

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

FELIPE QUINTÃO DE ALMEIDA

**COM RORTY, CONTRA RORTY: UMA REDESCRIÇÃO DA AGENDA PÓS
MODERNA EM EDUCAÇÃO**

FLORIANÓPOLIS

2009

FELIPE QUINTÃO DE ALMEIDA

**COM RORTY, CONTRA RORTY: UMA REDESCRIÇÃO DA AGENDA PÓS
MODERNA EM EDUCAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito final para obtenção do Grau de Doutor em Educação, na área de concentração Educação, História e Política.
Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz

FLORIANÓPOLIS

2009

FELIPE QUINTÃO DE ALMEIDA

**COM RORTY, CONTRA RORTY: UMA REDESCRIÇÃO DA AGENDA MODERNA
PÓS EM EDUCAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito final para obtenção do Grau de Doutor em Educação, na área de concentração Educação, História e Política.

Aprovada em 30 de julho de 2009.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz
Universidade Federal de Santa Catarina
Orientador

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Alfredo José da Veiga-Neto
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Jaison José Bassani
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Paulo Evaldo Fensterseifer
Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio
Grande do Sul (UNIJUÍ)

A Alex(andre) e a Valter, com admiração e carinho!

AGRADECIMENTOS

A meu pai, irmãos e companheira.

Agradeço a tod@s aquel@s amig@s que, no eixo Floripa-Vitória, participaram desta história.

Aos membros da banca de qualificação e defesa.

Ao CNPq pela bolsa, ao PPGE pela paciência e ao Núcleo de Estudos e Pesquisa Educação e Sociedade Contemporânea pela acolhida fraterna.

A Alina pelas aulas de português.

Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘eu’, ‘proposição’, ‘nome’ – e almejam apreender a *essência* das coisas, devem sempre se perguntar: esta palavra é realmente sempre usada assim na linguagem na qual tem o seu torrão natal [na língua em que ela existe]? – Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano (WITTGENSTEIN, 1994, p.72).

RESUMO

Apresenta uma redescrição da “agenda pós-moderna”, conceito cunhado pela teórica marxista Ellen Wood para caracterizar o pensamento da Esquerda Ocidental que (sobre)viveu à passagem pela década de 60 do século XX. A tese de uma agenda pós foi assumida pelo marxismo pedagógico brasileiro como chave-de-leitura para enfrentar a reordenação epistemológica e política (sua pluralização) do campo educacional nos últimos 15 anos: o “clima intelectual generalizado” que o expressa. Com o objetivo de testar esse diagnóstico, analisa a filosofia daquele que, para a tradição marxista, forneceu o mais vivo e penetrante rumo da agenda pós-moderna na atualidade: o filósofo estadunidense Richard Rorty. Põe em cena um conjunto de descrições e redesccrições de seu trabalho. Inicia com a análise das características de sua filosofia (Rorty) que o inserem, segundo a crítica tecida pelo marxismo pedagógico, no espectro da pós-condição ou da agenda pós e, assim, legitimam a cruzada desencadeada contra ela. Investiga se elas se sustentam quando cotejadas com outra descrição da obra de Rorty, menos indisposta e cética à letra de sua filosofia. Reflete, ainda, sobre a tese segundo a qual os membros da agenda pós compartilham motivações e matizes filosóficas convergentes e/ou aproximadas. Discute se essa ideia resistiria à comparação da filosofia de Rorty com a de outros (supostos) membros da agenda pós. São eles: Jürgen Habermas e Michel Foucault. Demonstra, por meio das interlocuções propostas, como as afinidades ou convergências entre as matizes filosóficas que supostamente integram tal agenda são muito frágeis e débeis, “escondendo” divergências inconciliáveis que, em suas minúcias, minam qualquer diagnóstico de uma agenda que, no campo educacional, seja caracterizada como “pós-moderna”. Conclui pela necessidade de se abandonar a tese de uma agenda pós em educação, ao mesmo tempo em que defende investigações pontuais e exaustivas das obras daqueles autores, pelo marxismo pedagógico, normalmente vistos como integrantes de tal agenda.

Palavras-chave: Richard Rorty. Pós-moderno. Educação.

ABSTRACT

This article presents a redescription of the “postmodern agenda”, concept coined by the Marxist scholar Ellen Wood to characterize the ideas of the Western Left which were able to “survive” through the decade of 1960, in the twentieth century. The thesis of a postmodern agenda was taken by the Brazilian Marxist pedagogy as a key of reading in order to face the epistemological and political reordering of the educational field (that is, its pluralization) in the last fifteen years: the “general intellectual atmosphere” in which it is expressed. With the aim of verifying this diagnosis, we will analyze the philosophy of the theorist that, according to the Marxist tradition, has provided the most lively and penetrating direction of the current postmodern agenda: the American philosopher Richard Rorty. We will revise several descriptions and redescriptions of his work. Firstly, we will analyze the characteristics of Rorty’s philosophy, which includes him, in the view of the Marxist pedagogy criticism, in the framework of the postcondition or postmodern agenda and thus legitimizes the crusade against it. We will investigate if these characteristics can still be maintained when compared to a different description of Rorty’s work, less disinclined and skeptical to his philosophy. We will also reflect on the thesis according to which the postmodern agenda members share convergent and/or approximate philosophical motivations and nuances, and we will discuss if this idea would resist to the comparison of Rorty’s philosophy and the philosophy of other (supposed) postmodern agenda members, namely Jürgen Habermas and Michel Foucault. We will demonstrate, through the proposed interlocutions, how the affinities or convergences between the philosophical nuances that allegedly integrate such agenda are very fragile and weak, “concealing” irreconcilable differences which, in its details, undermine any diagnosis of an agenda that, in the educational field, may be characterized as “postmodern”. Finally, we will highlight the need of abandoning the thesis of a postmodern agenda in education, and we will also defend thorough investigations on the works by those authors who are normally seen, by the Marxist pedagogy, as members of such agenda.

Keywords: Richard Rorty. Postmodernity. Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O NEOPRAGMATISMO RORTIANO E A EDUCAÇÃO: UMA ANÁLISE À LUZ DO MARXISMO PEDAGÓGICO	18
1.1 COLAPSO DO REAL E OS CETICISMOS CONTEMPORÂNEOS: RORTY NA ÓTICA DA CRÍTICA MARXISTA	20
1.2 EM DEFESA DA ONTOLOGIA: CONTRA RORTY EM FAVOR DE LUKÁCS E BHASKAR	27
1.3 RORTY... ENTRE A EPISTEMOLOGIA DA PRÁTICA E O RECUO DA TEORIA ..	43
2 A CRÍTICA DO MARXISMO EDUCACIONAL REDESCRITA A PARTIR DA FILOSOFIA DE RORTY	51
2.1 ENTRE O CETICISMO EPISTEMOLÓGICO, ÉTICO E POLÍTICO... OU RORTY POR ELE MESMO	52
2.2 RECUO DA TEORIA... OU A TEORIA COMO UMA <i>CAIXA DE FERRAMENTAS</i> ? ...	75
2.3 ENTRE O IRRACIONALISMO E O CONTRAILUMINISMO... O NEOPRAGMATISMO RORTIANO?	81
2.4 ENTRE A FALÁCIA EPISTÊMICA E O RELATIVISMO ONTOLÓGICO... OU A NOVA CONFIGURAÇÃO IDEALISTA DA FILOSOFIA ATUAL?	85
2.5 RORTY: ENTRE O REALISMO DE HUME E A ONTOLOGIA EMPIRICISTA?	88
3 O DEBATE RORTY/HABERMAS: DISSONÂNCIAS CRÍTICAS	93

3.1 RORTY/HABERMAS: ENTRE O CONTEXTUALISMO E O UNIVERSALISMO DA VERDADE	96
3.2 RORTY/HABERMAS: ENTRE A LEALDADE AMPLIADA E O UNIVERSALISMO MORAL	109
3.3 A (FALTA DE) IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PARA A POLÍTICA: ENTRE RORTY E HABERMAS	120
4 O DEBATE RORTY/HABERMAS: CONSEQUÊNCIAS PARA AS TEORIAS E AS PRÁTICAS PEDAGÓGICAS	128
5 DESCREVENDO FOUCAULT, COM RORTY	141
6 REDESCREVENDO FOUCAULT, CONTRA RORTY	155
CONSIDERAÇÕES FINAIS	175
REFERÊNCIAS	186

INTRODUÇÃO

É indiscutível que a área da educação experimentou, nesses últimos anos, uma pluralização teórica e, conseqüentemente, política, sem precedentes em sua recente história. O mesmo pode-se dizer da área de conhecimento em que estou inserido, a educação física, que ainda hoje acompanha aquele campo em suas reordenações e guinadas. Nesse contexto, não é muito difícil observar que a primazia então adquirida pelo marxismo, a partir da década 80,¹ é hoje estremecida graças à presença de tradições de pensamento bastante diversas, desde autores ligados ao pós-estruturalismo, aos estudos culturais, à teoria *queer*, ao (neo)pragmatismo, à teoria crítica da escola de Frankfurt, até o indefinido e malfadado conceito de pós-modernismo. Assim, ao lado de Marx, novas “armas” para a crítica educacional são derivadas da filosofia de Deleuze, Gattari, Derrida, Foucault, Habermas, Adorno, Lyotard, Baudrillard, Rorty, Nietzsche, entre muitos outros intelectuais pertencentes a vários campos do saber (literatura, cinema, música, etc.) até então pouco comuns à tradição da área educacional.

Conhecemos relativamente bem, na discussão atual, os resultados decorrentes da introdução dessas novas perspectivas na educação, de modo que não pretendo abordar as modificações então desencadeadas por essa renovação no estatuto epistemológico e político do campo educacional (nele inserido a educação física), sobretudo porque muitos autores sobre elas já se posicionaram.² Importa destacar algumas conseqüências desse novo quadro para as perspectivas progressistas em educação. Gostaria de mencionar três delas: a) um trabalho de revisão do “programa” da pedagogia crítica no Brasil – uma crítica ao seu conceito sem, contudo, a necessidade de superá-lo; b) uma crítica ao conceito de pedagogia crítica que, no extremo, resultou no advento de uma pedagogia pós-crítica (em alguns momentos, adjetivada de pós-moderna); 3) uma crítica de ambas as críticas, pois concebidas como expressão,

¹ Conforme Della Fonte (2001, p. 79-80), “Durante os anos 80, no Brasil, tornou-se moda fundamentar as pesquisas educacionais no marxismo. O silogismo criado era: todo militante é marxista (observar que falar ‘militância’ representava agredir o pressuposto de neutralidade científica); todo intelectual progressista é militante; logo, todo intelectual progressista é marxista. Isso gerou uma adesão voluntarista ao marxismo. O anúncio do termo ‘materialismo histórico e dialético’ já era suficiente para caracterizar uma determinada postura política que se alinhava ao bloco progressista no campo educacional”.

² Várias pessoas se dedicaram à exposição das transformações produzidas, seja em uma perspectiva mais favorável, seja em uma direção mais cética. Eu mesmo, na companhia do professor Valter Bracht (BRACHT; ALMEIDA, 2006), fiz esse exercício e procurei refletir sobre essas alterações a partir da sociologia de Zygmunt Bauman, de modo que julgo desnecessário me deter nesse ponto novamente.

segundo a conhecida ideia de Moraes (2004a), de um novo conservadorismo em educação: o conservadorismo da *agenda pós-moderna*, um conceito que a autora toma emprestado da teórica marxista Ellen Wood (1996, 1999).³

Tenho especial interesse nessa terceira consequência, mormente porque a ideia de uma agenda pós, entre os marxistas do campo educacional, deu fôlego renovado à cruzada empreendida contra os “supostos” inimigos da razão iluminista, também adjetivados de contrailuministas, relativistas, antiteóricos, neopositivistas, em suma, *comparsas do capital*,⁴ cujas teorias (pós-modernas), segundo a autora do conceito de agenda pós, expressam uma condição psicológica da esquerda ocidental (que tem como divisor de águas a década de 1960 e seus estudantes), fruto de um pessimismo político cuja “[...] consciência [foi] formada na chamada idade áurea do capitalismo, por mais que se possa insistir na nova forma de capitalismo (‘pós-fordista’, ‘desorganizada’, ‘flexível’) da década de 1990” (WOOD, 1999, p. 9-10). Em suas próprias palavras,

On the whole, I'm inclined to dismiss the 'condition of postmodernity' as not so much a historical condition corresponding to a period of capitalism but as a psychological condition corresponding to a period in the biography of the Western left intelligentsia. It certainly has something to do with capitalism, but it may just be the theoretical self-consciousness of a generation of intellectuals who came to maturity in the atypical moment of the long post-war boom. For some in this generation, the end of the boom felt like the end of normality, and so the cyclical decline since the 1970s has had a special, cataclysmic meaning for them. Others, especially 'postmodernists', still seem to be stuck in the prosperous phase of so-called consumer capitalism (WOOD, 1996, acesso em 15 de abr. de 2008).

Eagleton (1999, p. 30) é outro autor pertencente à tradição marxista para quem, “[...] independente de o que mais ele possa ser, o pós-modernismo foi gerado por uma repulsa política”. Assim como no diagnóstico fornecido por Wood, também para ele “O pós-modernismo é menos um reação à derrota do comunismo (que ele, de qualquer modo, previu) que – pelo menos em suas versões mais reacionárias – uma reação ao ‘sucesso’ do capitalismo” (EAGLETON, 1999, p. 32),⁵ expressando, assim, um clima intelectual

³ Essa pluralização discursiva é inseparável do advento das *dúvidas pós-modernas em educação*, conforme a sensata definição de Burbules (1999). Posicionei-me sobre elas no material anteriormente mencionado.

⁴ Expressão utilizada pelo professor Mário Duayer ao se referir aos “pós-modernos”, em palestra de abertura no último *Congresso Sul-Brasileiro de Ciências do Esporte*, em setembro de 2008. Trata-se de um evento de minha área de origem.

⁵ Outros autores também associam o pós-modernismo à biografia da esquerda ocidental, tal como Callinicos, Ahmad e Wolin. Sugiro consultar, a esse respeito, a síntese fornecida por Della Fonte (2006).

generalizado (característico do pensamento político e social euro-americano), cuja intelectualidade, nas palavras de Wood (1999), mostra-se extraordinariamente *inconsciente de sua própria história*, pois *impressionantemente insensíveis à história*.

Mas não apenas o derrotismo político caracteriza o pós-modernismo e sua agenda. Do ponto de vista teórico ou epistemológico, ele pode ser descrito, novamente conforme Wood (1999), da seguinte maneira:

- rejeição ao projeto iluminista;
- rejeição categórica do conhecimento totalizante e dos valores universalistas, incluindo as concepções de racionalidade, de igualdade e emancipação humana;
- impossibilidade teórica de crítica ao capitalismo;
- ceticismo epistemológico;
- irracionalismo;
- rejeição ao progresso;
- negação das metanarrativas.

Em contrapartida, os pós-modernos e sua agenda defenderiam:

- a diferença ou as identidades particulares (baseadas na raça, na sexo, na etnia, na sexualidade, em vez da classe social);
- a natureza fragmentada do mundo e do conhecimento, incluindo mesmo ciências específicas de alguns grupos étnicos;
- a contingência;
- o relativismo;
- o construcionismo social (o paradigma linguístico ao invés do paradigma da subjetividade).⁶

⁶ Apesar de apresentar as caracterizações fornecidas por “minha fonte”, não significa que concorde com elas. Bem ao contrário, e como já disse em outro lugar (BRACHT; ALMEIDA, 2006), não somente acho débil a tentativa de rotular os autores de pós-modernos em função dos aspectos acima apontados (ao lado de outros) como também penso ser bastante desafortunado o próprio emprego desse termo (pós-moderno). Como sugeriu Lyotard (1990), vários anos após tê-lo introduzido no campo filosófico, em vez de utilizá-lo para indicar o surgimento de uma nova era, seria mais interessante situá-lo nas tentativas, há muito existentes, de **reescrita** da

Wood (1999, p. 11), com essa caracterização, quer abranger uma “[...] uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram em anos recentes, incluindo o ‘pós-marxismo’ e o ‘pós-estruturalismo’”. Segundo Della Fonte (2003, 2006) e Avila (2008), esse seria o principal mérito desse conceito (e, acrescento, dessa maneira de encarar a corrente diversificação teórica e política no campo educacional), quer dizer, o fato de ele englobar **diferentes** tendências teóricas sob o mesmo “guarda-chuva”, ampliando, desse modo, o que até então se convencionou chamar de pós-modernismo. Apesar dessas diferenças, as perspectivas que integram o espectro de uma agenda pós (o multiculturalismo, o construcionismo social, o pós-estruturalismo, os estudos culturais, etc.) apresentam motivações e matizes filosóficas convergentes e/ou aproximadas, uma vez que, em todas elas, é a linguagem, a cultura e o discurso que estão no cerne de suas preocupações epistemológicas e políticas (WOOD, 1999).

Esse diagnóstico de uma agenda pós é o que me motiva a escrever esta tese, pois ainda não estou convencido da sua utilidade e da sua perspicácia para se compreender a atual pluralização discursiva do campo da educação nesses últimos 15 anos: o “clima intelectual generalizado” que o caracteriza. Com o objetivo de testar esse diagnóstico, apresento uma análise da filosofia daquele que, conforme Moraes (2004a) e tantos outros em sua esteira, forneceu o mais vivo e penetrante rumo da agenda pós-moderna na atualidade: o filósofo estadunidense Richard Rorty, cujo *indigesto pragmatismo* (MORAES, 2003b), na educação, sofreu uma implacável cruzada nesses últimos anos. Então, se Heidegger e a filosofia francesa construíram os alicerces da agenda pós-moderna (DELLA FONTE, 2006), o marxismo pedagógico⁷ nos dá a entender, pelo farto material produzido, que Rorty tem um papel fundamental em seu desenvolvimento atual (não é de se estranhar essa avaliação, afinal, Heidegger, ao lado de Dewey e Wittgenstein, são os grandes personagens da filosofia, para

modernidade. Isso evitaria mal-entendidos e muitos dos preconceitos teóricos e políticos que acompanharam a discussão nos últimos trinta anos.

⁷ Chamo de marxismo pedagógico aquela perspectiva educacional que, desde a década de 80, fundamenta suas reflexões na obra marxiana. Ghiraldelli Júnior (1994) se referiu a ela com a expressão “pedagogia marxista”. Para ser mais específico, meu interesse repousa naqueles autores que assumiram, nesses últimos anos, a tese de uma agenda pós para caracterizar o campo educacional atual. Não estou pensando, com isso, em tradições no campo educacional que se desenvolveram com e a partir do marxismo. Dentre os exemplos possíveis, posso citar o caso daqueles autores que, nessa área, desde meados dos anos 1990, operam com o arsenal teórico e metodológico fornecido pela teoria crítica da Escola de Frankfurt, desde seus intelectuais clássicos, como Adorno, Horkheimer e Benjamin, até releituras dessa tradição, como no caso do filósofo alemão Jürgen Habermas. Isso significa que, em educação, há marxismos e marxismos. É bom ter isso em mente na leitura do trabalho, na medida em que ele dialoga com uma determinada interpretação dessa tradição.

Rorty, no século XX). Isso não significa que nomes como os de Foucault, Derrida, Habermas e Lyotard, por exemplo, não sejam também alvos de muitas objeções. Todavia, são muito poucos aqueles que, no interior do marxismo educacional, se dispuseram a estudar esses outros “membros” da agenda pós e proceder a uma crítica dos seus conceitos.⁸ Indiscutível, porém, é o fato de, há mais de uma década, serem confeccionadas dissertações, teses e artigos com o objetivo de criticar a filosofia e as posições políticas de Rorty, tidas por reacionárias, conservadoras.

Existe, assim, uma recente tradição de crítica ao neopragmatismo rortiano aplicado ao terreno educacional, como podemos notar em Moraes e Duayer (1996, 1997a, 1997b, 1998), Moraes (1996, 2002, 2003a, 2003b, 2004a, 2004b, 2004c, 2005, 2007), Moraes e Soares (2005), Moraes e Evangelista (2001), Moraes e Torriglia (2000, 2003), Torriglia (2000, 2004), Della Fonte (2003, 2005a, 2005b, 2006, 2007), Semeraro (2005), Gomes (2007), Duarte (2001, 2003), Hostins (2003, 2006, 2008), Hostins e Guessier (2008), Silva Júnior (2002), Soares (2007), Soares (2007, 2008). Isso também repercutiu na educação física, área de minha formação inicial, sendo os trabalhos de Avila e Ortigara (2005, 2007a, 2007b), Avila, Ortigara e Muller (2007), Avila (2008) as principais expressões disso.

Mesmo elencando o nome de Rorty como referência norteadora da tese – o que faz dela um trabalho sobre sua filosofia –, ainda assim não está claro como pretendo tomar sua obra em prol da motivação e do objetivo anteriormente exposto. Para levar a cabo esse exercício, e influenciado mesmo pelo modo como Rorty operou com seus críticos e com as tradições que tanto o influenciaram, ofereço um conjunto de descrições e redescrições de seu trabalho. Para tanto, ponho em cena uma dupla estratégia: início com a análise das características de sua filosofia (Rorty) que o inserem, segundo a crítica tecida pelo marxismo pedagógico, no espectro da pós-condição ou da agenda pós e, assim, legitimam a cruzada desencadeada contra ela. Analiso se elas se sustentam quando cotejadas com outra descrição da filosofia de Rorty, menos indisposta e cética. Após isso, reflito sobre a tese segundo a qual os membros da agenda pós compartilham motivações e matizes filosóficas convergentes e/ou aproximadas.

⁸ Justiça seja feita a Della Fonte (2006), em sua análise sobre as fontes heideggerianas da agenda pós. Desconheço outros trabalhos na mesma direção.

Discuto se essa ideia resistiria à comparação da filosofia de Rorty com a filosofia de outros (supostos) membros da agenda pós.

Para desenvolver a primeira estratégia, tomo em revisão a descrição que o marxismo educacional endereçou à perspectiva rortiana, redescrevendo-a, claro, a partir da própria filosofia de Rorty. A interlocução proposta consumiu dois capítulos na tese: o primeiro deles (*O neopragmatismo rortiano e a educação: uma análise à luz do marxismo pedagógico*) dedicado a apresentar a história da recepção de Rorty entre os marxistas educacionais. Essa foi a ocasião também para apresentar, bem pontualmente, a atual **(re)**descoberta⁹ lukacsiana pelos marxistas do campo educacional, que parecem ter encontrado nele, juntamente com o realismo crítico do indiano (radicado na Inglaterra) Roy Bhaskar, a solução para as questões levantadas por tópicos da filosofia de Rorty. No segundo capítulo, que denominei *A crítica do marxismo educacional redescrita a partir da filosofia de Rorty*, recorro ao filósofo estadunidense com o objetivo de oferecer uma descrição alternativa de sua filosofia e das críticas a ela direcionadas por aquela tradição. É o momento para começar a apresentar aspectos da filosofia rortiana e alguns de seus temas centrais, discutindo se as críticas endereçadas a ele pelo marxismo pedagógico permitem enquadrá-lo no contexto de uma agenda pós.

Penso que o diálogo proposto **necessita** ser feito, pois são muitos os mal-entendidos e os preconceitos teóricos e políticos veiculados pela crítica marxista. O desafio é fazer isso sem polemizar – lembremos aqui de Foucault (2004a) e seu pavor às polêmicas – trabalhando, digamos, mais tecnicamente. Talvez já influenciado pelo (neo)pragmatismo rortiano, minha esperança é que isso faça alguma diferença (na) prática!

No caso da segunda estratégia, analiso as relações que Rorty estabeleceu com dois destacados intelectuais do debate filosófico contemporâneo, ambos também passíveis de serem

⁹ Essa descoberta é paralela à redescoberta dos escritos lukacsianos entre autores fora do campo educacional, especialmente em sua discussão sobre o tema da ontologia. Os autores do campo da educação e da educação física seguem essa tendência.

enquadrados como membros daquela agenda pós. Trata-se do filósofo alemão Jürgen Habermas e do filósofo francês Michel Foucault.¹⁰

Apresentei o diálogo entre Rorty e Habermas em dois capítulos: o primeiro (*O debate Rorty/Habermas: dissonâncias críticas*) dedicado ao debate em si, apresentando suas afinidades e divergências. O segundo (*O debate Rorty/Habermas: consequências para as teorias e as práticas pedagógicas*) com o objetivo de extrair implicações às teorias e práticas pedagógicas, tomando como referência a conversação entre os dois filósofos. No caso da “conversação” entre Rorty e Foucault, ela também foi organizada em dois capítulos: o primeiro (*Descrevendo Foucault, com Rorty*) dedicado à descrição que Rorty faz da filosofia foucaultiana, e o segundo (*Redescrevendo Foucault, contra Rorty*) preocupado em analisar, redescrevendo, quando possível, a interpretação rortiana a respeito do colega francês.

Após dedicar seis capítulos às descrições e redescrições propostas, retomo, nas considerações finais, minha motivação para a elaboração desta tese e ofereço a “última” redescrição do trabalho, desta vez a que envolve o próprio emprego do conceito de agenda pós para caracterizar a pluralização teórica e política do campo educacional na atualidade. Assim o faço sem me preocupar em descobrir sua verdade ou sua essência, mas apenas procurando oferecer aos leitores um vocabulário ou uma leitura a mais, uma descrição alternativa.

Espero que os leitores gostem da estratégia assumida e da forma como a desenvolvo. No mais, e por ora, só posso desejar uma boa leitura!

¹⁰ A presença de Habermas no debate se justifica pois, conforme a descrição da “fonte” que utilizo, alguns aspectos do seu “pós-marxismo” ou, melhor seria dizer, de sua teoria da modernidade (virada linguística e pragmática, crítica ao paradigma da produção, seu contextualismo prudente, sua simpatia pelas sociais-democracias, etc.) poderiam ser concebidos no espectro da agenda pós. O mesmo vale para o caso de Foucault, a despeito, também, de ele próprio nunca ter se considerado um pós-moderno ou coisa que o valha.

1 O NEOPRAGMATISMO RORTIANO E A EDUCAÇÃO: UMA ANÁLISE À LUZ DO MARXISMO PEDAGÓGICO

A história da recepção de Rorty no campo educacional brasileiro é dupla. Por um lado, há uma recepção bastante favorável à sua filosofia aplicada aos estudos educacionais. Essa interpretação teve como principal artífice o professor Paulo Ghiraldelli Júnior que, desde meados da década de 1990, tem traduzido textos e livros de Rorty para o português e fomentado a divulgação de suas ideias dentro e fora da área da educação.¹¹ Nos termos dessa leitura, a própria filosofia de Rorty é concebida como educação, ou melhor, como edificação, quer dizer, o projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes e fecundos de falar (RORTY, 1994a).

Em um texto de 1996, denominado *A filosofia contemporânea e a formação do professor: o 'aufklärer moderno' e o 'liberal ironista'*, Ghiraldelli Júnior, sem admitir sua filiação ao pragmatismo,¹² inicia sua bem-sucedida caminhada rumo a essa tradição de pensamento. Malgrado todas as idiosincrasias que envolvem o percurso intelectual desse importante personagem da educação brasileira nos últimos vinte anos, é inegável seu mérito como divulgador dos escritos rortianos no País.

Paralela a essa recepção mais “amigável” da filosofia de Rorty, desenvolveu-se, à mesma época, por outro lado, uma leitura de caráter mais cético, bastante indisposta com a presença do filósofo estadunidense no cenário pedagógico do País (é com essa recepção que pretendo dialogar doravante). A professora Maria Célia Marcondes de Moraes foi uma figura pioneira e de destaque nessa direção. Também em 1996, no artigo *Os 'pós-ismos' e outras querelas*

¹¹ Conferir, entre outros, *Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos* (GHIRALDELLI JÚNIOR, 1999) e duas edições da revista *Filosofia, Sociedade e Educação* (1997, 1998), ambas organizadas, com colaboradores, por Ghiraldelli Júnior.

¹² Nesse artigo, ao contrário de hoje, Ghiraldelli Júnior (1996, p. 96) afirma: “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”. É o próprio Ghiraldelli Júnior quem, em vários textos e livros, descreve seu percurso intelectual, que vai do marxismo pedagógico dos anos 1980, passa por um flerte com os frankfurtianos Adorno e Horkheimer, até chegar a Rorty. Sugiro consultar, a esse respeito, Ghiraldelli Júnior (2001).

ideológicas,¹³ ela opera uma crítica à conversação filosófica então em voga, “[...] com ênfase em uma de suas manifestações, o neopragmatismo de Richard Rorty [...]” (MORAES, 1996, p. 45). Ainda conforme a autora (1996, p. 51), a opção por Rorty não se deve “[...] apenas a seu prestígio e presença assídua nas polêmicas atuais, mas sobretudo porque – aliás, com desconcertante franqueza – discorre, sem rodeios sobre a maioria das questões que são hoje fundamentais em todas as áreas, sejam teóricas, sejam práticas”.¹⁴

Nesse texto de Moraes (1996), a perspectiva rortiana aparece como mais um dos *modismos* que *infestam* a cena cultural e intelectual do Ocidente nas últimas décadas. Argumentos “[...] pós e neo-modernos, pós-estruturalistas, pós-analíticos, pós-marxistas retóricos, hermenêuticos, neopragmáticos, entre outros, compõem a conversação filosófica e científica, ou, se quisermos, a querela ideológica, que anima a intelligentsia nos dias de hoje” (MORAES, 1996, p. 45).

No ano seguinte, agora em companhia de Duayer,¹⁵ Moraes escreve o artigo *A ética pragmática do neoconservadorismo: Richard Rorty*.¹⁶ A estrutura desse texto é muito semelhante à do anterior: primeiro se expõem algumas características do espírito da época, que proliferam sob várias denominações e correntes teóricas (na maioria das vezes designadas de pós-moderna ou pós-estruturalista), para, depois disso, centrar atenção no neopragmatismo rortiano. Dessa vez, a justificativa desse procedimento consiste no destaque ao aspecto diferencial da perspectiva rortiana em relação às outras que compõem a agenda pós:

Ao contrário do desencanto, melancolia e mal-estar que transparecem nos discursos pós-estruturalistas e pós-modernos, o pragmatismo rortiano apresenta-se como uma crítica, por assim dizer, positiva, autocomplacente, ativa e confiante em faces dos problemas humanos e sociais (MORAES; DUAYER, 1997a, p. 100).¹⁷

¹³ Coincidência ou não, esse texto de Moraes foi publicado um número depois da revista (*Perspectiva*) que continha o supracitado artigo de Ghiraldelli Júnior.

¹⁴ A despeito de todas as suas diferenças, tanto o texto de Moraes como o de Ghiraldelli Júnior apontam o nome de Rorty como um dos principais da filosofia atual.

¹⁵ Mário Duayer é docente do Departamento de Economia da Universidade Federal Fluminense. Além de figura importante na crítica à Rorty, ele tem influenciado, e muito, o marxismo pedagógico em sua recepção da obra de Rorty. É também responsável direto pela retomada dos textos lukacsianos (dentro e fora do campo da educação) bem como por introduzir as contribuições do realismo crítico de Roy Bhaskar na crítica que é feita à posição rortiana. A seu respeito, consultar, entre outros textos, Duayer (2001, 2003, 2006) e Duayer, Medeiros e Panciera (2001).

¹⁶ Apesar de publicado como Capítulo de livro somente em 1997, esse material aparece como manuscrito inédito nas referências do texto de Moraes (1996).

¹⁷ O mesmo se poderia dizer, segundo o discurso de minha “fonte”, da perspectiva habermasiana.

A filosofia rortiana, desse modo, seria distinta do *pessimismo libertário*¹⁸ (MORAES, 1996; MORAES; DUAYER, 1997a) característico de outros pensadores que integram a agenda pós-moderna. Nas palavras de Duayer (2006, p. 111), embora o neopragmatismo defenda as mesmas ideias das correntes teóricas que compõem aquela agenda,¹⁹ “[...] o faz sem remorsos e sem a aura cético-libertária que muitas vezes as acompanha, em especial no caso dos autores que se identificam ou são identificados com o pós-modernismo”. Essa diferença, entretanto, não é suficiente para garantir a ele um tratamento distinto do reservado aos principais nomes da agenda pós. Bem ao contrário,

[...] a teoria social pragmatista [...] apresenta-se como síntese em perfeito compasso com o espírito da época. Por isso, estamos convencidos de que pelo exame de suas propostas teóricas é possível adquirir uma visão compreensiva dos temas considerados essenciais pelas concepções filosóficas que se apresentam como alternativas teóricas disponíveis nos dias de hoje e, portanto, das perspectivas nas quais as diversas ciências particulares buscam sustentação (MORAES; DUAYER, 1997a, p. 114).

Levando-se em conta essa singular posição imputada aos escritos de Rorty em meio aos demais colegas da agenda pós, gostaria, nas páginas a seguir, de apresentar duas características do *espírito de nosso tempo* em que o marxismo pedagógico afirma ter forte relação com a filosofia rortiana. Estou me referindo, por um lado, ao ceticismo epistemológico, ético e político a ela atribuído e, por outro, ao *empobrecimento do conhecimento* ou *economia do pensamento*, fenômeno popularizado pela tese de que o indigesto pragmatismo em voga estaria provocando o *recuo da teoria* na educação.

1.1 COLAPSO DO REAL E OS CETICISMOS CONTEMPORÂNEOS: RORTY NA ÓTICA DA CRÍTICA MARXISTA

É impossível que nasça e viva um realismo socialista, capaz de produzir todos os seus efeitos, se não se começa por levar até as

¹⁸ Pessimismo libertário é um termo que esses autores tomam emprestado de Eagleton (1999), quando este se refere, de modo geral, aos pós-modernistas. Os autores utilizam a versão original do texto de Eagleton, publicada quatro anos antes.

¹⁹ Comentários generalizantes e globalizantes como esse são característicos do marxismo pedagógico em sua crítica aos autores da agenda pós.

últimas conseqüências a oposição de princípio entre realismo e anti-realismo (LUKÁCS, 1991, p. 148).

É certo que o livro que conferiu a merecida notoriedade intelectual à Rorty foi o famoso *A filosofia e o espelho da natureza*, obra escrita em 1979, em que procede a uma crítica ao modelo epistemológico (gnosiológico) de filosofia de Descartes, Locke e Kant, investindo contra a ambição dessas filosofias de obter as bases racionais, últimas, de todo conhecimento. Sua empreitada tem algo da conhecida denúncia contra o positivismo e o cientificismo, mas atinge igualmente a filosofia em sua ambição de se colocar como conhecimento racional e superior aos demais, do tipo daquilo que Rorty chama de platonismo, das ideias claras e distintas.

