

A filosofia contemporânea e a formação do professor: o “*aufklärer* moderno” e o “liberal ironista”

Paulo Ghiraldelli Junior *

I

Segundo minha experiência particular, uma boa parte dos profissionais, ocupados e preocupados com a formação dos licenciandos hoje, acreditam no que, genericamente, poderíamos chamar de projeto filosófico-pedagógico moderno: entendem eles que o futuro professor é alguém que deve se mirar no *Aufklärer*, isto é, no “homem moderno esclarecido”, sugerido pelo Iluminismo¹. Em tal registro, o futuro professor deve ter uma “visão global do saber”, deve conhecer os “fundamentos do saber” e ter critérios “epistemológicos” para poder julgá-lo legítimo ou não-legítimo, exercendo assim seu “papel crítico”.

O professor como *Aufklärer* esta é uma imagem muito forte, no Ocidente em geral e, de certo modo, na nossa sociedade em particular. Todavia, não deveria ser a única imagem possível do que deva ser um *bom* professor.² Se, para a maioria, a silhueta do *Aufklärer* é o que deve contornar o futuro professor (mesmo que se saiba que Sade foi, talvez, o mais autêntico dos *esclarecidos*, o arauto verdadeiro do Iluminismo positivista), da minha parte estou disposto a continuar procurando alternativas a esse projeto, que julgo ditatorial. Por isso, simpatizo com filósofos como Adorno e Horkheimer, que colocaram na berlinda o programa da modernidade, denunciando o quanto este programa faz a humanidade distanciar-se de uma característica que lhe parecia própria, a capacidade da compaixão. E fico curioso e instigado com filósofos como Foucault, que acreditaram que, não sendo o *eu* algo substancial, poderíamos então estar diante de infinitas possibilidades de sua construção e reconstrução – nos fazendo imaginar que talvez possamos nos tornar em algo diferente do “homem moderno esclarecido”. No entanto,

* Professor livre-docente da Universidade do Estado de São Paulo – Marília.

755071

aqui, como exercício, vou propor que pensemos em uma alternativa para a formação do professor, isto é, numa alternativa à imagem do *Aufklärer* como modelo para o professor, a partir dos escritos de um filósofo que pegou uma via distinta das desenvolvidas pelos frankfurtianos e por Foucault: o norte-americano Richard Rorty. E minha escolha se deve a dois fatores, um bastante claro, e outro que nem bem sei se é mesmo um fator de escolha ou se pensei nele após eu já ter escolhido. O primeiro é que Rorty é um dos filósofos mais interessantes da atualidade na medida em que está forjando um *desvio* em relação ao projeto filosófico moderno. Escolho Rorty não porque eu seja adepto do pragmatismo – pois eu não sou –, mas porque o considero um bom fustigador das posições que sustentam a imagem do *Aufklärer* como um ideal. O segundo é que Rorty, leitor de Heidegger e Wittgenstein, considera-se discípulo de John Dewey, e nós bem sabemos que, neste caso, por vias não oficiais, nos reencontramos com uma corrente importante da nossa filosofia da educação, o pragmatismo que, entre nós, com Anísio Teixeira, inspirou bons momentos da pedagogia da Escola Nova.³

II

A imagem do professor como *Aufklärer*, isto é, como alguém que adquiriu o *direito de ensinar* porque detém uma “visão global do saber”, porque conhece os “fundamentos” (epistemológicos) deste saber e, assim, tornou-se “crítico”, é uma imagem, como disse, derivada das diretrizes do projeto filosófico-pedagógico moderno, inaugurada nos séculos XVII e XVIII, não exclusivamente para se tornar o ideal de professor, mas, mais pretensiosamente, para se tornar o ideal de homem. Ora, talvez possamos imaginar algo *alternativo* a isto na medida em que, como Rorty quer, nos *desviemos de* certos cânones filosóficos assumidos com o advento dos tempos modernos.

No entanto, por que deveríamos assim agir? Por que deveríamos construir outras imagens para concorrer com a do *Aufklärer*? Da minha parte, por duas razões simples: não penso que esta imagem seja compatível com o desejo de por fim à crueldade, que acalento, e, enfim, acredito que tal imagem está anacrônica na medida em que o projeto filosófico-pedagógico moderno é hoje, no mínimo, questionável (talvez não estejamos vivendo uma época pós-moderna, e estejamos, ainda, na

modernidade, mas devemos admitir, então, que se trata de uma modernidade bastante diferente daquilo que conceituávamos como modernidade há menos de uma década).

