



Auto-edificação idiossincrática como modelo liberal-burguês de educação

por Aldir Carvalho Filho

I

Para que os homens permaneçam ou se tornem civilizados, é necessário que entre eles a arte de se associar se desenvolva e se aperfeiçoe na mesma proporção que a igualdade de condições cresce. (Tocqueville)

Ainda que a noção de *indivíduo* remonte ao passado longínquo da reflexão filosófica, no que diz respeito à valorização ética, jurídica e política da individualidade humana, nada se compara àquilo que emergiu com as concepções e práticas que articularam a específica auto-interpretação cultural *moderna* (Renaut). Graças a essa auto-imagem, o ser humano individual do Ocidente europeu passou a se entender como “sujeito epistêmico e moral” e primeiro princípio de todas as coisas.

Entretanto, a ideologia determinada que triunfou na autocompreensão moderna não é tão monolítica quanto parece e apresenta fissuras que puderam ser percebidas bem cedo. Já no início do século XIX, em função do trauma experimentado com a Revolução Francesa – a mistura explosiva do Iluminismo com a Reforma Protestante –, o pensador francês de origem aristocrática Alexis de Tocqueville logrou identificar o principal “defeito genético” no código cultural profundo da Era Moderna. Dando à expressão *individualismo* (inventada pouco antes por Joseph de Maistre) um viés arguto e refinado, Tocqueville dizia tratar-se de:

Um sentimento refletido e pacífico que dispõe cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar à parte com sua família e seus amigos; de tal sorte que, tendo assim sido criada uma pequena sociedade para seu uso, ele abandona de bom grado a grande sociedade a si mesma. (Tocqueville, p. 105)

De fato, “individualismo” já se tornou uma designação clássica no pensamento político e sociológico para nos referirmos à auto-interpretação cultural dominante no Ocidente a partir da Idade Moderna. Tal constatação emerge de um campo muito vasto e variado de disciplinas, saberes e esferas da vida social. Trata-se de recorrência desde as perspectivas da história (período “antropocêntrico”), passando pelo direito (emergência das liberdades e direitos individuais), pela religião (reforma protestante), pela arte (“expressionismo romântico”), pela política (“liberalismo político”), pela economia (“liberalismo econômico”, acumulação monetária, “propriedade privada dos meios de produção” x contrato de trabalho etc.), até a filosofia (“era do cogito”, “paradigma da subjetividade”, etc.).

Ainda que tenha alcançado importantes formulações teóricas em doutrinas filosóficas e jurídicas, notadamente por meio dos contratualismos ingleses, o individualismo só se consolidou na prática a partir da ascensão econômica da burguesia. Contudo, é bem provável que a mais forte contribuição para que se tornasse culturalmente *massivo* tenha sido o fato de deitar suas raízes mais profundas na ideologia religiosa, sobretudo o protestantismo (cf. Weber), que foi a crença mais difundida pela Europa Central a partir do século XVI.

Se tomássemos como referência o processo de desencantamento das imagens do mundo e do homem promovido na Modernidade, atingindo seu ponto de inflexão com o Iluminismo, veríamos que o protestantismo que lhe antecede, sobretudo o de matriz calvinista, já encerra ele mesmo um processo de desencantamento na própria esfera religiosa, um ciclo que culmina no dogma da predestinação. Diante do deus calvinista, o homem se sente – e tem mesmo que se sentir, por imposição da ética religiosa – *em completa solidão*, somente aliviada com a secreta esperança de ser um dos eleitos. Tal isolamento espiritual e moral do cristão, vertido como “absoluta liberdade na interioridade”, é maravilhosamente compatível com as exigências psicológicas da nova ordem econômica: trabalho cada vez mais racionalizado e disciplina ascética no mundo da produção. Exigências que implicam valorizar ao máximo *a competição*, a qual deve ser ensinada desde cedo através de pedagogias como “deve-se vencer primeiro a si mesmo” e, mais atualmente, “todo mundo ama o vencedor”.

Todavia, ainda que essa auto-imagem possua fragilidades que lograram suscitar resistências

ideológicas, ela *não apenas não se atenuou* na pós-modernidade, *como se intensificou* amplamente: de acordo com Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim, por exemplo, “ser indivíduo” hoje não é um mandamento ideológico qualquer, e também não significa exatamente a justa expressão do desejo arcaico de “liberdade”. Esses autores sustentam que *a individualidade se converteu numa exigência funcional primordial do sistema econômico de reprodução da sociedade*. Portanto, *tornar-se indivíduo* não é uma escolha: *é uma obrigação*, cuja falha em ser cumprida traz sérias conseqüências pessoais e sociais.