Em tais circunstâncias, a preocupação central da filosofia, para citar o próprio Rorty (1994a, p. 20), “[...] é ser uma teoria geral da representação, uma teoria que dividirá a cultura nas áreas que representem bem a realidade, aquelas que não representam tão bem e aquelas que não a representam de modo algum (apesar da pretensão de fazê-lo)”. Nesse sentido, o alvo central de sua crítica é a concepção correspondentista da verdade, segundo o qual o pensamento deve refletir ou representar, fielmente, a realidade como ela de fato é, em sua objetividade. O representacionismo, metaforizado por Rorty na ideia da *mente como espelho da natureza*, é o núcleo *hard* da epistemologia, cuja tarefa é cuidar para que nossas crenças representem a realidade com exatidão, em sua verdade objetiva.

Sem poder explorar isso mais detalhadamente aqui, essa é a chave da leitura que Rorty empregou em sua crítica ao predomínio gnosiológico/epistemológico no percurso do pensamento ocidental e suas repercussões nas noções de conhecimento, verdade e realidade. Interessa-me analisar como o marxismo pedagógico opera com essa crítica rortiana.

Sem rodeios, diria que essa tradição interpreta a crítica de Rorty ao representacionismo (e ao realismo que ele pressupõe) como a declaração da completa **impossibilidade** de se obter um conhecimento objetivo do mundo; objetivo, nunca é demais ressaltar, no sentido de “chegar ao real” em sua materialidade, como ele realmente é e pode ser desvelado pela filosofia, pela ciência, pela arte, etc. Vejamos:

Quase dispensa dizer que o traço mais marcante da crítica foi, sem dúvida, a refutação da possibilidade de se obter um conhecimento objetivo do mundo, da realidade. [...] as correntes hoje hegemônicas refutam justamente a possibilidade de afirmar qualquer coisa sobre o mundo, uma vez que o mundo é sempre aquilo ‘construído’ de acordo com ‘jogos-de-linguagem’, ‘esquemas conceituais’, ‘paradigmas’, etc. espacial e temporalmente situados. [...] Inferem daí que o conhecimento objetivo do mundo é um mito [...] (DUAYER, 2003, p. 1-2 e 11).

Esse *vácuo* aberto pelo *colapso do real* (HOSTINS, 2003) solapa a possibilidade de capturar a verdadeira *essência* da realidade, pois isso agora depende das descrições ou das *marcas e ruídos*²⁰ que dão forma à nossa cultura. Qual a consequência? Mesmo quando, conforme Moraes (2003b, p. 163),

[...] uma certa objetividade do contexto histórico não é de todo negada [...], ela não pode ser alcançada pelo pensamento que, inevitavelmente, está sempre imerso em uma cultura. Assim como não há uma plataforma supracultural, um ‘gancho celeste’ a partir do qual se possa sair da própria cultura para contemplar o mundo ‘lá fora’, não pode haver um estado mental cujo conteúdo pudesse ser o ‘espelho do mundo’. A sua representação só pode ser textual, cultural, etc., porque ‘não existe algo como o modo pelo qual uma coisa realmente acontece, para além de sua descrição, para além do uso que os seres humanos possam fazer dela’ (RORTY, 1991, p. 99).

De acordo com Duayer (2006, p. 117), a equação que faculta tal interpretação é relativamente simples: “[...] como as crenças que figuram para nós o mundo, não importa se científicas ou não, são constructos mediados pela linguagem, pela cultura, nunca poderemos saber como o mundo realmente é”. Rorty, desse modo, “[...] acredita que existe realidade mas nos proíbe de falar dela” (DUAYER, 2001, p. 35). Consequentemente, seu vocabulário antirrealista (MORAES, 2003b) carrega de forma velada um *realismo inefável*, “[...] que admite a existência do mundo ‘out there’, mas veta por princípio a sua investigação” (DUAYER, 2006, p. 123). Sua crítica gnosiológica, portanto, trata de refutar a possibilidade de formular um teste independente (da linguagem, da cultura ou dos interesses humanos), capaz de “[...] medir o grau de acuidade da representação, vale dizer, de sua correspondência com uma realidade determinada anterior e independentemente do teste” (MORAES; DUAYER, 1997a, p. 121).

A impossibilidade de um teste independente tornou-se, para o marxismo educacional, sinônimo de incognoscibilidade, impossibilidade de acessar a realidade, (1) ou porque ela simplesmente não existe ou (2) porque não passa do resultado de sua descrição por uma

²⁰ Marcas e ruídos são metáforas constantemente empregadas por Rorty. Com elas, o filósofo quer destacar a dimensão da linguagem produzida por organismos humanos.

determinada comunidade linguística (DELLA FONTE, 2007; AVILA; ORTIGARA, 2007b).

Uma passagem de Della Fonte (2006, p. 103) expressa bem esse entendimento:

[...] independente de admitir ou não a existência da efetividade em-si, a agenda pós-moderna a considera incognoscível. Nesse sentido, a realidade é definida por grupos, convenções de pesquisadores, interpretações, acordos linguísticos, discursos, ou seja, em termos de ações/operações humanas. A realidade torna-se, assim, produto da (inter)subjetividade.

Na ausência de uma *natureza intrínseca das coisas*, que possa ser adequadamente representada pela mente, cai em desuso a noção tradicional de verdade (a verdade como adequação ou concordância) (MORAES; DUAYER, 1997a, 1997b). Mas por quê? Exatamente pelo fato de que o conceito de conhecimento como representação do real é indissociável do conceito de verdade como correspondência. Não podemos abrir mão do primeiro sem perder o segundo. Essa seria, para esses autores, o mais “valioso atributo” do neopragmatismo de Rorty, pois este desautoriza aquelas tentativas que ainda esperam chegar a uma verdade que, de fato, corresponda à estrutura da realidade, independente, assim, do contexto (da linguagem e da cultura, portanto) em que uma sentença for formulada. Como não está disposto a fazer isso, os marxistas pedagógicos concluem que Rorty, em seu esforço de desnudar o conhecimento de qualquer vestígio de transcendência e na tentativa de “naturalizá-lo”, trata de maneira muito trivial a questão da verdade, tornando-a *intrinsecamente descartável*, de modo que não fosse possível alcançá-la (MORAES, 1996, 2003a, 2004a; MORAES; DUAYER, 1997a, 1997b).

Esse relativismo epistemológico em torno da natureza da verdade tem como consequência o relativismo ético (sinônimo de ceticismo ético), pois, se a verdade é relativa, ou seja, se os protocolos de justificação das crenças são específicos a cada *marca e ruído* de uma cultura em particular, então essas culturas são incomensuráveis (MORAES; DUAYER, 1997a). A paridade de todas as verdades implica, por seu turno, a suposição segundo a qual “[...] idéias opostas não podem ser objetivamente comparadas, porque, da mesma forma que a beleza está nos olhos de quem ama, a verdade está na ótica de quem a afirma” (DUAYER, 2006, p. 120).

Conforme a crítica marxista, a possibilidade de comparação entre as verdades depende exatamente da natureza objetiva do conhecimento, que permite, “[...] ao trazer o referente

como termo fundamental e ineliminável da equação, a comparação entre descrições opostas de um mesmo objeto ou aspecto do mundo” (DUAYER, 2006, p. 121-122). Afirmar um conhecimento objetivo significa que é possível uma aproximação mais adequada da verdade (SOARES, 2008). Somente nessas condições aqueles que são vítimas de alguma injustiça podem utilizar sua arma mais eficaz: “[...] dizer o que realmente aconteceu” (MORAES, 1996, p. 55), ou seja, o que **objetivamente** aconteceu, a verdade em questão. Somente se pode falar em justiça ou então defender algum tipo de universalismo ético quando não se negligencia a questão da verdade como objetividade inscrita na realidade. E apenas nessas circunstâncias é possível a tarefa da crítica. Caso contrário,

[...] doutrinas que à primeira vista propugnam a relatividade, a indiferenciação, a equiparação das crenças, a total tolerância e o absoluto pluralismo, negam, pela lógica de sua própria construção, a possibilidade de crítica e, *ipso facto*, alimentam toda sorte de dogmatismo (DUAYER, 2003, p. 5).

Em tal relativismo esvaziado de qualquer genuína proposta cognitiva – seja na História, na Filosofia, na Educação, na Epistemologia ou na Teoria Política – não existe base para qualquer crítica, nenhum critério para juízos, nenhum fundamento para uma ética (Norris, 1996: XIII e XIV) (MORAES; DUAYER, 1996, p. 67).

Quer me parecer que Rorty encena um ceticismo radical, propõe-se crítico libertário de toda opressão (da verdade, da autoridade, dos universais etc.), mas pode ser igualmente lido como um arauto de uma retórica que desabilita preventivamente qualquer crítica e práticas sociais que se contraponham aos ‘valores consensuais’ das democracias liberais e que, nessa medida, serve de instrumento para a realização de seus próprios pressupostos (MORAES, 2003a, p. 181).

[...] o pragmatismo precisa ainda explicar [...] como a nossa cultura, ou qualquer outra cultura, pode escapar do espectro do relativismo, uma vez que, na ausência da verdade, as questões ‘teóricas’ perdem a capacidade de dar conta da interação dinâmica das diversas culturas, a qual é atribuída [...] a ‘questões práticas’. [...] ou as culturas existem como entes autóctones, incapazes de qualquer contato, em virtude de heterogeneidade insuperável das crenças – o que contraria toda evidência; ou, para dar conta da interação entre as culturas, devemos admitir que as crenças de cada cultura são permutáveis como peças de vestuário – o que faz das crenças e das culturas coisas irrelevantes (MORAES; DUAYER, 1997b, p. 37-38).

Em circunstâncias como essas, não surpreende os marxistas educacionais entenderem que a filosofia de Rorty produz um efeito ideológico preciso para a ordem do capital, desmoralizando a ideia de que é possível conceber outro mundo e lutar por sua realização (DUAYER, 2006). Essa *tolerância resignada em frente ao existente*, para citar Moraes e Duayer (1997a) mais uma vez, vem associada à defesa rortiana de uma utopia liberal, uma

aposta que *não oferece nenhuma crítica à situação social dominante* bem como não visa a nenhuma organização social diferente das ricas democracias capitalistas do Atlântico-Norte (MORAES, 2003b).²¹ Guardadas as devidas proporções e as necessárias distâncias, “[...] Rorty concebe sua utopia liberal de modo similar ao que pensou Augusto Comte para sua utopia capitalista, a sociedade positiva ou científica (MORAES, 1995, p. 133). Em ambas as épocas e em ambos os casos, o futuro é, tão-somente, aprimoramento do presente” (MORAES, 2003a, p. 183).

Compreende-se, então, por que, para a crítica marxista, além de um relativismo ético e epistemológico, a filosofia rortiana alimenta o ceticismo político contemporâneo (MORAES, 2003b), sobretudo o que envolve a grande narrativa do marxismo, pois expressa o domínio de um sistema social objetivo de cuja lógica aparentemente não se pode escapar. Moraes e Duayer (1997b) chegam mesmo a afirmar que a filosofia de Rorty constitui uma síntese teórica em perfeito compasso com a hegemonia do capitalismo.

A proibição de falar sobre a realidade, a impossibilidade de alcançar o real pelo pensamento, a descartabilidade da verdade, a retração da crítica e o ceticismo político, em síntese, expressam a crítica do marxismo pedagógico a Rorty. “Se não é possível conhecer o mundo tal como ele é e espelhá-lo [suas verdades] nas teorias, passa a imperar, então, a perplexidade, um certo ceticismo niilista” (MORAES; DUAYER, 1998, p. 72). Esse é, em linhas gerais, o diagnóstico do marxismo educacional em relação à crítica rortiana da *mente como um espelho da natureza*, capaz de refletir em pensamento o real, sua objetividade e verdade. O que, então, os autores vinculados à tradição marxista em educação propõem como saída desse ceticismo generalizado? Qual é a operação realizada?

Contra a *morte do real ou a derrota do pensamento*, para usar termos de Moraes e Duayer (1998) em outro manuscrito, eles indicam a premência de se restaurar a realidade como dimensão insuprimível da relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, ou, então,

²¹ Em casos um pouco mais extremos, chega-se a afirmar que, nos escritos de Rorty, “[...] não há sinal da divisão social do trabalho e a exploração deste, dos processos históricos, das forças sociais, políticas e econômicas que formam mentalidades e amoldam comportamentos, que levam alguns povos a subjugar outros, que fazem acumular riquezas e concentrar poder no império norte-americano [...]. O mundo pragmático, natural e palpável de Rorty nos orienta assim a ‘utilizar’ impoliticamente termos e novas metáforas, sem se importar com o contexto histórico e sociopolítico” (SEMERARO, 2005, p. 34).

da relação entre a teoria e a prática. E os marxistas pedagógicos vão encontrar na **ontologia** a resposta para todos os seus anseios. Esta, ao tratar exatamente daquilo que é negligenciado por perspectivas antirrealistas como a de Rorty, se interessa pela tessitura do real, “[...] pois ela implica necessariamente o reconhecimento do *ser por-si* (na linguagem kantiana, do *em-si*), daquilo que existe independente de ser pensado e conhecido” (DELLA FONTE, 2006, p. 107).

É nesse contexto que, recentemente, o importante filósofo húngaro Georg Lukács é descoberto pelo marxismo pedagógico. Segundo Della Fonte (2006, p. 85),

Uma das razões para a escolha teórica da filosofia de Lukács e mesmo a sua força e atualidade residem no confronto que ela mantém com a agenda pós-moderna. Nesse sentido, ela pode oferecer uma alternativa marxista aos impasses e polêmicas instaurados por essa agenda em termos ontológicos e gnosiológicos.

Não tenho a intenção de discutir pormenorizadamente a perspectiva lukacsiana e como ela se opôs às correntes “antirrealistas” da época em que escrevia. Alguns dos meus interlocutores, neste capítulo, fizeram isso melhor do que eu seria capaz de fazer (DELLA FONTE, 2005, 2006; DUAYER, 2003, 2006; HOSTINS, 2003, 2006, 2008; HOSTINS; GUESSER, 2008; ORTIGARA, 2002; AVILA; ORTIGARA, 2007a; SOARES, 2007, 2008; SOARES, 2007; TORRIGLIA, 2000, 2004; AVILA; MULLER; ORTIGARA, 2007). Embora tenha feito o exercício de checar os escritos do próprio Lukács, meu interesse primordial é demonstrar a operação que realiza o marxismo educacional na descoberta daqueles escritos e, mais importante, como esses textos permitem à crítica marxista se posicionar em relação ao (suposto) antirrealismo que alimenta os ceticismos imputados à Rorty. Nesse procedimento, apresento também alguns usos que a crítica marxista tem feito do filósofo Roy Bhaskar, outra importante referência na defesa do realismo ontológico por parte do marxismo educacional.

1.2 EM DEFESA DA ONTOLOGIA: CONTRA RORTY EM FAVOR DE LUKÁCS E BHASKAR

O que interessa da filosofia de Lukács em contraposição à filosofia de Rorty? A atenção dos marxistas pedagógicos se volta, sobretudo, para aqueles manuscritos lukacsianos com forte inclinação para questões ontológicas. Conforme alguns especialistas da obra de Lukács (OLDRINI, 2002; LESSA, 1996; TERTULIAN, 1996), foi a partir da década de 1930 que o tema da ontologia se tornou nevrálgico à sua perspectiva. As consequências de seu *giro ontológico* são bastante visíveis em textos posteriores a esse período, como *Marxismo ou existencialismo* (1947), *El assalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (1952), *O realismo crítico hoje* (1957), *Ontologia do ser social* (1961-1971) e sua inconclusa *Estética* (1963). São essas as obras retomadas pela tradição marxista em educação, pois são elas as que colidem, segundo Paulo Netto, citado por Della Fonte (2006, p. 84), com a atmosfera cultural pós-moderna, pois “[...] a ambiência dominante hoje na cultura de oposição é visceralmente avessa às preocupações ontológicas”. Para ser ainda mais preciso, a recuperação do marxismo pedagógico, em relação aos escritos de Lukács, concentra-se principalmente na exposição do embate do filósofo húngaro com a tradição positivista, desde Mach e Avenarius, mas especialmente na disputa que ele travou contra aqueles intelectuais reunidos no famoso *Círculo de Viena* (positivismo lógico ou neopositivismo).²² Vejamos.

Para Lukács, o positivismo e, depois dele, o positivismo lógico, constituíam os herdeiros legítimos do idealismo subjetivo, perspectiva em que a orientação gnosiológica visava a combater o materialismo filosófico de sua tentativa de derivar o *ser* da *matéria*. Ao contrário dessa tendência, o idealismo subjetivo constrói com o pensamento um mundo *sui generis* (extraí, portanto, a *matéria* do *ser*), diferente para cada um dos seus principais representantes, cuja objetividade do real é resultado da subjetividade cognoscente. Como consequência dessa tendência,

²² Embora Lukács tenha refletido também sobre o existencialismo e o neokantismo, a crítica marxista se concentra menos nos detalhes dessa discussão.

[...] o ser em si acabava por tornar-se ou um fantasma não alcançável ou um além que ficava abstrato e fora de qualquer conhecimento. Em todo caso aqui o em si era presente, ainda que se aparecia incognoscível por princípio, ainda que se podia ser escolhido pela fé. Kant ainda falava de um ‘escândalo da filosofia’ em Berkeley pelo fato que a existência de coisas fora de nós era aceita simplesmente por fé. Nos idealistas subjetivos existe então sempre uma imagem do mundo – muito variada, até contraposta – que recusa a ‘presunção materialística’ de explicar o mundo por si mesmo (LUKÁCS, 1988, p. 109-110).

Em outras palavras, Lukács se contrapunha ao “antirrealismo” pressuposto no idealismo subjetivo, que aceitava a existência de coisas fora de nós (reconhecida pela fé, por exemplo), mas as considerava incognoscíveis, dada a impossibilidade de acessá-las a partir delas próprias. Embora não existam dúvidas, continua ele (1988), de que a participação do sujeito cognoscente no reflexo do universal em pensamento seja importante, pois esse universal na realidade assente em si nunca comparece de maneira imediata (independente de tal sujeito), isso em nada suprime

[...] o seu ser em si ontológico, mais simplesmente dá a estes caracteres específicos. Deste estado de coisas surge, pelo contrário, a ilusão que o universal seja nada mais que um produto da consciência cognoscente e não uma categoria objetiva da realidade assente em si (LUKÁCS, 1988, p. 116).

Enquanto esse idealismo perdia sua consistência no decorrer do século XIX, o positivismo, ao atualizar essa velha tendência gnosiológica, reconfigurou a ênfase idealista no sujeito cognoscente, produzindo, conforme Lukács (1988), uma nova “idealística” – um novo “antirrealismo”, segundo Hostins (2006) –, que não somente recusa o materialismo, mas cria um meio filosófico que bane do campo do conhecimento qualquer imagem do mundo, vale dizer, qualquer ontologia, originando um terreno gnosiológico que não seria nem subjetivo-idealístico nem objetivo-materialístico e exatamente por tal neutralidade ofereceria a garantia de um conhecimento científico puro. As origens dessa tendência, afirma Lukács (1988), reconduzem à Mach, Avenarius, Poincaré, entre outros.

Os chamados elementos do mundo não são declarados terreno objetivo nem subjetivo, e, a partir disso, essa corrente quer construir uma nova filosofia científica que bane qualquer ontologia. Isso resultou no neopositivismo (positivismo lógico) que, antes de tudo, é uma “[...] regulação lingüística da filosofia científica” (LUKÁCS, 1988, p. 111), mas também naquilo que Lukács denomina, no período posterior à Primeira Guerra Mundial, de *machismo pragmático*, perspectiva que teria influenciado “Toda la semántica de los Estados Unidos, el

neomachismo de Wittgenstein y Carnap y el desarrollo ulterior del pragmatismo por Dewey [...]” (LUKÁCS, 1976, p. 630).²³

Nestas condições, em que a análise lógica da linguagem científica se tornou mais importante que a realidade assente em si, realizou-se a mais completa subsunção da ontologia, suspeita de metafísica, à gnosiologia/epistemologia. A renúncia do neopositivismo não visava a dar lugar a outra imagem do mundo, como no idealismo subjetivo, “[...] mas se liga à negação rígida da relação entre a ciência e a realidade assente em si” (LUKÁCS, 1988, p. 107). De apêndice da ontologia, que então fornecia o critério de correção de um enunciado científico (a concordância com o objeto), a gnosiologia/epistemologia

[...] tornou-se autônoma e deve classificar os enunciados como corretos ou falsos independentemente de tal concordância com o objeto; esta se funda unilateralmente sobre a forma do enunciado e sobre o papel produtivo do sujeito, para encontrar critérios de verdadeiro e falso que sejam autônomos, imanentes à consciência. Isto culmina no neopositivismo. A gnosiologia inteira se transforma em uma técnica de regulação da ‘linguagem’, de transformação dos signos semânticos e matemáticos, de tradução de uma ‘linguagem’ para outra (LUKÁCS, 1988, p. 114-115).

Essas considerações lukacsianas, tomadas por mim bem pontualmente, alimentaram a crítica do marxismo pedagógico à agenda pós e a seu mais eminente representante, Rorty. Mas como? Qual a operação realizada?

Em primeiro lugar, a agenda pós, sobretudo na figura de Rorty, revive a herança do *machismo pragmático*. Afinal, qual dos outros membros dessa agenda foi tão influenciado, como Rorty, pelo que Lukács denominou de *machismo pragmático*? A conclusão a que o marxismo pedagógico chega, em relação ao antirrepresentacionismo de Rorty, é similar àquela a que Lukács chegou no seu embate com os “antirrealismos” de seu tempo: intelectuais como Rorty apenas prolongariam uma tendência presente nos primeiros irracionistas (DELLA FONTE, 2006), ou seja, a repulsa à realidade objetiva, a negação à cognoscibilidade do real, a redução do conhecimento à mera utilidade técnica, o apelo à intuição para captação da verdadeira realidade, considerada, em essência, como irracionista (LUKÁCS, 1976).

²³ Vale mencionar novamente que, para Rorty (1994a), Dewey e Wittgenstein, ao lado de Heidegger, são os maiores nomes da filosofia do século XX, os que mais o influenciaram.

Assim, se, à época de Lukács (1976), foi o pragmatismo de Dewey a mais avançada dessas tendências irracionais, o marxismo pedagógico transfere esse título a um dos maiores admiradores contemporâneos de Dewey, ou seja, Rorty. O marxismo educacional endossa, vários anos depois, o mesmo diagnóstico de Lukács sobre a filosofia de Dewey: (em ambos os casos) trata-se de uma ideologia consciente dos agentes do capitalismo, dos construtores e defensores da forma de vida americana, que rechaçou deliberadamente a investigação objetiva independentemente da consciência para se concentrar tão somente na utilidade prática dos atos individuais (LUKÁCS, 1976).

Outro clássico do pragmatismo, Willian James, não escapou a essa avaliação de Lukács (1976), pois a estrutura de sua filosofia também satisfaz as necessidades ideológicas do *man in street* norte-americano. O irracionalismo pragmático de James oferecia ao homem certo conforto no tocante à concepção de mundo, à ilusão de uma liberdade total, de independência pessoal e de uma dignidade moral e intelectual, fomentando, entretanto, um tipo de conduta que vincula cada um dos seus atos à burguesia reacionária, convertendo-o em servidor incondicionado desta.

Em comum ao irracionalismo de Dewey, James e de Rorty, temos a aura política de suas origens, ou seja, eles sempre estão a responder a condições específicas determinadas pelo modo de produção capitalista. O que faz a agenda pós-moderna, e por seu intermédio Rorty, é atualizar essa herança irracionalista que desembocou no *machismo pragmático*, respondendo, também de modo conservador, às reestruturações do capitalismo a partir da segunda metade do século XX (DELLA FONTE, 2006). Em outras palavras, essa agenda coroa um processo de migração, ocorrido ao longo do século XX no Ocidente, do irracionalismo e do contrailuminismo de direita para a esquerda intelectual (DELLA FONTE, 2006), cujo divisor de águas, conforme apreendemos do conceito de agenda pós-moderna, é a década de 1960, seus estudantes e o pessimismo político que neles produziu o sucesso do capitalismo. Essa é, ao menos, a opinião de Moraes (2003b), Hostins (2006), Duarte (2004) e Della Fonte (2003, 2006), para quem essa agenda dá novas cores ao irracionalismo de caráter *contrailuminista* atualizado pela filosofia de Rorty.

Além de associar o irracionalismo moderno ao irracionalismo pós-moderno, ou seja, à filosofia rortiana, a crítica marxista entende que a agenda pós comete o mesmo equívoco dos idealistas subjetivos e (neo)positivistas: a unilateralidade da orientação exclusivamente gnosiológica e lógica em relação à efetividade da *coisa em si*, ou seja, ela continua a fazer da ontologia um apêndice da gnosiologia. Afinal, Rorty não está nem um pouco preocupado, com suas proposições, em classificar os enunciados como verdadeiros ou falsos em função de sua concordância com algum objeto “lá fora”. Com isso, sua perspectiva cancela a distinção entre a própria efetividade e suas representações, de modo que o mundo se revela um artefato humano, não mais produzido, é verdade, por uma única subjetividade cognoscente (não há linguagem privada, conforme clássica sentença de Wittgenstein),²⁴ mas fruto, no caso de Rorty, de acordos ou consensos mediados não pela efetividade da *coisa em si*, mas tão somente, como dissemos, pelas *marcas e ruídos* de uma cultura. Resultado: como o reflexo da realidade objetiva subjetiva-se, perde-se todo o caráter histórico e todo caráter social (LUKÁCS, 1991). Segundo a interpretação de Della Fonte (2006, p. 204),

O esfacelamento da objetividade social e o sentido de irrealidade característico desse movimento esquizofrênico possibilitam um dos aspectos apontados por Lukács em relação à decadência cultural do ocidente: a subjetivização do real. A dissolução da objetividade em elementos subjetivos não permite demarcar o que é a realidade e os modos de seu conhecimento. Desta forma, o *status* ontológico é dado pelo conhecer [...].

Nessas situações, mais do que desvelada, a realidade é construída, interpretada, sem necessidade de *concordância com o objeto*, de uma representação acurada da realidade. “El conocimiento del mundo va convirtiéndose aquí, cada vez más marcadamente, en una interpretación del mundo progresivamente arbitraria” (LUKÁCS, 1976, p. 70). Essa seria, conforme sugere Duayer (2001, 2003) e Della Fonte (2006), *a nova orientação idealística da filosofia contemporânea*, que remonta às “idealísticas” do idealismo subjetivo e do (neo)positivismo. Em comum, todas elas destronam a ontologia do seu posto privilegiado de acesso ao mundo, à realidade, ao *em si*, em síntese, solapam a autoridade da ontologia em seu papel de fundamento à objetividade do conhecer.

²⁴ Somente é possível defender um acesso privado às condições de validade pagando o preço de uma teoria “correspondentista” de verdade.

Cumpra ainda notar, para fazer jus à interpretação do marxismo pedagógico, que o debate atual não opõe, como na disputa em que Lukács se envolveu, a ontologia à gnosiológica/epistemologia e vice-versa. A discussão instaurada nesses termos

[...] passou a polarizar em torno dos que consideram que o real existe independentemente de o conhecermos ou não, e justamente por isso, é cognoscível, e os que consideram o real incognoscível e até mesmo inexistente, ou que só ganha existência como produto do conhecimento ou da cultura (AVILA; ORTIGARA, 2007b, p. 14).

Dito de outro modo, a celeuma contemporânea não é mais entre a epistemologia e a ontologia, entre seus defensores e detratores, mas entre realistas e antirrealistas; apesar dessas novas características, ainda hoje, e “À base de uma concepção que seja historicista sem cair no relativismo e que seja sistemática sem ser infiel à História” (LUKÁCS, 1978, p. 22),

A verdadeira exigência do dia parece, assim, ser aquela de reconectar-se cada vez à realidade assente em si, sem se importar de onde e como os grupos singulares de fenômenos sejam academicamente classificados [...]. Já hoje é possível encontrar um certo encaminhamento em tal direção, mas o pressuposto é que se mova partindo da realidade, do verdadeiro ser em si do complexo concreto dos fatos em questão (LUKÁCS, 1988, p. 123).

Não surpreende que o encaminhamento em tal direção, ou seja, rumo ao desenvolvimento de um sistema de categorias capaz de dar conta da *realidade do real* (LUKÁCS, 1978), seja um dos pontos colocados na ordem do dia pela crítica marxista em educação. Se o *espírito do tempo* em que vivemos é marcado pelas *viradas* ou *giros* que nos “afastam” do real, essa tradição defende a necessidade de uma inflexão rumo à ontologia (GAMBOA, 2007). Nesse sentido, o que se coloca não é somente o retorno da ontologia, mas a necessidade da reflexão ontológica como precedente à epistemológica (AVILA; ORTIGARA, 2007a; SOARES, 2007) ou, o que dá no mesmo, a urgência de se defender o realismo perante qualquer perspectiva antirrealista (AVILA, 2008). A seguir, apresento alguns desdobramentos do imperativo lukacsiano na educação e na educação física:

Conhecer significa trazer essas determinações ontológicas da realidade para o âmbito gnosiológico. Isso se passa necessariamente pela mediação discursiva. Nas palavras e nas representações, o ser humano traduz as coisas do mundo. Certamente existe um caráter arbitrário na escolha das palavras, mas isso não significa que elas sejam privadas de conteúdo objetivo. O ser humano traduz, para a sua língua e de forma aproximada, a objetividade. Para Lukács (s/d, p. 49), o distanciamento conceptual dos objetos através da linguagem permite que o distanciamento real

efetivado no trabalho '[...] seja comunicável e seja fixado como patrimônio comum de uma sociedade' (DELLA FONTE, 2006, p. 114).

A meu ver, não há como ocultar o fato de que, para além de tais marcas e ruídos, para além da objetividade neopragmática definida no consenso, para além de 'ser causado', para além da metáfora da amplitude, há as relações tensas e complexas do que alguns de nós denominamos 'ontologia', a efetividade complexa do ser social, o real na essencialidade de relações concretas que instituem as relações econômicas, políticas e culturais no processo contraditório que é resultado histórico do agir humano. Por isso, a complexidade do ser social é inteligível; por isso é efetividade real aberta ao conhecimento, à correta compreensão e intervenção (MORAES, 2003a, p. 194).

A preocupação em manter o diálogo entre a confrontação empírica e a conceitualização me conduziu à segunda vertente de investigação que demandou estudos teóricos para a realização de uma crítica ontológica às propostas de formação do pesquisador em Educação, focalizando especialmente a formação filosófico-científica. Recorri às contribuições de autores como Bhaskar, Ahmad, Nanda e Luckács que, à luz do materialismo histórico, assinalam a primazia da ontologia no processo de conhecimento da realidade (HOSTINS, 2006, p. 22).

O pensamento realista crítico apóia-se no materialismo histórico, terreno e lugar onde se encontram toda a teoria e prática marxista, no qual a ontologia do ser social é pressuposto e guia do processo de conhecimento. Nesse solo, o conhecimento é explicitamente entendido como apropriação da realidade objetiva, como reprodução dessa realidade no pensamento, mediada por um árduo processo de elaboração (HOSTINS, 2006, p. 18).

Em primeiro lugar, afirmamos um de nossos pressupostos: o de que a concepção de trabalho docente é determinante na compreensão das propostas de formação de professores. Nessas circunstâncias, a questão ontológica precede a epistemológica: não basta discutir 'como' o professor deve ser formado ou 'como deve' realizar o seu trabalho, é preciso ir além e apreender 'o que é' o trabalho docente para que seja possível discutir 'o que é' a formação/qualificação dos docentes e suas implicações no contexto das relações capitalistas nos dias atuais (SOARES, 2007, p. 1).

Portanto, o processo de conhecimento é movido por uma dimensão ontológica, admitindo-se que a realidade existe objetivamente, isto é, independentemente das formas naturais e relativamente independente das formas sociais. Essa dimensão articula-se com a modificação prática da natureza e a constituição da vida social. Por outro lado, pelo fato de a realidade concreta manifestar-se como fenômeno, enquanto o pensamento busca captar sua essência, o conhecimento é um produto histórico construído pela práxis social, que se constitui no próprio processo de formação humana. Ou seja, o homem age sobre a realidade objetivando-se como ser genérico, *o ser humano*, mas também apropria-se dessa realidade. A dimensão contraditória da vida humana tecida sobre a realidade concreta – que inclui a descontinuidade, o fenômeno, o fragmentário e o efêmero, mas mantém a essência na unitária síntese do diverso – é o fundamento da razão dialética que não existe fora da realidade e tampouco concebe a realidade fora de si mesma (RAMOS, 2003, p. 109, grifo do autor).

Desse modo, realizar uma aproximação teórica a esta perspectiva ontológica crítica defendida por Lukács significa, também, compreender a complexa relação dos

fenômenos sociais, seja em sua aparência, seja em sua essência. O autor enfatiza, nesse contexto, a importância de conhecer as mediações entre o fenômeno que aparece, o imediato, e aquilo que está além do campo fenomênico mediante os processos de objetivações e de apropriação da realidade (TORRIGLIA, 2004, p. 11).

O objetivo da minha participação neste debate é apresentar uma das reações ao denominado 'giro lingüístico'. Essa reação vem das teorias do conhecimento que, superando os conceitos originais do 'mentalismo' (a representação dos objetos ou coisas na mente), reafirmam a necessidade de considerar a realidade (*ontos*) independente da consciência e da linguagem. O discurso e a linguagem deverão se referir a alguma realidade (objeto) ou referente empírico, construído social e historicamente, ou mesmo virtual, mas independente do sujeito, da sua percepção, da consciência e das palavras utilizadas para se referir a ele [...]. Com base nessa teoria do conhecimento, penso que seria mais apropriado denominar esse 'giro ontológico' de 're-virada', 'inflexão ou reação ontológica', uma vez que se pretende, segundo o próprio Marx, se referindo à filosofia idealista de Hegel, colocar o homem com os pés na terra e a cabeça sobre um corpo fincado na realidade. Ou, defender a tese de que 'os homens pensam como vivem' e não o contrário, 'os homens vivem, segundo seus pensamentos ou representações' (tese idealista). Isto é, os homens vivem, têm experiências concretas e a partir dessas condições concretas, eles criam seu imaginário (GAMBOA, 2007, p. 1-2).

[...] necessidade de uma reflexão ontológica pode nos auxiliar no combate dessa imagem de mundo, desde que façamos uma profunda investigação do que é o ser humano, e no caso de nossas preocupações com a educação, do que é o conhecimento (AVILA; ORTIGARA, 2007b, p. 2).