Mas e da parte de Rorty? Por que quer ele uma alternativa ao programa que identifica a filosofia à tarefa de fundamentar a cultura? Entre várias razões, prefiro citar uma que, se não é a mais importante é pelo menos a que Rorty mais gosta. Ao contrário de uma boa parte dos democratas, Rorty não acredita que a vida democrática dependa, para sua eficácia, de fundamentos do tipo daqueles procurados pelos filósofos, mas, opostamente, a vida democrática se realiza de forma rica na medida em que aqueles que usufruem dela *não* se preocupam com a busca de fundamentos para sua garantia. O que se quer dizer com isso?

Simplificando ao máximo, mas mantendo os termos de Rorty: estamos enganados se pensamos que uma sociedade democrática, ao adotar um único conjunto de frases, que ela julga conter verdades universais, avalizadas por critérios de objetividade do conhecimento – a sua epistemologia –, acerta quando então passa a ver em tal conjunto de frases o sustentáculo da vida social democrática. E estamos enganados porque a eficácia da vida democrática é proporcional à sua capacidade de deixar todos os vocabulários que nela vivem como possíveis candidatos a ganharem valor de verdade. A democracia se efetiva no pluralismo e na contingência dos vocabulários.⁴

Assim, para Rorty, a tarefa que a filosofia se impôs na modernidade – fundamentar a cultura ou de encontrar seus fundamentos, pelos quais tal cultura se mostra legítima de modo a convencer os homens do quão é adequada a eles a organização social-política-econômica em que vivem – não têm a eficácia que pretende ter, e em relação à vida social democrática é, inclusive, prejudicial. Da minha parte, dou continuidade a este raciocínio de modo a dizer que, então, o *Aufklärer*, o ideal de homem criado por esse programa moderno no qual a filosofia é fundamentadora da cultura, também pode ser questionado na sua pretensa adequação e utilidade à vida democrática e, ainda, pode muito bem ser visto como anacrônico em uma sociedade e em uma época nas quais a filosofia possa vir a não ser mais sinônimo de epistemologia.

Tudo isto, dito assim, pode ser tomado como dogmático. Mas não é. O que está no centro das posições de Rorty, o que lhe permite afirmar tais coisas, se insere no interior da discussão de um dos mais importantes

problemas filosóficos. A discussão sobre se a verdade é *encontrada* ou *fabricada*. Ainda que em termos breves, é o que temos de abordar.

III

Para Rorty, a história da filosofia, ou melhor, a história dos filósofos pode ser vista como o desdobramento da vida de dois grupos de pessoas: os que temem o provincianismo e os provincianos⁵. Ele próprio, Rorty, se vê entre os provincianos. E entende que, na tradição que vai dos gregos antigos ao Iluminismo moderno, o que predomina é a visão dos que temem o provincianismo. Os não-provincianos, diz ele, são os que desejam a objetividade. Os provincianos, a solidariedade.

Assim, diz ele, os gregos, por temor ao provincianismo, por temor à idéia de se ficar confinado dentro dos horizontes do grupo no qual por acaso nasceu, viram uma necessidade de olhar para esse grupo de modo a estranhá-lo. Por isso procuraram estabelecer o que estaria para além da mera cultura grega, ou seja, o que seria próprio a toda a humanidade. Procuraram ver o sentido da vida individual para além da participação de cada um na história de sua comunidade, e, assim, se puseram não na direção da solidariedade, mas da objetividade; isto é, seguiram “a idéia de verdade como algo a ser buscado em si mesmo, não porque será bom para o próprio indivíduo ou para a comunidade real ou imaginária de alguém”⁶. Neste registro, o intelectual seria alguém capaz de se colocar em contato com a natureza das coisas não pela sua participação na cultura, nas opiniões de sua comunidade, mas de uma maneira especial, imediata. E Platão, diz Rorty, desenvolveu a noção de um intelectual desse tipo por meio das distinções entre conhecimento e opinião e entre aparência e realidade. Tais distinções, continua ele, “conspiram para produzir a idéia de que a investigação racional deveria tornar visível um campo ao qual não-intelectuais têm pouco acesso e de cuja existência eles podem duvidar”⁷. Então, no Iluminismo moderno, esta noção se concretizou na figura do cientista físico newtoniano como o intelectual *par excellence*. Para a maioria dos pensadores do século XVIII, diz Rorty, “parecia claro que o acesso à natureza que a ciência física tinha provido deveria agora ser seguido pelo estabelecimento de instituições sociais, políticas e econômicas que estivessem de acordo com a natureza”. O pensamento social liberal, por sua vez, centrou-se na idéia de que a reforma social seria possível na medida em que podemos alcançar um “conhecimento objetivo de como são os