De toda maneira, considerando os efeitos sociais e pessoais insustentáveis causados pela persistência dessa auto-imagem na pós – ou, como os Becks a chamam, “segunda” – modernidade, tornou-se incontornável insistir em sua crítica. Para tanto, deveríamos tentar, em primeiro lugar, redescrever a metáfora de Tocqueville de modo a torná-la mais útil para o propósito de captar as configurações que o fenômeno assume em nosso tempo. Foi por esse motivo que propus que passássemos a entender o individualismo como *a exacerbação idiótica da individualidade dos indivíduos humanos* (Carvalho Filho). Como se sabe, na cultura política clássica, *idiotes* significava o ser humano que, por qualquer razão^[1], se mantivesse restrito ao *óikos*, espaço “doméstico”, permanecendo afastado da *pólis*, espaço “público”. Já que o espaço vital importante para os gregos é sempre público, o *idiotes*, em decorrência disso, não chega a adquirir uma existência socialmente significativa. Além disso, na língua portuguesa a expressão “idiota” indica uma deficiência. No caso do individualismo, a idiotia significa a incapacidade de sair de si mesmo, restringindo-se ao próprio isolamento e à própria identidade individual, ao mesmo tempo em que assinala *a incapacidade de permitir que a relação com outros indivíduos seja mais importante do que a própria individualidade*.

Anunciando-se como o que, à primeira vista, poderia parecer uma época “anti-individualista”, a era pós-moderna decretou solenemente “o fim do sujeito”. Trata-se de um veredicto que já se tornou *dóxa*/constatação/clichê em muitos campos de estudo, inclusive no da educação (Silva, p. 11 *et seq.*). Porém, mesmo depois de todas as “críticas da razão, do sujeito e da verdade” (que, a rigor, já tinham se iniciado na própria modernidade, cf. Habermas) e do “fim da metafísica”, mesmo após todas as “feridas narcísicas” e toda a “desconstrução”, o indivíduo de hoje se compreende, mais do que nunca, como *subjectum* ou *self*: isto é, como o portador final isolado de todos os “direitos humanos” que a valorização moderna introduziu, sobretudo mediante a imagem de “cidadão de um Estado democrático”.

De resto, os paradigmas educacionais hegemônicos aparentemente nada mais desejam do

que, simplesmente, universalizar essa autocompreensão e, “democraticamente”, converter as promessas de direitos em realidade prática “para todos” [2]. Especialmente para fins educacionais, o que é ideologicamente compreensível, se o “sujeito” é agora uma “ficção” que foi “desconstruída”, nem por isso seus “direitos individuais” deixaram de ser levados a sério. Aliás, mais a sério do que nunca.

Uma vez que os Becks erguem a importante suspeita de que o desmonte do “individualismo rotinizado” da primeira modernidade é do maior interesse do sistema econômico vigente na segunda modernidade, temos que desconfiar fortemente de todos os discursos *soi-disant* “desconstrutivistas” e/ou “críticos da subjetividade”. Se os Becks têm razão, e se quisermos avançar na luta anti-individualista, então somos levados a ter um cuidado crítico redobrado com os vocabulários “anti-subjetivistas”. Se a hipótese desses autores for correta, então o decreto do “fim do sujeito” é uma precipitação – gerada pelo compreensível entusiasmo com a possibilidade de renúncia às ordens teológico-metafísicas – que incorre, contudo, num grave equívoco político: na medida em que se admite o fim do que, nesse ínterim, se mantém de modo revigorado, se envia *isso mesmo que se mantém* para fora do alcance da crítica.

Se o *sujeito* morreu, o *indivíduo* não foi avisado disso, e está mais vivo do que nunca! Isto é, se a categoria filosófica do sujeito hoje é alegremente descartada como pertencendo a paradigmas “superados”, a categoria praxica e primordialmente econômico-política do indivíduo recrudescer de modo inédito, e pode ter cooptado discursos “desconstrutivos” aparentemente de vanguarda.

II

No essencial, a suspeita dos Becks aponta para um “momento de transição” no modo de produção social (o que não significa que esteja na iminência de ser substituído, muito ao contrário). O momento estaria a requerer uma *atualização ideológica* que permita ao sistema alcançar ainda mais eficácia. Ora, se a individualidade individualista for tão ou mais funcional para o sistema produtivo capitalista na pós-modernidade do que o foi na modernidade, então, para deixá-la mais adaptada às condições da era “digital”, seria preciso “desconstruir” e, ao mesmo tempo, “reconstruir” essa individualidade. Mediante o que pareceria uma alteração profunda de auto-imagem, manter-se-ia, ou melhor, exacerbar-se-ia o que vem funcionando há, pelo menos, trezentos

anos.

Tenho sustentado há algum tempo que as idéias políticas de Richard Rorty são as que estão em melhores condições para realizar a tarefa de atualização da ideologia individualista. A versão de individualismo subjacente à “utopia da sociedade completamente liberal” – aquela romanceada em *Para Realizar a América* (Rorty, 1999b) – é a mais sofisticada possível e a mais completamente eficaz para um mundo aparentemente laicizado e propositalmente anômico, um mundo de subjetividades “em rede” e “em fluxo”. Isso é possível, em primeiro lugar, porque Rorty conseguiu um feito inédito: sendo eminentemente liberal, foi capaz de incorporar toda a tradição *gauche* e torná-la “compatível” com o liberalismo, por meio da figura bizarra, mas plausível, do “ironista liberal”. Mas seu principal mérito é o de conseguir converter o ordenamento econômico compulsório de tornar-se indivíduo numa obrigação a ser cumprida *suave e alegremente*, na medida em que apenas sugere e persuade – e nunca força ou “prova argumentativamente” – que nada é mais do auto-interesse dos indivíduos do que serem indivíduos (individualistas, é claro)!