A prioridade ontológica do real significa reconhecê-lo como uma existência independente de como o pensamos ou o conhecemos. O ser social tem sua gênese em sua ação ativa de intercâmbio orgânico com a natureza, assegurando sua produção e reprodução. Cria sua própria condição de humanidade mediante o trabalho. Esse processo ocorre independentemente de termos ou não consciência ou conhecimento a seu respeito (AVILA; ORTIGARA, 2005, p. 2-3).

Reafirmamos, assim, a prioridade ontológica do real, o fato de que possui uma existência independente de como o pensamos ou o conhecemos. O ser social efetiva-se mediante sua ação ativa de intervenção sobre a natureza, assegurando sua existência, criando sua própria condição da humanidade. É algo que ocorre independentemente de termos consciência ou conhecimento deste processo. Isso possibilitará, talvez, pensar e projetar uma educação mais coerente com as verdadeiras condições de existência dos homens e mulheres que quotidianamente convivem nos espaços educativos (ORTIGARA, 2002, p. 50).

A tese tem como objetivo denunciar a ausência, nos estudos em Educação Física, de uma abordagem que leve em consideração a determinação ontológica do ser social e afirme sua necessidade para que vislumbre uma explicitação realista e crítica do processo de produção e reprodução dos homens e mulheres. Mais ainda, que possibilite compreender a especificidade ontológica do andar, do correr, do saltar, do pular, etc., como específicos da atividade humana. Diretamente articulada a essa questão está a relação entre estruturas naturais e estruturas sociais – determinantes do ser social –, que só pode vir à luz no interior do complexo de sua formação (ORTIGARA, 2002, p. 1).

O conhecimento, inclusive o científico, precisa ser discutido e refletido enquanto um elemento que constitui o ser social e que tem características muito específicas na forma social capital. Desta maneira, as questões levantadas neste texto podem contribuir na reflexão sobre a pesquisa e a intervenção em Educação Física ressaltando a importância de uma abordagem ontológica para pensar o ser social, o conhecimento e a ciência. Isso poderá permitir que questionemos o conjunto de crenças que são criadas em nossa área (AVILA; MULLER; ORTIGARA, 2007, p. 7-8).

A superação dessa tensão se dá através da ‘ontologia’. A identidade da ciência está em discutir o quê é a realidade, o quê é o mundo (ser ontológico). A base da ciência está no conhecimento dos fenômenos, como eles são, se apresentam e se revelam e não nas formas como o homem representa ou atua sobre o mundo. O conhecimento dos fenômenos (ciência) antecede a sua intervenção sobre eles (técnica) (GAMBOA, 2007, p. 2).

Buscamos desenvolver um contraponto à noção de conhecimento neopragmático – que, mesmo negando a inteligibilidade ontológica, o faz a partir de uma determinada ontologia – apresentando alguns pressupostos centrais da ontologia que nos serve como referência, sustentando, assim, a possibilidade do espelhamento do real. Medeiros (2004, p. 1) [...] afirma que ‘[...] toda e qualquer prática humana (inclusive a ciência) pressupõe uma imagem de mundo (ontologia) e que a negação da ontologia não apenas torna tais práticas incompreensíveis, como efetivamente bloqueia a crítica e favorece o conservadorismo político’ (AVILA; ORTIGARA, 2007a, p. 301).

Mas não apenas de Lukács o marxismo pedagógico se valeu nessa empreitada em favor dos argumentos ontológicos. Para Duayer (2001, p. 26), a audiência crescente de autores que “[...] combatem explicitamente o antirrealismo contemporâneo, nas suas formas pragmática, pós-moderna, pós-estruturalista, etc., pode indicar, senão o fim de uma era, ao menos a problematização de uma hegemonia que há pouco parecia inabalável”. Dois nomes, para o marxismo educacional, destacam-se nesse exercício de fazer novamente a “vara curvar-se” em direção à realidade ou à ontologia: o filósofo norte-americano John R. Searle e o filósofo da ciência Roy Bhaskar.²⁵

Mas por que Searle? Conforme a interpretação de Duayer (2001), a obra de Searle parece sustentar, vários anos depois, a previsão lukacsiana segundo a qual não podemos ser negligentes em questões ontológicas, pois o mundo real não pode jamais ser ignorado em

²⁵ Além de Searle e Bhaskar, a *teoria do reflexo* de Lenin, em sua disputa com o empiriocriticismo de Mach e Averanius, é retomada na expectativa de inspirar “[...] a pesquisa educacional a enfrentar os ceticismos e anti-realismos contemporâneos, sem cair na armadilha positivista de identificar objetividade e neutralidade ou desvencilhar a discussão onto-gnosiológica da política” (DELLA FONTE, 2005a, p. 3). Para explicar como é possível conhecer, Lukács se aproxima, ainda segundo a professora Della Fonte (2006, 2007), dos argumentos de Lênin no debate contra os seguidores russos de Mach e Avenarius: a subordinação da gnosiológica à ontologia; a rejeição da ideia de representação como identificação entre ser e pensamento; e a proposta da teoria do reflexo.

definitivo. Diferentemente dos membros da agenda pós e, portanto, de Rorty, Searle reafirma as questões ontológicas, anunciando, “[...] sem pretendê-lo, a atualidade do pensamento de Marx” (DUAYER, 2001, p. 26), figura responsável, segundo a interpretação do marxismo pedagógico (influenciado por Lukács), por restaurar o papel da ontologia no pensamento filosófico moderno.

Searle, contudo, não tem e nunca terá o prestígio adquirido por Bhaskar entre os marxistas educacionais. A razão é mais ou menos óbvia: sua “[...] perspectiva realista não materialista-histórica” (ORTIGARA, 2002),²⁶ ao contrário da de Bhaskar, não foi “[...] buscar inspiração em Marx” (DUAYER, 2001) para reafirmar a prioridade do real após as “viradas” terem acontecido, pois ele, como é notório, formou-se no âmbito de uma tradição (filosofia analítica) bastante indiferente ao materialismo histórico-dialético. Resultado: pode-se dizer que a perspectiva de Bhaskar é muito mais completa e complexa do que a de Searle, “Sobretudo porque explicita com mais rigor a diferença entre as questões ontológicas, que denomina de intransitivas, e as gnosiológicas e epistemológicas, denominadas transitivas” (DUAYER, 2001, p. 35).

Sendo assim, vou me concentrar em Bhaskar. São fundamentalmente três as ideias, conceitos ou teses tomados dele pelo marxismo pedagógico (AVILA; ORTIGARA, 2005, 2007a, 2007b; DELLA FONTE, 2005a, 2005b; HOSTINS, 2003, 2006, 2008; SOARES, 2007, 2008; MORAES, 2005; AVILA; MULLER; ORTIGARA, 2007). Em todas elas, as afinidades eletivas com o pensamento lukacsiano estão subentendidas, por mais que a *Ontologia* de Lukács tenha passado despercebida da tentativa bhaskarniana de reafirmar o realismo e a ontologia.

A primeira delas foi até mencionada na última passagem citada de Duayer (2001), ou seja, a distinção, operada por Bhaskar, entre uma dimensão transitiva e outra intransitiva dos objetos do conhecimento. Bhaskar dedica todo o Capítulo 3.⁰ de sua obra *A realist theory of science* ao intuito de explicar essa diferenciação. A dimensão transitiva seria caracterizada na situação em que “[...] o objeto é a causa material ou o conhecimento previamente estabelecido que é

²⁶ Assim como Duayer (2001), Ortigara (2002) destaca e discute a importância de Searle no debate que opõe realistas e antirrealistas.

usado para gerar novo conhecimento” (BHASKAR, 1997, p. 4). Em outras palavras, essa dimensão se relaciona com todos os modelos, teorias, métodos e técnicas de pesquisa, anteriormente estabelecidos e indispensáveis para a produção de novos conhecimentos. No que diz respeito à sua dimensão intransitiva, tais objetos

[...] são em geral invariantes ao nosso conhecimento deles: são as coisas e estruturas reais, mecanismos e processos, eventos e possibilidades do mundo; e, em sua maioria, são completamente independentes de nós. Não são incognoscíveis, pois, efetivamente, sabe-se bastante sobre eles (vale lembrar que foram introduzidos como objetos de conhecimento científico). Mas, tampouco, são em qualquer sentido dependentes do nosso conhecimento, muito menos de nossa percepção deles. São os objetos intransitivos – independentes à ciência – da descoberta e investigação científica (BHASKAR, 1997, p. 2).

A noção de intransitividade dos objetos do conhecimento desemboca na tese segundo a qual o mundo é estruturado e governado por leis transfactuais, composto por uma multiplicidade de sistemas abertos (alguns dos quais são internamente relacionados com os outros), sendo o discurso ou a linguagem o caso de um mecanismo eficaz que opera no mundo e é por ele afetado, e não o contrário (BHASKAR, 2001). Em termos metafóricos, esse conceito quer fazer valer a ideia segundo a qual uma maçã qualquer continuaria a cair de uma árvore mesmo que Newton não tivesse existido para elaborar conhecimento sobre a teoria da gravidade. As coisas ainda produziriam efeito, estariam sujeitas a leis e preservariam sua identidade por meio de certas mudanças. Assim compreendido, o que Bhaskar está defendendo é a necessidade de o conhecimento vir depois da existência (*o conhecer procede ao ser ou a epistemologia procede à ontologia*), na lógica e no tempo; qualquer postura filosófica que, explícita ou implicitamente, negue isso estará invertendo as coisas (BHASKAR, 1997).

Para a crítica marxista, é essa inversão que a filosofia de Rorty e demais colegas da agenda pós operam na atualidade, ao entenderem que a própria distinção entre intransitividade e transitividade é ela mesma transitiva ou discursiva (DELLA FONTE, 2006). Isso nos leva a outro conceito (segundo dos três que mencionei) de Bhaskar que os marxistas do campo da educação e da educação física com frequência utilizam. Nessa redução da intransitividade à transitividade, comete-se, afirmam eles, uma falácia, adjetivada de *epistemológica*, caracterizada pela subsunção de problemas ontológicos a questões epistêmicas. Em outros termos, isso corresponde à ideia segundo a qual

[...] proposições sobre o ser podem ser reduzidas a, ou analisadas em termos de, proposições sobre o conhecimento, isto é, que questões ontológicas sempre podem ser transpostas em termos epistemológicos. A idéia de que o ser pode sempre ser analisado em termos de nosso conhecimento sobre o ser, de que basta à filosofia ‘tratar apenas da rede, e, não, do que a rede descreve’, tem por consequência a dissolução sistemática da idéia de um mundo (o qual metaforicamente caracterizei como um domínio ontológico) independente da ciência, mas por ela investigado. Patenteia-se isso na proibição de qualquer entidade transcendental. A falácia epistemológica poder ser proveitosamente comparada à falácia naturalista na filosofia moral, pois, assim como a falácia naturalista nos impede dizer qual o benefício de, por exemplo, maximizar a utilidade na sociedade, a falácia epistemológica nos impede de afirmar o que é epistemologicamente significativo a respeito, por exemplo, da experiência na ciência (BHASKAR, 1997, p. 11-12).

Essa falácia conduz à sistemática dissolução de um mundo independente da ciência, o que significa o cancelamento da concepção de domínio ontológico. Na medida em que Bhaskar se contrapõe a essa tendência, reafirmando a necessidade de uma ontologia filosófica capaz de fundamentar a prática científica, ele alimenta e dá novo fôlego à crítica marxista em sua resposta aos antirrealismos contemporâneos, aproximando-se, além disso, de algumas teses defendidas por Lukács a partir de sua *virada ontológica*.²⁷

Mas há ainda outra ideia (a última das três que citei antes) de Bhaskar que é muito ventilada pelos marxistas educacionais. Segundo esse filósofo, a negação da ontologia pressuposta naquela falácia (epistemológica) encobre a geração de uma ontologia baseada na categoria da experiência e portadora de um realismo implícito, fundado nas características presumidas dos objetos dessas experiências, “[...] a saber, eventos atomísticos, assim como faz o mesmo com suas relações, a saber, conjunções constantes” (BHASKAR, 1997, p. 13). Essa ontologia velada remonta, conforme sua análise, ao realismo empírico, ontologia de procedência humana e que está na base tanto do empirismo clássico, do positivismo lógico quanto do idealismo transcendental kantiano.

Ainda de acordo com Bhaskar, Hume falhou em tentar suprimir a ontologia em sua explicação da ciência. Ao contrário, preencheu o vácuo ontológico por ele próprio criado com uma *ontologia das impressões*, consolidada na noção de mundo empírico, pela qual nada mais resta ao sujeito senão, pragmaticamente, se ajustar. Isso equivale a dizer que, a partir de Hume, os filósofos, com a finalidade de evitar a ontologia, consentiram que o mundo

²⁷ A ideia de uma falácia epistemológica é semelhante à constatação de Lukács sobre a redução da ontologia à gnosologia/epistemologia.

empírico fosse o padrão definidor de nosso conceito de realidade. Nesse mundo achatado, o papel da ciência se resumiu a formular teorias e construir modelos (fundados sobre paradigmas) que capturem os padrões de associação dos eventos empíricos de modo a atender ao único critério possível de justificação: a adequação empírica, que nada tem a ver “[...] com a apreensão correta, verossímil, do mundo tal como é em si” (DUAYER, 2003, p. 3).

Até onde consigo entender, a crítica marxista extrai duas principais consequências dessas ideias ou teses de Bhaskar, sendo Duayer o pioneiro nessa operação. Na esteira do filósofo indiano, ele vai dizer que a nova forma de exílio da ontologia, na teoria social e filosófica contemporânea, também não passa de um embuste, pois, na verdade, o que acontece é que a ontologia é *negada para, paradoxalmente, ser afirmada*. Rorty e seus colegas conservadores estariam praticando, nas palavras de Duayer (2003, 2006) e de outros em sua esteira (DELLA FONTE, 2006; HOSTINS, 2006, 2008; AVILA, 2008), uma *negação negativa da ontologia*. A *interdição da ontologia* (HOSTINS, 2003) presente nos argumentos rortianos é concebida, a partir de então, como a aceitação generalizada da ontologia.²⁸

Trata-se, como afirmou Bhaskar em relação à Hume, de decretar a impossibilidade de se escapar da ontologia, só que, no caso de Rorty, de uma ontologia relativizada, contextualizada, dependente da linguagem e incapaz de, nessas condições, dizer algo sobre a efetividade do existente em si, pois tais ontologias são construtos cuja objetividade não está mais em questão. Em outras palavras, a crítica rortiana ao predomínio da gnosiologia, no pensamento filosófico moderno, não consiste simplesmente no ocaso de argumentos ontológicos, mas em sua pulverização (leia-se, da verdadeira e correta ontologia) nos infinitos jogos de linguagem. “Com isso proclama-se atualmente a ontologia como um efeito do dizer, o discurso como fabricação do real” (DELLA FONTE, 2006, p. 209). Resultado: toda efetividade é antropofornizada, de modo que a análise do ser é realizada em termos de outro atributo do humano, aprisionando a ontologia nas diversas singularidades de cada *marca e ruído* de uma determinada cultura.

²⁸ Vale notar uma mudança na posição de Duayer a esse respeito. Como reproduzi em uma citação aqui transcrita, assinada por Duayer e Moraes (1997a), a filosofia de Rorty não mais apenas destrona a ontologia, mas a relativiza, declarando sua ubiquidade. Duayer et al. (2001) chegam mesmo a afirmar que os antirrealistas tendem a identificar a ontologia como um produto (necessário) da consciência, um construto arbitrário, um esquema conceitual ou ontológico, sem, portanto, qualquer compromisso com a representação adequada da realidade.

Assim concebida, toda realidade que existe *em-si* se transforma em dependente dos seres humanos à medida que sua constituição ontológica ocorre, por exemplo, na e pela prática discursiva (DELLA FONTE, 2006). “Segue-se daí que pensar é construir castelos ontológicos no espaço etéreo da mente, da linguagem, do discurso, do paradigma” (DUAYER, 2003, p. 7).

Por sua vez, Bhaskar (1986) deu a essa consequência da falácia epistemológica o nome de *superidealismo subjetivo*, ou seja, a ideia de que nós criamos o mundo juntamente com nossas teorias. Escapar desse antropocentrismo é uma de suas motivações em efetivamente tematizar o caráter da realidade extradiscursiva, pois, do contrário, a objetividade é restrita à dimensão transitiva, definida por processos que não partem, por assim dizer, da *coisa em si*. Em tais condições, estaríamos no terreno do relativismo ontológico:

Nele todas as ontologias aparecem como construtos necessários à condição humana. Mas, como construtos, são incomensuráveis, pois o mundo que poderia servir de metro para a comparação é, sempre, um mundo já pensado, um construto. Sob a capa, portanto, de uma afirmação da ontologia, de uma sua aceitação diria quase promíscua, tem-se aqui, na verdade, uma negação *negativa* da ontologia. Tudo o que se tem são particularismos determinados social, histórica, étnica, geográfica, *etceteramente*. A ontologia está sempre presente, mas sempre como uma presença negativa, uma vez que jamais podemos saber se ela é uma imagem, representação, reprodução mental, etc. mais adequada do mundo. É um dispositivo indispensável à nossa vida, um mundo imaginado por meio do qual lidamos com o mundo real, mas destituído de qualquer valor epistêmico. Sumariando a história, diria que esta crítica da tradição positivista percorre, por tais vias, um grande circuito para, ao final, fechá-lo num círculo. Do ponto de vista das prescrições filosóficas que se espargem sobre a política, a ética, a ciência, etc., o ponto de partida foi a impugnação por princípio, pelo positivismo, de qualquer colocação ontológica. O que equivalia a preceituar a negligência em relação à ontologia. O ponto de chegada, com o neopragmatismo, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo, é a ‘benigna negligência’ em relação à ontologia. Por razões diversas, certamente, a ontologia é denegada em ambos os casos. Arriscaria dizer, com outros autores, que o resultado prático é o mesmo: irresponsabilidade social, ética, ecológica derivadas do relativismo ontológico contemporâneo. Ou, ao menos, um cético desencanto que parece a marca distintiva da época. Que, nunca é demais repetir, cai por vezes como uma luva no cínico oportunismo [...]. Como não podemos jamais nos situar naquele posto de observação privilegiado, tudo o que vemos e pensamos do mundo, tanto do natural como do social, só pode ser relativo à nossa posição em seu interior. E o relativo, não sendo absoluto, só pode ser falso, artificial (DUAYER, 2003, p. 11-12).

Além de derivar da explicação de Bhaskar a tese do relativismo ontológico, Duayer (2001, 2003, 2006) e outros sob sua influência (DELLA FONTE, 2005a, 2005b, 2006; HOSTINS, 2006, 2007; SOARES, 2007, 2008) dão a entender que Rorty, em suas considerações sobre a ciência, compartilha da mesma ontologia implícita no realismo empírico denunciada por Bhaskar, que colapsa o mundo e sua objetividade nos sentidos, nas impressões e nas

experiências que deles obtemos. Pela análise de Bhaskar, comenta Della Fonte (2005b), percebe-se que a agenda pós-moderna (aí inserido Rorty) prolonga, a despeito de suas declarações contrárias, a concepção de ciência de Hume. Isso porque, também em Rorty, o conhecimento legítimo é a crença fundada e validada na experiência, na empiria, na prática.

Dito de outra forma, as “[...] crenças são empiricamente plausíveis, pelo simples fato de que são crenças de nossas práticas (empíricas). Porque conferem inteligibilidade ao mundo na precisa medida, extensiva e intensiva, com que lidamos com ele” (DUAYER, 2006, p. 118). Sob tal ótica, as crenças científicas não possuem diferenças substantivas em relação a outras crenças, “[...] a não ser talvez pelo fato de estarem obrigadas a produzir uma plausibilidade empírica mais precisa, sistemática, com maior poder de predição” (DUAYER, 2006, p. 119).

Ao adotar essas ideias, críticos do positivismo, como Rorty, reproduzem, com outra roupagem, aquilo que constitui o efeito teórico propriamente dito do positivismo, a saber, “[...] elevar a prática imediata, a utilidade, a adequação empírica, a predibilidade, a critério absoluto da teoria” (DUAYER, 2006, p. 119). Conforme Bhaskar (1986), o que acontece, em casos como esses, é a captura da crítica pela posição crítica, não só porque a crítica à tradição positivista é insuficiente, mas porque ela emerge em grande medida a partir do terreno demarcado pelo próprio positivismo (esse seria exatamente o caso de Rorty, que inicia sua carreira no âmbito da tradição analítica, portanto, muito influenciado por figuras-chave do positivismo lógico, como Carnap). Isso é o que conclui Duayer (2006, p. 127), para quem não há, nesse aspecto, diferença substantiva “[...] entre a tradição positivista e seus oponentes relativistas [Rorty], pois a atitude de ambos diante da realidade é basicamente a mesma: aceitação incondicional do existente (‘positivo’), que nada mais é que o reverso da interdição (verbal) à metafísica (ontologia)”. Não surpreende que Hostins (2006), Della Fonte (2005a, 2005b, 2006, 2007) e Moraes e Duayer (1998) tenham destacado o caráter criptopositivista do neopragmatismo rortiano.

O detalhe interessante, que não escapa à crítica marxista, é a afinidade entre o diagnóstico de Bhaskar e aquele formulado por Lukács, pois também para este, quando a ciência não almeja conhecer de maneira adequada ou correta a realidade do ser em si, quando não se esforça por descobrir com métodos cada vez mais acurados novas verdades, fundadas ontologicamente,

sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato. Se a ciência se recusa a ir além desse nível, “[...] sua atividade se transforma em uma manipulação dos fatos que interessam os homens na prática” (LUKÁCS, 1978, p. 103). Essa seria, conforme Lukács (1976, 1988), não somente uma característica do neopositivismo, mas também do pragmatismo de James e sua teoria da verdade, de cuja herança o próprio positivismo lógico se nutriu. A recusa dessas perspectivas a qualquer ontologia nada mais seria que um proclamar a superioridade da manipulação (realismo empírico, nos termos de Bhaskar) em relação a qualquer tentativa de aferir a realidade como realidade. A crítica marxista, por razões óbvias, estende essa característica à filosofia de Rorty, pois também para ele a questão da verdade objetiva é posta de lado como irrelevante, uma vez que a razão científica se esgota na experiência, nas impressões do sujeito, sendo o critério privilegiado a utilidade (DELLA FONTE, 2006).

Mas, se Lukács e Bhaskar têm mais esse ponto em comum, qual a diferença entre suas filosofias? Se, na obra de Lukács, a ontologia pressuposta no neopositivismo e no pragmatismo deveria ser inferida da estrutura de seus argumentos, nos trabalhos de Bhaskar, o delineamento daquela ontologia empiricista constitui um dos momentos centrais de sua crítica e, por isso, são neles explicitados com grande clareza (DUAYER, 2003). Para a crítica marxista, desse modo, tanto Lukács como Bhaskar fornecem um arcabouço teórico capaz de reafirmar que uma imagem racional do mundo ontologicamente fundada (portanto, não subjetivista) não somente é possível, mas também é condição *sine qua non* para que a ciência, a filosofia e a política possam desvencilhar-se de sua atual vassalagem à prática imediata, à mera utilidade.

Além disso, com a ajuda de ambos, o marxismo pedagógico espera restituir centralidade a princípios para os quais Rorty e os demais membros da agenda pós são supostamente negligentes: a verdade, a objetividade e a realidade. Como corolário, eles têm a expectativa de: retomar o fio condutor que leva à concordância entre sujeito e objeto, entre a imagem do mundo e o mundo ou entre ciência e realidade; retomar a senda que leva às verdades objetivas, no sentido de elas corresponderem às reais estruturas da realidade; evitar o contextualismo e o relativismo que alimentam os ceticismos (epistemológico, ético e político)

contemporâneos; em suma, salvar o paradigma da subjetividade de sua dissolução nos jogos de linguagem.

No tópico seguinte, continuo a apresentar a recepção rortiana entre os marxistas pedagógicos, desta vez enfatizando a associação entre sua filosofia e a corrente *economia do pensamento* na produção do conhecimento educacional atual.

1.3 RORTY... ENTRE A EPISTEMOLOGIA DA PRÁTICA E O RECUO DA TEORIA

La baja del nivel filosófico es, pues, uno de los signos esenciales en el desarrollo del irracionalismo (LUKÁCS, 1976, p. 7).

Nos últimos anos, em decorrência mesmo da pluralização teórica e política a que aludi na introdução desta tese, novos objetos e temas começaram a figurar no campo da educação e da educação física. Essa renovação, estreitamente ligada ao debate que opôs modernos e pós-modernos nessas áreas, possibilitou que outras categorias, além das clássicas empregadas pelo marxismo pedagógico (classe social, luta de classes, hegemonia, trabalho, capital, alienação, etc.), ganhassem centralidade no discurso educacional, tais como: raça, gênero, etnia, identidade, cultura, sexo, saber-poder, rizoma, texto, imaginário, representação, entre outras.

Especificamente em relação ao debate sobre a formação de professores e o trabalho docente, é também desse período, ou seja, a partir de meados da década de 1990, o aparecimento de conceitos então pouco usuais entre nós, como: cultura escolar, cotidiano escolar, forma escolar, professor-reflexivo, professor-investigador, epistemologia da prática, saberes profissionais, saberes da experiência, conhecimento tácito, competências profissionais, histórias de vida dos professores, carreiras profissionais, identidade docente, (auto)biografia docente, narrativas de professores e por aí afora. E claro, com esses conceitos, juntaram-se aos já consagrados nomes do campo educacional vários outros, como Antônio Nóvoa, Dominique Juliá, Philippe Perrenoud, Andre Chervel, Ivor Goodson, Michael Huberman,

Maurice Tardif, José G. Sacristán, Donald Schön, Ángel Pérez-Gomez, Kenneth Zeichner, Marie-Christine Josso, Gaston Pineau, etc.

Em comum, toda essa produção discursiva teve o mérito de atribuir primazia, por um lado, ao “chão da escola”, àquilo que “efetivamente” acontece entre os muros escolares (sua arquitetura, espaço, tempo, forma), e, por outro lado, ao saber produzido pelos docentes, um saber que, por suas características, é distinto daquele produzido no âmbito das universidades e dos institutos de pesquisa *sobre* os professores. Conforme o clássico apelo de Goodson (1995), já passara o momento de falarmos *em nome* dos professores; precisamos, ao contrário, deixá-los falar, escutar sua voz e aprender com o saber que é responsável ele próprio por produzir em sua prática. Em outras palavras, esse movimento de renovação nas teorias e práticas formativas passou a considerar a experiência profissional e pessoal, dentro e fora do trabalho, antes e depois da inserção na docência, como relevante para se entender *como nos tornarmos professores(as)* (FONTANA, 2005).

Toda essa renovação foi ótima, certo? Um avanço no âmbito da formação inicial e continuada de professores? Depende do ponto de vista. Do olhar que aqui me interessa, que é o da crítica marxista (MORAES, 2003b, 2005; MORAES; TORRIGLIA, 2000; MORAES; MÜLLER, 2003; MORAES; SOARES, 2007; SOARES, 2007, 2008; HOSTINS, 2003, 2006, 2008; AVILA; ORTIGARA, 2007a), essa inflexão rumo ao sujeito, à sua experiência e à sua prática profissional nada mais é do que uma consequência, no campo educacional, do *indigesto pragmatismo e ceticismo* que domina o *espírito de nosso tempo*, cujo principal representante, como discuti, é Rorty. E a chave de leitura que permite explicar o porquê de associar essa renovação discursiva ao seu nome é exatamente a ênfase que é comum a ambas as orientações, ou seja, a dimensão *prática do conhecer*. Vejamos.

Mesmo sem fazer menção à Rorty ou ao (neo)pragmatismo, Tardif (2007), um dos autores responsáveis por essa nova configuração nas pesquisas que envolvem a formação e o trabalho docente, reproduz um argumento que é central à filosofia daquele, ou seja, considerar como “critério” do conhecimento (ou da teoria) a utilidade, sua capacidade de resolver problemas colocados no dia a dia. Referindo-se, obviamente, aos professores, Tardif afirma que eles tendem a hierarquizar os saberes em função de sua *utilidade* no ensino:

Quanto menos utilizável no trabalho é um saber, menos valor profissional ele parecer ter. Nessa ótica, os saberes oriundos da experiência de trabalho cotidiano parecem constituir o alicerce da prática e competências profissionais, pois essa experiência é, para o professor, condição para aquisição e produção de seus próprios saberes profissionais [...]. Nesse sentido, a prática pode ser vista como um processo de aprendizagem através do qual os professores retraduzem sua formação e adaptam à profissão, eliminando o que lhes parece inutilmente abstrato ou sem relação com a realidade vivida e conservando o que pode servir-lhes de uma maneira ou de outra. A experiência provoca, assim, um efeito de retomada crítica (retroalimentação) dos saberes adquiridos antes ou fora da prática profissional (TARDIF, 2007, p. 21).

Com desconcertante franqueza, interpreta Moraes (2004b), é Rorty quem nos ensina que precisamos romper a barreira entre *conhecer* e *usar* as coisas, pois não se trata mais de conhecer “objetivamente” a realidade, mas tão somente de indagar como utilizá-la melhor, com mais eficácia. Essa seria, conforme essa autora, a tônica da produção do conhecimento sobre o trabalho docente na atualidade. O conhecer, assim concebido, sugere qualidade dinâmica de conhecer-na-ação, a qual, quando descrevemos, convertemos em conhecimento na ação. O profissional da educação experimenta uma surpresa que o leva a repensar seu processo de conhecer-na-ação de modo a ir além de regras, fatos, teorias e operações disponíveis (SCHÖN, 2007).²⁹ A isso Tardif (2007), não muito diferente do próprio Schön, deu o nome de *epistemologia da prática profissional*, ou seja,

[...] o estudo do conjunto dos saberes utilizados realmente pelos profissionais em seu espaço de trabalho cotidiano para desempenhar todas as suas tarefas. Damos aqui à noção de ‘saber’ um sentido amplo, que engloba os conhecimentos, as competências, as habilidades (ou aptidões) e as atitudes, isto é, aquilo que muitas vezes foi chamado de saber, saber-fazer e saber-ser.

Na base dessa visão está uma concepção construcionista da realidade com a qual o professor lida, de modo que ele se comporta muito mais como um *pesquisador* de sua própria prática, tentando modelar um sistema especializado em relação às suas necessidades cotidianas, do que como um especialista cujo comportamento é modelado por teorias, fórmulas e propostas às quais precisa se adaptar. Aliás, em muitas ocasiões, as situações práticas transcendem as categorias da teoria e das técnicas existentes, de modo que o docente não pode tratá-las como um problema instrumental a ser resolvido pela aplicação de uma das regras de seu conhecimento profissional (saberes pedagógicos). Em momentos como esses, em que o “caso não está no manual” ou disponível na teoria, se o professor quiser tratá-lo de maneira

²⁹ Assim como no caso de Tardif, não há indícios da influência rortiana nos textos de Schön. À diferença daquele, contudo, é notória a importância, em Schön, dos escritos do pragmatista norte-americano John Dewey, especialmente o conceito deweyano de experiência.

competente, “[...] deve fazê-lo através de um tipo de improvisação, inventando e testando estratégias situacionais que ele próprio produz” (SCHÖN, 2007, p. 17).

O marxismo pedagógico, diante dessa nova perspectiva, realiza a seguinte leitura: ao se enfraquecer a centralidade do saber teórico, científico ou de caráter mais academicista na condução da formação e do trabalho dos professores, ocorre um processo de *empobrecimento do conhecimento pedagógico*, fruto de uma *economia do pensamento* do professor. Moraes (2003b) cunhou o slogan *recuo da teoria* para expressar essa tendência, segundo ela, mais um dos modismos que infestam a intelectualidade da área educacional no contemporâneo. Conforme suas próprias palavras,

A celebração do ‘fim da teoria’ – movimento que prioriza a eficiência e a construção de um terreno consensual que toma por base a experiência imediata – se faz acompanhar de uma utopia educacional alimentada por um indigesto pragmatismo. Em tal utopia praticista, basta o *know-how* e a teoria é considerada perda de tempo ou especulação metafísica; quando não, é restrita a uma oratória persuasiva e fragmentária, presa à sua própria estrutura discursiva (MORAES, 2003b, p. 153-154).

Esse diagnóstico de Moraes, repetido por ela em inúmeras intervenções (MORAES, 2004a, 2004b, 2005, 2007), tem influenciado muitas outras pessoas no campo da educação e da educação física (MORAES; SOARES, 2005; MORAES; TORRIGLIA, 2000; TORRIGLIA, 2004; SOARES, 2007, 2008; SOARES, 2007; HOSTINS, 2003, 2006, 2008; AVILA; ORTIGARA, 2007a). No caso de Duarte (2003), por exemplo, ele chega mesmo a afirmar que essa desvalorização do saber teórico está presente na obra de vários autores (ele se refere à Tardif, Schön, Perrenoud, Popkewitz, Nóvoa, Zeichner, Pérez Gomez) que hoje são muito influentes no debate pedagógico nacional. Em todos esses casos, trata-se de ventilar uma pedagogia que desvaloriza o conhecimento escolar e de uma epistemologia que desvaloriza o conhecimento teórico/científico/acadêmico.

Nos novos moldes, afirma Moraes (2007), a formação docente resume-se à prática: o saber escolar iguala-se ao saber cotidiano e destacam-se as formas de percepção e pensamento próprias da prática cotidiana. Em tais circunstâncias, valoriza-se mais “[...] o modo como as coisas são ditas³⁰ ou experienciadas e não um conhecimento objetivo, complexo, reflexivo – no sentido não ressignificado do termo – da experiência docente” (MORAES, 2004b, p. 149).

³⁰ Temos aqui uma clara alusão à conhecida passagem rortiana (1994a).

Em nome da exaltação da experiência profissional de cada professor, o que existe é “[...] a legitimação do imediatismo, do pragmatismo e da superficialidade que caracterizam o cotidiano alienado” (DUARTE, 2001, p. 79).

Mesmo que não esteja clara a influência direta exercida pela filosofia de Rorty nos escritos de autores aqui mencionados,³¹ o marxismo educacional afirma estar presente em conceitos como *epistemologia da prática* ou *professor-reflexivo*, uma característica também identificada na ênfase praticista da filosofia rortiana, ou seja, a mesma ontologia velada baseada no realismo empírico, que reduz o conhecimento à sua capacidade de adequação, ao seu poder de manipulação do real, fazendo da experiência imediata o limite da inteligibilidade. Nessas condições, o conhecimento “[...] deve se limitar a expressar as aparências ou determinar formulações que abrangem somente o imediato do objeto, o que, a nosso ver, pode redundar numa visão distorcida do real ou apenas lacunar, portanto, retirando qualquer perspectiva de generalização” (AVILA; ORTIGARA, 2007a, p. 304).