seres humanos – não o conhecimento de como são os gregos, franceses ou chineses, mas da humanidade como tal”⁸. Esta é a tradição objetivista, diz Rorty, que “se centra em torno da suposição de que devemos nos afastar de nossa comunidade o suficiente para examiná-la à luz de algo que a transcende, a saber, aquilo que ela tem em comum com todas as outras comunidades humanas, reais e possíveis”. Tal tradição “sonha com uma comunidade última que terá transcendido a distinção entre o natural e o social, que exhibirá uma solidariedade que não é provinciana porque é a expressão de uma natureza humana a-histórica”. E Rorty complementa: “muito da retórica da vida intelectual contemporânea parte do princípio de que o objetivo da investigação científica sobre o homem é compreender ‘estruturas subjacentes’, ou ‘fatores culturalmente invariantes’, ou ‘padrões biologicamente determinados’”⁹.

Tal tradição é forjada por aqueles que desejam basear a solidariedade na objetividade. Basear o *consenso* entre os homens no acesso à *verdade*. É uma posição que implica, portanto, na aceitação de uma metafísica e de uma epistemologia. Metafísica e epistemologia: se se admite a existência de um elemento invariante – metafísico, portanto –, o qual é tomado como padrão do que é verdadeiro, algo que por comparação nos permite qualificar o que é “realidade” e o que é “aparência”, então se faz necessário dizer *como funciona* o nosso conhecimento, isto é, como nos é possível conhecer o padrão. Estamos obrigados, então, a criar uma “teoria do conhecimento”; isto é, uma “explicação” de como opera o nosso intelecto, quais os seus limites, como enfim podemos estar seguros, para cada campo do saber, da cultura, que de fato saímos do mundo contingente e tocamos um mundo perene, trazendo de lá o padrão do que é verdadeiro, o que nos permite sustentar nossas convicções em cada campo da cultura. Em outras palavras: em tal tradição, temos de *fundamentar o saber* sobre bases epistemológicas. Obviamente, neste caso, a verdade é algo que descobrimos e não algo que produzimos.

Mas até aqui falamos daqueles que temem o provincianismo. Mas e os provincianos ou, como acrescenta Rorty, os etnocêntricos?

Os provincianos, por sua vez, são os que desejam “reduzir a objetividade à solidariedade”¹⁰. São os chamados pragmatistas, lembra Rorty, os que não necessitam de uma metafísica ou de uma epistemologia. Eles enxergam a verdade como, “na frase de William James, aquilo em que, para nós, é bom acreditar”. “Assim, eles não precisam de uma explicação

de uma relação entre crenças e objetos chamada ‘correspondência’, nem de uma explicação das habilidades cognitivas humanas que garanta que nossa espécie é capaz de estabelecer aquela relação”¹¹. De um ponto de vista pragmatista, como quer Rorty, “dizer que aquilo em que é racional acreditarmos agora pode não ser *verdade* é simplesmente dizer que alguém pode aparecer com uma idéia melhor”. É dizer que “há sempre espaço para uma crença melhorada, desde que nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário possa surgir”¹². Na conta de Rorty, os pragmatistas entendem que “desejo de objetividade não é o desejo de escapar das limitações de sua comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar o maior acordo intersubjetivo possível, o desejo de estender a referência de ‘nós’ tão longe quanto possamos”. Assim, a distinção que os pragmatistas fazem entre conhecimento e opinião é “simplesmente a distinção entre tópicos sobre os quais é relativamente fácil e tópicos sobre os quais é relativamente difícil obter tal concordância”¹³.

É claro que essas posições dos provincianos, dos etnocêntricos, são ferozmente criticadas pelos que desejam ser não provincianos. Em geral, a crítica começa pela identificação do pragmatismo ao relativismo. Mas o que se entende, então, por “relativismo”? Rorty lembra que relativismo é o nome comumente dado para três posições: são relativistas aqueles que fazem equivalência entre crenças, isto é, aqueles que acham que toda crença é tão boa quanto qualquer outra; são relativistas os que flexibilizam o termo verdade, isto é, os que tomam “verdadeiro” como um termo ambíguo que possui tantos significados quantos são os procedimentos de justificação; por fim, são relativistas aqueles para os quais “nada há para dizer sobre verdade ou racionalidade além das descrições de procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – a *nossa* – usa em uma ou outra área de investigação”¹⁴.

