos contar com nada a não ser uns com os outros. A grande virtude da cultura literária é que ela diz aos jovens intelectuais que a única fonte de redenção é a imaginação humana, e que este fato deveria causar orgulho em vez de desespero. (RORTY, 2009, p. 164).

Rorty contudo mostra que o questionamento a respeito de “para que serve a filosofia edificante” e “como ela é melhor praticada”, se torna prejudicial na medida em que, ligando-se à metafísica preocupa-se com a natureza do conhecimento, a verdade e o significado (RORTY, 2009, p. 207). Partindo da idéia de que a preocupação da filosofia sistemática é com relação à análise conceitual, e sendo essa uma noção que possui um caráter essencialista, Rorty advoga um novo olhar para a filosofia, um olhar de edificação, de conversação, de política cultural, pois, uma vez inserida nas práticas sociais, ela perde seu caráter fundacionista de análise conceitual. Rorty mostra que:

As questões metafísicas pairam nas asas dos debates sobre se o conteúdo de uma asserção varia de emissor a emissor e de audiência a audiência. Se não é esse o caso, se algo permanece invariável – os conceitos expressados pelas palavras que constituem a sentença -, então talvez existam realmente entidades com propriedades intrínsecas que a análise filosófica pode pretender especificar. Mas se o conteúdo varia dessa maneira, então os conceitos são como as pessoas – nunca exatamente iguais duas vezes, sempre se desenvolvendo, sempre amadurecendo. Podemos alterar um conceito ao mudar a sua utilização, mas não podemos entender bem um conceito de uma vez por todas e para sempre. (Ibidem, p.207).

Essa abordagem que busca “compreender direito” o conhecimento, a moralidade, a mente, ou seja, a esperança de entender algo “direito” é abandonada por Rorty, uma vez que para ele não há entidades estáveis chamadas “conceitos” ou “significados”, e sim, uma constante conversação e redescritção a respeito daquilo

que é útil ou faz sentido para um grupo de pessoas que entram em um consenso a respeito de algo. Essa atitude faz parte da política cultural. Como ele diz:

Como não penso que a filosofia algum dia seja colocada na trilha segura de uma ciência, nem que seja uma boa idéia colocá-la lá, estou contente de ver os professores de filosofia realizando política cultural. Uma das maneiras de eles fazerem isso é sugerindo mudanças nos usos das palavras e colocando novas palavras em circulação – esperando com isso abrir caminho através dos impasses e tornar a conversação mais frutífera. Estou bastante disposto a abandonar o ideal de entender as coisas direito e substituí-lo pelo da ampliação do nosso repertório de autodescrições individuais e culturais. (Ibidem, p. 209).

A filosofia edificante nesse sentido se constitui enquanto filosofia conversacional, e substitui a problemática “vamos entender direito” da filosofia analítica por algo como “vamos tentar algo diferente” da filosofia conversacional (RORTY, 2009, p.211). A partir daí, entendemos que o propósito da filosofia edificante neopragmática na educação se distancia do questionamento sobre como algo realmente é, pois, se propõe ao progresso cultural, ajudando as pessoas a se tornarem mais felizes, mais livres e mais flexíveis. Nesse sentido, a filosofia edificante fica entre o senso comum e as culturas especializadas. Ela mesma não almeja ser uma cultura especializada mas ser “sua época constituída no pensamento” (RORTY, 2009, p. 214), progredindo não pela resolução de problemas, mas sim, na medida em que substitui velhos problemas por novos, que se caracterizam na utilização e no uso de novas palavras para nosso vocabulário.