Ao se reduzir o horizonte cognoscível à experiência sensível, “A educação se torna prisioneira da realidade empírica, imediata, singular” (DELLA FONTE, 2006, p. 213), pois se reduz a possibilidade de conhecimento do professor sobre o mundo aos limites da cotidianidade, da prática entendida de forma simplista, imediata (MORAES, 2005; MORAES; MÜLLER, 2003; SOARES, 2007, 2008).

As implicações decorrentes dessa tendência, que, diga-se de passagem, são indispensáveis para os interesses manipulatórios do capital, para o conservadorismo político e a consequente manutenção do *status quo* (DELLA FONTE, 2006; SOARES, 2007; AVILA; ORTIGARA, 2007a), têm provocado outros resultados desagradáveis nas teorias formativas e no trabalho docente. As *lightnizações* e *sanitarizações* mais recorrentes, nos textos do marxismo pedagógico, poderiam ser assim sumariadas:

- a) esse processo culmina na formação de um docente desintelectualizado, que dispensa o conhecimento como campo de inteligibilidade do mundo e desobriga, portanto o pensamento de considerar as determinações desse mesmo mundo.

³¹ Trata-se do caso, conforme se pode notar no texto de Moraes (2004c), de uma “presença ausente”.

Assim, despolitiza a formação e a própria prática, pois, mesmo aceitando a ideia de conflito, o reduz à imediaticidade das diversidades individuais ou, no máximo, de grupos (MORAES, 2004b; MORAES; SOARES, 2005; SHIROMA, 2003; MORAES; MÜLLER, 2003; SOARES, 2008);

- b) a centralidade imputada aos docentes, ou seja, a necessidade de eles se colocarem como produtores de sua própria prática, como seres reflexivos e pesquisadores do seu trabalho, tem como contrapartida o aligeiramento, a fragmentação e o esvaziamento de conteúdo na sua formação. Em decorrência desse déficit, a reflexão reclamada para esses profissionais (professor-reflexivo, professor-pesquisador) não ultrapassa o processo de *empírias compartilhadas*, de um saber-fazer pragmático, até mesmo criativo, mas que, contudo, restringe as possibilidades do conhecimento (MORAES, 2004b; TORRIGLIA, 2004; MORAES; TORRIGLIA, 2000, 2003; SOARES, 2008; DELLA FONTE, 2006);
- c) essa *utopia praticista* teria como resultado a produção de uma dicotomia entre o ser docente e a sua formação. A partir de agora, esta estaria bastante restrita à aquisição de competências e não mais voltada à aquisição de saberes ou conhecimentos, que se configuram como simples meios ou recursos. Espera-se do docente que seja um *expert* da prática, da ação e do desempenho profissional, competente no uso de seus saberes experienciais e no de sua inteligência para resolver problemas em “situações complexas” e imprevisíveis de seu cotidiano. É este, quer nos parecer, o âmbito epistemológico em tela: não mais o da produção, elaboração, apropriação de conhecimentos, mas o do desenvolvimento de competências de caráter instrumental para praticar, fazer e interagir (MORAES, 2003b, 2004b, 2005; GOMES, 2007; MORAES; TORRIGLIA, 2000; SOARES, 2008; TORRIGLIA, 2004; MORAES; TORRIGLIA, 2003).³²

Essas são, segundo Moraes (2004b), a irônica centralidade do novo profissional da educação. As demarcações de sua prática, de sua aprendizagem e de seu conhecimento se amoldam ao

³²O conceito de competência esteve presente na retórica das reformas políticas envolvendo a formação de professores, no Brasil e no mundo, a partir da década de 1990. Inúmeras críticas foram direcionadas ao que ficou conhecido como *pedagogia da competência* (SHIROMA, 2003; MORAES; TORRIGLIA, 2000). Das várias produzidas pelo marxismo pedagógico, gostaria de mencionar a que destaca a confluência dessa pedagogia com o (neo)pragmatismo, pois também nela a preferência pela prática, pela experiência imediata e pelo que é útil é perceptível no ensino voltado para o saber-fazer, para o aprender a aprender, para o aprender fazendo, todos esses termos tomados de forma bastante pejorativa (GOMES, 2007; MORAES; SOARES, 2005).

pragmático cenário contemporâneo. Para se contrapor a isso, ou seja, a essa utopia praticista e à sua ontologia velada, o marxismo pedagógico vai recorrer à mesma estratégia então empregada para enfrentar os ceticismos decorrentes da filosofia de Rorty e dos demais membros da agenda pós: “[...] a convicção de que o problema do conhecimento objetivo, das formas de sua produção, apropriação e sistematização, não deve ser indiferente aos que se preocupam com a formação de professores” (MORAES, 2004b, p. 141).

Trata-se do caso de evitar as armadilhas do conhecimento *light* e de definir com urgência e com lucidez alguns princípios, *hard* talvez, mas comprometidos com a realidade social (MORAES; TORRIGLIA, 2000). O núcleo duro desses princípios *hards* responde pelo nome de ontologia. E, nesse sentido, a dupla Lukács e Bhaskar pode ser, mais uma vez, bastante útil,³³ afinal, com eles, os críticos da *epistemologia da prática* e do *professor-reflexivo* estão em condições de ultrapassar o achatamento do mundo produzido por aquela ontologia empiricista, na medida em que a compreensão ontológica, tal como pressuposta por aqueles autores, não reduz o mundo à experiência sensível, mas se relaciona ao alcance do real em sua intransitividade, de modo que permite capturar as relações funcionais dos fenômenos empíricos.

Não que as experiências e as práticas situadas não tenham importância, adverte a crítica marxista (SOARES, 2008; MORAES; TORRIGLIA, 2003; HOSTINS, 2004), mas, com certeza, elas não bastam para que se alcancem esferas mais amplas de compreensão do real e se vislumbrem alternativas e possibilidades outras de intervenção. A passagem de Soares (2008, p. 206-207), a seguir, expressa isso com bastante clareza:

Não se trata de desvalorizar o potencial formativo da experiência cotidiana dos professores, nem desconsiderar que o conhecimento tácito dela advindo é elemento importante, senão fundamental, para o desenvolvimento eficaz do trabalho docente. Alertamos, entretanto, para o fato de que este conhecimento preso aos limites do empírico, não possibilita uma compreensão mais elaborada acerca da realidade sempre complexa e contraditória. Portanto, se o mundo não pode, de forma alguma, ser reduzido aos limites do realismo empírico, o trabalho docente também não pode ser compreendido tendo como base apenas a experiência imediata, os discursos e as narrativas dos professores acerca de suas histórias ou trajetórias de vida. Para sermos capazes de intervenções adequadas sobre o mundo e sobre nossa ação

³³E essa utilidade tem sido destacada. Sugiro conferir, por exemplo, Soares (2008), Moraes e Torriglia (2000, 2003), Hostins (2004), Avila e Ortigara (2007a) e Torriglia (2004).

cotidiana, precisamos identificar e compreender as estruturas em funcionamento, estruturas responsáveis por originar os eventos, as experiências e os discursos.

É nesse sentido que o marxismo pedagógico apregoa, com urgência, a inversão daquilo que está na base das atuais teorias formativas e também no coração mesmo do (neo)pragmatismo: é a teoria que deve ser o *catalisador* da prática, e não o contrário. Isso porque, em um mundo cada vez mais complexo, o teorizar é um imperativo da prática (DUAYER, 2003; MORAES; MÜLLER, 2003; MORAES; TORRIGLIA, 2000, 2003).

2 A CRÍTICA DO MARXISMO EDUCACIONAL REDESCRITA A PARTIR DA FILOSOFIA DE RORTY

Nós não deveríamos ser mantidos reféns pela imagem mundo-imagem. Nós não precisamos de uma visão sinótica de algo chamado 'o mundo'. No máximo, nós precisamos de uma narrativa sinótica de como nós viemos a falar como nós falamos. Nós deveríamos parar de tentar achar uma figura unificada, e por um vocabulário mestre. Nós deveríamos nos confinar a ter certeza que não estamos nos sobrecarregando com meios obsoletos de falar, e então nos assegurar que esses vocabulários que ainda são úteis saiam um do caminho do outro (RORTY, 2007b, p. 150).³⁴

Discuti, no capítulo anterior, a recepção da filosofia rortiana entre os marxistas do campo da educação e suas repercussões entre os autores que circulam no âmbito de minha área de origem, a educação física. No presente capítulo, adoto uma estratégia diferente, quer dizer, trato agora de analisar aquela recepção confrontando-a com outra leitura da filosofia de Rorty, a minha. Ofereço, assim, uma redescrição daquela interpretação, baseado, é claro, no neopragmatismo rortiano. Não se trata, decerto, de apresentar uma descrição mais verdadeira de sua obra, graças à minha capacidade de cavar abaixo da superfície das aparências e, assim, chegar a uma posição crítica mais elevada, mas tão somente tensionar algumas descrições do marxismo pedagógico com a ajuda dos escritos do filósofo estadunidense. Para tanto, gostaria de responder às críticas produzidas pelo marxismo educacional em sua leitura de Rorty. Estou me referindo à atribuição de ceticismo (epistemológico, ético e político) ao seu neopragmatismo, mas também à ideia segundo a qual seus escritos implicam o recuo da teoria no campo educacional. Assim, meu propósito é (re)descrever as alegações rortianas e os porquês de a crítica marxista ser tão indisposta com elas. Também discuto o caráter das novas críticas e novas adjetivações (negativas) produzidas no processo de descoberta da discussão ontológica, por intermédio de Lukács e Bhaskar.

O resultado desse exercício pode ser conferido nos quatro tópicos a seguir. Em todos eles, a estratégia é inspirada no próprio modo de escrever que caracteriza a filosofia rortiana, ou seja, escrever em reação aos escritos dos outros propondo uma descrição alternativa ao que foi dito.

³⁴ Tradução livre.

Essa é a tarefa da redescrição! Gostaria, ao final deste procedimento, que os leitores estivessem em condições de ver que todas as acusações endereçadas a ele e à sua filosofia (ceticismos, colapso do real, irracionalismo, contrailuminismo, etc.) são meros reflexos defensivos da tradição a que Rorty, (in)diretamente, se contrapôs, ao redescrevê-la.

2.1 ENTRE O CETICISMO EPISTEMOLÓGICO, ÉTICO E POLÍTICO... OU RORTY POR ELE MESMO

[...] a maioria dos intelectuais contemporâneos vivem numa cultura que está autoconscientemente sem archai, sem telos, sem teologia, teleologia ou ontologia (RORTY, 1999a, p. 163).

Vou iniciar minha tarefa com a análise da característica que está no “coração mesmo” dos ceticismos (epistemológico, ético e político) que supostamente alimentam a sociedade contemporânea, ou seja, o fato de a filosofia de Rorty implicar a incognoscibilidade do real, quer dizer, a incapacidade de alcançar um conhecimento objetivo do mundo, pois essa busca teria se transformado em mito (DUAYER, 2003). Essa é uma tese, como argumentei, assumida em uníssono pela crítica marxista e está relacionada com o debate que envolve os defensores do realismo e os advogados do antirrealismo no cenário filosófico contemporâneo.

Chegou o momento de avaliar em que medida esse diagnóstico pode ser imputado à filosofia de Rorty. Será realmente que ele não acredita que podemos alcançar algum grau de objetividade do real? Sua filosofia inexoravelmente culmina no colapso da realidade? Ao checar seus escritos, posso concluir, sem dificuldade, que esse tipo de crítica somente faz sentido entre aqueles que, como os marxistas educacionais, traduzem a objetividade ou a cognoscibilidade como a possibilidade de **desvelar** ou **descobrir** a realidade em sua essência, indo além da mera aparência. Mas por quê?

Os críticos de Rorty precisam da distinção aparência-realidade para evitar que a noção de correspondência com a realidade se torne trivial. Rorty, para desagravo daqueles críticos, convida-nos a deixar de lado essa linguagem, considerada por ele obsoleta, abandonando o

vocabulário dualista que opõe aparência a realidade, sujeito a objeto, esquema a conteúdo.³⁵

Segundo as palavras do próprio filósofo, um pragmatista deve insistir

[...] que o modo como uma coisa é em si própria não existe, qualquer descrição para além de qualquer uso que o ser humano lhe queira dar. A vantagem de insistir nestes pontos é que qualquer dualismo que encontremos, qualquer divisão que encontremos um filósofo a querer preencher ou ligar, pode fazer-se com que pareça uma simples diferença entre dois conjuntos de descrições do mesmo grupo de coisas. ‘Poder fazer-se de modo a que pareça’ não contrasta neste contexto com o que ‘realmente é’. Não é como se houvesse um procedimento para descobrir se estamos de facto a lidar com dois grupos de coisas ou com um. A coisa em si, a identidade, depende da descrição (RORTY, 1999a, p. 19-20).

Só podemos comparar linguagens ou metáforas humanas umas com as outras, e não com alguma coisa chamada fatos, que se situa além da linguagem. O marxismo pedagógico, ao contrário, segue insistindo na necessidade de encontrar a coisa em si, o real em sua efetividade (o que é a descoberta da ontologia senão isso?). Eles precisam da objetividade encravada no real, em sua essência, pois somente assim poder-se-ia fazer aquilo que eles afirmam não ser possível fazer a partir de Rorty, ou seja, proceder à investigação do real, capturá-lo em pensamento, desvelando-o das aparências que o esconde. Isso porque, para eles, somente é cognoscível aquilo que parte do objeto, de sua materialidade; o papel da teoria, da linguagem ou dos conceitos, em tais circunstâncias, seria o de captar a “essência das coisas lá fora”, pois elas próprias encerrariam todas as propriedades que podemos conhecer.

Assim, os marxistas creem existir lá fora, no mundo, essências reais que é nosso dever descobrir, desvelar. Dessa maneira, correto não significa apenas “adequado aos que falam como nós falamos”, mas tem um sentido forte, ou seja, o sentido de apreender a essência do real. Rorty sugeriu a metáfora da *profundidade* ou da *verticalidade* para expressar esse insaciável afã realista, vale dizer, ontológico. Mas o que ele quer dizer com isso? Ora, “Quanto mais profunda e penetrante nossa compreensão de algo, assim dizem, mais afastados estamos da aparência e mais perto da realidade” (RORTY, [20--], p. 3). Ele (1999a, 2006a) vai sugerir que vejamos essa sincera devoção como a versão iluminista do ímpeto religioso de se curvar perante um poder não humano. Afinal, para Rorty, a expressão “a realidade como ela é em si mesma”, ou, como disse Lukács, a *realidade do real*, é apenas outro dos

³⁵ A diferença esquema-contéudo refere-se à distinção entre realidades determinadas e um conjunto de palavras ou conceitos, que podem ou não ser adequados a elas (RORTY, 1997a). Trata-se de uma ideia que Rorty toma emprestada do filósofo Donald Davidson.

subservientes nomes de deus, uma atualização da reivindicação dos sacerdotes de que eles estão “mais próximos”, segundo a célebre expressão de Hilary Putnan, ao *olho de deus* do que a laicidade.

Mas ainda não está claro como o marxismo consegue capturar o real. Argumentei que eles apelam às questões ontológicas, certo? Mas o que permite à ontologia essa façanha? Fica mais fácil “ler” essa pretensão, se levarmos em conta que a crítica marxista, à semelhança de outras tradições representacionistas, trata a linguagem como um **meio** de expressão, de representação ou de espelhamento do real, vale dizer, de sua objetividade. Nisso, aliás, os argumentos ontológicos em nada diferem da epistemologia de sua tarefa de checar acuradamente o real. Ambas as explicações assumem a forma de uma descrição do objeto do conhecimento de modo a “transpor a brecha” entre o objeto e o sujeito conhecedor.³⁶

Rorty (1997b, 2005a), por seu turno, vai dizer que perspectivas antiessencialistas e antirrepresentacionistas como a sua tratam de substituir essa concepção da linguagem como **meio** entre nós e um objeto no mundo por uma compreensão da linguagem como uma maneira de **relacionar** os objetos uns com os outros. Dizer que relações existem em todas as direções é conseqüência do *nominalismo psicológico* (RORTY, 1997b) que ele pratica, ou seja, a doutrina que afirma não existir nada a conhecer a respeito de algo, salvo o que enunciado pelas orações que o descrevem, porque cada oração sobre um objeto é uma descrição explícita ou implícita de sua relação com outros objetos.³⁷ Conhecer, desse modo, é lidar com informações ambientais que afetam o estado de equilíbrio dos organismos. Tanto as palavras que usamos, quanto nossa disposição para formular certas sentenças com essas palavras são produtos de

[...] ligações causais extremamente complexas entre os organismos humanos e o resto do universo. Não há maneira de retalhar essa rede de ligações causais para poder comparar a quantidade relativa de subjetividade e objetividade numa determinada crença. Como afirmou Wittgenstein, é impossível colocar-se entre a

³⁶ Não deixa de ser curioso que o marxismo pedagógico não mencione essa coincidência, pois, na crítica de Rorty, tanto a epistemologia como a ontologia compartilham do desejo de representar a realidade com exatidão. Por que, então, a ontologia e não a epistemologia? O que motiva essa escolha?

³⁷ Nominalismo psicológico é um termo cunhado por Wilfrid Sellars, “[...] de acordo com o qual toda a consciência de espécies, pareenças, facto, etc., em suma toda a consciência de entidades abstractas – na verdade, toda a consciência até de particulares – é um assunto lingüístico (Sellars)” (RORTY, 1999b, p. 20). Esse *nominalismo psicológico* guarda semelhanças com outras denominações recorrentes na obra de Rorty, como *behaviorismo epistemológico* e *holismo*.

linguagem e o seu objeto, separar a girafa em si de nossa maneira de falar sobre girafas. Segundo o importante pragmatista Hilary Putnan, “[...] elementos daquilo que chamamos linguagem ou mente penetram tão profundamente na realidade que o próprio projeto de nos representarmos como ‘mapeadores’ de algo ‘independente da linguagem’ fica, já de início, fatalmente comprometido (RORTY, 1994b, p. 127-128).

Dito isso em outras palavras, nossa relação com o mundo deixa de ser representacional, como defendem os marxistas educacionais, e torna-se *causal*: “Nós, de fato, descrevemos a maioria dos objetos como causalmente independente de nós, e isso é tudo o que é requerido para satisfazer nossas intuições realistas” (RORTY, 1997a, p. 139). A independência causal é uma noção contingente e socialmente construída. O respeito pela realidade, pela *realidade do real* (Lukács), é apenas o respeito pela linguagem passada, pelas maneiras passadas de se descrever o que “realmente” acontece. Para dizer isso de modo diferente: a própria realidade parece dependente da existência anterior de uma linguagem.

O marxismo pedagógico supõe que isso é um erro, pois o realismo forte que advoga não admite a linguagem como o único acesso cognitivo ao mundo. Sugere, como vimos, a existência de uma dimensão **intransitiva** dos conhecimentos, que impede que qualquer objeto seja o que denominam “um construto meramente linguístico” ou, nos termos de Rorty (1997b, 2005a, 2007b), que seja resultado do idealismo linguístico, quer dizer, a absurda maneira de “[...] sugerir que realmente no hay nada acerca de qué hablar antes de que la gente comience a hablar, que los objetos son artefactos del lenguaje” (RORTY, 1997b, p. 60).

Para ilustrar o que querem dizer com conhecimento intransitivo, o marxismo educacional emprega uma estratégia similar à de outros colegas essencialistas (sim, para Rorty, o marxismo, a esse respeito, é só mais uma versão de essencialismo filosófico): golpeiam sua mão à mesa e não vacilam em dizer que ela está ali, antes de qualquer descrição que dela seja feita.³⁸ Com isso, pretendem

[...] demonstrar que há adquirido un trozo de conocimiento, una especie de intimidad con la mesa que escapa al alcance del lenguaje. El esencialista afirma que ese conocimiento de los poderes causales intrínsecos de la mesa es un puro allí en bruto que lo mantiene en contacto con la realidad de una maneira imposible para el antiesencialista (RORTY, 1997b, p. 56).

³⁸ Lembremos aqui o exemplo de Bhaskar sobre a maçã ao cair de uma árvore e sua precedência sobre a teoria da gravidade. O conhecimento procede ao ser.

Ao procederem dessa maneira, os essencialistas confundem a pergunta “como identificamos objetos?” com a pergunta “antecedem os objetos a nossa identificação?”. Antiessencialistas, como Rorty, nunca puseram em dúvida a existência de árvores, estrelas, girafas, montanhas ou dinossauros antes de produzirmos descrições sobre eles. E os marxistas sabem disso, pois eles mencionam, em algumas passagens, o fato de Rorty considerar que a realidade se “encontra” lá fora, antes de “ser fabricada”.

Segundo as próprias palavras de Rorty, “Ninguém acha que existe uma cadeia de causas que torna as montanhas um efeito dos pensamentos ou das palavras” (RORTY, 2005a, p. 75). Se alguém não acredita que sua existência é anterior, possivelmente é porque não está em condições de participar dos jogos de linguagem que emprega as palavras estrelas, árvores ou montanhas. Mas o fato de essa existência ser anterior e intransitiva de nada serve para dar sentido, eis a diferença entre Rorty e os marxistas, à pergunta “que são as árvores e as estrelas fora de suas relações com outras coisas, a parte de nossos enunciados sobre elas?”. Tampouco ajuda a dar sentido à afirmação de que as árvores e as estrelas têm essências não relacionais com outras coisas, independentemente de nossos enunciados sobre elas. Essa é a ideia, típica de perspectivas realistas e representacionistas, de que a investigação é uma questão de descobrir a natureza de algo que repousa fora da trama de crenças e desejos.

Para Rorty, ao contrário, nenhum relato da natureza do conhecimento pode apoiar-se em afirmações que se coloquem em posição de relações privilegiadas com a realidade – tipo aquelas que presumem a existência de um nível ontológico diferente –, de modo que devíamos suspeitar dessas distinções e tratar de operar como operam os filósofos *edificantes* (RORTY, 1994a), que, ao ironizarem a falta de *sistematicidade*,³⁹ se preocupam somente com alegações de *amplitude* ou *horizontalidade*: “[...] quanto mais descrições estiverem disponíveis e quanto maior a integração entre elas, melhor nossa compreensão do objeto identificado por qualquer dessas descrições” (RORTY, [200--], p. 3).

³⁹ Em *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty (1994a) estabelece uma distinção entre os filósofos edificantes e os filósofos sistemáticos. Estes 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. Os filósofos sistemáticos desejam colocar seu tema na trilha segura de uma ciência” (RORTY, 1994a, p. 363).

Para o filósofo norte-americano, desse modo, nada se sustenta fora da rede traçada por nossas *crenças* e *desejos*, de modo que, se encararmos o conhecer não tendo uma essência a ser descoberta pela teoria mais acurada, estaremos no caminho de fazer da *conversação* o contexto último dentro do qual o conhecimento deve ser compreendido. Em tais circunstâncias, a questão “Conheço o objeto real ou somente algumas de suas aparências?” será substituída por “Estou usando a melhor descrição possível da situação na qual me encontro, ou posso improvisar uma descrição melhor?”. Trata-se, portanto, de buscar sempre a continuidade da inquirição e a constante mudança de questões e interesses, ao mesmo tempo em que se abandona a busca de fundamentos inscritos na realidade.

Em seus escritos, podemos encontrar várias passagens em que ele se posiciona favoravelmente a esse novo critério do conhecer, vale dizer, de sua objetividade. O mais comum é ver o autor a ele se referindo com a ideia de intersubjetividade. Isso já está disponível, por exemplo, em *A filosofia e o espelho da natureza*, obra de 1979, em que o filósofo afirma que “A aplicação de honoríficos tais como ‘objetivo’ e ‘cognitivo’ nunca é nada mais que uma expressão da presença de, ou da esperança pela concordância entre inquiridores” (RORTY, 1994a, p. 330).

Em texto mais recente, Rorty (2006a, p. 94) assim diz: “Nós, filósofos que somos acusados de não ter suficiente respeito pela verdade objetiva – aqueles que os materialistas metafísicos gostam de chamar de ‘relativistas pós-modernos’ –, pensamos na objetividade como intersubjetividade”. Esse autor (1997a, 1997b, 2005a, 2005b) entende que a substituição da objetividade-como-representação-acurada pela objetividade-como-intersubjetividade é o movimento pragmático chave, segundo o qual pragmatistas como ele podem ter a certeza de manter a sua seriedade moral sem necessitar da antiga seriedade realista. Para tanto, deveriam abandonar esse vocabulário em prol de uma retórica que romantize a busca da intersubjetividade, do acordo não compulsório entre grupos cada vez maiores de interlocutores. Na medida em que interpretarmos a objetividade assim, como *solidariedade social*, estaremos livres para abdicar

[...] da questão acerca do modo de nos colocarmos em contato com a realidade ‘independentemente da mente e da linguagem’. Nós substituiremos essa questão pelas seguintes questões: ‘Quais os limites de nossa comunidade? Nossos encontros são suficientemente livres e abertos? O que nós recentemente conquistamos em

solidariedade custou-nos a nossa capacidade de escutar dos que vêm de fora, dos que estão sofrendo? Dos que vêm de fora, quem possui novas idéias?’ (RORTY, 1997a, p. 26).

Uma vez que Rorty assume que não podemos escapar ao antropocentrismo na definição do que é a objetividade,⁴⁰ isso produz uma consequência altamente desagradável para o marxismo pedagógico, ou seja, a obsolescência do conceito tradicional de verdade, que, na esteira do que eles (o marxismo educacional) almejam para a objetividade, é compreendida (a verdade) como correspondência inscrita na realidade. Para Moraes, como disse no capítulo 1.⁰, a verdade assim concebida era o principal valor dos tempos modernos, e é exatamente essa concepção que é solapada pela perspectiva rortiana. Nesse aspecto, pelo menos, a crítica marxista está coberta de razão: a verdade, assim entendida, não faz qualquer sentido a Rorty, pois sua filosofia a *desinflaciona*, retirando dessa noção qualquer peso metafísico ou platônico.⁴¹

Não posso concordar, contudo, com o diagnóstico que eles vão derivar do deflacionismo imanente à perspectiva rortiana: seu deflacionismo, ao trivializar a questão da verdade, torna-a completamente descartável ou transforma-a em uma “quinta roda” (DUAYER, 2003). Francamente, tenho bastante dificuldade de entender esse tipo de conclusão, pois, até onde consigo acompanhar Rorty em seu raciocínio, nunca o vi escrevendo coisa parecida. Rorty não defende a ideia segundo a qual uma coisa como a validade e a verdade objetiva não existam. O que ele vai se perguntar é o que se ganha ao buscar a verdade por meio do discurso sobre a realidade que depende ou não da mente. Elenquei três respostas do próprio Rorty sobre acusações semelhantes e que expressam meu desconforto diante do diagnóstico marxista:

Dizer que devemos abandonar a idéia da verdade com algo aí, à espera de ser descoberta, não é dizer que descobrimos que não existe verdade alguma. Equivale a dizer que serviríamos melhor a nossos propósitos deixando de ver a verdade como

⁴⁰ Uma das questões que o marxismo pedagógico quer evitar é exatamente esse antropocentrismo. Mencionei que esse é um dos motivos que move Bhaskar em sua *revolução copernicana* no domínio da filosofia, que consiste em remover o sujeito do centro do universo (vale dizer, suas crenças ou *marcas e ruídos*) e admitir que o mundo é muito mais do que as impressões e sensações que temos dele. Essa revolução, declaradamente antiantropomórfica, desvela a natureza do processo que reduz a análise do ser à sua dimensão gnosiológica (falácia epistemológica). Em Bhaskar, tal revolução atende pelo nome de *realismo transcendental*.

⁴¹ Deflacionismo é a estratégia que consiste em dessubstantivar, desessencializar ou, no limite, retirar da verdade qualquer conotação metafísica, explicando-a, de modo contrário, pela sua pragmática dentro da linguagem (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2000).

uma questão profunda, um tema interesse filosófico, ou de ver ‘verdadeiro’ como um termo que justifica a ‘análise’ (RORTY, 2007a, p. 33).

‘Não existe verdade’. O que isso quer dizer? E por que alguém afirma isso? Na realidade, praticamente ninguém (exceto Wallace Stevens) de fato afirma isso. Mas, com frequência, filósofos como eu são apontados como autores dessa frase. No entanto, por acreditarem que a verdade corresponde à realidade como ela ‘realmente é’, muitas pessoas pensam que negamos a existência da verdade [...]. Quando afirmo que minhas visões pragmatistas ainda me permitem chamar algumas afirmações de ‘verdadeiras’ e outras de ‘falsas’ e defender essa classificação, meus críticos respondem que isso não basta. Segundo eles, retirei todo o sentido de termos como ‘verdadeiro’ e ‘falso’; teríamos ficado sem um sentido ‘substantivo’ para esses termos e apenas com um mero sentido ‘estético’ ou ‘relativista’. É difícil livrar-se dessa carga de ‘relativismo’ (RORTY, 2005a, p. vii-viii).

Questões como ‘A verdade existe?’ ou ‘Você acredita na verdade?’ parecem insensatas e inúteis. Todo mundo sabe que a diferença entre crenças verdadeiras e falsas é tão importante quanto a diferença entre alimentos nutritivos e venenosos. Ademais, uma das principais realizações da filosofia analítica recente foi mostrar que a habilidade de manejar o conceito de ‘crença verdadeira’ é uma condição necessária para ser um usuário da linguagem e, assim, para ser um agente racional (RORTY, 2006a, p. 75).

Rorty (1999d) não diz que a ideia de verdade é “inválida” ou “indefensável”, nem que ela “desconstrói” a si mesma, mas simplesmente que, para nossos presentes propósitos, há ideias mais úteis. Existe, para ele, uma atividade humana, denominada justificação de crenças, que pode ser estudada histórica e sociologicamente, mas que não possui um objetivo chamado Verdade ou Conhecimento. É por isso que ele (2005b) afirma: se cuidarmos da liberdade acadêmica e de imprensa, da democracia constitucional, das carreiras abertas ao talento e da instrução universal, então a verdade cuidará de si mesma.⁴²

Caso se insista na necessidade de usar esse vocabulário, Rorty faz uma proposta concreta: ao invés da insistência em alcançar alguma verdade com valor universal, sugere que nos concentremos em enumerar os muitos usos do termo “verdadeiro”, pois estes variam conforme a audiência em que nos encontramos e as práticas de justificação que empregamos em uma conversa. Em outras palavras, a verdade, para ele, é como a objetividade, mais dependente das práticas de justificação e da conversação do que da transação entre um sujeito conhecedor e a natureza. E nada conta como justificação, “[...] a não ser por referência ao que

⁴² Vários autores têm criticado esse otimismo rortiano, por duvidarem que a verdade cuidará de si mesma, se cuidarmos apenas da liberdade. Bauman (1998) está entre eles.

já aceitamos, e que não há maneira de sairmos fora de nossas crenças e de nossa linguagem para encontrar algum teste que não a coerência” (RORTY, 1994a, p. 183).

Como coerentista, continua Rorty (2005b, p. 124), “[...] penso que se você puder obter concordância com outros membros de tal audiência acerca do que se dever fazer, então você não precisa se preocupar com sua relação com a realidade”. Ou seja, o coerentista não tem dúvidas entre escolher a verdade como “aquilo que é bom para acreditarmos” e a verdade como “contato com a realidade”. A crítica marxista, como trabalha com essa última noção, não aceita sua assimilação da verdade à justificação, à assertibilidade garantida. Mas por quê?

Se Rorty (2006a) estiver correto ao dizer que a existência da verdade só se torna um tema de preocupação quando outro tipo de verdade está em questão, posso segui-lo nisso e dizer que o tipo de verdade que está em questão para o marxismo pedagógico é a necessidade de não abrir mão do que Rorty (2006a, p. 76-77) chama de *verdade redentora*, quer dizer,

[...] um conjunto de crenças que encerraria, de uma vez por todas, o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos. A verdade redentora não consistiria em teorias acerca de como as coisas interagem causalmente, mas, ao contrário, cumpriria a necessidade que a religião e a filosofia tentaram satisfazer. Essa é a necessidade de ajustar tudo – cada coisa, pessoa, evento, idéia e poema – a um único contexto, que se revelará de alguma maneira como natural, destinado e único. Seria o único contexto que importaria para os propósitos de amoldar nossas vidas, porque seria o único no qual essas vidas apareceriam como são verdadeiramente. Acreditar na verdade redentora é acreditar na existência de algo que represente para a vida humana aquilo que as partículas elementares representam para os quatro elementos – algo que seja a realidade por trás das aparências, a única descrição verdadeira do que está acontecendo, o segredo final.

Mais uma vez eu me pergunto: não seria esse o caso da crítica marxista, em sua necessidade de encontrar algo além das práticas de justificação, de conversação? Um gancho celestial ou então um teste independente que escape às marcas e ruídos da cultura? Apelar à ontologia não proporcionaria a eles esse conforto metafísico, ou seja, a possibilidade de comensurabilidade universal em um vocabulário final? Não possibilitaria a eles cumprir o desejo lukacsiano, ou seja, defender uma posição historicista, antirrelativista e que seja sistemática sem ser infiel à História? Parece que é o caso, pois, sem esse ponto arquimediano, sem essa verdade redentora, estaríamos, assim eles dizem, sem o **fundamento** para as tomadas de decisão no mundo falibilista em que vivemos. Afinal, o relativo, “[...] não sendo absoluto, só pode ser falso, artificial” (DUAYER, 2003, p. 12).