Ora, segundo Rorty, os pragmatistas não endossam as duas primeiras posições. Endossam apenas a terceira, mas esta, para Rorty, não poderia ser tomada como relativista. Vou explicar isso por partes.

O pragmatista não adota, segundo Rorty, nem a primeira posição, que é auto-refutadora, nem a segunda, que é descentrada. Quanto à primeira, o pragmatista considera que sua visão das coisas é *melhor* que a dos outros, mas não que ela é a que mais *corresponde* à natureza das coisas. Toma a palavra melhor em um sentido pragmático, e não no sentido adotado pelos seus adversários, que estão no paradigma da verda-

de como correspondência. Quanto à segunda, ele entende que a flexibilização da palavra “verdadeiro” é inerente a esta palavra, na medida em que ela é utilizada como expressão de louvor, e isto é sua própria univocidade, pois em todos os lugares se pode admitir o uso da palavra verdadeiro neste sentido, inclusive assim o fazem, também, seus adversários.

Todavia, o pragmatista adota, sim, a terceira posição. Mas, então, é preciso notar que ele não adota uma teoria positiva que afirma que algo é relativo em relação a alguma outra coisa. “Ele está, ao invés disto, fazendo a afirmação puramente *negativa* de que deveríamos abandonar a distinção tradicional entre conhecimento e opinião, construída como a distinção entre verdade como correspondência com a realidade e verdade como um termo de louvor para crenças bem justificadas”¹⁵. A razão pela qual seus adversários chamam esse argumento negativo de “relativista” é que eles não podem acreditar que alguém pudesse seriamente negar que a verdade, tem uma natureza intrínseca. Assim, segundo Rorty, quando o pragmatista diz que não há nada a dizer sobre verdade, exceto que cada um de nós aprovará como verdadeiras aquelas crenças em que ele considera bom acreditar, seu adversário tende a interpretar isto como mais uma teoria positiva sobre a natureza da verdade: “uma teoria de acordo com a qual a verdade é simplesmente opinião contemporânea de um indivíduo ou grupo escolhido”. “Naturalmente, tal teoria seria auto-refutadora. Mas o pragmatista não tem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista. Como partidário da solidariedade, sua explicação do valor da investigação humana cooperativa tem apenas uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo *qualquer* epistemologia, *a fortiori* não tem uma epistemologia relativista”¹⁶.

IV

Assim, de um ponto de vista neopragmático, a metafísica e a epistemologia estão dispensadas. A filosofia não têm mais que se ocupar da *fundamentação da cultura*. Pois bem, mas se a filosofia não tem *mais* que se incumbir da fundamentação epistemológica ou metafísica da cultura, qual é o seu papel?

Para compreendermos o papel da filosofia nas mãos do neopragmatismo de Rorty, precisamos abordar sua compreensão da linguagem e seu tratamento especial em relação à distinção entre o metafórico e o literal.

Para Rorty, podemos acoplar uma nova crença à nossa rede de crenças anteriores, de modo a remodelar o tecido de nossas crenças e desejos, de três maneiras: por percepção, por inferência e por metáfora. Por percepção: abro a porta e vejo um amigo fazendo algo chocante; terei então que eliminar certas crenças que tinha a seu respeito e reformular meus desejos em relação a ele. Por inferência: mediante um complexo raciocínio detetivesco, comprovo que minhas atuais crenças me levam à conclusão de que meu amigo é um assassino; terei que encontrar uma forma de revisar essas crenças ou bem reformular minha amizade¹⁷. Tanto a percepção como a inferência deixam intacta nossa linguagem. “Modificam o valor de verdade das orações, mas não alteram nosso repertório de orações”. E segundo as posições tradicionais, lembra Rorty, a percepção e a inferência são as *únicas* formas que temos para mudarmos nossas crenças. As posições tradicionais supõem que “a linguagem que falamos atualmente é, por assim dizer, toda a linguagem existente, toda a linguagem de que podemos necessitar”¹⁸. Quem assim supõe vê todo o espaço lógico como algo já posto. E a filosofia, então, nesta concepção, é um trabalho de clarificação, uma pacienciosa tarefa de tornar explícito o que até então estava implícito¹⁹.