Portanto a filosofia edificante, no âmbito educacional permite que exista, de forma contínua e progressiva e contingente uma substituição constante do uso razoável e coerente de certos termos por algo ainda melhor. Rorty (2009, p. 213) expressa da seguinte forma sua escolha por essa filosofia, “Prefiro a filosofia conversacional à analítica, assim definida, porque prefiro filósofos que são suficientemente historicistas para pensarem a si próprios como tomando parte em uma conversação e não como praticando uma disciplina quase científica”. Retomando a Hegel, Rorty se apropria de uma noção holística tanto para as coisas quanto para as palavras para demonstrar como ela pode ser útil para o progresso do conhecimento humano, a partir do momento em que considera que uma coisa é o que é em virtude de suas relações com tudo o mais, dessa forma, ampliamos nossa percepção e compreensão de mundo tendo uma perspectiva conversacional da

filosofia, nos distanciando das ciências e nos aproximando das humanidades. Esse holismo permite uma abertura e uma partilha de conhecimentos que não se limitam somente a filosofia, mas que busca a companhia de historiadores, estudantes de literatura, entre outros. Rorty diz que:

Assim como o valor da obra de um filósofo, a nosso ver, não é uma questão de sua relação com *die Sache selbst*, mas com a obra de outros filósofos, assim também o valor da própria filosofia é uma questão de sua relação não com um tema, mas com o resto da conversação da humanidade. (Ibidem, p. 217).

A filosofia conversacional (edificante) é dotada desse aspecto holístico, e dessa forma possibilita uma aceitação no âmbito educacional de uma ação interdisciplinar compreendendo a mesma como uma forma de ampliação do conhecimento.

Vemos, portanto, que a aplicabilidade educacional da filosofia neopragmática que Rorty propõe consiste em uma educação que faz pensar criticamente, gerando uma habilidade do educando a discutir entre os prós e contras de qualquer posição. Essa habilidade opõe-se à qualquer forma de educação ideológica se preocupando em discutir sobre o tipo de comunidade que queremos criar (RORTY, 2005b, p. 149) assumindo com isso um caráter de política cultural. A educação a partir da filosofia neopragmática rortyana, portanto, constitui um ambiente que propicia a invenção de novas crenças, novas redescritões sobre como podemos dizer e fazer o mundo, como diz Dazzani:

A educação em Rorty investe-se de criatividade e renovação, de crescimento e continuidade; e a escola – como instituição responsável pela formação moral e técnica das novas gerações – ganha uma nova causa: a tarefa de redescrever e inventar novas crenças. Pois, ao modo rortyano, a redescritão constitui uma nova montagem semântica, tendo em vista a possibilidade de escolha e conseqüente utilidade de certas descrições para alguns de nossos propósitos. (DAZZANI, 2010, p. 73).

A escola neste sentido pode proporcionar essa junção entre a redescritão do mundo, a solidariedade, a imaginação e criação, fazendo com que o educando consiga identificar, perceber e modificar o seu antigo vocabulário representativo da realidade, abrindo caminho para uma criação de um novo vocabulário, mais contingente, histórico, holístico e democrático.

CONCLUSÃO

Vemos que, partindo do pragmatismo clássico Rorty segue o projeto pragmatista que leva em conta a importância da linguagem, o olhar com suspeita à ideia fundacionista, o essencialismo, o fundacionismo e o representacionismo. Rorty contudo faz uma crítica mais focada na epistemologia moderna, mostrando que a mesma trouxe uma concepção correspondentista e representacionista para a realidade, fazendo com que vissemos a mente como um grande espelho representando a realidade, fazendo-nos acreditar no caráter indubitável da mente com relação a tudo que existe. Rorty, tenta abandonar essa concepção partindo para uma noção de justificação em vez de verdade como possibilidade de progresso social e com isso desenvolve seu projeto de política cultural dando ênfase à solidariedade e a democracia distanciando-se da epistemologia e das ciências como detentoras da verdade. Rorty mostra que:

A filosofia se comporia então de um pragmatismo aberto aos vários discursos disciplinares, e de um historicismo, ou hermenêutica, abandonando o “mito” da universalidade científica, voltada inteiramente para o mundo das práticas sociais, como intérprete e como formação. A formação, ou edificação seria orientada para demonstrar a relatividade de qualquer esforço teórico, e, ao tempo em que instaura a dúvida nos valores que herdamos do Iluminismo, intensifica a valorização dos valores de proliferação e pluralidade. (RORTY, 1994, p.357-394).