O marxismo pedagógico ainda segue à espera de Critérios, alicerces para nossas práticas, um vocabulário que nos livre de qualquer dúvida, incerteza e que, ao invés disso, aponte na direção certa em meio a tantas sendas a escolher. Querem usar seu conhecimento da essência ou da ontologia para criticar as perspectivas que consideram falsas, ideológicas, alienantes, retrógradas, conservadoras e apontar a direção do progresso para a descoberta de mais verdades. Sua ira é generosa no sentido em que se destina “[...] a um déficit ontológico comum quer às pessoas em geral quer, pelo menos, a todas as da época presente” (RORTY, 1999a, p. 134). Querem, ao contrário, a fórmula ontológica completa, para dirigir, criticar ou subscrever o curso da investigação. Em outros termos, isso equivale a dizer que eles são muito intolerantes à contingência e ambivalência da linguagem que Rorty (2007a) tanto valoriza, procurando algum porto seguro, algum argumento final e definitivo que solape de uma vez por todas a dissonância cognitiva de um mundo que recusa um vocabulário universal que se mostre indiferente a cada comunidade de justificação. Seus textos (os do marxismo pedagógico) nos dão a entender que “[...] há um, e somente um, Modo como o Mundo é em Si Mesmo, e que há áreas *hard* da cultura nas quais esse modo é revelado. Nessas áreas, eles dizem, há ‘fatos da matéria’ a serem descobertos, embora nas áreas *soft* não” (RORTY, 2006a, p. 107).⁴³

Para Rorty (1999a), não há razão para pensar que existe um grande metavocabulário, a ontologia, por exemplo, que de alguma maneira alcançaria o mínimo denominador comum de todos os diversos sinais e ruídos que utilizamos para nossos objetivos na vida em sociedade. A crítica marxista se irrita com Rorty porque este se limita a oferecer respostas vagas e imprecisas sobre qualquer coisa, pois não espera que o futuro se adapte a algum projeto de ordem ou então a alguma visão mais verdadeira de justiça, mas que tão somente nos surpreenda e nos estimule. Isso porque ele não acredita que possamos contar a nós mesmos uma história sobre como ir do presente a um futuro preordenado ou teoricamente possível. Essa incapacidade de ir daqui para lá

[...] não é uma questão de perda da determinação moral nem de superficialismo teórico, auto-engano ou traição a nós mesmos. Não é algo que possamos remediar através de uma resolução mais firme, de uma prosa mais transparente, ou melhores

⁴³ Lembrem aqui do apelo de Moraes e Torriglia (2000) em prol de definir alguns princípios *hards*, comprometidos com a realidade social, com vistas a evitar a armadilha do conhecimento *light* no campo da formação de professores.

descrições filosóficas do Homem, da verdade ou da história. É apenas o modo como sói acontecerem as coisas (RORTY, 2007a, p. 300).

Não assusta, em tais circunstâncias, que o marxismo pedagógico fique bastante irritado quando Rorty nos incita, em vários momentos, a trocar o conhecimento pela esperança, quer dizer, deixar de nos preocupar se o que acreditamos está bem fundamentado (em argumentos ontológicos, por exemplo) e começar a nos preocupar se estamos sendo suficientemente criativos ou imaginativos para pensar alternativas interessantes e mais úteis às nossas crenças atuais, ao modo, às vezes não muito sortudo, como as coisas acontecem. “A esperança não requer justificação, estatuto cognitivo, fundamentação ou qualquer coisa mais” (RORTY, 2006b, p. 82). Não surpreende que Rorty (1997b, 2005a, 2007a) considere a *imaginação*, as *metáforas* e os poetas, e não o *conhecimento*, os *conceitos* e os *filósofos*, os índices e os responsáveis pelo progresso intelectual e moral de uma sociedade, o bisturi de sua evolução cultural.

Isso tem se mostrado demais para a tradição marxista que aqui dialogo, pois ela tem se concebido, do alto de sua pretensão ontológica,⁴⁴ incapaz de abrir mão de uma pequena dose de conhecimento (ou pelo menos admitir sua falibilidade) por um grande quinhão de esperança, vale dizer, de imaginação.⁴⁵ Mas por quê? A substituição da verdade redentora pela esperança traz à tona outros aspectos muito desagradáveis e perigosos. No Capítulo 1.⁰, destaquei os mais recorrentes nos textos daquela tradição, ou seja, seu pavor do relativismo e, associada a isso, a esterilização generalizada da capacidade de crítica, o que desemboca no ceticismo político que caracteriza a filosofia de Rorty. Mais uma vez, tenho bastante dúvida sobre a “objetividade” dessa leitura. Gostaria de redescrevê-la. Será mesmo a filosofia de Rorty relativista? Será que ela desemboca na impossibilidade da crítica? Será ela cética, do ponto de vista político?

Vamos começar pela primeira questão, dizendo, de imediato, que Rorty rejeitou, por mais de uma vez em seus escritos, o rótulo de relativista. O motivo é básico: ele não permite que

⁴⁴ Se, na transição dos anos 1980 para os anos 1990, você perguntasse a um marxista educacional o que garantiria a veracidade da teoria, quer dizer, o que a tornava mais verdadeira do que as outras, ele daria uma explicação que chamaria de epistemológica. Hoje, com a descoberta de Lukács e Bhaskar, ele diria que essa explicação é ontológica. Trata-se, portanto, do mesmo só que diferente, pois ambas as posturas pressupõem a possibilidade de um acesso ao real que é mais Verdadeiro do que todos os demais.

⁴⁵ Segundo as ácidas declarações de Ghiraldeh Júnior (1994, 1998, 2000) a respeito dessa tradição, ela prefere manter-se atrelada a velhos temas e discussões a arriscar-se em novas direções.

assim o rotulem pois incorre-se em petição de princípio, ou seja, ao defini-lo dessa maneira, a crítica lhe opõe um vocabulário que ele considera obsoleto, um vocabulário que, segundo ele, herdamos de Platão e Aristóteles.

Ele (1994b) prefere sempre se definir em termos negativos: antiplatônico, antimetafísico e antifundacionista. Mesmo assim, a crítica, não somente marxista nesse caso,⁴⁶ insiste em defini-lo como relativista. Rorty, por sua vez, não acha que existam relativistas, e, se eles existissem, seriam fáceis de se refutar. Esse receio, segundo ele (1999b), é alimentado pela ideia errônea segundo a qual ser um falibilista ou relativista em teoria filosófica conduz ao relativismo a respeito de práticas concretas. Não há uma ponte que leve de uma coisa à outra, quer dizer, que leve do relativismo filósofo ao relativismo cultural. Para ele, ninguém é capaz de sustentar a perspectiva segundo a qual cada crença ou justificativa sobre algum tópico é tão boa como qualquer outra. Com exceção, talvez, “[...] do ocasional caloiro cooperante, não somos capazes de encontrar ninguém que diga que duas opiniões incompatíveis sobre um tópico importante são igualmente boas” (RORTY, 1999b, p. 238). Rorty admite, sim, que há audiências que são melhores moral e politicamente do que outras. Nem todas as diferenças entre as tradições culturais têm o mesmo valor e alguns modos de vida podem, sim, ser considerados ética e politicamente superiores a outros. Isso significa que não é a toda prova que os valores e preceitos culturais sejam iguais somente pelo fato de que eles resultam de escolhas em alguma comunidade ou em alguma etapa histórica.

Mas não é exatamente do contrário disso que o marxismo pedagógico acusa a Rorty? Não dizem que, com Rorty, é impossível comparar culturas? Que ideias opostas não podem ser objetivamente cotejadas, caso não partamos da *realidade do real*? Mais uma vez minha descrição da filosofia rortiana se contrapõe àquela elaborada pelo marxismo educacional, pois, até onde o conheço, Rorty não defendeu ou defende coisa parecida. Mas o que acontece, então, para esta avaliação? O que irrita a crítica marxista é o fato de a filosofia rortiana não julgar uma comunidade de justificação (uma cultura, por exemplo) como melhor ou pior do que outra em função de sua proximidade ou afastamento da verdade redentora ou, o que dá no mesmo, da realidade. Segundo ele (2005b, p. 100), “[...] não acho que haja argumentos que

⁴⁶ Essa é, por exemplo, uma das posições de Habermas sobre Rorty. Trataremos disso no terceiro capítulo.

sejam intrinsecamente melhores, ou piores, independentemente da qualidade das audiências às quais são dirigidos”.

Na verdade, algumas soluções culturais com as quais lidamos são superiores a outras no sentido de que estão dispostas a considerar sua própria historicidade, contingência e, conseqüentemente, a possibilidade de comparação entre diferentes culturas. Aliás, uma cultura pode declarar-se superior na medida em que está preparada para contemplar seriamente alternativas culturais e tratá-las como participantes de um diálogo mais do que como recipientes passivos de homilias monológicas e como uma fonte de enriquecimento, mais do que como uma coleção de curiosidades à espera de censuras, enterros ou confinamentos no museu. A superioridade de tais soluções culturais reside precisamente em não considerar segura sua própria superioridade substantiva e em reconhecer a si mesmas como presenças contingentes (RORTY, 1997a). Sua estratégia para decidir o que é melhor ou pior consiste no processo de jogar vocabulários e culturas uns contra os outros, produzindo novas e melhores maneiras de falar e agir, assim avaliadas não tanto em referência a um padrão previamente conhecido, mas “[...] apenas no sentido em que vêm a *parecer* claramente melhores que do que as precedentes” (RORTY, 1999b, p. 39). Em tais circunstâncias,

Uma sociedade poder ter a esperança de se tornar uma sociedade diferente. Em vez de confirmar a própria identidade por processos sistemáticos de exclusão, pode encontrar sua identidade precisamente em sua disposição de ampliar sua imaginação e de fundir-se com outros grupos, outras possibilidades humanas, a fim de formar a sociedade cosmopolita, quase inimaginável, do futuro (RORTY, 2005b, p. 100).

Segundo o filósofo (2007a), estariam mais aptos para habitar esse tipo de sociedade aqueles indivíduos por ele adjetivados de **ironistas**, ou seja, aquelas pessoas que têm dúvidas radicais sobre seu vocabulário e o vocabulário final dos outros, que estão dispostos a colocar as próprias *marcas e ruídos* da comunidade a que pertencem, ou suas próprias crenças e desejos em dúvida, caso apareça alguma narrativa mais útil e mais atraente.⁴⁷ Assim, a melhor maneira de transcendermos a nós mesmos é sermos criados em uma cultura (irônica) que orgulhe de si mesma por não ser monolítica, “[...] por sua tolerância diante de uma pluralidade de subculturas, bem como por sua disposição em escutar as culturas vizinhas” (RORTY,

⁴⁷ O ironista compartilha com o filósofo edificante (RORTY, 1994a) a capacidade de mostrar à sociedade a necessidade de se livrar de vocabulários e atitudes gastas antes de proporcionar sustentação para as instituições e costumes do presente.

1997a, p. 27). Essa é a postura típica do ironista e da atitude crítica que ela pressupõe; como se pode ver, trata-se de um posicionamento muitíssimo diferente do tipo de engajamento que o marxismo pedagógico diz precisarmos para poder colocar em comparação diversos modos de vida e, por meio da análise crítica, optar entre os modos mais ou menos justos de vida. O caso do ironista é diferente, pois

[...] nada pode servir de crítica de um vocabulário final senão outro vocabulário final dessa natureza; não há resposta para uma redescrição senão uma re-redescrição. Visto que não há nada além de vocabulários que sirva como critério de escolha entre eles, a crítica é uma questão de olhar para uma imagem e para outra, e não de comparar as duas com o original. Nada pode servir de crítica de uma pessoa senão outra pessoa, ou de uma cultura senão uma cultura alternativa – porque as pessoas e as culturas, para nós, são vocabulários encarnados (RORTY, 2007a, p. 145).

Mas, mesmo o ironista, todavia, precisa partir de algum lugar, de alguma de *aculturação*.⁴⁸ Em outros termos, ele precisa escolher um vocabulário inicial e falar a partir dele. Mas por quê? Rorty (2007a) não pode imaginar uma cultura que socialize seus jovens de modo a fazê-los duvidar continuamente do seu próprio processo de socialização. O ironismo é sempre reativo ou combativo, pois o ironista precisa de algo para duvidar, algo do qual possa se “alienar”.

Com isso, Rorty nos sugere que ao ironista não é dada a possibilidade de escapar (ou de partir) da cultura em que foi socializado, antes mesmo de ele “tomar em suas próprias mãos” o processo de individualização que a atividade irônica pressupõe. O que Rorty está propondo é que não há como evitar o **etnocentrismo** na atividade irônica, de modo que “[...] as crenças sugeridas por outras culturas precisam ser primeiramente testadas a partir da tentativa de tecê-las junto com as crenças que já possuímos” (RORTY, 1997a, p. 43). Em outras palavras, “Nós deveríamos dizer que precisamos, na prática, privilegiar nosso próprio grupo, ainda que não haja nenhuma justificação não-circular para agir assim” (RORTY, 1997a, p. 47). O etnocentrismo

[...] é, nós pragmáticos achamos, inevitável e inobjetable. Ele equivale a um pouco mais do que a afirmação de que as pessoas só podem mudar racionalmente suas

⁴⁸ “A aculturação tem que partir da educação” (RORTY, 1994a, p. 359). Essa aculturação tem início, conforme Rorty (1999e), ainda na educação primária e se estende até a educação secundária, pois ambas têm a função principal de socialização. No ensino superior não vocacional, a função educativa se modifica, voltando-se à tarefa de incitar dúvidas e estimular a imaginação com vistas a desafiar o consenso dominante. Vocês podem imaginar como o marxismo pedagógico concebe essa consideração de Rorty a respeito da educação: um convite ao conservadorismo.

crenças e desejos mantendo constantes a maioria de suas crenças e desejos – mesmo apesar de nós nunca podermos dizer antecipadamente o que exatamente tem que ser alterado e o que tem que ser mantido intacto [...]. Nós não podemos saltar para fora de nossas peles sociais democráticas ocidentais quando encontramos uma outra cultura, e não devemos tentar. Tudo o que nós devemos tentar fazer é adentrar o espaço interno dos habitantes dessa cultura até aprendermos alguma idéia de como olharmos para eles, e até verificarmos se eles têm alguma idéia de que nós podemos usar. Isso é tudo o que eles podem esperar fazer ao nos encontrar. Se membros da outra cultura protestam que essa expectativa de tolerância recíproca é uma expectativa provincianamente ocidental, nós só podemos dar de ombros e retrucar que temos de trabalhar a partir de nossas próprias luzes, exatamente como eles fazem, pois não há nenhuma plataforma supercultural na qual podemos nos refugiar. O único fundamento comum sobre o qual nós podemos reunir é esse definido pela justaposição entre suas crenças e desejos comuns e as nossas próprias (RORTY, 1997a, p. 283).

Nesse sentido, etnocentrismo significa lealdade a uma cultura sociopolítica. No caso rortiano, isso quer dizer que seu ironista etnocêntrico é também um convicto liberal, reproduzindo, para descontentamento da crítica marxista, as marcas e os ruídos ou então as crenças e os desejos emitidos nas e pelas ricas democracias do Atlântico-Norte.⁴⁹ E não há outra maneira de esse ironista liberal⁵⁰ mitigar suas dúvidas senão pela comparação, obviamente, com outras sociedades, mas também graças à ampliação do número de seus conhecidos: “Nós somos bons porque, antes pela persuasão do que pela força, eventualmente convenceremos todas as outras pessoas do que somos” (RORTY, 1997a, p. 285).⁵¹ Isso significa arregimentar, sem provocar dor e humilhação, mais adeptos à democracia capitalista e seus valores, pois nela a livre conversação, os encontros abertos e a divulgação de novas ideias fazem parte de sua própria estrutura, que, aliás, contém as instituições necessárias para seu próprio aprimoramento. Em resumo, Rorty afirma que a democracia liberal tem melhores condições (é mais eficaz) para

⁴⁹ Rorty (1997a) adjetivou a defesa das ricas democracias do Atlântico-Norte de *liberalismo burguês pós-moderno*, uma caracterização, conforme sugeriu o próprio autor, infeliz.

⁵⁰ Tenho clareza do paradoxo que envolve a suposição “ironista liberal”. Afinal, o ironismo é uma tarefa privada, enquanto o liberalismo é uma questão de interesse público. De qualquer modo, não há motivo, conforme Rorty (2007a) argumenta, para o ironista ser um antiliberal. O que não é facultado a ele é ser um liberal metafísico, pois ele não pode oferecer o mesmo tipo de esperança social proposto pelos metafísicos. Não pode, por exemplo, garantir que a adoção de sua redescrição da pessoa ou da situação dela o torne mais apto para dominar as forças que se juntam contra ela. A seu ver, essa capacidade é uma “[...] questão de armas e de sorte, e não de estar do lado verdade ou haver identificado o ‘movimento da história’” (RORTY, 2007a, p. 162). Em outros termos, o ironista liberal não tem fundamentos para suas próprias convicções, pois estas não “correspondem à realidade”. O que importa ao ironista liberal não é oferecer qualquer garantia desse tipo, mas certificar-se de que seu vocabulário final não provoca humilhação e dor a alguém de vocabulário final muito diferente.

⁵¹ O ironismo pode humilhar, é verdade, na medida em que ele faz com que as coisas que são importantes a outras pessoas lhes pareçam fúteis, obsoletas ou impotentes. Mas isso não faz parte de sua “natureza”, pois a redescrição e a possível humilhação não têm uma ligação mais estreita com o ironismo do que com a metafísica. Isso significa que um posicionamento que apele a argumentos ontológicos, supostamente mais verdadeiros por estarem mais próxima à realidade do real, pode ser tão incapacitante e humilhante quanto o antifundacionalismo característico do ironista.

argumentar contra o sofrimento e a dor do que o marxismo. “Por que Marx e não Keynes?”, pergunta Rorty (1999e) referindo-se à Derrida.

Claro, a crítica marxista tem pavor dessa maneira etnocêntrica de “sanar dúvidas”, de modo que vai acusar esse etnocentrismo de ser ele pouco irônico e interpretá-lo como sinônimo de ceticismo político, impossibilidade de alcançar outra forma de organização social que não o capitalismo. É bastante fácil entender esse desagravo, pois nós, que não pertencemos às ricas democracias do Atlântico-Norte, não temos muito (ao menos não tanto quanto Rorty) a comemorar com as democracias capitalistas do Atlântico-Sul. Então, quando Rorty afirma, do alto de seu etnocentrismo, que “[...] devemos estar mais dispostos do que estamos para celebrar a sociedade capitalista burguesa como o melhor regime político até aqui, ao mesmo em tempo que lamentamos que ela seja irrelevante para a maior parte da população do planeta” (RORTY, 1999b, p. 288), e que “Temos aceitado que o *Welfare State* é o melhor que podemos esperar” (RORTY, 2005b, p. 48), ou que os Estados Unidos, “[...] a despeito de todos os seus vícios e atrocidades presentes e passadas, e a despeito de sua ânsia em eleger estúpidos e canalhas para altos postos – é um bom exemplo da melhor espécie de sociedade já inventada” (RORTY, 2005b, p. 31), ou então que “O liberalismo burguês parece-me ser o melhor exemplo de solidariedade que conseguimos realizar até agora [...]” (RORTY, 1999b, p. 284), os marxistas educacionais, e, volto a repetir, entendo as razões para isso, sentem calafrios em função mesmo da experiência de viver em um país de terceiro mundo, que nem mesmo um *Welfare State* consolidado teve como experiência histórica.⁵² Não surpreende que tenham dito que, na utopia liberal rortiana, não há lugar para a crítica à situação social dominante, mas apenas para uma tolerância resignada em frente ao existente.

Apesar de me sensibilizar com os calafrios daquela tradição, não vou tão longe no diagnóstico que elaboram, afinal, dizer que a filosofia de Rorty não possibilita crítica à situação social dominante ou, então, em casos mais extremos, que sua filosofia não se importa com o contexto histórico e sociopolítico (SEMERARO, 2005), é similar à tentativa de “tampar o sol

⁵² Em um comentário sobre suas diferenças com a teórica feminista Nancy Fraser, Rorty afirma que “Ela vê, e eu não, alternativas atraentes (mais ou menos marxistas na forma) a instituições como, por exemplo, a propriedade privada dos meios de produção e a democracia constitucional, alternativas atraentes para o projeto social-democrático tradicional de construir *welfare state* dentro do contexto dessas duas instituições básicas. Não estou certo se nossas diferenças têm origem na esperança da teoria antifundamentalista de Fraser [...] ou na minha falta de imaginação” (RORTY, 2005a, p. 255-256).

com a peneira”: impossível! A esse respeito, prefiro as posturas de Rodrigues (2004) e Araujo (2008), que procuram analisar a utopia liberal rortiana com base, por um lado, no *liberalismo realmente existente* e, por outro, na própria “letra” em que essa utopia foi escrita por Rorty. Ambos concluem que a visão liberal de Rorty, que remonta a Dewey, não tem se mostrado muito eficiente. O próprio Rorty, aliás, tem dado mostras de que reconhece isso, de modo que sinto falta, nos textos do marxismo pedagógico, “daquele Rorty” que se revela mais desconfiado das democracias burguesas (portanto, mais irônico e menos etnocêntrico), de modo que é muito bom escutá-lo propalando sentenças como as que reproduzo a seguir:

Isso não equivale a dizer que há alguma razão para o otimismo quanto à América, ou às democracias ricas do Atlântico Norte em geral, no ano em que escrevo este livro (1990). Muitas dessas democracias, incluindo os Estados Unidos, estão presentemente sob o controle de uma classe média crescentemente gananciosa e egoísta – uma classe que constantemente elege cínicos demagogos propensos a despojar-nos da mais débil das esperanças, com o intuito de prometerem cortes de taxas para seus constituintes. Se esse processo passar de uma geração para outra, os países em que isso acontece serão barbarizados. Mas no tempo presente, os Estados Unidos ainda são uma sociedade democrática em funcionamento – uma sociedade na qual ocorrem mudanças e na qual estas podem ser aguardadas; e isso como o resultado antes da persuasão do que da força (RORTY, 1997a, p. 33).

Eu sou bastante pessimista sobre o futuro político, pois penso que a democracia só funciona onde há distribuição de riqueza – se há eliminação do fosso entre rico e o pobre. Isso de fato aconteceu em algumas partes do norte da Europa em países como a Holanda e a Noruega. Aconteceu em uma determinada extensão nos Estados Unidos durante os anos 1950 e 1960. Mas tudo mudou nos Estados Unidos por volta de 1973, com a primeira crise do petróleo. Desde então, temos nos tornado um país mais dividido e egoísta (RORTY, 2006c, p. 99).

Não tenho qualquer fé nem no socialismo nem no capitalismo. Parece-me que nos países industrializados o capitalismo tornou-se tolerado quando a intervenção estatal criou o *welfare state* e portanto trouxe o capitalismo, em alguma extensão, sob o controle democrático. O que estamos observando agora é que, na ausência de um governo mundial – a ausência de uma autoridade global que poderia colocar o capitalismo a serviço da democracia –, todas as piores características do capitalismo estão reemergindo. Não deveríamos ter tido globalização econômica até termos tido uma estrutura burocrática para regular o capitalismo, do modo que alguns países têm sido capazes de regular dentro de suas próprias fronteiras. Infelizmente temos sido atropelados pelos eventos. Não posso mais articular nenhum significado ao socialismo. Eu costumava dizer que a economia socialista pareceria melhor. Eu estava acostumado a achar que eu era um socialista, mas agora não sei com o que uma economia socialista pareceria. Ninguém quer nacionalizar os meios de produção. Todos acham a economia de mercado indispensável. Assim, penso que deveríamos simplesmente explicar que ‘socialismo’ agora significa não mais que ‘capitalismo domesticado’ (RORTY, 2006c, p. 102).⁵³

⁵³ À semelhança desses trechos, existem outros espalhados nos escritos de Rorty. Sugiro consultar, por exemplo, os textos *Back to class politics* (1999e), *Can american egalitarianism survive a globalized economy?* (1998b), *Moral universalism and economic triage* (1996a) e o livro *Para realizar a América: o pensamento de esquerda*

A maioria de nós que fomos educados no trotskismo agora se sente forçada a admitir que Lenin e Trotsky causaram mais danos do que benefícios, e que Kerensky foi injustiçado pela visão propagada a seu respeito nesses últimos setenta anos. Mas nós nos consideramos ainda fiéis a tudo o que foi bom no movimento socialista (RORTY, 2005b, p. 48).

No nosso século, a esperança de se construir uma sociedade sem classes se desenvolveu em dois cenários. O primeiro é o familiar cenário marxista da revolução proletária, seguida pela abolição da iniciativa privada. O segundo é o cenário presente na mente da maioria dos intelectuais ocidentais no final da Segunda Guerra Mundial. Esses intelectuais acreditavam que a paz e o progresso tecnológico, dentro de um sistema de livre mercado, tornariam possível uma prosperidade econômica jamais sonhada até então. Acreditavam que tal prosperidade promoveria sucessivas reformas políticas e eventualmente acarretaria a formação de verdadeiras instituições democráticas em todo mundo. A prosperidade permitiria o estabelecimento dos Estados Sociais, como dos países escandinavos, em todas as nações democráticas [...]. Os intelectuais e estadistas atuais têm pouca fé em qualquer um desses dois cenários. A tentativa marxista de encontrar um substituto satisfatório para o mercado é uma experiência quase universalmente considerada fracassada. Mas o cenário não-marxista parece ser tão implausível quanto o marxista [...]. No meu país, os Estados Unidos, críticos sociais alertam que estamos correndo o risco de cair no que eles chamam de ‘brasilinização’, ou seja, o surgimento de uma ‘superclasse’ formada pelos 20% mais ricos da população e um constante empobrecimento de todo o resto. No momento, existe muito pouca diferença entre as favelas do Rio e os guetos de Chicago e muito pouca diferença entre os estilos de vida nos subúrbios de Chicago e nos bairros ricos do Rio. As classes médias do Brasil e dos Estados Unidos têm muito mais coisas em comum entre si do que têm com os pobres de seus próprios países (RORTY, 2001, p. 483).

Seu receio e suas críticas aos desígnios atuais do capitalismo não são suficientes, todavia, para tornar Rorty um anticapitalista. Do mesmo modo, sua crença no liberalismo burguês como a forma mais eficaz de solidariedade humana não é necessária para torná-lo um direitista ou um antiesquerdista. O que Rorty nos sugere, por um lado, é que precisamos abandonar a insinuação dos marxistas, inclusive daqueles presentes no campo da educação, segundo a qual somente aqueles “[...] que estão convencidos de que o capitalismo deve ser superado podem ser tidos como de esquerda, e de que todos os demais são liberais complacentes, burgueses reformistas auto-iludidos” (RORTY, 1999c, p. 76).

Para o filósofo, ser contra ou a favor do capitalismo não é um bom teste para o esquerdismo, pois a atividade política, como ele a concebe, não corresponde à deflagração de grandes rupturas com a sociedade, concentrando-se mais em acordos internacionais, retificações de

no século XX na América (1999c). Após o conteúdo desses textos, chego à conclusão de que muitas posições propostas seriam facilmente assinadas por qualquer autor do marxismo educacional. Voltarei a isso no capítulo 5.^o da tese.

fronteiras e decisões judiciais. Essa distinção ele (1995c) também a caracteriza como a diferença entre uma *política de movimento*, que pressupõe que alguma coisa deve ser **totalmente** mudada (os trabalhadores tomarem o poder, por exemplo) para que possa nascer algo de melhor, e uma *política de campanha*, bem mais pragmática, que progride a partir de objetivos bem específicos, graças a pequenas reformas aqui e acolá. Por outro lado, ele também vai sugerir a irrelevância de identificar uma conexão estreita entre a posição política das pessoas (se de esquerda ou direita) e sua perspectiva filosófica, pois não vê na teoria um instrumento para um trabalho político inovador, mas apenas um utensílio que pode ser utilizado por pessoas muito diferentes (RORTY, 1996b, 1997b, 1999e, 2006a).

Para Rorty, a teoria tem de ser encorajada na medida em que é passível de facilitar a prática. Isso porque sua filosofia desinflationou a importância da teoria, sua prioridade, em relação à política, fazendo de sua “filosofia política” declaradamente antifundacionista ou, nos termos de Rodrigues (2004) e Rodrigues e Ghiraldelli Júnior (2001), antiteoricista, pois ele acha que **fundamentos** filosóficos são de pouca utilidade para a resolução de nossos problemas políticos na sociedade democrática. A filosofia deveria tentar expressar nossas esperanças políticas ao invés de embasar nossas práticas políticas, pois as sociedades democráticas contemporâneas já estão organizadas em torno da necessidade de expor continuamente o sofrimento e a injustiça, de modo que não é necessária nenhuma crítica radical, mas rigorosa atenção aos pormenores. Não precisamos de um teste teórico geral que anuncie o entendimento teórico de nossa situação histórica, que revele as chaves do desenvolvimento futuro e uma estratégia que integre tudo com tudo. Deveríamos nos contentar apenas com descrições particulares do sofrimento e sugestões concretas de evitá-lo. É por isso que Rorty acha muito desafortunado

[...] que muchas personas deseen que entre la filosofía y la política haya un nexo más estrecho del que existe o del que puede existir. En particular, la gente de izquierda sigue aguardando un punto de vista filosófico que no pueda usar la derecha política, un punto de vista que solo se preste a las causas buenas (RORTY, 1997b, p. 8).

Ao comentar a inflação teórica da esquerda marxista, ou seja, a importância do materialismo histórico-dialético como chave filosófica que desvende os segredos da história ou da sociedade, Rorty acha que essa tradição reproduz, na política, a mesma perspectiva

representacionista que é comum à sua filosofia: é necessário um pensamento profundo (ontológico!) para alcançar as camadas últimas da realidade política, “[...] e que, apenas lá, quando todas as aparências superestruturais forem eliminadas na raiz, as coisas poderão ser vistas como realmente são” (RORTY, 2005a, p.263).

Desse ponto de vista, quando Rorty olha para o marxismo, ele vê uma teoria do si próprio humano e da história construída de modo *ad hoc* com a intenção de fundamentar uma utopia política: o advento da sociedade comunista (RODRIGUES, 2004). Diferentemente dos esquerdistas radicais, utópicos e reformistas, como Rorty,⁵⁴ não pensam em termos de erro de profundidade, pois nem a ideia de penetrar na realidade além das aparências, nem a defesa de fundações teóricas para a política são coerentes com a concepção de linguagem que ele postula.

Ambas as ideias pressupõem que um dia penetraremos na matriz verdadeira, natural e a-histórica de toda linguagem e conhecimento possíveis.⁵⁵ Assim, ele abandona a oposição entre a aparência superficial e a realidade profunda, típica de uma postura representacionista, em favor do contraste entre o presente doloroso e o futuro indistinto ou então entre um presente insatisfatório e um futuro mais satisfatório. Essa guinada é emblemática da desistência rortiana de abarcar todas as facetas da vida em uma única visão ou vocabulário, mas que, em vez disso, se prendesse a narrativas que vinculassem o presente ao passado, por um lado, e a futuros utópicos, por outro.⁵⁶ Mais do que isso, ela veria a “[...] concretização de utopias e a imaginação de outras utopias como um processo interminável – uma realização infundável e prolífica da Liberdade, e não a convergência para uma Verdade já existente” (RORTY, 2007a, p. 21).

⁵⁴ Rorty (1999c) usa o termo “esquerda reformista e utopista” para se referir àqueles americanos que, entre os anos 1900 e 1964, lutaram dentro dos quadros da democracia constitucional para proteger os fracos dos fortes. Isso inclui, segundo ele, pessoas que se chamavam a si próprias de comunistas e socialistas, mas também muitos liberais, como Dewey.

⁵⁵ Rorty (1999a) afirma que Marx aderiu a ambas as ideias e que elas se tornaram dominantes depois que Lênin e Stálin tornaram o marxismo religião de Estado.

⁵⁶ Conforme as palavras do próprio autor (2001, p. 483), “[...] a abordagem intelectual adequada para a deliberação política é a narrativa histórica e não teorias filosóficas ou quase filosóficas. Mais especificamente, o tipo de narrativa histórica que se estende, a partir do presente, num cenário utópico sobre a possibilidade de alcançarmos um futuro melhor”. Nesse sentido, ele entende que os romances e as histórias jornalísticas são mais úteis do que uma teoria filosófica.

Os utópicos não consideram, assim, que uma teoria (no caso específico do marxismo pedagógico, a ontologia) deve fornecer instrumentos para cirurgias radicais ou microscópicas que possibilitem a realização de diagnósticos precisos (o ímpeto para mudanças sociais não resulta de novas descobertas teóricas). Eles não necessitam, desse modo, de transformações revolucionárias segundo um plano teórico (universal), nem mesmo de tornar novas todas as coisas, iniciando-as do zero, mas tão somente de reformas em curto prazo, um mútuo ajustamento (reconciliação) entre o velho e o novo ou, então, de correções brandas e graduais no interior do próprio sistema... capitalista. Portanto, e para não deixar qualquer dúvida ao marxismo pedagógico,

[...] haveria uma *crítica* social contínua, mas nenhuma *teoria* social *radical*, se por 'radical' compreendemos invocar algo além dos princípios herdados e reações aos novos desenvolvimentos. O que evitaria que uma sociedade como essa se sentisse confortável com o infligir institucionalizado de dor e humilhação aos fracos? O que evitaria que ela tomasse essa dor como certa? Apenas descrições detalhadas dessa dor e dessa humilhação – descrições que revelassem aos fracos o contraste entre a vida deles e a dos outros (incitando, portanto, à revolução) e revelassem esse mesmo contraste aos privilegiados (incitando, portanto, à reforma) (RORTY, 2005a, p. 404).

Especificamente no caso do filósofo profissional, Rorty não pensa que ele, por ser especialista em filosofia, tem alguma qualidade especial ou está mais próximo da verdade na luta, por exemplo, contra o imperialismo ou o racismo. Em tais condições, o filósofo não expõe as fundações falsas ou alienantes dessa sociedade, mas põe as suas características boas e más umas contra as outras. Ele deseja que seus colegas de profissão

Não assumam que, porque Lenin escreveu sobre Berkeley e Mach, todo revolucionário tem de ser informado sobre tais tópicos.⁵⁷ Não assumam que os marxistas estavam certos quando diziam que a análise teórica correta da situação é indispensável para livrarmos-nos da oligarquia local, ou da CIA, ou da KGB. Não assumam que, porque o líder do Sendero Luminoso escreveu sua dissertação sobre Kant, ele tem uma visão mais clara dos problemas do Peru, ou uma visão mais clara de um futuro possível para seu país, do que uma mulher pouco instruída tentando organizar uma cooperativa de alimentos nas favelas de Lima (RORTY, 1999d, p. 111-112).

Isso significa que “[...] aplaudiremos os movimentos de liberação não pela precisão de seus diagnósticos, mas pela imaginação e coragem de suas propostas” (RORTY, 2005a, p. 263). É por isso que Rorty (1996b) advoga, bem ao espírito do pragmatismo, que o modo mais

⁵⁷ De igual modo, não é porque o marxismo pedagógico escreve sobre Lukács e Bhaskar que ele está mais bem informado do que qualquer outra perspectiva sobre a verdade do trabalho docente.

eficiente de expor ou contrariar uma prática existente consiste em sugerir uma prática alternativa, e não somente em criticar a atual. Nós precisamos de utopias concretas e propostas de como alcançar essas utopias a partir de onde estamos agora. A crítica pela crítica ao capitalismo não faz diferença na prática. A política é antes uma experiência do que uma disciplina teórica. Apenas algum acontecimento real, como o sucesso verdadeiro de alguma jogada política em algum país, é que poderá revelar alguma coisa útil. Segundo suas próprias palavras,

[...] a maneira mais eficaz de criticar as atuais descrições de determinado exemplo de opressão dos fracos como um ‘mal necessário’ (o equivalente político de uma ‘anomalia desprezível’) é explicar porque ele não é de fato necessário, esclarecendo de que modo uma mudança institucional específica o eliminaria. Isso significa esboçar um futuro e um cenário alternativo da ação política, capazes de nos transpor do presente para o futuro (RORTY, 1996b, p. 227).