As coisas se passam de modo diferente para aqueles que consideram a metáfora uma terceira fonte de crenças e, portanto, como um terceiro motivo capaz de refazer nossa rede de crenças e desejos, considerando a linguagem, o espaço lógico e o âmbito de possibilidades como algo aberto. Os que pensam assim, como eu, diz Rorty, compreendem a metáfora de um modo não tradicional. Entendem a metáfora como algo que pertence exclusivamente ao âmbito do uso. E não mais acreditam na concepção para a qual na nossa linguagem há um conjunto de significados metafóricos correspondente a um conjunto de significados literais, de modo que o segundo conjunto está sempre disponível para *traduzir* o primeiro. Se assim tomássemos, então a metáfora não poderia ser vista como algo que amplia o espaço lógico, e se teria que acreditar, como o ponto de vista tradicional, que “aprender a linguagem é ter aprendido todas as possibilidades da metáfora assim como todas as possibilidades de fato”. Isso seria sucumbir à idéia tradicional que diz que a linguagem não muda mediante a invenção, da metáfora, pois a fala metafórica não é invenção mas simplesmente utilização de instrumentos que já dispomos²⁰. Ora, na concepção neopragmática, segundo Rorty, partimos da idéia de que “a maioria das

metáforas adotam a forma de orações que, *prima facie*, parecem obviamente falsas. Todavia, posteriormente estas mesmas orações podem chegar a ser consideradas literalmente verdadeiras”. E Rorty exemplifica: “a primeira vez que alguém disse ‘o amor é a única lei’ ou que ‘a terra gira ao redor do sol’ recebeu a resposta: ‘deve estar falando metaforicamente’. Porém cem ou mil anos depois estas orações chegaram a ser candidatas a serem consideradas verdades literais”. O que aconteceu? Rorty responde: aconteceu que nossas crenças se redispuseram em uma nova trama de modo a permitir a estadia dessas verdades, um processo indistinguível do processo de troca de significado das palavras utilizadas nas orações a fim de tornar as orações literalmente verdadeiras²¹.

Em outras palavras, o que Rorty propõe é que deixemos de tratar os vocabulários alternativos como um *puzzle* e passemos a ver a linguagem como vemos atualmente a evolução das espécies. Se um novo vocabulário, um conjunto alternativo de frases, é tratado como peça de um *puzzle*, então ele não pode ser considerado como participante da criação de algo efetivamente novo, mas é, sim, um elemento de um quadro previamente estabelecido. No entanto, se pensarmos na linguagem da mesma maneira que vemos os seres vivos segundo nossa moderna noção de evolução, então compreenderemos a possibilidade da existência de uma *história aberta* dos vocabulários. O que nos diz tal história?

Diz o seguinte. Quando pronunciamos uma frase sem um lugar fixo num jogo de linguagem, estamos falando algo que não pode ser nem falso nem verdadeiro. Uma frase assim não é possível confirmar ou infirmar, e contra ela ou a seu favor não é possível argumentar. “Podemos saboreá-la ou cuspi-la. Com isto não se está, porém, a dizer que não poderá, com o tempo, *tornar-se* um candidato a valor de verdade. Se *for* saboreada e não cuspidada a frase poderá ser repetida, agarrada, difundida. Exigirá então, gradualmente, um uso habitual, um lugar familiar num jogo de linguagem. Deixará com isso de ser metáfora – ou, se se quiser, ter-se-á criado aquilo que a maior parte das frases da nossa linguagem são, isto é, uma metáfora morta”²².

Ora, para o neopragmatista o papel da filosofia é o de colaborar neste processo de literalização das metáforas. Diz Rorty que a maior honra que se pode tributar às novas metáforas expressivamente vivas “consiste em ajudá-las a se converter o mais rapidamente possível em metáforas mortas”. A tarefa do filósofo neopragmatista é colaborar no

sentido de, tomando as metáforas vivas em metáforas mortas, transformar essas novas verdades em “instrumentos do progresso social”, isto é, em algo que, ao fazer parte da nova rede de crenças das pessoas, atue em *benefício* das pessoas e da comunidade²³.

Então, aqui, o neopragmatismo de Rorty, que condena o projeto moderno do Iluminismo por um lado – o lado de Descartes e Kant, o lado cientificista –, paga seu tributo a ele pelo seu outro lado – o da poesia romântica (e mesmo da filosofia romântica) e da política utópica. O papel da filosofia, no registro neopragmático de Richard Rorty, é o de considerar com carinho a pluralidade dos vocabulários alternativos – e isto é mais fácil na democracia e, inclusive, elemento de sua eficácia pois é pela existência deles, por meio da literalização das metáforas que ocorre com o tempo, que *produzimos* novas verdades. Os poetas românticos e a política utópica sempre estiveram, de algum modo, ligados a esta condição: a idéia de que podemos produzir novas crenças *verdadeiras* sobre nós mesmos e sobre a sociedade, abrindo caminho para novas imagens que poderão colaborar no auto-aperfeiçoamento.