Sendo talvez o mais sagaz porta-voz cultural do que Baumann (p. 69) chamou de “estágio líquido” da Modernidade, o próprio Rorty é capaz de nos dar conta do que pensam seus críticos esquerdistas a respeito de suas posições políticas:

Richard Bernstein says that my views are “little more than an ideological **apologia** (grifo do autor) for an old-fashioned version of Cold War liberalism dressed up in fashionable ‘post-modern’ discourse”. (...) They[3] see our country as embodying everything that is wrong with the rich post-Enlightenment West; They see ours as what Foucault called a “disciplinary society”, dominated by an odious ethos of “**liberal individualism**”, an ethos which produces racism, sexism, consumerism and Republican presidents. **By contrast, I see America as (...) a good example of the best kind of society so far invented.** (Rorty, 1999c, p. 4, grifos nossos)

Alinhando-me inteiramente a essas críticas, reputo que o resultado final das propostas políticas de Rorty, a despeito de suas declarações sugerirem o contrário, é um claro conservadorismo liberal – de que o nacionalismo americano é apenas a face mais, digamos, “despudorada”. Ainda que ele tente se afastar das suspeitas essencialistas que lançaram o pensamento liberal nas dificuldades de legitimação que conheceu desde o princípio (Bellamy, p. 9 *et seq.*), tudo o que sua utopia de individualidade e solidariedade *ao modo liberal* consegue alcançar é a preservação “pós-moderna”, descentrada, desrotinizada e num patamar “fora de alcance crítico”, do inarredável valor social, político e econômico do *indivíduo burguês tradicional*.

Para Rorty, *somente se a individualidade de um indivíduo for exacerbada é que sua vida pode ser “bem sucedida”* (1989, pp. 23-43). É em parte por isso que, no sentido indicado, ele é o pensador cujas idéias representam o exemplo mais bem acabado de individualismo e a quem a crítica do individualismo deveria se dirigir preferencialmente. Mas é claro que apenas isso não seria suficiente. Outros autores, sobretudo Nietzsche, o “poeta forte” a quem Rorty invoca constantemente como exemplo de uma “vida bem-sucedida”, já haviam feito uma opção muito clara nesse sentido. De fato, é um sintomático movimento de denegação e dissimulação em torno à opção preferencial pelo individualismo o que confere às suas idéias a sofisticação ideológica que reputamos. Denegação e dissimulação que se apresentam como *ambigüidade*: por meio da figura do “ironismo liberal”, Rorty projeta uma *solução de compromisso* entre as dimensões do “público” e do “privado” que, como em toda a tradição liberal, são inteiramente inconciliáveis.

Para evitarmos equívocos na compreensão do “ironismo liberal”, devemos reconhecer a distância que essa figura guarda com relação às formulações tradicionais do individualismo. Somente se compreendermos tal distância será possível aquilatar corretamente a peculiaridade da metáfora ironista da *autocriação privada* – se comparada a versões de individualismo mais, digamos, “grosseiras”. É essa distância que torna a ambigüidade presente em Rorty uma sutil cortina de fumaça que dissimula a ideologia liberal da “oposição determinada” (entre indivíduo e sociedade) em “tensão insolúvel” ou “incompatibilidade radical” (entre o público e o privado). A estratégia consiste em combinar dois movimentos paralelos de elaboração teórica sobre a individualidade.

Num deles, jamais é admitido que o indivíduo tenha precedência em face da comunidade. É nesse primeiro plano que se encontra, por exemplo, sua recusa da forma essencialista do *self*, tal como os primeiros liberais a defendiam, preferindo sempre utilizar a expressão *invenção do indivíduo*, em vez de *descoberta dos elementos intrínsecos* da individualidade dos indivíduos. É que Rorty sabe perfeitamente que o indivíduo, como categoria politicamente relevante, em sua condição de “suporte de direitos naturais inalienáveis”, é uma invenção filosófica ocidental da Era Moderna: “(...) I’d plunk for the view that *human rights are*, like anesthetics, recent, *ingenious*, Western *inventions...*” (Rorty, 1999a, p. 3, grifos nossos). Poder-se-ia chamar a esse movimento inicial de “redescrição do *self*”.

Todavia, considerando o segundo movimento de pensamento, esta mesma passagem deixa claros os motivos pelos quais fica patente a opção rortyana pelo individualismo: embora inventada recentemente, a ficção dos “inalienáveis direitos humanos individuais” é, senão a melhor de todos

os tempos, ao menos extremamente engenhosa.