É curioso observar que o próprio Rorty, em alguns momentos, não isenta a esquerda marxista dessa orientação utópica, revelando, como observou Rodrigues (2004), sua ambiguidade ao se referir a essa tradição. Embora Marx não esteja entre os autores prediletos de Rorty, sua posição em relação a ele parece oscilar entre as esperanças abertas por sua crítica da economia política (Marx) e sua (Rorty) indisposição com alguns temas da filosofia marxiana. Isso é visível, por exemplo, quando Rorty (1999e) elogia Marx em sua qualidade de economista político (mais do que como filósofo), quando menciona (1997a, 1999c) as tentativas utópicas da esquerda marxista de sua juventude na América ou então quando tece loas (1996b, 1997a, 1999e) ao caráter prático de textos como o *Manifesto Comunista*, para Rorty, exemplo de uma proposta concreta sobre como fornecer uma comprovação empírica para a afirmação de que alguns males (desemprego, disparidade de renda) são completamente desnecessários ou evitáveis graças a políticas cada vez mais inclusivas e redistributivas. Não surpreende um de seus diagnósticos sobre essa tradição: “[...] o marxismo é uma mistura inconsciente do pragmatismo das ‘Teses sobre Feuerbach’ com o cienticismo comum ao marxismo e ao positivismo” (RORTY, 1999b, p. 26). Ainda segundo ele, as tentativas de tornar o marxismo mais pragmático e menos cienticista têm sido reprimidas pelas próprias instituições que o marxismo criou.

Nada, portanto, poderia abalar sua fé inquebrantável no liberalismo burguês a não ser uma ideia melhor sobre como organizar uma sociedade. Só outra utopia, mais persuasiva e

atraente, poderia fazer isso. Trata-se, aqui, não de expor as fundações falsas, alienantes, ideológicas ou corruptas da sociedade, todos esses termos que, conforme Rorty, deveríamos abandonar, mas tão somente de pôr as boas e más características de uma sociedade umas contra as outras.

Assim concebida, a utopia liberal rortiana parece inspirar, mais do que ceticismo, um inveterado **otimismo** político e um não fundamentado, mas vital, crescente sentido de esperança em uma sociedade mais justa, igualitária, tolerante e incluyente. Não vejo nada na teoria de Rorty que não inspire isso; não há nada que sugira que o sofrimento e a miséria sejam irremediáveis. Não surpreende que ele (1999c) próprio denomine a esquerda a que se filia de partido da esperança, que deve fomentar a imaginação com vistas a inventar soluções para resolver os problemas que enfrentamos no dia a dia. Apenas podemos chegar a diagnóstico contrário a esse, ou seja, de ceticismo político, na medida em que “escapulimos” dos textos rortianos e passamos a ler seu esquerdismo reformista e pragmático como os marxistas leem a si próprios, quer dizer, como revolucionários e radicais,⁵⁸ mais próximos à verdade redentora do que os demais, pobres mortais. Do contrário, precisamos sustentar aquele diagnóstico marxista ou, no máximo, admitir que o pragmatismo rortiano apresenta-se como uma crítica positiva e confiante, embora **autocomplacente**, dos problemas humanos e sociais, característica esta que o diferencia do *pessimismo libertário* dos demais membros da agenda pós-moderna.

Radicalizando esse argumento, o neopragmatismo rortiano representaria a face mais conservadora da agenda pós-moderna (MORAES, 2004a), pois não defende, como gostaria o marxismo pedagógico, a revolução, a transformação radical da sociedade... capitalista. Dessa maneira, conforme depreendemos da crítica marxista, Rorty parece se situar entre um otimismo político (visto como) conservador e um ceticismo político caracterizado por sua incapacidade de **projetar** uma ordem social diferente da atual, adiantando-se, nesse movimento, à própria história.

⁵⁸ Quanto ao radicalismo, Rorty propõe que o resguardemos para momentos privados, de transformação pessoal.

O fato de Rorty não ter dúvidas, como ressaltou Ghiraldelli Júnior (1997), de qual lado ficar entre a utopia e a teoria, ajuda a explicar por que o marxismo pedagógico interpreta esse antiteoricismo rortiano com o *slogan recuo da teoria*. Vou tratar disso no tópico a seguir.

2.2 RECUO DA TEORIA... OU A TEORIA COMO UMA CAIXA DE FERRAMENTAS?

Em certo sentido, a descrição da crítica marxista é correta na denúncia do recuo da teoria, pois é o próprio Rorty quem nos diz que o vocabulário da prática, mais do que a teoria, da ação, mais do que o da contemplação, é o que pode nos dizer alguma coisa útil sobre a verdade (justificação) em qualquer prática social, no caso específico, a educação. O que o marxismo pedagógico não diz, e isso é fundamental para a redescritção que quero oferecer dessa crítica, é a que tipo de teoria esse antiteoricismo rortiano propõe uma retirada.

Rorty não acha que a teoria é uma perda de tempo e, por isso, poderia ser jogada na lata de lixo da história. Conforme argumentou Ghiraldelli Júnior (1997, 1999), quando Rorty tece suas críticas à teoria e, ao contrário, valoriza a prática ou a utopia, ele está tomando aquela palavra em seu sentido forte, de teoria com T maiúsculo. Essa noção forte da teoria tem a ver com sua capacidade de mostrar o real ou então de representá-lo acuradamente, um desejo, como procurei demonstrar, que está no cerne da pretensão marxista em sua retomada da ontologia.⁵⁹ Rorty critica o teorismo, portanto, em sua faceta metafísica, que pressupõe, *grosso modo*, que “verdadeiro” é sinônimo de “correspondente ao real” e que o real (e, portanto, a verdade) não é acessível senão pela mediação da teoria (RODRIGUES, 2004). Em outros termos, tem a ver com a concepção da linguagem como meio de representação entre mim e o objeto ou, o que dá no mesmo, entre a teoria e a prática.

Segundo Rorty (1999d), a fé na teoria assim concebida ou, nos termos do marxismo pedagógico, a necessidade de a Teoria ser catalisadora da prática, reflete uma nostalgia pelo

⁵⁹ Ainda conforme Ghiraldelli Júnior (1997, 2005a), a teoria assim concebida vem do verbo *theoreo*, que quer dizer observar, examinar, contemplar. Esse verbo, na Grécia antiga, “[...] referia-se aos espectadores dos Jogos Olímpicos, e sabemos que os vencedores das Olimpíadas encarnavam a vontade divina. Assim, assistir aos Jogos Olímpicos era uma maneira de participar da manifestação divina, do que é mais real” (RORTY, 2005a, p. 14).

modelo de investigação chamado desvelamento da realidade, próprio do logocentrismo e de toda tradição representacionista, aí incluída sua vertente ontológica. Se há, como afirma o marxismo educacional, algum processo de *lightnização* e *sanitarização* em curso no campo educativo, esse se refere a essa noção **forte** da teoria, que ainda espera encontrar o objeto além de suas aparências, evitando, assim, uma visão distorcida ou lacunar do real (AVILA; ORTIGARA, 2007a).

Para permanecer fiel ao espírito pragmático, Rorty precisa oferecer alguma alternativa concreta a esse conceito *hard* de teoria; uma concepção que seja, assim, “melhor”, mais útil ou eficaz do que aquela da qual ele quer se despedir. Ao propor a obsolescência do modelo da teoria como desvelamento do real, ele sugere que operemos com a imagem da teoria como processo de invenção de novos instrumentos, capazes de nos auxiliar a expor os prós e contras de uma situação, de uma pessoa ou de uma instituição. Como assim? Fale mais um pouco!

Ora, para Rorty, os vocabulários ou as teorias são como **instrumentos** para fazer frente às coisas mais do que como representações intrínsecas da natureza destas. Em tais circunstâncias, os vocabulários são apenas úteis ou sem préstimo, bons ou maus, eficazes ou enganadores, mas não são, como no caso da concepção forte de teoria, mais objetivos ou menos objetivos, mais ou menos reais, mais científicos ou menos científicos, mais verdadeiros ou falsos. De acordo com as palavras do próprio filósofo,

La relación de los instrumentos con lo que manipulan es, simplemente, algo que tiene que ver con su utilidad para un propósito específico, no con la ‘correspondencia’. Una sonda estomacal no está más cerca de la naturaleza humana que un estetoscopio y un voltímetro no está más cerca de la esencia de un aparato eléctrico que un destornillador. A menos que uno crea, con Aristóteles, que hay una diferencia entre conocer y usar, que existe un propósito llamado ‘conocer la verdad’ distinto de todos los otros propósitos, no creará que una descripción de A sea ‘más precisa’ que otra cualquiera. Porque la relación, como la utilidad, tiene que ver con el ajuste de la relación entre un objeto y otros objetos, con poner a un objeto em un contexto provechoso. La cuestión no pasa por lograr el objeto de manera correcta, en el sentido aristotélico de verlo como es, apartado de sus relaciones con otras cosas (RORTY, 1997b, p. 70-71).

Dito isso em outras palavras, o que Rorty está propondo é que a qualidade da teoria assim concebida deve ser julgada não por sua proximidade/distância do “olho de deus” (verdade redentora) ou por sua aproximação/afastamento da *coisa em si*, mas deve ser julgada com base em sua **utilidade** para realizar determinado propósito, por sua capacidade de adaptação a um

dado objetivo. Daí ele defender a indistinção entre conhecer e usar as coisas, de modo que a teoria nada mais seria que um auxiliar para um objetivo específico, para contar melhor uma história: a pretensão de conhecer x é a “[...] pretensão de estar apto a fazer algo com x ou algo a x, por x em relação a outra coisa” (RORTY, 1991, p. 225-226). Para tornar plausível essa afirmação, os pragmatistas precisam atacar a ideia de que conhecer x está relacionada com algo intrínseco de x, sua dimensão ontológica, enquanto usar x é estar em uma relação accidental, extrínseca a x (RORTY, 1997b). A teoria, assim concebida, é um ornamento retórico à prática: “No hay criterio de inadecuación de la teorización aparte de su especificación como um problema” (RORTY, 1998a, p. 147-148), o que faz a teoria seguir, ao invés de pressupor, consumações concretas.

A metáfora que Rorty gosta de empregar para caracterizar essa noção débil de teoria é a da teoria como uma *caixa de ferramentas*,⁶⁰ melhor dizendo, como “[...] divisões entre grupos de ferramentas lingüísticas para várias tarefas diferentes” (RORTY, 1999a, p. 19). A teoria, portanto, deve ser utilizada como um utensílio: ao abrir uma caixa de ferramentas, você vai encontrar várias ferramentas em seu interior. Qual utilizá-la? Depende da situação, pois as ferramentas possuem uma significação apenas à medida que forem utilizadas para propósitos particulares e contingentes, pois não há um propósito geral para a linguagem. Uma chave de fenda serve para apertar um parafuso, mas é menos eficaz do que a furadeira para fazer um buraco na parede; um martelo é eficaz para bater num prego, mas é inútil se a intenção é pintar um vaso. Algumas dessas ferramentas, “[...] desses ‘instrumentos conceptuais’ – incluindo alguns que continuam a gozar de um prestígio desmerecido – acabarão por não ter mais utilidade e podem ser deitados fora. Outros podem ser renovados. Às vezes podem ter de ser inventadas imediatamente novas ferramentas” (RORTY, 1999a, p. 26).

Nessas circunstâncias, fica evidente que a eficácia de uma teoria só pode ser obtida por referência a condições locais, a uma situação na qual instrumentos (ferramentas) alternativos são oferecidos. As teorias são avaliadas com base em seu poder de gerar discursos interessantes e férteis para nossos propósitos. “Boas” teorias ajustam-se às necessidades de

⁶⁰ A inspiração aqui é do Wittgenstein de *Investigações filosóficas* (1994). “Pense nas ferramentas dentro de uma caixa de ferramentas: encontram-se aí um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de fenda, um metro, uma lata de cola, pregos e parafusos. – Assim como são diferentes as funções desses objetos, são diferentes as funções das palavras (E há semelhanças e diferenças aqui e ali)” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 20).

certos tempos e lugares. Quando afirmarmos, segundo Rorty (1994b), que os nossos ancestrais acreditavam equivocadamente que o Sol girava em torno da Terra, estamos dizendo que temos uma ferramenta (teoria) melhor do que a que eles tinham. O pragmatismo, portanto, trata a teoria como uma ajuda para a prática (como meros jogos de linguagem que fazem parte da prática), em lugar de ver a prática como o marxismo pedagógico parece vê-la: como degradação da teoria.⁶¹

Se tomarmos essas considerações rortianas sobre a relação entre a teoria e sua relevância para qualquer prática social (a política e a educação, por exemplo), não é muito difícil concluir pelas afinidades de seu (neo)pragmatismo com as atuais características das teorias e práticas que orientam a formação docente na atualidade. Não vejo motivo para Rorty discordar de Tardif ou Schön quando estes destacam que a validade (ou verdade) do conhecimento ou do saber está em relação diretamente proporcional à sua utilidade para os professores em sua prática. Também para os professores, algumas ferramentas são mais úteis e eficazes conforme a situação que enfrentam no cotidiano, de modo que não há uma única ferramenta que explica tudo e consegue resolver todos os problemas e objetivos específicos colocados pelo professor.

Do mesmo modo, não tenho razões para crer que Rorty seria contra a tese do professor-reflexivo e adjetivações correlatas, que toma suas crenças (teóricas, políticas, emotivas, etc.) como regras para a ação pedagógica, quer dizer, instrumentos para alcançar o que querem ensinar. Penso que isso tudo é viável e que o marxismo está correto em apontar essa “presença ausente” (MORAES, 2004c) de Rorty na nova configuração das pesquisas e políticas envolvendo o trabalho docente.

Tenho bastante dificuldade, contudo, de aceitar as consequências que a crítica marxista diz resultar desse *recluo da teoria* no campo educacional (um professor desintelectualizado, preso às empirias compartilhadas, às experiências imediatas, limitado às suas competências instrumentais, que dispensa o conhecimento como campo de inteligibilidade, etc.), pois seria difícil, do ponto de vista da filosofia de Rorty, aceitar o motivo que, supostamente, origina aquelas consequências: o afastamento das teorias e práticas formativas da linguagem realista,

⁶¹ Lembrem-se do alerta de alguns autores vinculados ao marxismo educacional: a prática ou a experiência cotidiana, embora importantes, são limitadas, porque não permitem uma compreensão mais ampla, vale dizer, mais profunda, do real.

no caso em questão, do vocabulário ontológico, o único e Verdadeiro caminho capaz de possibilitar o acesso às entranhas do real (em sua essência) e, assim, guiar o professor no projeto de “[...] uma educação mais coerente com as verdadeiras condições de existência dos homens e mulheres que quotidianamente convivem nos espaços educativos” (ORTIGARA, 2002, p. 50).

Dessa forma, tratar a teoria como uma caixa de ferramentas, vinculando-a à dimensão prática e utilitária da ação docente, não pressupõe um docente incapaz de produzir conhecimentos (uma *economia do conhecimento*) ou então uma retração do saber teórico e acadêmico (tanto faz se científico ou não). Não significa, em tais circunstâncias, que o professor se torne pouco reflexivo ou que o conteúdo de sua formação se torne aligeirado, pois, para o pragmatista, todas as ditas “teorias” já fazem parte da prática. Não é caso, de igual modo, de legitimar o imediatismo ou a “prática pela prática”, pois, no processo de usar ferramentas (testando, na ação, as mais ou menos úteis), os professores ora renovam os usos dessas ferramentas (teorias), ora as descartam, ora dão a elas novas funções (o que produz novas teorias), evidenciando, desse modo, seu caráter altamente produtivo e inovador.

Além de os professores não se tornarem mais pobres, do ponto de vista do conhecimento, ao abandonarem aquela concepção forte de teoria, diminui-se, ao contrário do que diz a crítica marxista, o hiato entre o ser docente e sua formação, pois estes se “encontrariam” na prática, momento em que os professores empregam as ferramentas disponíveis e, por assim dizer, a teoria (formativa) se realiza na ação (docente). Duvido, se levar a filosofia de Rorty a sério, que o afastamento do vocabulário ontológico leve a uma despolitização da formação e da prática, pois não há nada que se possa derivar de sua filosofia que aponte nessa direção. Por exemplo, qual a ligação entre esse recuo ontológico e o fato de o professor ficar preso à cotidianidade alienada, ligado apenas àquilo que acontece aos muros escolares, à prática propriamente dita? Ao contrário, o que garante que o conhecimento da situação ontológica possibilite a ele uma leitura mais correta e verdadeira de sua prática e da cultura escolar em que está imerso? Como uma coisa leva a outra?

Talvez inadvertidamente ao próprio Rorty, impaciente que é com o vocabulário epistemológico, uma filosofia da intersubjetividade politiza a epistemologia, no sentido de

que o que importa na busca nos processos de justificação não é a natureza profunda dos sujeitos que fazem tal busca, mas as condições sociais (em particular, as políticas) em que ocorre essa busca. Podemos nos referir a isso com a ideia de uma epistemologia do verídico (o que torna – quais processos sociais – determinadas coisas justificadas ao invés de outras?)

Para se contrapor a essa tendência, ou seja, ao achatamento do mundo pressuposto na ontologia empiricista imanente à epistemologia da prática,⁶² o marxismo educacional propõe o retorno à *realidade do real*, de modo que as atenções se voltem para a dimensão ontológica do trabalho docente. Do ponto de vista da filosofia de Rorty, não veremos muita utilidade na ontologia para o trabalho do professor, pois, por um lado, ele não precisa de argumentos ontológicos para realizar seu trabalho e, por outro, o professor, assim como os advogados, os engenheiros e os médicos, é útil na solução de problemas particulares que emergem, para seus clientes, em situações particulares e incertas, situações essas em que uma linguagem está em conflito com as necessidades do futuro, quer dizer, com as necessidades da utopia, não da teoria (ontológica) que diz como esse futuro deve ser.

Se a minha redescrição da atuação docente, ou melhor, da filosofia de Rorty, é mais útil do que aquela oferecida pela crítica marxista, não posso decidir sozinho, sem a ajuda de outros interlocutores. Afinal, a objetividade da minha descrição depende da maior concordância possível (intersubjetividade) com outras pessoas, lembram-se? É possível que, já neste momento, alguns estejam do lado de minha interpretação alternativa, enquanto outros se aglomerem na defesa daquela descrição, digamos assim, mais radical. No tópico seguinte, sigo meu exercício de persuasão, pela força... dos sons e ruídos mais atraentes. Desta vez, contudo, altero minha estratégia: se antes apresentei uma descrição da filosofia rortiana menos afeita à paisagem cética que o marxismo pedagógico afirma derivar de sua obra, na sequência deste capítulo, focarei, de forma bastante pontual, as críticas que foram endereçadas a Rorty após a descoberta da discussão ontológica proporcionada pelos escritos dos filósofos Georg

⁶² Um comentário de Ghiraldelli Júnior (1998) ajuda a entender a vinculação da ontologia empiricista às atuais teorias e práticas formativas. Referindo-se à interpretação do professor Saviani a respeito do pragmatismo, Ghiraldelli (1998, p. 38) comenta que ele (e a tradição que ajudou a fundar, o marxismo pedagógico) “[...] iguala a prática dos pragmatistas à ‘prática sensível’, então toma os pragmatistas por pessoas presas a um empirismo banal, empobrecido e disso conclui que, sendo assim, os pragmatistas não poderiam ver a educação sob uma ótica mais ampla, e que só poderiam mesmo, ver a educação sob o ângulo da busca de resultados empíricos, sensíveis, obtidos por técnicas palpáveis e eficientes”. Não é exatamente esse o caso do marxismo pedagógico atual, ao afirmar que a filosofia rortiana reduz o horizonte cognoscível à experiência sensível, a uma ontologia das impressões?

Lukács e Roy Bhaskar. Farei isso na forma de curtos tópicos, procurando redescrever crítica por crítica, descrição por descrição.

2.3 ENTRE O IRRACIONALISMO E O CONTRAILUMINISMO... O NEOPGRAMATISMO RORTIANO?

Discuti que a crítica marxista associa o neopragmatismo de Rorty ao irracionalismo de caráter contrailuminista. Isso não é bem uma novidade, afinal, antes mesmo de Lukács ser trazido ao debate, muitos críticos do pós-moderno (em educação e educação física), explícita ou implicitamente, chamaram a atenção para o caráter irracionalista e antiiluminista da tendência pós (nem mesmo Habermas, autor com o qual vou me ocupar no próximo capítulo, escapou de produzir esse tipo de avaliação). A descoberta de Lukács deu novo fôlego a esse tipo de interpretação, pois, em comum com os primeiros “irracionalistas” (Pierce, James, Bergson, Nietzsche, Mach, Dewey, Schelling, etc.) outrora criticados por Lukács (1976), a filosofia de Rorty prolongaria características como o antirrealismo, a incapacidade de alcançar verdades objetivas, a incognoscibilidade do real, a redução do conhecimento à mera utilidade técnica, o apelo à intuição para captação da verdadeira realidade e assim por diante.

Além dessas afinidades teóricas e/ou filosóficas, a perspectiva rortiana também compartilharia com esses primeiros “irracionalistas” sua aura política, pois, ao menos no caso do que Lukács (1976) chamou de *machismo pragmático*, trata-se de uma filosofia em estreita consonância com os interesses do imperialismo/capitalismo norte-americano. A filosofia de Rorty, portanto, coroaria um processo de migração do irracionalismo contrailuminista da direita para a esquerda intelectual do Ocidente (DELLA FONTE, 2006).

Refuto esse tipo de interpretação pelos motivos arrolados na sequência. Em primeiro lugar, penso que se deveria evitar a estratégia que a crítica marxista, em sua resposta à Rorty, assumiu ao operar com a filosofia de Lukács: não dá para tomar o debate de Lukács com os “antirrealismos” de seu tempo e, sem mais nem menos, aplicá-lo aos escritos rortianos e demais (supostos) membros da agenda pós. Dito de outro modo, não posso concordar que as

mesmas críticas que Lukács fez, por exemplo, ao positivismo lógico, possam ser dirigidas a Rorty, pois um enorme fosso separa a perspectiva desse último daquela tradição (em que ele se formou como filósofo). Ao procederem dessa maneira, o marxismo pedagógico parece “passar por cima” do fato de o próprio Rorty ser um poderoso crítico da tradição analítica,⁶³ o que o levou para direções muito distintas das que seriam traçadas, se ele permanecesse no espectro da filosofia analítica (positivismo lógico). Sendo assim, como concordar com a sugestão do velado caráter criptopositivista atribuído à sua filosofia?

Em segundo lugar, Rorty entende que não há nada a se debater a respeito da celeuma que preocupou Lukács entre as décadas de 1950 e 1960 e que hoje tira o sono de Bhaskar (e do marxismo pedagógico): o debate que opõe realistas e antirrealistas na filosofia e na ciência. Rorty acredita que, na medida em que assumirmos o antirrepresentacionismo nessas áreas, vamos parar de nos preocupar com esse tipo de discussão. Seu desejo é que os filósofos não iniciem o século XXI discutindo o mesmo tópico filosófico do início do século XX: o realismo.⁶⁴ Afinal, vimos que um antirrepresentacionista não nega a existência da realidade “lá fora”, mas considera inútil encontrar relações representacionais para itens não-linguísticos. Conforme o filósofo,

[...] o único modo de ir além desse embate estéril de metáforas sem valor é jogar o fardo do argumento nas costas de nossos oponentes e fazer-lhes duas perguntas: (1) Vocês podem encontrar algum modo de penetrar o espaço entre a linguagem e seu objeto (como Wittgenstein coloca de modo sarcástico) a fim de sugerir alguma maneira de dizer quais juntas são próprias da natureza (parte do conteúdo) e quais são meramente ‘nossas’ (meramente parte do esquema)? (2) Se isso não for possível, vocês podem ver algum sentido na afirmação de que algumas descrições correspondem melhor à realidade do que outras? (RORTY, 2005a, p. 101).

Em terceiro lugar, não faz qualquer sentido afirmar que aquelas perspectivas que, por exemplo, abrem mão de alcançar alguma verdade objetiva, concebida como correspondência com o real, são irracionalistas. Se esse tipo de associação for aceito sem contestação, adjetivaremos de irracionalistas todos aqueles autores que assumiram, no campo da filosofia,

⁶³ As ponderações de Rorty contra o positivismo lógico (filosofia analítica) já são visíveis na década de 1960, quando Rorty, em 1967, organizou uma famosa coletânea com o título *The linguistic turn: essays in philosophical method*. A introdução do livro, de sua autoria (1992), anuncia a despedida da filosofia analítica.

⁶⁴ No início do século XX, o debate opunha idealistas a realistas. No capítulo 1.^o, reproduzi uma citação de Lukács diametralmente oposta a essa expectativa de Rorty, que é assumida pela crítica marxista em educação e educação física. Nela Lukács nos convoca à defesa do realismo ontológico.

a virada linguística e pragmática. Desse modo, Foucault, Lyotard, Baudrillard, Deleuze e mesmo Habermas, Apel ou Gadamer seriam todos eles irracionalistas. Complicado isso, não?

Em quarto lugar, associar o neopragmatismo de Rorty ao imperialismo norte-americano é cometer o mesmo equívoco que Lukács praticou ao associar o pragmatismo de Dewey e James ao imperialismo norte-americano, ou seja, significa buscar uma ligação muito estreita entre a posição filosófica de uma pessoa e suas apostas políticas. Dissemos que Rorty não pensa que se possa dizer muito sobre o valor da concepção de um filósofo sobre tópicos como a verdade ou a objetividade ao se descobrir a posição política desse filósofo ou a (ir)relevância de sua posição filosófica para a política. Com isso, ele quer dizer que sua opinião acerca do pragmatismo não só pode como deve ser diferente de sua opinião sobre a democracia ou sobre os Estados Unidos.

Em quinto e último lugar, só faz sentido chamar Rorty de irracionalista se com isso alguém quiser identificar a racionalidade com uma qualidade diferente de virtudes morais, tais como: a tolerância, o respeito pelas opiniões daqueles que estão à nossa volta, a disposição para escutar, a confiança na comunicação mais do que na violência, na persuasão mais do que na força. Assim concebida, racionalidade tem mais a ver com liberdade ou lealdade ampliada do que com alguma estratégia especificamente cognitiva (que nos diferenciaria dos outros organismos), estando, para Rorty, mais próxima da educação sentimental⁶⁵ e da solidariedade do que de uma faculdade humana paradigmática chamada razão.

Esses (supostos) traços irracionalistas da filosofia de Rorty alimentam o diagnóstico que acompanha não só ele como também os demais membros da agenda pós: todos representam perspectivas anti ou contrailuministas. Minha descrição, ao contrário, gostaria de enfatizar o caráter marcadamente iluminista da obra de Rorty e o fato de ele próprio ter se colocado como um herdeiro dessa tradição, pois, com muita frequência, o vemos propondo o pragmatismo como uma tentativa de complementar o projeto humanista do Renascimento ou das Luzes. Vejamos isso nas passagens selecionadas abaixo:

Somos os herdeiros de trezentos anos de retórica sobre a importância de distinguir nitidamente entre ciência e religião, ciência e política, ciência e arte, ciência e

⁶⁵ A respeito da educação sentimental, ver capítulo 3.⁰

filosofia, e assim por diante. Essa retórica formou a cultura da Europa. Ela nos tornou o que somos hoje. Somos afortunados de que nenhuma pequena perplexidade dentro da epistemologia ou dentro da historiografia da ciência é suficiente para derrotá-la (RORTY, 1994a, p. 326).

Não há, em resumo, nada errado com as esperanças do Iluminismo, as esperanças que criaram as democracias ocidentais. O valor dos ideais do Iluminismo, para nós, pragmáticos, é justamente o valor de algumas instituições e práticas que eles criaram. Nesse sentido, eu procurei distinguir essas instituições e práticas das justificações filosóficas estipuladas para elas pelos partidários da objetividade, sugerindo, também, uma justificação alternativa (RORTY, 1997a, p. 51).

Alguns intelectuais contemporâneos, especialmente na França e na Alemanha, consideram óbvio que o Holocausto deixou claro que as esperanças de liberdade humana surgidas no século XIX são obsoletas – que agora nós, pós-modernistas, sabemos que o projeto do Iluminismo está condenado. Mas até mesmo esses intelectuais, em seus momentos menos discursivos e sentenciosos, dão o melhor de si para levar adiante esse projeto. E assim deveriam fazer, pois ninguém apareceu com um projeto melhor. Não apaga as lembranças do Holocausto dizer que nossa resposta a ele não deveria ser a afirmação de ter adquirido uma nova compreensão da natureza ou da história humana, mas, em lugar disso, o desejo de nos recuperar e tentar novamente (RORTY, 2005a, p. 210-211).

Mas por que, então, o marxismo pedagógico, diante de declarações tão otimistas e favoráveis ao Iluminismo quanto estas, insiste em adjetivar Rorty e sua filosofia como anti ou contrailuminista? Interpreto essa insistência como expressão do receio de que as instituições e culturas iluministas não poderiam sobreviver ao colapso de sua justificação filosófica, conforme defende a perspectiva rortiana. Para ele, proclamar lealdade a esses valores não é o mesmo que declarar que há “padrões” e “objetivos racionais” para adotá-los, quer dizer, devemos assumi-los pois supostamente constituem a forma mais racional ou verdadeira de organização da sociedade até hoje imaginada. Em outros termos, Rorty pensa que, embora o vocabulário do racionalismo iluminista tenha sido essencial nos primórdios da democracia liberal, tornou-se um empecilho à preservação e progresso das sociedades democráticas,⁶⁶ de modo que podemos descartar o racionalismo residual que herdamos do Iluminismo e somente manter intacto o liberalismo a ele ligado. Logo, podemos continuar iluministas mesmo abrindo mão de seu racionalismo ou cientificismo extra, reformulando as esperanças da sociedade liberal de um modo não racionalista e não universalista.

⁶⁶ Ele dá um exemplo: “[...] embora a idéia de um componente humano central e universal, chamado ‘razão’, uma faculdade que constitui a fonte de nossas obrigações morais, tenha sido muito útil para criar as sociedades democráticas modernas, agora ele pode ser dispensado [...]” (RORTY, 2007a, p. 319).

Tudo o que precisamos para manter viva a utopia iluminista é produzir uma geração de estudantes bons, tolerantes, seguros e respeitadores dos outros. Isso traria, segundo ele, várias vantagens e nos liberaria de alguns incômodos, como a retórica racionalista que permitiu ao Ocidente aproximar-se do não Ocidente no papel de alguém que se considera fazendo melhor uso de uma capacidade humana universal (a razão iluminista) ao invés praticar um contato no papel de alguém com uma história instrutiva ou mais atraente para compartilhar.

O marxismo pedagógico, na medida em que não abre mão dessa dimensão racionalista do Iluminismo, indis põe-se com esse Iluminismo antifundacionista da filosofia de Rorty. Em tais circunstâncias, torna-se mais fácil entender por que eles tão somente repetem Lukács em seu livro *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, ou seja, consideram irracionalista e contrailuminista toda e qualquer crítica ao racionalismo das Luzes.

2.4 ENTRE A FALÁCIA EPISTÊMICA E O RELATIVISMO ONTOLÓGICO... OU A NOVA CONFIGURAÇÃO IDEALISTA DA FILOSOFIA ATUAL?

Também apresentei a ideia segundo a qual aqueles que, como Rorty e outros colegas da agenda pós, defendem a transitividade da própria intransitividade, são acusados de criar uma *nova orientação idealística na filosofia contemporânea*. A crítica afirma que Rorty e demais colegas pós incorrem no mesmo equívoco cometido, em outro contexto, pelos idealistas subjetivos e (neo)positivistas: a unilateralidade da orientação exclusivamente gnosiológica e lógica em relação à efetividade da *coisa em si*. Em outras palavras, sua filosofia continua a fazer da ontologia um apêndice da gnosiologia. Essa é uma conclusão que o marxismo pedagógico extrai, respeitadas as devidas diferenças, tanto da filosofia de Lukács como da filosofia de Bhaskar, que a essa característica atribuiu o nome de falácia epistêmica.

Minha descrição, ao contrário, considera essa leitura improcedente quando dirigida à Rorty, e isso graças a pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, a crítica marxista parece confundir o nominalismo psicológico rortiano com o idealismo linguístico, pois defende que a nova

concepção idealística em curso promove uma *subjetivação do real* (LUKÁCS) ou um *superidealismo subjetivo* (BHASKAR). O fato de o conhecimento do mundo, nas palavras de Lukács (1976), ser função da interpretação que fazemos desse mundo não significa que o mundo ou a realidade não existam ou só existam na medida em que falamos dele. Rorty não acredita que nós criamos ou inventamos a realidade juntamente com nossas teorias, como dá a entender Bhaskar (1986) em sua crítica às perspectivas antirrealistas.

Em segundo lugar, é estranha ao vocabulário rortiano a tese segundo a qual seus escritos operariam uma redução da ontologia à epistemologia, mantendo aquela como um simples apêndice desta. Mas por quê? Em uma passagem de seu debate com o filósofo Charles Taylor, ele assim se posiciona: “Espero que o artigo mostre que, sejam quais forem os outros defeitos de minha posição filosófica, não sou daqueles, como coloca Taylor, que ‘permite à epistemologia controlar a ontologia’” (RORTY, 2005a, p. 109). Será isso uma pequena expressão do comprometimento ontológico de Rorty? Não! Isso se explica porque é a própria epistemologia como teoria do conhecimento que está no cerne de seu ataque às pretensões representacionistas da filosofia moderna, de modo que, para Rorty, a epistemologia também “[...] é algo a ser deixado de lado” (RORTY, 2005a, p. 106).

É realmente difícil entender por que o marxismo pedagógico insiste nessa crítica, sobretudo se considerarmos a obra de Rorty, em toda sua extensão, como uma declaração de descrédito ao empreendimento epistemológico em sua pretensão de se colocar como a essência da filosofia sistemática: “[...] we ought to be able to think of something more interesting to do than keep the epistemology industry going” (RORTY, 1995d, p. s/p). Rorty não compartilha um princípio caro ao realista epistemológico (mas também ontológico): que cada crença, devido ao seu conteúdo, tem um caráter epistêmico inalienável, que a acompanha onde quer que seja pronunciada além de determinar o local em que a justificação tem que ser buscada. Aqueles que querem, como os pragmáticos, reduzir a objetividade à mera solidariedade não precisam de uma epistemologia e sua intuição realista, de modo que a coisa a fazer “[...] é ‘curar os filósofos da ilusão de que existem problemas epistemológicos’” (RORTY, 1994a, p. 231). Nessas condições, a distinção entre encontrar ou fabricar, descobrir ou inventar ou entre objetivo e subjetivo não faria qualquer sentido. Como insistir, então, com a tese de que ele

pratica uma falácia... epistêmica, se é a conversação, e não a adequação a critérios epistemológicos, que “fundamenta” o saber?