V

Como vimos, o filósofo – mas também, nesta concepção, o intelectual, o homem de letras, enfim, o professor – não é alguém que procura para a solidariedade uma base objetiva, em um sentido metafísico. Mas é alguém que toma a verdade como algo em parte produzido pela solidariedade, ou melhor, por formas de solidariedade, pois a toma como produzida socialmente. Isto é, a verdade atual é o que faz parte dos vocabulários *atuamente melhores* para falarmos de nós e do mundo. Tais pessoas entendem os vocabulários atualmente usuais, por melhores que possam ser no momento, como perecíveis, como contingentes. Para elas, tais vocabulários poderão cair em desuso e os *vocabulários alternativos*, que por enquanto soam como *meras* falas metafóricas, ganharão destaque. E tais pessoas sabem que a democracia não sobrevive porque está baseada em valores que tomamos como universais porque pensamos tê-los encontrado objetivamente, mas, inversamente, que o caminhar da democracia é o da, aparentemente paradoxal, proteção de todos os vocabulários, pois a contingência de todos é também a afirmação de que alguns ganharão, às vezes por muito tempo, valor de verdade. Como Rorty chama a este intelectual? Ele o denomina “liberal ironista”.

Liberal: porque, como eu entendo, diz Rorty, “os liberais são as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar”. Ironista: “o tipo de pessoa que encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais – alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a idéia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso”²⁴. “Os ironistas liberais são pessoas que incluem entre esses desejos infundáveis a sua esperança de que o sofrimento venha a diminuir e de que a humilhação causada a seres humanos por outros seres humanos possa terminar”²⁵.

Para os ironistas liberais, diz Rorty, “não há resposta à pergunta ‘por que não se há de ser cruel?’ – não há um apoio teórico não circular para a crença de que a crueldade é horrível”²⁶. “Na minha utopia”, continua ele, “a solidariedade humana seria vista não como um fato que haveria apenas que reconhecer uma vez removidos os ‘preconceitos’ ou alcançadas profundezas até então ocultas, mas sim como um objetivo a atingir. Um objetivo a atingir não pela investigação, mas sim pela imaginação, pela capacidade imaginativa de ver em pessoas estranhas companheiros de sofrimento. A solidariedade não é descoberta pela reflexão, mas sim criada. É criada com o aumento da nossa sensibilidade aos pormenores específicos da dor e da humilhação de outros tipos, não familiares, de pessoas. Uma sensibilidade assim aumentada torna mais difícil marginalizar pessoas diferentes de nós por se pensar que ‘eles não sentem da mesma maneira que *nós* sentiríamos’ ou que ‘terá sempre de haver sofrimento e, assim sendo, porque não havemos de os deixar a *eles* sofrer?’”²⁷. “Este processo de se chegar a conseguir ver outros seres humanos como sendo ‘um de nós’ e não como ‘eles’ é uma questão de descrever pormenorizadamente como são as pessoas que não nos são familiares e de nos redescrevermos a nós próprios. Trata-se de uma missão não da teoria, mas sim de gêneros tais como a etnografia, o texto jornalístico, a banda desenhada, o *docudrama* e, especialmente, o romance”. E Rorty complementa: obras de ficção como a de Dickens podem nos dar pormenores sobre tipos de sofrimento suportados por pessoas em que anteriormente não tínhamos reparado; obras de ficção como a de Chardelos de Laclos podem nos dar pormenores sobre os tipos de crueldade de que nós mesmos somos capazes e, desse modo, permitem redescrevermos a nós próprios²⁸. Na minha utopia, diz ele,

partiríamos para uma virada contra a teoria e ao encontro da narrativa. Isso significaria abandonarmos a tentativa de “captar todos os lados da vida numa única perspectiva, de os descrever num único vocabulário”. Abandonaríamos a idéia de que podemos sair dos vocabulários que temos usado para encontrar “um metavocabulário que de algum modo dê conta de *todos os vocabulários possíveis*, de todas as maneiras possíveis de julgar e de sentir”. “Uma cultura historicista e nominalista do tipo da que tenho em vista”, diz Rorty, “adotaria em vez disso narrativas que ligariam o presente ao passado, por um lado, e a utopias futuras, por outro. E, o que é mais importante, veria a realização de utopias e a concepção de outras utopias como um processo infundável – uma realização infundável e prolífera da Liberdade, e não uma convergência para uma Verdade já existente”²⁹.