Sem se considerar individualista, Rorty é um dos pensadores que defende mais vigorosamente a invenção moderna do indivíduo. De fato, são os modos utilizados por Rorty para tornar essa ficção menos sujeita a críticas do que antes que precisam ser revistos criticamente. Apesar da dissimulação gerada pelo lado “solidarista” de suas proposições políticas, há em todas elas uma alegre continuidade com a maneira particular de entender o indivíduo – a individualidade burguesa – que, ao fim e ao cabo, revela-se portadora de uma imensa carga de exclusão para a maioria da população mundial que não logra ser indivíduo *de facto*, e opressão para quase todos que, sendo de fato ou apenas *de jure*, não têm como desfrutar de uma sociabilidade efetivamente fraterna.

Se compreendermos que o que está por trás de seu primeiro movimento de redescrição, isto é, de distanciamento das principais metáforas tradicionais, é a intenção de uma *revalorização*, entenderemos porque os dois movimentos são realizados com uma única operação, que é a introdução de um novo vocabulário para dimensionar o que significa “ser indivíduo” hoje: é nisso que consiste seu segundo movimento, que poderíamos chamar de *reliteralização* do *self*.

Em suma, para responder à pergunta sobre como um indivíduo concreto se torna um eu, Rorty mostra que o sentido da individualidade consiste, primariamente, em *ser capaz de fazer uma autodescrição original* – uma redescrição de si mesmo que não seja nem objetificável, nem subsumível às descrições de “si mesmo” feitas por outros indivíduos (Rorty, 1989, pp. 23-43). Nesse sentido, o caminho tomado por Rorty é, simplesmente, seguir as pegadas de Nietzsche.

Ao descartar a noção tradicional de *verdade*, identificada com a idéia de um “conhecimento de carga” [4] do universo, Nietzsche teria mantido a possibilidade de que pudéssemos identificar as marcas cegas que nossos comportamentos individuais apresentam. Tal identificação não seria uma descoberta do que sempre-já foi uma marca cega, o encontro do que foi simplesmente deixado por outros em nós, mas, sim, o processo de inventar uma nova – a nossa própria – linguagem.

Enquanto o indivíduo aceitar ser descrito unicamente por jogos de linguagem herdados, isto é, os que tornam familiares para nós nossas marcas cegas, ele não terá como identificar sua idiossincrasia. Tudo o que vai conseguir é ser visto como exemplar de uma classe dada. Isso é o que Nietzsche chamaria de “fracasso como poeta”, ou fracasso na tentativa de ir “além do homem”. Tal indivíduo não terá construído um novo jogo de linguagem que, ao menos em parte, redescrive um eu segundo a originalidade de seu criador.

São essas mesmas tintas, agora diluídas com idéias de Davidson, que Rorty usa para compor

seu conceito de *ironismo*, o movimento pelo qual um indivíduo promove sua autocriação autônoma na esfera privada. Retomando a inspiração nietzscheana, ele retrabalha o âmbito do privado por meio do “empréstimo” de uma idéia davidsoniana[5]: trata-se da distinção entre o *literal* (linguagem antiga) e o *metafórico* (linguagem nova), que Davidson propõe para explicar as questões relativas à “aprendizagem da linguagem” e à “criação de novas linguagens”.

Utilizando essa distinção em seu próprio contexto de afirmação da individualidade, Rorty a emprega para descrever o processo de individualização – a identificação de marcas cegas – como *autocriação privada*. Assim, tudo o que o “realizador forte” (poeta) pode fazer é sair de uma perspectiva herdada, literal, para uma perspectiva criada por ele mesmo, uma nova metáfora.

Rorty reconhece que os indivíduos herdam suas primeiras perspectivas da dimensão social em que vivem – são primeiro socializados e só depois serão capazes de criar a si mesmos. Mas reconhecer a primeira herança não significa valorizá-la tanto quanto aquilo que deve ser produzido pelo próprio indivíduo. Então, independente de quão relevantes e decisivas para o indivíduo essas perspectivas iniciais possam ser, tudo o que importa é mesmo, ao final, ser capaz de *romper* com elas.

Mas cabe então perguntar: levar as próprias idiossincrasias até às últimas conseqüências não significa, em última análise, exatamente o tipo de *risco social* que o individualismo tem proporcionado como ideologia e prática dominantes? É válido que se defenda o valor da “novidade” – apenas porque é novidade – mesmo sabendo o quanto de sofrimento e crueldade a afirmação idiótico-idiossincrática de uma individualidade pode causar? É satisfatório que se defenda o valor das criações humanas apenas em termos da oposição muito questionável entre “verdade estável” e “inovação estética”? Além disso, é possível admitir que o preço da inovação seja mesmo o abandono da dimensão “pública”, na medida em que é preciso uma “excomunicação” de toda literalidade para tornar essa autocriação privada *livre* da interferência de outros vocabulários?

Enfim, do ponto de vista ético-político, que forma de relação deveria ser privilegiada entre os “indivíduos” (os que construíram uma individualidade significativa por meio da invenção de um vocabulário rico de metáforas, isto é, imagens que escapam à literalidade), na medida em que sua origem é sua socialização lingüística? É o caso de que todos abandonem a literalidade que é sua herança para poderem ser *indivíduos*? E que *comunidade* poderia restar de indivíduos que só estivessem interessados nas próprias “linguagens privadas”?