Semelhante ponderação também serve para se contrapor à ideia segundo a qual Rorty e demais colegas da agenda pós praticariam uma *negação negativa da ontologia*, ou seja, aquele caso em que a ontologia é negada para ser afirmada de maneira relativizada e contextualizada de acordo com os jogos de linguagem. Em tais condições, a realidade (a objetividade) é dissolvida nas práticas discursivas, de modo que seu *status* ontológico é dado pelo conhecer, vale dizer, pela linguagem. Neste caso, assim sentencia a crítica, abre-se terreno para o avanço do relativismo ontológico.

Minha dúvida é se essa descrição faz sentido quando aplicada à filosofia de Rorty. Trata-se, em relação a ele, de uma aceitação generalizada da (falsa) ontologia, mesmo que “diluída” nos jogos de linguagem? Receio que não. Mas por quê? Por um lado, dizer que “[...] a noção filosófica de referência [da realidade em si] é uma noção sem a qual poderíamos nos arranjar é dizer, como concordaria Quine, que a ontologia também o é” (RORTY, 1994a, p. 202). O pragmatista considera inútil perguntar quais adjetivos têm uma função puramente expressiva e quais são os que designam uma propriedade ontológica. Como Dewey, declara Rorty (2005a, p. 109), “[...] estou tentando manter o ímpeto moral enquanto descarto a ontologia (*qualquer* ontologia, redutiva ou não)” como índice de explicação do que é a realidade. Rorty insiste que

[...] que o sucesso profético e explicativo de um vocabulário corpuscular não tem respaldo em seu status ontológico e que a própria idéia de "status ontológico" deve ser abandonada. Isso significa que um nominalista coerente não pode endossar uma organização hierárquica do reino da mente pensante que corresponda, como os quadros organizacionais de Platão, a uma hierarquia ontológica (RORTY, [20--], p. 2).

A prática de justificar asserções, portanto, não necessita de qualquer fundamento ontológico, mesmo que se diga que esses são resultados ou estão diluídos na linguagem. Embora o marxismo entenda que, mesmo nesse caso, se trata de uma denegação da ontologia, vale dizer, da verdadeira ontologia, aquela inscrita na realidade, não podemos imputar à Rorty, por outro lado, o uso de um vocabulário (ontologia) que ele julga ultrapassado, pois o vocabulário ontológico, assim como o epistemológico (ou parte dele), compartilha daquilo que é comum a toda tradição representacionista, ou seja, a ideia de que é possível obter correspondência com

a realidade ou, nos termos em que o marxismo pedagógico gostaria de escrever, que é possível um sistema de conhecimentos ontológicos que seja uma síntese de nosso saber sobre a realidade assente em si. Levando isso em conta, como concordar com a tese de que Rorty nega a ontologia para, paradoxalmente, afirmá-la (às avessas, às escondidas, às ocultas) nos jogos de linguagem?

Se tomarmos sua filosofia ao “pé da letra”, deveríamos evitar a tentação, comum ao marxismo educacional, de praticar tanto a epistemologia como a ontologia (melhor dizendo, de praticar a epistemologia subordinada à ontologia), pois a necessidade de ter que optar entre uma e outra, segundo ele (2008), não passa de uma escolástica estéril, dada sua inutilidade social ou sua falta de incidência prática (no caso que me interessa na tese, não faz diferença para as teorias e práticas formativas saber se estamos praticando a ontologia ou a epistemologia. Devíamos apenas continuar conversando sobre modos melhores ou piores de ensinar e de se “formar” professores). Portanto, e se seguirmos Rorty, nem epistemologia nem ontologia, mas apenas (re)descrições.

2.5 RORTY: ENTRE O REALISMO DE HUME E A ONTOLOGIA EMPIRICISTA?

A crítica marxista em educação e educação física apreendeu tanto de Lukács como de Bhaskar que a filosofia de Rorty e a de outros componentes da agenda pós-moderna compartilham da mesma ontologia empiricista comum ao realismo empírico, reproduzindo, assim dizem, a mesma concepção de ciência defendida pelo filósofo Hume. Conforme essa nova orientação, a razão científica se esgota na manipulabilidade do real, na experiência dos sujeitos em contato com a realidade, sendo o critério dessa relação a utilidade prática, a adequação empírica.

Essa ontologia empiricista, ainda afirma o marxismo pedagógico, também vai alimentar as atuais reordenações nas pesquisas envolvendo a formação de professores e o trabalho docente, pois também, nesse caso, é a captação da verdadeira realidade do real que é deixada de lado em favor da redução do conhecimento e/ou saber do professor à experiência sensível, às suas

impressões empíricas, sendo a educação prisioneira dessa realidade, concebida como imediata e utilitária (pois distante de argumentos ontológicos).

Mais uma vez, suspeito desse tipo de operação, porque ela desconsidera a “letra” da filosofia rortiana em prol de comprovar teses que lhes são alheias. Mas o que alimenta minha dúvida? Em primeiro lugar, a crítica marxista pressupõe que Rorty comete o mesmo equívoco outrora praticado por Hume, ou seja, ele também falha em sua supressão da ontologia na ciência, pois, assim como no caso daquele, a negação ontológica praticada por Rorty acaba produzindo como refugio uma *ontologia das impressões*, consolidada na noção de mundo empírico, baseada na categoria da experiência e portadora de um realismo implícito.

Até onde vai minha leitura de Rorty, não consigo perceber como sua filosofia reproduz uma **ontologia** velada e um **realismo** implícito, pelo simples fato de que todos esses são vocabulários que Rorty quer evitar. Faltou ao marxismo educacional, desse modo, explicar melhor ou deixar mais claro como ele, Rorty, reproduz em sua filosofia tal ontologia empiricista e como esse realismo implícito é (in)compatível com o nominalismo psicológico praticado por Rorty.

Em segundo lugar, parece ter passado despercebido também à crítica do marxismo pedagógico que o filósofo estadunidense reservou ao empirismo, em qualquer de suas versões, a mesma (má) sorte dirigida à ontologia e à epistemologia, pois também é comum àquela tradição uma característica de que o empreendimento teórico de Rorty quer ver para sempre afastado: o representacionismo. Essa hipótese é corroborada se levarmos em conta, com a ajuda de Rorty, que o modo de falar comum ao empirismo humiano foi mais uma maneira enganosa de descrever a relação dos objetos do conhecimento e o nosso conhecimento sobre eles, pois reproduz, em sua estrutura, todo o vocabulário dualista que, desde *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty quer tornar obsoleto. Não surpreende que ele (2005a) nos diga, sem rodeios, que não vê nada que valha à pena no empirismo, de modo que “[...] os filósofos contemporâneos que professam simpatia pelo pragmatismo mostram pouca simpatia pelo empirismo – preferiam esquecer o empirismo em vez de radicalizá-lo” (RORTY, 2005a, p. 264). Mas por quê? Ora, o empirismo conserva a figura do “mundo” como uma autoridade não humana a qual nós devemos ter algum tipo de respeito. Rorty não

admite isso, concebendo o empirismo de Hume como uma mera distração desafortunada, um movimento paroquial e sem importância,

[...] cujo único impacto sobre a filosofia contemporânea foi fornecer-nos pilhas de asneiras a serem destruídas. Os que foram convencidos por Sellars e Davidson são levados a se perguntar se os esforços epistemológico-metafísicos de Locke, Berkeley e Hume deixaram-nos algum resíduo útil (exceto, talvez, o protopragmatismo formulado por Berkeley em resposta à desafortunada distinção de Locke entre qualidades primárias e secundárias (RORTY, 2005a, p. 143).

A indisposição do filósofo norte-americano a respeito do empirismo é também a chave de leitura utilizada em suas críticas a dois clássicos da tradição pragmatista: James, mas principalmente Dewey, filósofos para os quais o conceito de experiência, herdado do empirismo e modificado por eles, ainda tinha alguma utilidade. Aliás, não devemos nos esquecer de que a diferença entre o neopragmatismo e o pragmatismo clássico é a diferença entre falar acerca da experiência, como fizeram James e Dewey, e falar acerca da linguagem, como fizeram Quine, Davidson e o próprio Rorty. Por mais de uma vez, vemos Rorty (1997b, 1999b, 2005a) criticando a insistência deweyana em elaborar um conceito de experiência que avance em relação à tradição empirista clássica. Rorty acha que a força da tradição pragmatista foi enfraquecida pelas redefinições nada persuasivas formuladas por Dewey.⁶⁷ De acordo com o texto rortiano (2005a, p. 371-372),

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 deveria 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 outros lugar, ter concordado com Pierce 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 [...]. Portanto, meu Dewey alternativo diria que podemos interpretar o 'pensamento' simplesmente como o uso de sentenças – tanto para propósitos de organizar empreendimentos cooperativos quanto para atribuir estados internos (crenças, desejos) a nossos colegas humanos. Se pensarmos nesse sentido – a capacidade de ter e atribuir atitudes sentenciais –, poderemos considerar isso como algo que não tem nada a ver em particular com as 'experiências do tipo cognitivo'.

Para Rorty (2007b), uma das principais utilidades da virada linguística foi fazer a atenção dos filósofos transitar da experiência em direção ao comportamento linguístico. Essa mudança

⁶⁷ Sugiro o texto de Araújo (2008) para maiores esclarecimentos sobre a relação Rorty-Dewey, no que diz respeito ao conceito de experiência. Existe uma polêmica sobre o fato de Rorty ser ou não um herdeiro de Dewey.

ajudou a romper com a crença no empirismo como método científico. Os filósofos pragmáticos de hoje evitam a questão de saber se algo é imediatamente dado pela experiência, preferindo falar em atitudes sentenciais, em crenças e desejos. Até mesmo a assim chamada “experiência imediata” é pressuposta pelo processo de aquisição do uso da linguagem, pois a intersubjetividade substituiu a objetividade da experiência. Não surpreende que, assim compreendido, o conhecimento (tanto faz se científico ou não) seja mais semelhante a práticas (sociais) de conversação do que a questão de se manter fiel a algum método (o método empírico herdado de Hume), de modo que seu critério, tornado sociológico ao invés de epistemológico, gira em torno da objetividade concebida como intersubjetividade, como solidariedade, como uma comunidade de justificação cada vez mais ampliada. Dito de outro modo, o critério do saber está mais relacionado com virtudes morais (a que aludi antes, neste capítulo) do que com a descoberta de princípios empíricos que sustentam nossa relação não causal e representacional com o mundo.

Nessas condições, como sustentar a descrição que procura associar as considerações de Rorty sobre a ciência e sua racionalidade ao empirismo humiano? Não estaria a crítica marxista confundindo a ênfase rortiana na dimensão prática do conhecer com o método empírico herdado de Hume e outros empiristas? Como dizer que sua filosofia colapsa o mundo e sua objetividade nos sentidos, impressões e experiências que os sujeitos deles têm? Como dizer que o mundo empírico é o padrão definidor do nosso conceito de realidade e de verdade? Baseado em que assegurar que aquelas perspectivas que recusam a ontologia proclamam a manipulação como padrão da relação com a realidade? Como dizer que as crenças são empiricamente plausíveis porque são crenças de nossas práticas empíricas? Como dizer que a atividade da ciência se reduz a sustentar a práxis no sentido imediato? Como continuar postulando que a filosofia de Rorty pressupõe a adequação empírica como critério do conhecimento, pois nela há uma ontologia velada que a obriga a isso? Como sustentar que o trabalho do professor se reduz à mera adaptabilidade, às suas impressões imediatas no cotidiano alienado?

Todas essas **indagações** são, na descrição marxista, **consequências inevitáveis** da filosofia de Rorty e de sua utopia praticista. Seria ele um herdeiro de Hume⁶⁸ e de seu empirismo ou da virada linguística e pragmática em filosofia e na ciência? A redescrição que ofereço ficaria com a segunda opção.

⁶⁸ Gostaria de destacar a ambiguidade rortiana em relação à Hume, pois, embora ele compartilhe com os demais empiristas várias características que Rorty quer banir da filosofia, a filosofia moral de Hume parece inspiradora a Rorty (1997b, 2005a), que considera a filósofa Annette Baier como a melhor conselheira nessa direção. Voltaremos a falar mais disso no Capítulo 3.⁰

3 O DEBATE RORTY/HABERMAS: DISSONÂNCIAS CRÍTICAS

Neste capítulo, continuo o exercício de descrição da filosofia de Rorty. A estratégia aqui, todavia, é diferente da assumida no capítulo anterior. Não se trata mais de oferecer uma descrição alternativa de sua filosofia, mas colocar em apreciação a conversação que o filósofo estadunidense travou com outro grande nome da filosofia contemporânea: o filósofo alemão Jürgen Habermas.

O diálogo entre eles se inicia ainda na década de 1970, quando Rorty publica, em 1979, o consagrado *A filosofia e o espelho da natureza*. No final dessa obra, que tanto impactou a Habermas, Rorty faz algumas ponderações endereçadas ao pensador alemão. A resposta de Habermas não demorou muito a aparecer. É o que podemos observar na conferência intitulada *A filosofia como guardadora de lugar e como intérprete*, proferida em 1981, por ocasião de um Congresso promovido pela *Associação Hegeliana Internacional*. Essa palestra foi posteriormente publicada em *Consciência moral e agir comunicativo*, livro impresso em 1983. Desde então, as críticas respeitadas e os elogios fraternos têm sido mútuos, sendo possível identificar não apenas menções a obras de um no livro do outro, mas até mesmo textos em que um analisa detidamente a posição do outro. A conversação entre ambos chega às plenas consequências em *Verdade e justificação* (2004a), livro habermasiano publicado dezoito anos depois de o debate efetivamente começar. Uma réplica de Rorty à crítica dirigida a ele nesse livro pode ser encontrada no texto *Realidade objetiva e comunidade humana* (2005c). Vale a pena conferir também a resenha de Rorty (2005d) sobre *Verdade e justificação*.

Um aspecto interessante desse diálogo é a diferença de estilo. Rorty possui um estilo mais direto (expressa-se em textos menores), às vezes parecendo simplista e, em muitos momentos, fazendo questão de trabalhar com exemplos concretos. Em algumas ocasiões, como pontua Souza (2005), chega mesmo a ser brincalhão e provocativo na trivialização por ele operada da filosofia. Habermas, por seu turno, é mais “enciclopédico”, detalhista e sofisticado, introduzindo diferenciações sucessivas ou relativizações, tais como: os conceitos epistêmico e pragmático de verdade, a noção epistêmica fraca ou forte, o naturalismo fraco ou forte, o uso

estratégico e o uso argumentativo da linguagem, entre outros. Em tom de brincadeira, é o próprio Rorty (1999d, p. 99) quem destaca essa característica da filosofia habermasiana: “Quando fico perplexo com algo que Habermas está dizendo, leio [Thomas] McCarth falando de Habermas e as coisas ficam claras”.

Apesar dessa diferença retórica e estilística, os desenvolvimentos teóricos de Habermas e Rorty, a partir de pontos iniciais distantes, convergiram para uma linguistificação da razão (virada linguística) e para o reconhecimento da dimensão prático-social do conhecimento, da realidade e de nossa presença no mundo (virada pragmática). Essa convergência, segundo análise, está muito mais relacionada com a influência exercida pelo pragmatismo americano na obra de Habermas do que pela influência exercida pelos filósofos continentais no filósofo americano. Afinal, as personalidades da tradição continental que interessam a Rorty (Heidegger e Nietzsche, por exemplo) não estão entre os autores preferidos de Habermas.

Saltam aos olhos, ainda do ponto de vista das aproximações, as afinidades políticas entre eles, que são destacadas pelo próprio filósofo norte-americano: “[...] ambos temos as mesmas utopias, e ambos nos engajamos na mesma política democrática” (RORTY, 2005e, p. 121), de modo que, ao considerá-lo “[...] um liberal de cunho deweyano”⁶⁹ (RORTY, 2003, p. 157), entende que suas divergências são meramente filosóficas (RORTY, 2007a). Habermas (2005a), por sua vez, admite sua simpatia, do ponto de vista político, com o antiplatônico Rorty, assemelhando-se a ele por seu esquerdismo não comunista e por seu reformismo radical (HABERMAS, 2001, 2005b, 2007a, 2007b).

Assim como para Rorty, também para Habermas, “Parece que transformações do capitalismo global, capazes de superar o estado de uma ‘destruição criativa’ que se acelera a si mesma, só são possíveis a partir de dentro” (HABERMAS, 2003b, p. 204), ou seja, no quadro das ricas democracias do Atlântico-Norte. Não surpreende que ele, como o seu colega, acredite que as sociedades complexas somente podem se reproduzir caso deixem intacta uma economia regulada por um mercado que deveria ser domesticado (política, social e ecologicamente) por

⁶⁹ Penso que Rorty está simplificando um pouco as coisas, pois, mais do que um liberal de cunho deweyano, Habermas parece se identificar com um liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano. Interpreto essa diferença como resultado da tentativa habermasiana de conciliar Kant a Darwin, um exercício inútil para Rorty. Não vou me deter nessa diferença, de modo que sugiro consultar Habermas (2007a, 2007b).

atores globais que circulariam no universo de uma *constelação pós-nacional*, precavendo a sociedade transnacional sem governo mundial dos riscos daquilo que ambos, acompanhando outros, chamam de *brasilinização* da Europa em tempos de globalização.⁷⁰ Em síntese, Rorty e Habermas são exemplos de intelectuais de esquerda não marxistas, a despeito mesmo do fato de o último ter-se iniciado no seio daquela tradição.

Em função dessas afinidades (teóricas e políticas), os críticos da agenda pós interpretam as filosofias de Rorty e Habermas como mais dois exemplos do conservadorismo político entre os intelectuais de esquerda no Ocidente. Na sequência, ofereço uma descrição de suas filosofias com o fito de saber em que medida suas afinidades são realmente suficientes para inseri-los no espectro de uma agenda, aquela que os marxistas educacionais chamam de pós-moderna. Elenquei, para tanto, três assuntos em comum às suas filosofias (três convergências): as considerações de ambos a respeito da verdade, da moral e do papel da filosofia após a virada linguística e pragmática.

Antes de passar à análise, é preciso dizer que várias outras pessoas, dentro e fora da educação, também fizeram da conversação entre Rorty e Habermas o foco de suas preocupações. Neste capítulo, não me preocupo em dialogar com elas, embora considere de grande importância consultar, entre outros, os trabalhos de Ghiraldelli Júnior (1999, 2001, 2005b), Devechi (2006, 2008), Devechi e Jantsch (2005), Trevisan (2006), Trevisan, Devechi e Conte (2004), Silva (2008), Souza (2005), Silva (2006), Teixeira (2003), Alves (2006), Bannell (2005). Eu mesmo, na companhia de Valter Bracht, produzi dois artigos a respeito (BRACHT; ALMEIDA, 2008, 2009).⁷¹

⁷⁰ De acordo com Habermas (2001, 2004a), também nas ricas democracias do Atlântico-Norte, a substância normativa das ordens institucionais é esvaziada quando não se consegue encontrar um equilíbrio entre os mercados globalizados e uma política que necessitaria ser estendida além das fronteiras dos Estados nacionais, mantida sua legitimação democrática. A brasilinização das democracias ocidentais é resultado do esvaziamento dessa substância normativa.

⁷¹ Muitas ideias presentes nesses dois textos são retomadas e desenvolvidas neste e no próximo capítulo. Aproveito para agradecer ao professor Valter Bracht a autorização para retomar esses manuscritos na tese.

3.1 RORTY/HABERMAS: ENTRE O CONTEXTUALISMO E O UNIVERSALISMO DA VERDADE

Na interlocução com o marxismo educacional, apresentei a ideia segundo a qual Rorty não considera a discussão sobre a verdade um ideal que deva ser descartado. Disse, além disso, que ele trivializa a importância da verdade como questão filosófica, na medida em que propõe, em sua crítica ao representacionismo, a assimilação da verdade à justificação, à assertibilidade garantida. Ao proclamar a falta de uma conexão interessante entre justificado e verdadeiro, Rorty nos convida a pensar que o *desejo universal de verdade*, que desde Platão vem animando a filosofia, seria mais bem expresso como o *desejo universal de justificação*. O que vale, para ele, portanto, é a força da narrativa que funciona melhor para uma dada audiência (sempre situada), pois somente esse procedimento poderia ser capaz, quem sabe, de nos “revelar” alguma coisa útil sobre a verdade, quer dizer, sobre a justificação. Assim concebida, a verdade é uma expressão comendativa, por meio da qual procuramos convencer nossos parceiros de conversação a aceitar (e assumir) as opiniões que consideramos justificadas. Pouco importa se a justificabilidade em frente à comunidade com a qual nos identificamos está vinculada à verdade.

Pressuposta nessa assimilação da verdade à justificação, está a ideia de que deveríamos abandonar a ficção pela verdade que transcende a todos os contextos, pois, para o filósofo norte-americano, não é provável a existência de argumentos que sejam melhores ou piores independentemente da qualidade das audiências a que estão vinculados. Nós “Não miramos para além do que está justificado” (RORTY, 2005c, p. 215), de modo que não temos nada no universo para nos segurar, nenhum ponto arquimediano a nos auxiliar, nenhum modelo de comunicação a nos guiar; temos apenas uns aos outros e nossas práticas de justificação, o único procedimento que nos permite comparar os vocabulários que usamos aqui com os vocabulários que os “outros” usam na comunidade vizinha.

Portanto, Rorty acha que aquilo que declaramos ser verdadeiro não precisa ser sustentável, com base em razões, em todos os contextos possíveis. Todas as razões são razões para determinadas pessoas, que são limitadas por condições espaciais, temporais e sociais.

Somente a comunicação entre diferentes tradições pode gerar algum tipo de universalidade, “[...] mas não consigo ver nenhum sentido em reconhecer uma universalidade como previamente existente” (RORTY, 2005e, p. 144-145), pois o conhecimento e a linguagem (a verdade, portanto) têm sua origem na contingência e nada mais seriam do que ferramentas úteis para lidar com questões cotidianas, simples práticas sociais de conversação (são apenas nomes elogiosos para crenças justificadas perante uma dada audiência). Em suma, o filósofo estadunidense considera que podemos nos engajar no acordo intersubjetivo sem sermos seduzidos pela promessa de uma convicção com validade universal (transcultural) da verdade além dos contextos de justificação. Basta a verdade, em cada contexto, concebida como assertibilidade garantida.

Na filosofia de Rorty, o desejo pela *incondicionalidade* da verdade⁷² é apenas uma maneira de expressar nosso senso de desejabilidade com a finalidade de comparar nossos hábitos de ação com outros, a fim de ver se podemos desenvolver hábitos mais efetivos e melhores. Essa incondicionalidade não tem conteúdo positivo, “[...] além ou acima da função acautelatória de expressões como ‘justificado, mas talvez não verdadeiro’” (RORTY, 2005c, p. 218). Conforme sua avaliação holística das normas culturais, nós não precisamos de um conceito de razão situada, que levanta sua voz com pretensões de validade, que poderiam ser aplicados a todos os contextos possíveis, mas tão somente daquilo que é aceitável para nós em nossa *melhor fase*. Em tais circunstâncias, deveríamos apenas ser movidos pelo desejo de expandir “nossa” melhor fase a outras audiências que não alcançaram o progresso moral e intelectual atingido por nossa comunidade de justificação.

Deixe-me dar um exemplo para isso. Vamos imaginar o que acontece quando duas pessoas com posições radicalmente distintas se encontram em uma prática de conversação. Esse pode ser, para ser mais específico, o caso do encontro daquele que Rorty chama de ironista liberal com indivíduos preconceituosos ou fundamentalistas religiosos. Nessa situação, e mesmo que

⁷² Para Rorty, o emprego acautelador do predicado-verdade é o único uso desse vocábulo que deve ser preservado nas práticas linguísticas. Esse uso é preventivo para aquilo que Putnam chamou de *falácia naturalista*, ou seja, a tese segundo a qual determinada crença pode satisfazer certas condições, mas ainda assim não ser verdadeira. Ele sinaliza um tipo especial de perigo: “Nós a usamos para nos lembrar de que pessoas em circunstâncias diferentes – pessoas que enfrentem audiências futuras – podem não ser capazes de justificar a crença que nós justificamos triunfantemente para as audiências que até aqui encontramos” (RORTY, 2005e, p. 113). Sua força não vem de sua capacidade de nos dar a verdade, mas, sim, porque nos alerta que as justificações oferecidas não bastam.

o ironista liberal tenha dúvidas radicais sobre seu próprio vocabulário final, ele não entraria nessa conversa admitindo uma situação simétrica de comunicação, pois ele, ao encará-los, sabe que suas opiniões são inaceitáveis quando comparadas com o que é aceitável para o ironista liberal *na melhor fase* de sua comunidade, na qual foi aculturado.

Desde o ponto de vista **desigual** na conversação, os ironistas liberais são **etnocêntricos** e se esforçam, por meio de exemplos, na reeducação daqueles fundamentalistas e preconceituosos, com vistas a *persuadi-los* dos benefícios de uma nova linguagem (vale dizer, uma nova socialização), em que a secularização e a tolerância com o estranho se tornem valores predominantes. Nessas condições, o etnocêntrico está, cada vez, preparado para defender seus pontos de vista não só aqui e agora, mas também perante qualquer outra audiência. Essa é, para Rorty, a verdade do etnocentrismo. Conforme a letra de sua filosofia (2005b, p. 121),

[...] penso que a retórica que nós, ocidentais, usamos na tentativa de conseguir que todos sejam parecidos conosco seria melhor se fôssemos mais francamente etnocêntricos e menos supostamente universalistas. Seria melhor dizer: aqui está o que, no Ocidente, parece ser um resultado da interrupção da escravidão, do começo da educação das mulheres, da separação entre Igreja e Estado, e assim por diante. Aqui está o que aconteceu após começarmos a tratar como arbitrárias certas distinções morais entre pessoas em vez de repletas de significância moral. Se tratarmos as distinções desse modo, talvez apreciemos os resultados. Dizer esse tipo de coisa parece preferível a falar: veja o quanto somos muitos melhores em saber quais diferenças são arbitrárias entre pessoas e quais não são – como somos muito mais racionais.

O etnocêntrico aceita a justificação circular de sua própria prática, ou seja, o tipo de justificação que toma como referência os próprios padrões em que acredita. Dessa maneira, não se trata, para o etnocêntrico, de apelar à verdade (com conteúdo normativo) com o objetivo de se contrapor à linguagem de fundamentalistas e preconceituosos, pois a diferença entre suas posições não é dada por sua distância/aproximação em relação à verdade, mas apenas decorrente do fato de as sentenças servirem ou não a uma causa melhor do que a que ele atualmente defende. Isso significa, nas palavras de Rorty (1999b, p. 245),

[...] que o pragmatista não pode responder à pergunta ‘O que tem a Europa de tão especial?’ salvo dizendo ‘Tem alguma coisa de não-europeu para sugerir que vá melhor ao encontro dos *nossos* objetivos europeus?’ Ele não pode responder à pergunta ‘O que há de tão bom nas virtudes socráticas, nos encontros livres de Milton, na comunicação não distorcida?’ salvo dizendo ‘Que outra coisa poderia realizar melhor os objectivos que *nós* partilhamos com Sócrates, Milton e Habermas?’.

Rorty conclui que esse é o **único** sentido de contrastar verdade e justificação, quer dizer, demarcando a diferença entre um futuro possível com um presente atual, entre o bem que temos agora e o melhor possível. Para ele, não faria muito sentido perguntar se a justificação conduz ou não à verdade, a não ser que consigamos extrapolar, de alguma maneira, de todas as audiências imagináveis a todas as audiências possíveis, uma expectativa descabida para Rorty. Ele acha mais útil continuarmos apenas preocupados com a democracia e com as instituições que a acompanham, aumentando as audiências favoráveis à sua justificação. Somente em tais circunstâncias a verdade como justificação poderá cuidar-se de si mesma, produzindo narrativas cada vez “melhores”. É por isso que os filósofos dedicados à política democrática deveriam se preocupar com o tópico da justificação, expandindo as audiências favoráveis às democracias iluministas (RORTY, 2005b).

Para sintetizar o que foi dito até o momento, Rorty tenta nos *persuadir* de que: a) a verdade é sinônima de assertibilidade garantida (justificação); b) não há motivo de preocupação quanto ao contextualismo das práticas de justificação; c) o etnocentrismo é a estratégia mais útil para essas duas características da verdade como justificação. Como Habermas interpreta essas considerações rortianas sobre a relação entre verdade e justificação? Como lida com o antiuniversalismo de Rorty a esse respeito? Teriam eles a mesma perspectiva?

Vou iniciar a revisão das posições habermasianas tomando em consideração o etnocentrismo explícito de Rorty. Habermas não aceita, em suas palavras, o *etnocentrismo metodológico* que resulta do *contextualismo prudente* (HABERMAS, 2002, 2004a) rortiano.⁷³ Quando duas audiências distintas entram em “confronto” ou, no exemplo que usei acima, quando uma perspectiva secular entra em “disputa” com uma perspectiva religiosa, Habermas acredita que os envolvidos na conversação não apenas têm que se esforçar para compreender as “coisas” no ponto de vista da perspectiva a que você pertence, mas também tem que se esforçar, na mesma proporção, para compreender “as coisas” na ótica dos “outros”. A aprendizagem mútua não tem chance de ocorrer se não dermos a “eles”, os que não pertencem à minha comunidade, a oportunidade de aprender comigo, e, ao contrário, se eu também não estiver

⁷³ Habermas (2002) adjetiva esse contextualismo de prudente, pois sua perspectiva evita a consequência relativista segundo a qual todas as medidas e perspectivas incomensuráveis estão no mesmo nível. Essa posição de Habermas é oposta à avaliação do relativismo *irresponsável* que a crítica marxista afirma derivar da filosofia de Rorty, o que revela a diferença de tratamento que ambos destinam à filosofia rortiana.

disposto a aprender com eles. Somente tomamos consciência dos limites do nosso próprio saber situado na medida em que aprendemos com as interrupções e hesitações dos processos de aprendizagem desses “outros”.

Nesse sentido, a fusão de horizontes entre duas audiências, ou seja, o entendimento mútuo entre os participantes nelas presentes, não significa uma assimilação da perspectiva do “outro” à “nossa”, mas sempre uma **convergência** entre as “nossas” perspectivas e as “deles”, mesmo que precisemos reformar as práticas de justificação que comumente usamos em nossa comunidade. A certeza etnocêntrica de Rorty, ao contrário disso, descreve o processo de compreensão como uma classificação que **assimila** no horizonte de um dos participantes da conversa aquilo que lhe é estranho. Habermas (2002, 2004a, 2005a, 2006) argumenta que tal certeza etnocêntrica pressupõe um modelo de entendimento

[...] segundo o qual uma interpretação radical significa ou a assimilação aos próprios padrões de racionalidade ou uma conversão, ou seja, a sujeição à racionalidade de uma visão de mundo totalmente estranha. Devemos poder entender apenas aquilo que se ajuste ao preceito de uma linguagem que torna o mundo acessível. Mas essa descrição, na melhor das hipóteses, aplica-se apenas a uma situação de partida, que exige um esforço hermenêutico na medida em que faz com que os participantes tomem consciência das suas perspectivas interpretativas. Participantes de uma conversa, que lutam contra tais dificuldades de entendimento, podem alargar suas perspectivas e finalmente fazê-las coincidir porque, ao assumirem o papel dialógico de ‘falante’ ou ‘interlocutor’, já aceitaram a simetria fundamental, que, no fundo, é uma exigência de todas as situações discursivas. Todo falante competente aprendeu como deve usar o sistema dos pronomes pessoais; e assim adquiriu, ao mesmo tempo, a competência de mudar de perspectiva da primeira para a segunda pessoa durante uma conversa (HABERMAS, 2006, p. 24).

Dito isso de outro modo, o etnocentrismo destrói a **simetria** que, para a perspectiva habermasiana, é imanente às pretensões e perspectivas de todos os que participam do *agir comunicativo*.⁷⁴ Na dinâmica dessa tomada de perspectiva recíproca, reside a cooperação que leva à produção de um horizonte interpretativo comum, no qual ambos os lados podem chegar a uma interpretação que não resulta de uma apropriação etnocêntrica ou de uma conversão, mas que é *partilhada intersubjetivamente*. Aliás, esse modelo explica porque tentativas de

⁷⁴ Habermas se refere ao agir comunicativo para assinalar as interações sociais para as quais o uso da linguagem orientado pelo entendimento assume o papel de coordenador da ação. Seria a função daquilo que ele denomina pragmática universal “[...] identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible. En otros contextos se habla también de ‘presupuestos universales de la comunicación’; pero prefiero hablar de ‘presupuestos universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el tipo de acción orientada ao entendimiento” (HABERMAS, 1994, p. 299).

entendimento só têm possibilidade de sucesso quando podem ocorrer sob condições simétricas da tomada *recíproca* de perspectiva.

Sem perder de vista as pressuposições idealizadoras do agir comunicativo (a simetria é só uma delas), encontramos nelas outros elementos para entender as diferenças entre Habermas e Rorty a respeito do predicado-verdade. Consideremos, por exemplo, a suposição segundo a qual, nos fatores do agir orientado para o entendimento mútuo, está embutida uma dimensão de *incondicionalidade*, negada por Rorty, que se revela muito importante ao predicado-verdade. Todos os envolvidos no processo de entendimento se orientam por pretensões de validade que têm um caráter incondicional, compartilhando um ponto de referência comum – a busca de um consenso possível (nunca definitivo) –, mesmo que esse ponto seja esboçado a partir de sua própria comunidade de justificação. Mas por quê?