Assim, a figura que ofereço como concorrente à do *Aufklärer*, em relação ao que pode ser um *bom* professor, é a do “liberal ironista”.

Aqui, por outra via, isto é, pelo neopragmatismo, reencontro a possibilidade de oferecer como alternativa filosófico-pedagógica à formação do professor algo de muito caro a outros meus filósofos favoritos, Horkheimer, Adorno e Foucault.

Com todas as divergências dos dois primeiros ao pragmatismo, penso que eles concordariam com Rorty num ponto central: a compaixão é algo importantíssimo que devemos acalentar, mas que não podemos fundamentar, nem tomar como fundamento. E Horkheimer e Adorno fizeram com a história da filosofia o que Rorty quer que façamos com o romance: tomaram-na como um instrumento para aguçar nossa sensibilidade ao sofrimento alheio³⁰. Foucault, por sua vez, veria em Rorty um companheiro exatamente na idéia de que podemos nos redescrever, nos recriar. Para ele, em seus últimos escritos, tínhamos de encontrar uma filosofia crítica não mais no sentido tradicional, na qual a crítica é o esforço em determinar as condições e os limites do nosso possível conhecimento do objeto, mas sim “uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios”³¹. Horkheimer e Adorno veriam nisto uma missão impossível, mas eles mesmos, ainda que negativamente, assim agiram. Rorty vê esta missão como difícil, mas possível. Perigosa, no entanto, se cometermos o deslize de tomar esta tarefa de reconstrução não apenas como algo privado – que é o que ela é e – a projetarmos sobre a

sociedade. Mas, se assim fizermos, já estamos longe do “liberal ironista”.

O “liberal ironista” *como* professor é alguém que preza a compaixão e está compelido à solidariedade. Mas é um professor que para ser assim não necessita como exigiria o *Aufklärer* que lhe mostrem uma lei do tipo “seja solidário” escrita nas estrelas. No entanto, não é um professor que, uma vez desprovido de qualquer *justificativa racional* para falar em favor da solidariedade, desacredite dela ou do processo pedagógico a seu favor. Pensa que o trabalho pedagógico nesta direção continua válido porque sentir compaixão não é um dom misterioso, que se possui ou não se possui, mas algo que *se aprende*, ou melhor, algo que criamos e recriamos. Encontra, então, na narrativa – e não na *theoria*, como exigiria o *Aufklärer* – um modo de aguçar a própria sensibilidade e a de seus alunos, uma maneira de tornar a si próprio, e talvez aos outros, *pessoas melhores*. Não estando armado de *theoria*, mas apenas envolto em narrativas, convive com a multiplicidade dos vocabulários – os que ele gosta e os que ele não gosta – e, neste convívio, demonstra e *ensina* o amor à liberdade. Mas a liberdade, aqui, não é o sacrifício da felicidade individual em prol do altar de uma pretensa liberdade sinonimizada à verdade absoluta. Os vocabulários alternativos, os modos não oficiais de se falar, o campo metafórico, são coisas, para ele, não delimitadas. Ter apreço pela liberdade, então, para este tipo de professor, é não excluir, de antemão, qualquer desses vocabulários *novos*; sem eles não poderíamos nos redescrever de modo *efetivamente* diferente, e não poderíamos admitir a educação como coadjuvante de um mundo que se modifica; no máximo, como pensa o professor *Aufklärer*, a educação participaria de um movimento de troca, entre as frases que sempre estiveram disponíveis, do valor de verdade que conferimos a cada uma delas.

Por isso penso que a imagem do professor como “liberal ironista” é algo que vale a pena de ser colocado como concorrente da imagem do professor como *Aufklärer*. Mas, é claro, trata-se apenas de uma imagem concorrente. Ela perderia o sentido se se tornasse hegemônica. Tornar uma imagem hegemônica é propósito dos tipos derivados do *Aufklärer*.