III

Infelizmente, o que se pode depreender das idéias de Rorty é uma reiteração da hierarquia liberal burguesa – primeiro o indivíduo, depois a comunidade. E se não admite mais os pressupostos metafísicos da vontade de poder, se reputa o sujeito uma ficção insustentável, ele não abre mão do desejo de *perfeição pessoal* que acompanha o conceito/mandamento cultural e econômico do *ser indivíduo*. É o que, supostamente, o leva a defender tão ardorosamente o caminho da *autocriação privada*.

René Arcilla diz que esse caminho, para Rorty, é “erótico” – no sentido de “alguma conexão” –, isto é, que passa necessariamente pela “conversação com os outros”: “Rorty is prepared to agree with Cavell and Bloom that the animating spirit of liberal learning is eros” (Arcilla, p. 19). E o próprio Rorty costuma indicar que a autocriação privada é resultante de uma “conversação”.

Porém, como bem nos adverte Dianne Rothleder, essa conversação em Rorty é mais “espiritual” do que “fáctica” (Rothleder, p. 17-42). É mais com a “cultura livresca” do que, propriamente, com outros seres humanos reais. *É uma conversação realizada, em último caso, no recesso do próprio escritório, com os livros, e não no cotidiano com outras pessoas*. Provavelmente porque essa conversação tem que ser seletiva e qualificada. Assim, a “democracia” sonhada convive com o “elitismo” dos gênios. *É mais uma “auto-edificação” do que propriamente uma “conversa”*.

Em síntese, embora mediado por outros, o desejo liberal de perfeição é guiado muito mais pela expectativa final de uma “autoconversão” do que pelo prazer em si da “conversação”. De toda maneira, o que Arcilla quer dizer, tendo em comum com Rorty o “desejo de perfeição”, é que o “sentido final” dessa conversação é pura e simplesmente o de uma “distinção individual”, na esperança de se tornar um dos eleitos predestinados. Poder-se-ia acrescentar: um ícone narcísico (Lasch) da sociedade do espetáculo (Débord).

Mas, com isso, a figura da autocriação privada acaba por revelar sua principal função política. Ela é um palimpsesto que contém, sob sua aparência metafórica, as camadas raspadas das literalidades de agora, que um dia já foram metáforas: vocação, predestinação, razão, sujeito e, por último, a própria vontade de poder.

Na individualidade, tal como definida por Rorty, segundo Arcilla, por exemplo, podem conviver perfeitamente o anti-socratismo radical de Nietzsche e o senso neo-pragmatista de uma “comunidade de aprendizagem liberal” inspirada pelo modelo de Sócrates. É que o educador liberal

Rorty parece conseguir reformular “the Cartesian problem of reason in the light of Nietzsche’s critique, so as to disjoin it from the problem of consciousness while distancing it from some of the more *disturbing, nihilistic* implications of Nietzsche’s arguments” (Arcilla, p. 21, grifo nosso). Mas, afinal, que implicações perturbadoras e niilistas decorrem dos argumentos de Nietzsche?

De acordo com Lisbeth Sagols, o caminho de Zarathustra termina na mais absoluta *solidão*, sem que ele jamais tenha encontrado *o outro*. Ao não reconhecer a igualdade inter-humana, Nietzsche praticamente impossibilita o reconhecimento mútuo, uma vez que não podemos estar livres, uns diante dos outros. Por conta, talvez, de sua oposição ao “enfraquecimento do homem”, provocado pelas virtudes cristãs, ele tem empanada sua visão das necessidades básicas humanas, principalmente o reconhecimento, a simpatia, a segurança, a companhia. É por isso que suas idéias éticas não admitem a implicação recíproca entre indivíduo e comunidade e não incorporam a vida em comum, a solidariedade e a reciprocidade, já que a “afirmação da vida” exige que se circunscreva a fidelidade do indivíduo apenas a si mesmo (Sagols, p. 213 *et seq.*)

Naturalmente, como Arcilla faz questão de destacar, o aspecto solidarista da figura de compromisso que é o *ironista liberal* não permite que Rorty aceite claramente essa conseqüência. O que faz seu individualismo parecer “recalcado”, conforme se veja por um ângulo e, ao mesmo tempo, “triumfante”, conforme se veja por outro. É, em síntese, o que estivemos chamando de ambigüidade.

Onde poderia estar o truque ou, se preferirmos, o auto-engano? É que, no essencial, seu pensamento combina a idéia de uma solidariedade a ser ampliada “no futuro”, mediante uma adequada (mas não exagerada) redistribuição dos bens “materiais”, enquanto a individualidade (leia-se, a acumulação de bens “simbólicos”) deve ser criada já “no presente”.

Ocorre que todos já sabem que hoje os bens “materiais” (dimensão da solidariedade?) são mais “simbólicos” (dimensão da liberdade?) do que nunca. Assim, Rorty é o pensador que melhor mostra como a promoção da solidariedade por meio do pensamento liberal dos últimos dois ou três séculos esteve sempre voltada para a garantia jurídica das liberdades individuais. Ou seja, ele é o “historiador” que melhor conta a história de que a luta pela *solidariedade* sempre serviu à promoção da *liberdade* (com prejuízo, quase sempre, para a própria solidariedade).