Sua filosofia neopragmática é marcada pela maior valorização das práticas sociais em vista dos aspectos cognitivos. Essa percepção neopragmática possibilita uma nova maneira de compreender tanto a filosofia, como a política e a educação. Essas áreas para Rorty não estão separadas, elas fazem parte de um mesmo conjunto de práticas sociais nas quais exercem papéis que estão interligados, vemos isso sua defesa do holismo. No que concerne à educação propriamente dita, vemos que todas as áreas do saber, contribuem para uma educação democrática e fazem parte de um mesmo esforço por uma vida melhor pautada a partir de uma contingência histórica, onde o indivíduo busca o seu próprio mundo, o seu cotidiano, sua vivência, razões que lhe proporcionam um sentido e uma ação prática. Dessa forma, os professores sob uma perspectiva neopragmática, devem possuir

competências literárias permitindo essa holisticidade do saber e uma amplitude de conhecimento.

Essa edificação como educação proposta por Rorty nos faz analisar a educação não mais alicerçada a partir de instâncias fundacionistas e idealistas, mas sim, a partir da própria contingência a qual está inserida. As idiosincrasias, portanto, são tidas como determinantes na construção dos saberes. O empenho de Rorty na edificação de um mundo melhor, ou seja, num mundo mais solidário, se dá a partir do diálogo, a conversação, a redescrição do mundo, da edificação do eu em vista de uma intersubjetividade tendo em vista amenizar o sofrimento e a dor humana. E é nisso que consiste a filosofia neopragmática rortyana no âmbito educacional, como uma possibilidade de gerar um ambiente educacional que leva em conta a contingência do educando e do educador. Ou seja, Rorty acredita que o caminho é a intersubjetividade, a conversação como critério essencial na construção de uma comunidade melhor, a valorização da dimensão histórica de qualquer proposta educacional, em vista de qualquer proposta educacional de caráter metafísico, pois este distancia o conhecimento para além da própria realidade do educando, a imaginação como forma de ver a educação não como uma perspectiva de descoberta, mas de criação, e a redescrição, como possibilidade do educando assumir um posicionamento crítico e, ao mesmo tempo, criador de novos vocabulários, novas interpretações e conseqüentemente novas práticas sociais em sua comunidade.

Apesar de considerar a idéia rortyana como passível de críticas e correções, percebe-se que, a intenção rortyana não foi criar um método, uma teoria que fundamentasse o seu projeto, ele mesmo defendeu a impossibilidade de realizar e ter sucesso nesse sentido, por isso, partindo do próprio Rorty com sua visão contextualista e contingente, podemos acreditar que, a sua filosofia, com todos os seus termos e concepções, possuem relevância na medida em que contribuem para a formação mais solidária, democrática e edificante de mundo, mesmo que isso apenas se configure num primeiro momento enquanto uma redescrição nova ou melhor de mundo.

REFERENCIAS

DAZZANI, M. V. M. **Rorty e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. A minha definição pragmatista de filosofia e o antigo representacionismo. In: ARAUJO, I. L. CASTRO, S. de. (org). **Richard Rorty: filósofo da cultura**. Curitiba: Champagnat, 2008.

HABERMAS, Jürgen. A virada pragmática de Richard Rorty. In: SOUZA, José Crisóstomo de. **Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os debates Rorty e Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **Verdade e Justificação: Ensaio filosófico**. São Paulo: Loyola, 2004.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1994.

_____. **Conseqüências do Pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. In: Cadernos Nietzsche, São Paulo: FFLCH/USP, n. 4, 1998, p. 7-15.

_____. **Verdade e Progresso**. São Paulo: Manole, 2005a.

_____.Verdade, universalidade e política democrática. In: SOUZA, José Crisóstomo de. **Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os debates Rorty e Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005b.

RORTY, R. ENGEL, P. **Para que serve a verdade?** São Paulo: UNESP, 2008.

SOUZA, José Crisóstomo de. **Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os debates Rorty e Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005.

VIII CONGRESSO NACIONAL DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA PUCPR.
Caderno de Resumos. Curitiba: Champagnat, 2010.