Notas

1. Cf. Ghiraldelli Jr., P. "Arrancar o véu" A formação do professor, ciência, ética e cidadania. In: *Anais do Seminário Nacional "Licenciaturas: o desafio da integração entre ensino, pesquisa e extensão"*. Curitiba, SESu/MEC/UFPR, 1995.
2. O "marxismo pedagógico", corrente nos anos 80, pode ainda ser exemplo do culto a este tipo de imagem de professor. Cf. Ghiraldelli Jr., P. A pedagogia marxista brasileira e o "esgotamento das energias utópicas da sociedade do trabalho": um caso de não enfrentamento. In: *Educação e razão histórica*. São Paulo, Cortez, 1994.
3. A literatura sobre as influências do movimento da Escola Nova na pedagogia brasileira é razoável. Em artigo recente, procurei relembrar que a presença de Dewey também atingiu a Educação Física, e talvez nesse caso tenha contribuído para a pedagogia brasileira de uma maneira mais larga do que podemos imaginar, visto a importância dos professores de Educação Física na formação da juventude brasileira nos anos 50 e 60. Cf. Ghiraldelli Jr., P. A volta ao que parece simples. *Revista Movimento*. Porto Alegre(2): XV-XVII, junho de 1995.
4. Cf. Rorty, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa, Editorial Presença, 1992 (tradução: Nuno Ferreira da Fonseca).
5. Cf. Rorty, R. Solidariedade ou objetividade? *Novos Estudos-CEBRAP*. São Paulo(36): 109-21, julho de 1993 (tradução: Maria Amália Andery e Teresa Maria de Azevedo Pires Sério).
6. Idem, ibidem, p. 110.
7. Idem, ibidem, p. 110.
8. Idem, ibidem, p. 110.
9. Idem, ibidem, pp. 110-1.
10. Idem, ibidem, p. 111.
11. Idem, ibidem, p. 111.
12. Idem, ibidem, p. 111.
13. Idem, ibidem, p. 111.

14. Idem, ibidem, pp. 111-12.
15. Idem, ibidem, p. 112.
16. Idem, ibidem, p. 112.
17. Cf. Rorty, R. La filosofía como ciencia, como metáfora y como política. In: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 28-9 (tradução: Jorge Vigio Rubio).
18. Idem, ibidem, p. 29.
19. Idem, ibidem, p. 29.
20. Idem, ibidem, p. 30.
21. Idem, ibidem, pp. 30-1.
22. Cf. Rorty, R. *Contingência, ironia e solidariedade*, op. cit., p. 42.
23. Cf. Rorty, R. La filosofía como ciencia, como metáfora y como política, op. cit., pp 35-6.
24. Cf. Rorty, R. *Contigência...*, op. cit., p. 17.
25. Idem, ibidem, p. 17.
26. Idem, ibidem, p. 18.
27. Idem, ibidem, pp. 18-9.
28. Idem, ibidem, p. 19.
29. Idem, ibidem, p. 19.
30. Cf. Ghiraldelli Jr., P. *O corpo de Ulisses – Modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo, Escuta, 1996. Para concepções de educação e escola, levando em consideração o tema da pós-modernidade e o pensamento de Adorno ver: Ghiraldelli Jr., P. A “Escola do Futuro” na época da pós-infância. In: *Paixão de Aprender*. Porto Alegre(9): 52-7, dez. 1995. Ver também: Ghiraldelli Jr., P. *O que é Pedagogia*. São Paulo, Brasiliense, 1996.
31. Cf. Foucault, M. Verdade e subjetividade. In: *Revista de Comunicação e Linguagens*. Lisboa(19): 203-23, dez. de 1993.

Referências bibliográficas

- FOUCAULT, M. Verdade e subjetividade, In: **Revista de Comunicação e Linguagens**. Lisboa(19): 203-23, dez. de 1993.
- GHIRALDELLI JR., P. "Arrancar o véu" a formação do professor, ciência, ética e cidadania. In: **Anais do Seminário Nacional "Licenciaturas: o desabio da integração entre ensino, pesquisa e extensão"**. Curitiba, SESu/MEC/UFPR, 1995.
- _____. **O corpo de Ulisses modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer**. São Paulo, Escuta, 1996.
- _____. **Educação e razão histórica**. São Paulo, Cortez, 1994.
- _____. A "Escola do Futuro" na Época da *Pós-infância*. In: **Paixão de Aprender**. Porto Alegre(9): 52-7, dez. de 1995.
- _____. **O que é Pedagogia**. São Paulo, Brasiliense, 1996.
- _____. A volta ao que parece simples. **Revista Movimento**. Porto Alegre(2): XV-XVII. Jun. 1995.
- RORTY, R. **Contingência, ironia e solidariedade**. Lisboa. Editorial Presença, 1992.
- _____. **Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos**. Barcelona, Paidós, 1993.
- _____. Solidariedade ou objetividade? **Novos Estudos – CEBRAP**. São Paulo(36): 109-21, julho de 1993.