Tendo em vista todas essas dificuldades, não parece de nenhum modo claro que o desejo de autocriação privada possa conviver assim tão bem com o *compromisso* da solidariedade pública, a menos que o valor da solidariedade seja *negativo* (Rothleder, p. 43-54). Assim, no melhor dos casos, haveria uma constante indiferença generalizada (a “democracia social”?) e, no pior, haveria apenas

uma trégua de duração indeterminada na guerra de todos contra todos (o “capitalismo selvagem contido pelo ‘marco regulatório’ do Estado democrático liberal”?), restando para o “espaço público” apenas uma espécie de contrato formal, tais como as regras dos procedimentos representativos políticos que conhecemos.

Lamentavelmente, quase ao modo de uma profecia auto-realizável, o desejo rortiano de que a cultura liberal seja “a última revolução conceitual” (Gander) talvez esteja perigosamente próximo de ser realizado, já que a “ameaça pós-moderna” – a renúncia aos fundamentos ou, de outro modo, o reconhecimento da ausência de fundamentos – já se cumpriu: não são mais necessários o *self* tradicional, nem nenhum tipo de “garantia filosófica” para o *sujeito* do liberalismo. O *indivíduo pós-moderno* se sabe e se quer completamente individual e idiossincrático, sendo “sujeito” ou não. Então, do ponto de vista da promessa ideológica implícita no neoliberalismo pragmatista de Rorty, basta a “esperança” de que “um dia seremos mais solidários” e também “seremos eus” (não necessariamente nesta ordem). Do ponto de vista ideológico, para Rorty, a história poderia acabar aqui...

Em conseqüência disso, agora fica claro que a renúncia rortiana ao aspecto metafísico e às “implicações perturbadoras” da obra de Nietzsche jamais colocou em perigo o projeto de uma individualidade liberal para os novos tempos, uma que se deseja também “solidária” [6]. E é exatamente por isso que se deve pensar numa crítica à altura do vocabulário “pós-moderno” rortiano, cuja estratégia política é *redescrever o acessório para reliteralizar o essencial*.

Portanto, independente da sofisticação pós-moderna e pós-subjetivista na forma, do ponto de vista do conteúdo, Rorty mantém o alinhamento com a grande tradição do pensamento liberal no que tem de mais essencialmente subjetivista ou individualista: o isolamento e a precedência do individual sobre o comunitário devem, não apenas ser mantidos, como também defendidos a todo custo. Em Rorty, essa precedência é tornada sutil e elegante, quase mesmo simpática. Ela adquire a coloração de uma precedência política: do ponto de vista da hierarquia dos objetivos sociais, a socialização é apenas um meio para o fim desejado, a saber, a individuação bem-sucedida. Mas não se nega, é claro, a necessidade da solidariedade, isto é, da comunidade que torna, na prática, qualquer socialização (e qualquer individualização) possível.

Embora Rorty negue haver uma hierarquia em sua utopia social, ao afirmar que a necessidade que todos temos de “tornarmo-nos indivíduos” é um objetivo *tão importante quanto* a justiça social, sua escolha pelo modelo de educação liberal-burguesa por meio da auto-edificação, sua valorização acrítica do modo “real” de funcionamento das instituições “democráticas”, seu

apreço pelo capitalismo e sua fé religiosa no *american way of life* são pressupostos carregados demais com o valor fundamental da *individualidade exclusiva e isolada* dos indivíduos. Assim, tudo o que ele de fato consegue projetar como utopia de uma educação liberal é a manutenção pura e simples da ideologia hegemônica de que *o que existe deve girar em torno dos indivíduos considerados isoladamente em seu processo de autogênese*. O que significa conservar intactas nossas atuais práticas políticas e educacionais, pelas quais *tudo gira em torno de alguns indivíduos e sua realização privada*[7].

É verdade que, ao não admitir sustentar nada parecido com o *self* tradicional, Rorty simplesmente abandonou os pressupostos tradicionais em que esta noção metafísica se ancorou. Mas sua recusa do *self* tradicional se inscreve no quadro geral da “defesa da vida democrática”. Ou seja, onde se lê a “recusa da autoridade do conhecimento sobre a liberdade” (defesa da “democracia”), devemos entender a defesa visceral em favor do liberalismo, do capitalismo, do nacionalismo americano e dos valores essenciais burgueses, inclusive e principalmente *contra o comunismo*, sempre considerado a quintessência do *totalitarismo* (Rorty, 1989, p. 169-188). O que, a esta altura, dispensa comentários...

IV

Em vista das considerações precedentes, qualquer luta política e educacional efetivamente crítica hoje tem que levar adiante o plano de uma reformulação completa da autocompreensão cultural dominante. Reformulação que deve ser levada a efeito *também*, entre outras estratégias, por meio de redescrições vocabulares hábeis, capazes de mostrar aos indivíduos *fortes* do mundo o sofrimento que causam em função de estarem agarrados a uma auto-imagem social e politicamente desastrosa, e aos indivíduos *fracos* o quanto sofrem inutilmente por compartilhar dessa crença. Diz-se “também” porque a suposição de que apenas redescrições vocabulares fossem suficientes seria um tipo de delírio semelhante àquele detectado pelo Marx da *Ideologia Alemã*, isto é, seria um retorno inaceitável à crença idealista de que as idéias são originadas “na mente”, ou que elas “caem do céu”, e não que são resultantes de conflitos, lutas e embates reais pela posse, distribuição, circulação e acumulação dos bens “materiais” e “simbólicos”.

De todo modo, embora não sejam originadas “na mente”, as matrizes ideológicas têm uma

existência praxica cuja importância nos é explicitada diariamente no embate político pela determinação e desenvolvimento dos currículos escolares, por exemplo. E o nada ingênuo Rorty reconhece perfeitamente *a importância da educação escolar básica* na formação da auto-imagem necessária à reprodução social, isto é, a necessidade de inculcação ideológica nos membros recém-chegados:

There is no such thing as human nature, in the deep sense in which Plato and Strauss use this term. (...) There is only the shaping of an animal into a human being by a process of socialization (...) and education for freedom cannot begin before some constraints have been imposed. (...) Primary and secondary education will always be a matter of familiarizing the young with what their elders take to be true, whether it is true or not. It is not, and never will be, the function of lower-level education to challenge the prevailing consensus about what is true. (Rorty, 1999b, p. 117-8)

Em resumo, ainda que Rorty reconheça a importância da “esfera pública” e se mostre efetivamente interessado em promover nela uma diminuição da crueldade, mediante uma repressão educativa sobre os impulsos mais agressivos do “animal humano individual”, os pressupostos individualistas de suas posições educacionais as tornam incapazes de promover uma verdadeira mudança política.

Logo, se parece razoável defender a liberdade e a felicidade dos *indivíduos*, não é razoável esperar que uma sociedade que *já optou* há tanto tempo pela cultura da “auto-invenção privada” possa incluir em sua forma de vida, *com o mesmo peso e valor*, uma outra cultura que lhe é, de fato, muito suspeita e estranha, a saber, a cultura da “invenção social solidária”.

E já que “ser individualista” e “ser solidário” são coisas opostas, só seria possível conciliá-las mediante a sugestão de que é possível um tipo especial de “solidariedade individualista”, que consiste exatamente em solidarizar-se no “ser indivíduo”. De fato, a conclusão para todos os argumentos aqui desenvolvidos aponta para isto: a solidariedade liberal de que Rorty tanto se orgulha nada mais é do que *a solidariedade mínima possível*. Mediante o ideal liberal da “tolerância”, as idéias políticas de Rorty desenham os contornos de uma sociedade e de uma educação de *individualistas solidários*, isto é, de uma sociedade cujo foco é a manutenção (e até ampliação) do isolamento dos indivíduos em suas esferas privadas, ainda que aceitem se congregar no culto dominical e neste ou naquele encontro acadêmico.

Como Tocqueville já havia mostrado, nada agrada mais ao domínio do que a atomização dos indivíduos e seu encasulamento em suas idiossincrasias. Assim a simpática idéia da tolerância

liberal e do “*live and let live*” nada mais é do que a estratégia adequada para tornar duradouramente eficaz a governabilidade dos indivíduos. Ou seja, é a ideologia apropriada para defender a liberdade *dos que possuem*, ao prevenir os riscos à sua segurança e sua propriedade, cuidando para não tornar inteiramente impossível a vida para *os que não possuem* e evitando que eles ocasionalmente se rebellem.

Para encerrar estas breves reflexões sobre a educação individualista da sociedade liberal na era do capitalismo digital, gostaria de insistir na necessidade de *atualização crítica* da resistência política diante da nova feição que vai assumindo a ideologia dominante. Essa atualização se deve, em parte, ao fato de que o antagonismo direto não conseguiu nada além de deixar as oposições tradicionais em estado de virtual *knock-out*. Mas isto não ocorreu *apenas pela inferioridade em forças* diante do adversário. De fato, o insucesso revolucionário se deu em boa parte devido à *imprevista identidade* com o adversário: *a origem comum* na ideologia individualista moderna. Foi principalmente isto o que levou as esquerdas revolucionárias a *apropriar* em diferentes graus o mesmo vocabulário de seus contendores, enfraquecendo-as significativamente:

Los grandes materialistas y escépticos del siglo XVI, la extrema izquierda de la Ilustración y sus herederos socialistas y comunistas justifican su filosofía “subversiva” *en los mismos términos del ideal humanista*. El marxismo constituye una parte integral de tal tradición. El que Marx y Engels se consideraran a si mismos como los herederos de la Ilustración, de la Revolución francesa y de la filosofía idealista alemana, era algo más que una expresión retórica. La Libertad, la Igualdade y la Justicia son términos-clave en *El Capital* de Marx; y no es casual que su teoría económica este precedida (em um sentido más que cronológico) por la filosofía humanista de *La Ideologia Alemana* (1846) y de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* (1844), a la que a su vez completa. (Marcuse, p. 206, grifo nosso)

É exatamente por esse motivo que se faz necessário revisar com todo cuidado os vocabulários teóricos e “de vanguarda” à nossa disposição, para os fins da transformação social. Precisamos rever tanto o código cultural *mainstream* em que fomos “literalizados”, como também aqueles que se nos afiguram como os mais “metafóricos” e mais “novidadeiros”, de modo a não repetirmos o mesmo equívoco da velha esquerda. Se mantivermos o essencial desses códigos, não conseguiremos elaborar metáforas efetivamente novas, isto é, imagens capazes de produzir mudanças políticas significativas.

Assim, diante dos enormes desafios educacionais implicados na construção de uma

sociedade pós-individualista, seria muito proveitoso usarmos a sábia sugestão de Rorty em primeiro lugar contra ele mesmo: “When cultural traditions start making people unnecessarily miserable, they have outlived their usefulness and need to be replaced by other cultural traditions” (Rorty, 1999a, p. 4). Teríamos, para começar, que voltar aos currículos escolares e lutar aí para que os indivíduos fossem construídos em função da invenção social solidária e não para sua autocriação preeminente privada.

Contudo, esses desafios só podem ser enfrentados se a resistência dos que não querem euforicamente responder à vocação do “ser apenas si mesmo e acima de tudo” não houver desaparecido por completo. Uma vez extinta, então, finalmente teremos nos tornado todos incapazes de esperança utópica numa sociedade de verdadeira fraternidade e de alegria.

REFERÊNCIAS

- ARCILLA, René. *For the Love of Perfection: Rorty and the Liberal Education*. New York: Routledge, 1995.
- BAUMANN, Zygmunt. *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elizabeth. *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. London: Sage, 2002.
- BELLAMY, Ralph. *Liberalismo e Sociedade Moderna*. São Paulo: Unesp, 1994.
- CARVALHO FILHO, Aldir. *Individualismo Solidário: uma redescisão da filosofia política de Richard Rorty*. Rio de Janeiro, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DÉBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- GANDER, Eric. *The Last Conceptual Revolution: A Critique of Richard Rorty’s Political Philosophy*. New York: SUNY, 1999.
- LASCH, Christopher. *A Cultura do Narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

MARCUSE, Herbert. *El Marxismo Soviético*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

RORTY, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: CUP.

_____. (1999a) “The Communitarian Impulse”. COLORADO COLLEGE'S 125TH ANNIVERSARY SYMPOSIUM. February 5. Disponível em <http://www.coloradocollege.edu/Academics/Anniversary/Transcripts/Welcome.htm>.

Acesso em: 28 fev. 2005.

_____. (1999b) *Para Realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Rio de Janeiro: DP&A. Tradução e Introdução de Paulo Ghiraldelli para: (1988) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (1999c) *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin.

RENAUT, Alain. *O Indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

ROTHLEDER, Dianne. *The Work of Friendship: Rorty, His Critics and the Project of Solidarity*. Albany: SUNY, 1999.

SAGOLS, Lisbeth. *¿Ética en Nietzsche?* México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997. (Colección “Seminarios”).

SILVA, Tomaz-Thadeu. (Org.) *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

TOCQUEVILLE, Aléxis. *A Democracia na América*. V. 2: Sentimentos e Opiniões. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

[1] Por exemplo, alguém paralítico. Não se quer entrar aqui na discussão do estatuto de mulheres, crianças, escravos etc. na democracia grega.

[2] A regulamentação educacional brasileira em vigor também não foge a essa regra.

[3] Os críticos esquerdistas. Nota nossa.

[4] A expressão “conhecimento de carga” se refere aqui ao conjunto de todas as características peculiares de uma coisa, tal como o sujeito ou, nesse caso, o próprio universo. Um conhecimento de carga de todo o universo seria idêntico ao conhecimento da “Verdade”.

[5] Cf. Rorty, 1989, p. 10, n3. Ele registra que extrapola *ad libitum* as perspectivas de Davidson e reconhece que este não pode ser responsável pelas interpretações alheias. De fato, o próprio Davidson costuma replicar às interpretações rortyanas de suas idéias.

[6] Nesse sentido, são inteiramente infundadas as preocupações de um educador liberal como Arcilla, ocupado em tornar Rorty mais “aceitável” nas discussões do perfeccionismo moral que tem interlocutores como Hutchins, Cavell e Bloom.

[7] Os educadores “críticos” já sabem que a escola da “padronização” não passa, na verdade, de uma escola de “competição”: “Que vençam os melhores!” Mas, levantando a polêmica, não seria o caso de perguntar se a escola da “diferença”, louvada por tantos desses educadores atuais, não seria apenas a face *ainda mais perversa* desse processo, isto é, uma escola que está mais capacitada para levar o mandamento de “tornar-se indivíduo” a todos e a cada um (portando a inalcançável promessa de “não excluir ninguém”) e, assim, cumprir com muito mais eficácia os imperativos

do mercado?