Para Habermas, ideias como verdade, justificação e racionalidade “[...] desempenham a *mesma* função gramatical em *toda* a comunidade lingüística, mesmo que venham a ser interpretadas diferentemente e aplicadas de acordo com critérios distintos” (HABERMAS, 2002, p. 175). Em outras palavras, Habermas está dizendo que a orientação por meio das pretensões de verdade com caráter incondicional habita o âmago da linguagem: “[...] Las pretensiones de verdad son, por tanto, pretensiones de validez tales que van inscritas en las estructuras del habla posible en general. La verdad es una pretensión universal de validez [...]” (HABERMAS, 1994, p. 174). Isso é o que permite que “[...] tudo o que um falante afirma como sendo válido aqui e agora, num dado contexto, transcende *de acordo com sua pretensão*, todos os *standards* de validade locais, dependentes de um contexto” (HABERMAS, 2002, p. 56). A verdade, portanto, é uma propriedade inalienável dos enunciados, exercendo uma função regulativa indispensável aos falíveis processos de justificação: “Porquanto nós, seres falíveis e situados no mundo da vida,⁷⁵ não possuímos

⁷⁵ Mundo da vida é um conceito amplamente explorado no âmbito da fenomenologia (sobretudo por Husserl e Schütz) para se referir ao contexto preliminar que marca a experiência cotidiana do mundo. Tornou-se central também ao empreendimento habermasiano, por um lado, para caracterizar o contexto formador de horizonte dos processos de entendimento, e, por outro, por prover aos participantes de uma conversação as convicções a partir das quais se desenrola o entendimento, assumindo, assim, um papel que é constitutivo desse mecanismo (HABERMAS, 1994).

outro caminho para nos certificarmos da verdade que não seja o do discurso que é, ao mesmo tempo, racional e aberto ao futuro” (HABERMAS, 2007a, p. 55).⁷⁶

A aceitabilidade racional de uma asserção, por sua vez, funda-se na força de convencimento do acordo racionalmente motivado.⁷⁷ O que consideramos verdadeiro deve ser defendido com *razões convincentes* não só em outro contexto, mas a *força do melhor argumento* também deve predominar em todos os outros contextos possíveis. A teoria discursiva da verdade se inspira nisto: “[...] um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação” (HABERMAS, 2004a, p. 254).⁷⁸ O aspecto incondicional associado ao predicado-verdade, sua universalidade, é concebido como a possibilidade de não se limitar à experiência de uma *contingência paralisadora*, pois o conhecimento das condições sob as quais um ato de fala acontece não pode depender, por completo, de um saber de fundo contingente, pois, caso contrário, aquilo que Habermas chama de pragmática universal perderia seu objeto.

Além de uma garantia universal para as pretensões de validade,⁷⁹ uma teoria discursiva da verdade evita a assimilação, como quer Rorty, da verdade à justificação. Embora reconheça que a verdade e a justificação estejam ligadas entre si, Habermas entende que, tão logo deixemos de fazer, como Rorty, a demarcação entre justificação e verdade, faltaria o ponto de referência normativo que explicaria por que uma justificação bem-sucedida em nosso contexto pese a favor da verdade, independentemente do contexto da proposição justificada. Devemos, assim, esticar o referente de que uma proposição é racionalmente aceitável para nós além dos limites e padrões de toda a comunidade local. É o próprio filósofo norte-americano,

⁷⁶ Sugiro também conferir a explicação que Habermas (2000) oferece no capítulo XI do seu *Discurso filosófico da modernidade*, em especial no quinto tópico.

⁷⁷ A estrutura dos discursos racionais deveria assegurar o predomínio dos “bons” argumentos e garantir as idealizações da situação cognitiva que todos os participantes precisam respeitar. As quatro mais importantes pressuposições pragmáticas inevitáveis, segundo Habermas (2004a, 2007a), são: a) inclusividade; b) distribuição simétrica das liberdades comunicativas; c) condição de franqueza; d) ausência de constrangimentos externos e internos.

⁷⁸ Aprendemos com Habermas (1994, 1999, 2002, 2003, 2004a) que toda ação de fala pode ser refutada se não forem respeitados os aspectos: de sua *verdade* (se cumprem as condições de existência do conteúdo proposicional mencionado), de sua *correção* (em relação à legitimidade das normas pressupostas) e de sua *sinceridade* (em relação à intenção manifestada pelo falante).

⁷⁹ Rorty (1997b, 1999d, 2005a, 2005b, 2007a) afirma que essa é a principal divergência filosófica com Habermas. Segundo Rorty crê, a insistência habermasiana “[...] en la universalidad y su aversión a lo que llama ‘contextualismo’ y ‘relativismo’ son rémoras metafísicas: rémoras de un período del pensamiento filosófico en el que parecía que el llamado a lo universal era lá única alternativa a verse inmerso en el *statu quo* contingente” (RORTY, 1997b, p. 93).

aliás, quem fornece a Habermas motivos para essa desconfiança. Afinal de contas, Rorty, ao destacar o uso preventivo (acautelatório) do predicado-verdade, alerta-nos que o que está justificado conforme nossos próprios padrões disponíveis (o que é aceitável em nossa *melhor fase*) poderia, ainda assim, não ser verdadeiro. Essa característica gramatical

[...] não é apenas um indicador de nosso falibilismo, mas nos lembra de que não devemos confundir o significado paroquial de 'p' [que] é racionalmente aceitável no contexto de justificação dado', com o significado descontextualizado de 'p' [que] é racionalmente aceitável' (o que quer dizer: 'verdadeiro em geral, não apenas no contexto local e segundo nossos padrões atuais' (HABERMAS, 2005a, p. 78-79).

Com essa rápida síntese das posições habermasianas, fica evidente que sua filosofia defende princípios opostos aos de Rorty, no que se refere ao predicado-verdade, de maneira que esse predicado: a) não pode ser assimilado à justificação; b) ultrapassa as fronteiras do contexto; c) aspira ao universal ao invés da certeza etnocêntrica. Rorty, por seu turno, interpreta essas características da filosofia de Habermas como uma infeliz concessão ao que há de pior no platonismo, acusando-o, inclusive, de ficar a meio-termo entre a tradição metafísica e as viradas linguísticas e pragmáticas (às vezes podemos encontrar Rorty se referindo a Habermas como um metafísico liberal). Invertendo um comentário que Habermas (2004a) endereçou a Rorty, este diria que aquele não tirou as consequências corretas daquelas viradas.

Não tenho condições de analisar se Habermas extraiu ou não as consequências corretas das mencionadas viradas. É inegável, contudo, que ele admitiu uma insuficiência no percurso por ele traçado nesse âmbito. E é o tema da verdade que se encontra no cerne de sua autocrítica. Como assim? O que estou dizendo?⁸⁰

Habermas, a partir da publicação de *Verdade e justificação*, em 1999, admite que o sentido até então por ele atribuído à verdade, em que predominava o conceito de entendimento e as condições de sua aceitabilidade racional, não é mais suficiente para garantir a efetividade do entendimento no mundo da vida, onde os indivíduos agem e precisam chegar a um "bom termo com o mundo". Habermas, a partir daquele livro, submeteu seu conceito epistêmico (discursivo) de verdade a uma revisão, segundo ele, há muito necessária. Embora o processo de argumentação continue exercendo sua importância para a explicação da aceitabilidade

⁸⁰ Essa autocrítica produz ainda mais diferenças entre as perspectivas de Habermas e Rorty a respeito de suas convergências sobre a verdade no paradigma linguístico.

racional, conclui Habermas (2004a, 2004b, 2007a), não permite mais, por si só, chegarmos à verdade. A partir de então, ele faz veicular a ideia de que seu conceito discursivo (epistêmico) de verdade, embora não seja falso, mostrou-se incompleto, o que nos evidencia sua insuficiência. A redenção discursiva “[...] de uma alegação de verdade conduz à aceitabilidade racional, mas não à verdade” (HABERMAS, 2004b, p. 60). Mas por que ele propõe essa revisão em sua compreensão do predicado-verdade?

Ou o conteúdo normativo dos pressupostos pragmáticos de discursos racionais não é suficiente para excluir a falibilidade de um consenso discursivamente alcançado em condições aproximadamente ideais; ou as condições ideais de assertibilidade racional, que são suficientes para isso, perdem a força que caracteriza uma ideia reguladora e lhe permite orientar o comportamento, porque elas não podem ser cumpridas nem mesmo de maneira aproximativa por sujeitos capazes de falar e agir, tal como os conhecemos. Essas objeções me levaram a uma revisão que *relaciona* o conceito discursivo *mantido* de aceitabilidade racional a um conceito de verdade pragmático, não epistêmico, sem com isso assimilar a ‘verdade’ à ‘assertibilidade ideal’ (HABERMAS, 2004a, p. 48).

A consequência disso é que um conceito bem justificado de verdade, ainda que obtido em situações mais ou menos ideais de fala, pode revelar-se inadequado quando adentra ao mundo da vida, mesmo que Habermas (2004a) continue a acreditar que o discurso racional conserve o *status* de uma forma de comunicação privilegiada que obriga os participantes que estão no mundo da vida a uma contínua descentração de suas perspectivas situadas.

Segundo Habermas, não é possível preencher tal vácuo, se permanecermos no nível do discurso, mas torna-se necessário superá-lo, pragmaticamente, por meio de uma passagem, motivada racionalmente, do discurso para o agir. Para tanto, é preciso relacionar a força racionalizante própria de uma argumentação pública e inclusiva (a justificação bem-sucedida) com algo no mundo objetivo. O que vai importar para ele, daí para diante, é o papel pragmático de uma *verdade bifronte*, que serve de intermediária entre a certeza da ação e a *assertibilidade* discursivamente garantida (de intermediária, portanto, entre a teoria e a prática, entre o saber discursivo e as decisões necessárias para saber prosseguir no plano da ação – saber da e na ação).

Habermas entende que também, na rede das práticas cotidianas estabelecidas, as pretensões de validade implicitamente apresentadas, que foram aceitas em frente a um amplo pano de fundo

de convicções intersubjetivamente compartilhadas, constituem os trilhos nos quais as certezas comportamentais correm. Observa, no entanto, que tão

[...] logo perdem seu suporte no corselete dessas evidências, as certezas afugentadas se transformam em igual quantidade de incertezas, que com isso se tornam temas. Na transição do agir para o discurso, o ter-por-verdadeiro inicialmente ingênuo se liberta do modo da certeza da ação e toma a forma de um enunciado hipotético, cuja validade fica suspensa durante o discurso. A argumentação tem a forma de um concurso que visa aos melhores argumentos a favor de ou contra pretensões de validade controversas e serve à busca cooperativa da verdade (HABERMAS, 2004a, p. 249-250).

A busca da verdade e a necessidade de sua universalização, portanto, resultariam da aceitabilidade das justificações guiadas pelas certezas da ação (sendo falível por isso), sem perder de vista, contudo, sua fusão com o saber discursivo, que permite sua problematização e a possibilidade de revisão mesmo do que consideramos verdadeiro. Nas palavras de Habermas (2005a, p. 83),

O conhecimento lingüístico e o conhecimento do mundo interpenetram-se. Enquanto um permite a aquisição do outro, o conhecimento do mundo pode, por sua vez, corrigir o conhecimento lingüístico [...]. Partes relevantes de uma linguagem reveladora do mundo, que primeiro capacita falantes e atores a olhar para, lidar com, e interpretar de uma maneira específica tudo que lhes possa acontecer, podem muito bem ser revistas à luz do que eles aprenderam com seus encontros intramundanos. Há um *feedback* entre esses resultados dos processos de aprendizagem e aquelas condições lingüísticas que tornam possível essa aprendizagem.

Para dizer isso em uma linguagem mais trivial, a verdade, em Habermas, passa a ser concebida como resultado da síntese de sua dimensão semântica (nos discursos) com sua dimensão pragmática (em contextos de ação), respeitando os devidos “vai e vem” de um pólo a outro.

O aspecto adicional/inovador presente no conceito de uma verdade que é bifronte é a pressuposição de uma dimensão realista para a verdade, com vistas a levar “[...] em conta as conotações ontológicas fracas que, mesmo após a virada lingüística, associamos à ‘apreensão dos fatos’” (HABERMAS, 2004a, p. 285). Essa conotação ontológica, que impõe limites às nossas práticas argumentativas, “[...] antecipa, para o discurso da verdade, um ponto de referência situado além do discurso, fundamentando, destarte, uma diferença entre verdade e

afirmabilidade garantida” (HABERMAS, 2007a, p. 100).⁸¹ Ainda de acordo com Habermas (2004a, p. 287),

O modo de falar ontológico cria uma ligação entre verdade e referência, ou seja, entre a verdade de enunciados e a ‘objetividade’ daquilo sobre que se enuncia algo. O conceito de ‘mundo objetivo’ abrange tudo o que os sujeitos capazes de falar e agir ‘não fazem eles mesmos’, de modo que podem se referir a objetos que mesmo sob diferentes descrições se deixam identificar como os mesmos objetos. A *indisponibilidade* e a *identidade* do mundo são as duas determinações de ‘objetividade’ que se explicam a partir da experiência do *coping* (de chegar a bom termo com o mundo): na ação, as convicções ‘resistem à prova’ ao contato de alguma coisa que não é a mesma com que tem a ver o discurso.

Rorty, por sua vez, não aceita essa revisão proposta por Habermas no conceito epistêmico de verdade, dizendo, por um lado, que não há nenhum duplo papel a ser representado pela verdade e, por outro, que não cabe à verdade bifronte nenhuma tradução das certezas comportamentais abaladas em proposições problematizadas. Mas por que ele chega a essa conclusão? De acordo com Rorty, Habermas estaria ignorando, nessa revisão, a tese de Pierce segundo a qual as crenças são apenas hábitos de ação. Para ele (2005c, p. 216),

Os discursos racionais são a espécie de contexto de ação no qual se está tentando adquirir melhores hábitos de ação, por comparação e contraste dos seus próprios hábitos com os de outras pessoas. Nesses contextos, sua certeza comportamental evidencia-se na tentativa de justificar a própria crença. Você bem pode mudar sua crença, como resultado da participação no discurso racional, do mesmo modo que você pode mudá-la como resultado de sua falta de sucesso em lidar com o ambiente não-humano. Mas quando você passa de confrontos com a parte não-humana, não-linguística de seu ambiente, para confrontos com a parte humana, usuária de linguagem e argumentadora, não há nenhuma transição que exija explicação ou mediação. A passagem de um contexto de ação para outro não levanta problemas filosóficos que possam ser resolvidos por meio de uma compreensão melhor do conceito de verdade.

Além disso, Rorty se indis põe com a ideia, pressuposta na redescr ição habermasiana, de acordo com a qual um relato deflacionário da verdade somente é aceitável se puder continuar a sustentar intuições realistas. Isso é inadmissível para o *nominalismo psicológico* praticado pelo filósofo norte-americano, pois, ao assimilar a verdade à justificação, ele sacrifica de uma vez por todas a intuição realista cotidiana. Não significa que ele considere que algo como a

⁸¹ Em outro momento, Habermas (2004a, p. 257) lembra que, “Visto que os atores precisam chegar a bom termo com ‘o’ mundo, eles não podem evitar ser realistas no contexto de seu mundo da vida. E eles têm o direito de sê-lo, pois seus jogos de linguagem e práticas, enquanto funcionam imunes a decepções, ‘resistem à prova’ na própria execução. Interpretada realisticamente com o auxílio da suposição de um mundo objetivo, essa instância pragmática da certificação é suspensa no nível reflexivo dos discursos, livre do peso da ação, e nos quais apenas os argumentos importam”.

realidade “lá fora” não exista, mas ele acha que é inútil admitir a intuição realista, pois não há relação causal com o mundo que independa da linguagem. Se não é independente, Rorty não vê sentido em seguir utilizando o vocabulário obsoleto do realismo.

A teoria revisada de Habermas, ao mesmo tempo em que procura evitar, seguindo toda a sua obra posterior à virada linguístico-pragmática, uma teoria correspondentista de verdade, quer, contudo, dar conta da intuição realista de que existe um mundo independente de nossas descrições sobre ele.⁸² Conforme a letra de seus escritos, “Estou convicto de que, na prática, não podemos senão nos opor a um mundo objetivo feito de entidades independentes da descrição que fazemos delas; um mundo que é mais ou menos o mesmo para todos” (HABERMAS, 2004b, p. 47).

Na introdução de *Verdade e justificação*, ele se refere a isso da seguinte maneira: “[...] como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico a todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade nua” (HABERMAS, 2004a, p. 8). O desafio, portanto, é chegar a um bom termo com o mundo sem sair do “círculo” de nossa linguagem, pois a objetividade do mundo, que supomos em nossa fala e em nossas ações, “[...] está tão intimamente entrelaçada com a intersubjetividade do entendimento sobre algo no mundo, que não podemos eludir, em nenhuma hipótese, tal coesão nem fugir de nosso horizonte de vida que é franqueado por meio da linguagem” (HABERMAS, 2007a, p. 53).

Em outros termos, precisamos operar sem uma noção de verdade que corresponda à tranquilizadora intuição que viveu o paradigma ontológico: “[...] a verdade dos juízos é garantida por uma correspondência com a realidade fundada na própria realidade” (HABERMAS, 2004a, p. 239). Mas por quê? No interior do paradigma linguístico-pragmático, é insustentável a forma clássica de um realismo que se apoia no modelo representativo do conhecimento e na correspondência entre proposições e fatos ou entre esquema e conteúdo. Não surpreende que Habermas adjective seu “reconhecimento do real”

⁸² A presunção de que existe um mundo objetivo compartilhado por todos os usuários da linguagem não é um elemento novo na obra de Habermas; já está presente naqueles escritos (1994, 1999, 2002, 2003) em que ele apresenta as pressuposições do agir comunicativo. A novidade, visível a partir de *Verdade e justificação*, é que Habermas se utiliza dessa característica para compor o argumento presente em sua revisão no conceito discursivo de verdade.

como *realismo sem representação* ou *realismo pragmático* (HABERMAS, 2004a, 2004b),⁸³ pois, assim como Rorty, entende que o *espelho da natureza* é um modelo falso de conhecimento. E o filósofo advoga que essa pressuposição é tão compatível com uma noção epistêmica de verdade quanto com a indissolúvel interpenetração da linguagem e da realidade, contrariando a tese de Rorty de que isso faria de tentativas como essa um recuo ao representacionismo, ao objetivismo de pior tipo.

Esse agulhão realista, para Habermas, livra-nos do *nominalismo psicológico* que reduz a verdade à assertibilidade justificada. Longe de restaurar o “mito do dado”, da efetividade da “coisa em si”, das essências, a intuição realista apenas mantém uma separação que Rorty não quer sustentar, ou seja, uma rígida distinção entre objetividade e intersubjetividade, salvando a referência (o real, o mundo) “[...] de se desmanchar nas relações interpessoais entre os que examinam a verdade de uma proposição (no horizonte de um mundo vivido compartilhado)” (HABERMAS, 2005a, p. 81).⁸⁴

Caso essa *prioridade do real* não seja observada, e aqui, a partir de pontos de vistas radicalmente distintos, Habermas e a crítica marxista estariam de acordo, teorias conflitantes não se ofereciam mais a uma avaliação comparativa, em termos de serem verdadeiras ou mais racionais. Dispostas lado a lado, elas não poderiam se colocar como competidoras, mas apenas como diferentes, cada uma atendendo às necessidades de seus respectivos contextos e práticas justificatórias. Mas por quê? Ora, contextualistas, como Rorty, supõem que qualquer descrição possível denota apenas uma construção particular da realidade, não admitindo a existência de *standards* de racionalidade capazes de ultrapassar as normas locais de respectiva cultura. Ele evita o máximo possível um conceito de racionalidade que se apresente como um “[...] conceito-limite, com conteúdo normativo, dirigido a uma comunidade universal, que ultrapassa os limites de toda a comunidade local” (HABERMAS, 2002, p. 173). O único

⁸³ Gostaria de destacar que o *realismo sem representação* ou *realismo pragmático* habermasiano é diverso do realismo ontológico (forte) pressuposto na ontologia de Lukács. Mesmo que o vocabulário de Habermas pressuponha a intuição realista, ele se recusa a dar um passo para trás da virada linguística e pragmática do conhecimento (em direção a Lukács, como faz Bhaskar), pois a correspondência do espírito com a natureza não pode ser compreendida como relação ontológica nem tampouco por quaisquer regras de lógica. Em suas palavras, “La teoría de la verdad como correspondencia trata en vano de romper el ámbito de la lógica del lenguaje, que es el único lugar donde cabe aclarar la pretensión de validez de los actos de habla” (HABERMAS, 1994, p. 118).

⁸⁴ Para Rorty, manter-se em contato com o mundo é o mesmo que se manter em contato com a comunidade humana, de modo que desaparece por completo a intuição realista.

ponto de referência normativo que Rorty diz necessitarmos é algo que se insere na imagem naturalista e darwinista que ele quer para si mesmo e para sua filosofia: “[...] sou um organismo cujas crenças e desejos são, em grande medida, o produto de uma certa aculturação” (RORTY, 2005c, p. 227). E como ele considera, por comparação histórica, sua aculturação melhor e mais atraente do que muitas outras, não surpreende que prefira seu etnocentrismo a qualquer proposta normativa sobre a racionalidade ou a verdade.

O fato de ambos compartilharem o pertencimento ao paradigma filosófico após a virada linguística e pragmática não é suficiente para eles produzirem avaliações semelhantes a respeito do predicado-verdade. Os desacordos entre eles se estendem a outros temas comuns às suas filosofias, como veremos, a seguir, com a discussão a respeito da moral.

3.2 RORTY/HABERMAS: ENTRE A LEALDADE AMPLIADA E O UNIVERSALISMO MORAL

Em relação à verdade, Rorty e Habermas têm posições bastante diferentes entre si. No que diz respeito às questões morais, as dissonâncias são ainda mais candentes. Habermas trabalhou com grande esmero no terreno da filosofia moral, dedicando parte de seu tempo à reformulação da teoria kantiana da moral, tendo em vista fundamentá-la, com a ajuda dos meios da teoria da comunicação, na arena de uma razão destranscendentalizada. Em sua obra, esse audacioso empreendimento recebeu o nome de *ética do discurso*, sendo concebida como uma teoria discursiva da ética que defende princípios bastante categóricos mas, ao mesmo tempo, confere a eles um *status* muito fraco. Esforço semelhante não é visível na filosofia rortiana, que escreveu, se comparado com Habermas, poucos textos a esse respeito (nem de longe Rorty formulou princípios de uma teoria moral). Trabalho com a ideia de que o pouco ou o muito tratamento que reservaram ao tema é mesmo expressão dos diferentes significados que ele possuiu nas filosofias de ambos. Gostaria, neste tópico, de focar essas dissonâncias. Para tanto, não pretendo (nem acho que teria mesmo condições) apresentar uma análise detalhada da filosofia de Rorty e, principalmente, da de Habermas sobre o tema em questão. Não quero, assim, discutir em pormenores a ética do discurso formulada por Habermas. Meu

objetivo é muito mais modesto: quero, doravante, apontar algumas características dessa ética, que vão me permitir, posteriormente, contrastá-las com as posições rortianas a respeito da moral.

Consideremos, para início de conversa, a defesa habermasiana segundo a qual a validade das normas morais pressupõe sempre um conceito epistêmico de “verdade moral”, pois, segundo ele (1999, 2003), a correção normativa encerra uma pretensão de validade análoga à pretensão de verdade. As questões práticas (morais), portanto, são passíveis de verdade. Esse é um primeiro aspecto em que Habermas e Rorty estariam em desacordo, pois atribuir à moral uma conotação epistêmica semelhante à da verdade não é algo que Rorty estaria disposto a admitir (nem para a verdade, nem para a moral). Dizer que é análoga, todavia, não significa dizer que é igual, pois, no caso das pretensões morais de validade, Habermas não vê qualquer problema em assimilar sua “verdade” à afirmabilidade garantida (à justificação), um pressuposto, como vimos, então insuficiente para as pretensões de verdade.

Do ponto de vista moral, é justamente a diferença entre verdade moral e afirmabilidade garantida que se apaga. Ou seja, o que outrora era motivo de discordância entre Rorty e Habermas (o fato de o primeiro assimilar a verdade à justificação) é agora assumido como princípio normal da correção normativa. Segundo as palavras do próprio Habermas (2004a, p. 291),

A assertibilidade idealmente justificada é o que queremos dizer com validade moral; ela não significa apenas que se tenham esgotado os prós e contras a respeito de uma pretensão de validade controversa, mas ela mesma esgota o sentido da correção normativa como o fato de ser digna de reconhecimento. Diferentemente da pretensão de verdade, que transcende toda justificação, a assertibilidade idealmente justificada de uma norma não aponta além dos limites do discurso para algo que poderia ‘existir’ independentemente do fato estabelecido de merecer reconhecimento. A imanência à justificação, característica da ‘correção’, apóia-se num argumento de crítica semântica: porque a ‘validade’ de uma norma consiste no fato de que ela seria aceita, ou seja, reconhecida como válida sob condições ideais de justificação, a correção é um conceito epistêmico.

Essa é uma ideia que podemos encontrar, na obra de Habermas, já nos *complementos e estudos prévios* de sua teoria da ação comunicativa, estendo-se a obras dedicadas ao tema da

moral, como *Consciência moral e agir comunicativo*,⁸⁵ *Comentários à ética do discurso* ou *A inclusão do outro: estudos sobre teoria política*. Com a publicação de *Verdade e justificação*, essa pressuposição é trazida novamente à tona, pois, a partir de então, ele precisa situá-la à luz de sua revisão no conceito epistêmico de verdade. De imediato, vem a dúvida: será que alguma coisa muda com essa revisão operada por Habermas, a ponto de produzir implicações no discurso moral?

Segundo aprendemos com ele (2004a, 2004b, 2007a), não há mudanças substanciais a esse respeito. O que faltaria ao conceito epistêmico de correção, se comparado com o conceito discursivo das pretensões de verdade, é a dimensão ontológica que exatamente o levou a uma revisão no conceito de verdade, destacando seu duplo papel nos contextos de ação e no âmbito da discussão. Para os temas morais, portanto, não importa aquela conotação ontológica da verdade bifronte, de modo que Habermas não precisa incorrer nas implicações realistas indispensáveis à verdade bifronte. Em outros termos, a intuição realista de um mundo, independentemente da linguagem, de acordo com a qual os sujeitos usuários da linguagem precisam chegar a um bom termo com o mundo objetivo, é irrelevante para se obter um conceito “verdadeiro” no âmbito do comportamento moral: “[...] do lado da validade moral, não há nenhum equivalente para a interpretação ontológica da validade ligada à verdade” (HABERMAS, 2004a, p. 290). Não surpreende o diagnóstico habermasiano (2004a, 2004b) a respeito de seu próprio trabalho: sou um construtivista que defende posições antirrealistas no que tange às teorias morais.

Ainda assim não está claro o que explica a diferença segundo a qual devemos ser realistas quando nos referimos ao predicado-verdade, mas antirrealistas quando nos referimos à validade moral. Essa distinção é explicada pela demarcação que o filósofo realiza entre *mundo social* e *mundo objetivo*, uma divisão, diga-se de passagem, esboçada por Habermas nos volumes que compõem sua teoria da ação comunicativa. Embora os atores, nos jogos de linguagem normativos, se refiram a algo no mundo objetivo, Habermas assevera que eles apenas o fazem de passagem. O que interessa mesmo a eles são as ações e normas que se referem a algo no mundo social. A citação a seguir é esclarecedora dessa relação:

⁸⁵ Nesse livro, por exemplo, Habermas diz (2003, p. 79): “Se for verdade que já aqui, nos contextos do agir comunicativo, logo antes de toda reflexão, surgem pretensões de validade no plural, não deveremos esperar uma diferenciação entre verdade e correção normativa no plano da argumentação”.

O mundo social que (como totalidade legitimamente regulada das relações interpessoais) só é acessível com base na perspectiva do participante se constitui historicamente de forma intrínseca e, portanto (se assim o quisermos), de forma ontologicamente diversa do mundo objetivamente descritível da perspectiva do observador. O mundo social está entrelaçado com as intenções e opiniões, com a práxis e a linguagem de seus integrantes. Isso vale de modo semelhante para as descrições do mundo objetivo, mas não para ele mesmo (HABERMAS, 2007b, p. 54).

Portanto, no lugar da referência a objetos, nos quais nos deparamos no mundo da vida, entram em cena os atores sociais, cujas orientações axiológicas podem entrar em choque com as nossas, constringendo-as, o que torna a objetividade desse tipo de mundo mais branda do que aquela pressuposta na intuição realista.

A diferença entre esses mundos, além de explicar por que Habermas assume uma postura antirrealista a respeito dos temas morais, também nos permite entender por que ele diz que basta à correção moral a assertibilidade garantida, expandida a um número maior de pessoas para compensar a ausência de referência ao mundo objetivo. O preço disso já anunciamos: as pretensões à validade moral ficam privadas de um ponto de referência, externo ao discurso, que transcenda à justificação. Em seu lugar, entretanto, entra a orientação por uma ampliação das fronteiras da comunidade social e de seu consenso axiológico. Isso, por sua vez, possibilita a seguinte dúvida: a assimilação da moral às práticas de justificação (e ao realismo que ela pressupõe) nos permite dizer que Habermas estaria aceitando a crítica que Rorty fez a ele, ao condená-lo por querer mais do que a justificação na discussão sobre a verdade? Creio que não, pois as diferenças existentes entre os dois permanecem quando transpostas para o terreno moral. Como assim? Explique melhor!

Se a pretensão normativa esgota seu sentido nas práticas de justificação, em Habermas (mas não para Rorty), isso equivale a dizer que os fenômenos morais são obtidos no âmbito da pragmática formal do agir comunicativo, no qual os atores se orientam por pretensões de validade. Se este é o caso, os princípios que operavam no conceito discursivo de verdade, repudiados por Rorty, também servem como guia nas pretensões de validade normativas, pois, ao construir um mundo de relações interpessoais bem ordenadas, contribuímos, nós mesmos, para preencher as condições de validade dos juízos e normas morais. Em tais circunstâncias, para desagravo de Rorty, também é pela *força dos melhores argumentos*, obtidos nos

discursos racionais, que chegamos a um bom termo sobre as normas que governam o mundo social.

Desse modo, a validade não pode resistir à prova senão passando discursivamente pelo *medium* de razões disponíveis, o que faz da moral um assunto da razão e da racionalidade, pois o “[...] discurso racional se oferece como o procedimento adequado para a solução de conflitos, já que ele representa um procedimento que assegura a inclusão de todos os atingidos e a consideração simétrica de todos os interesses em jogo” (HABERMAS, 2007a, p. 60). Basta percorrer o espaço “sem mundo” do discurso para alcançarmos entendimento mútuo sobre as normas que nos informam das melhores formas de nossos comportarmos. As pretensões normativas refletem o caráter obrigatório dos modos de agir prescritos ou proibidos, o que confere a elas uma alta força legisladora.

Se as pretensões de validade moral são análogas às pretensões de verdade, elas devem também conservar o aspecto incondicional associado ao predicado-verdade. Como isso se dá? Segundo o argumento habermasiano, a ausência de conotações ontológicas na correção normativa não pode prejudicar a pretensão de validade universal ou incondicional: “É só a pretensão a uma validez universal que vem conferir a um interesse, a uma vontade ou a uma norma a dignidade de uma autoridade moral” (HABERMAS, 2003, p. 68). Essa validade se mede por condições sociais e relações de reconhecimento recíproco, que merecem ser aceitas como justas por todos os envolvidos. De acordo com a letra da filosofia habermasiana,

[...] só são válidos os juízos e normas que, do ponto de vista inclusivo da igual consideração das reivindicações pertinentes de todas as pessoas, poderiam ser aceitos por boas razões por parte de cada pessoa envolvida. O projeto de um universo de autolegislação por parte de pessoas livres e iguais impõe à justificação dos enunciados morais as restrições dessa perspectiva. Na medida em que é desse ponto universalista que examinamos a correção dos enunciados morais, o ponto de referência de um mundo social idealmente projetado, em que as relações interpessoais são legitimamente reguladas, pode constituir, pela solução pretensamente racional de conflitos morais de ação, um equivalente das restrições impostas por um mundo objetivo, que faltam aqui (HABERMAS, 2004a, p. 295).

Isso significa que a validade das normas morais, sua objetividade, consiste no reconhecimento intersubjetivo universal que elas merecem, respeitando, claro, as regras gramaticais que orientam o agir comunicativo. Essas regras argumentativas precisam encontrar anuência racionalmente motivada (portanto, sem qualquer tipo de constrangimento)

de todos os sujeitos capacitados para a linguagem e ação, em uma dimensão tal que supere os limites históricos e culturais dos respectivos mundos sociais, ou seja, em uma dimensão que transcenda a todo contexto, em respeito ao que Habermas chamou, em vários livros (HABERMAS, 2003, 2004a, 2007a, 2007b), de *princípio da universalização* (ou apenas “U”). Isso, pois, para ele, um princípio moral não exprime apenas as intuições de dada cultura ou época, mas tem uma validade transcultural impessoal, excluindo como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos envolvidos em um *discurso prático* (ou simplesmente “D”), ou seja, o processo em que se examina a validade das normas consideradas hipoteticamente. Apenas nessas condições, conforme a perspectiva de Habermas, podemos enfraquecer o sofisma etnocêntrico (que embala a perspectiva rortiana), pois quem aceita participar de uma argumentação admite, implicitamente, pressupostos gerais de teor normativo. É, então, possível extrair o princípio moral universal do teor desses pressupostos argumentativos, desde que se saiba o que significa justificar uma norma de conduta a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade.

Essas características conferem à correção normativa uma dimensão cognitivista, formalista e universalista. São elas que possibilitam a orientação em favor de um *saber moral*, empregado para fins de crítica e de justificação (HABERMAS, 2004a, 2007b), que nos permite discernir, com base em razões e de acordo com os princípios do agir comunicativo, entre formas de vida consideradas melhores ou piores do ponto de vista moral, apontando, nesse quesito, a pretensão deontológica, associada a mandamentos, obrigações e normas, que anima a filosofia moral destranscendentalizada de Habermas.

Quando tais características são confrontadas com a filosofia de Rorty, revelam-se dissonâncias inconciliáveis entre ambas. Consideremos que, em conjunto, esses três aspectos que fundamentam as normas morais estão presentes em todas as éticas desenvolvidas a partir daquelas perspectivas morais com forte influência da filosofia moral kantiana. Rorty, por sua vez, acha o empreendimento de atualizar ou refundar as premissas kantianas em bases procedurais (não transcendentais) inúteis, preferindo Hume a Kant para formular suas sentenças sobre o que ele concebe como um comportamento moral. Isso é o que podemos notar em seus textos, quando ele utiliza, como aporte para suas posições, os comentários da filósofa moral norte-americana Annette Baier, que é, de forma explícita, influenciada pela

perspectiva moral humiana (segundo ela, aliás, o filósofo moral das mulheres). De acordo com a escrita do próprio Rorty (2005c, p. 229),

Vejo a oposição entre Hume e Kant – ou, na filosofia moral contemporânea, entre filósofos morais humeanos contemporâneos, como Annette Baier, e kantianos contemporâneos, como Christine Korsgaard – como centrada em suas respectivas compreensões da motivação da moral.

Mas, por que a perspectiva humiana, por intermédio de Baier, agrada tanto a Rorty? Segundo o filósofo estadunidense (1997b, 2005a, 2007a), Baier nos convida a abandonar tanto a ideia platônica de que temos um *self* verdadeiro como também aquela sugerida por Kant, retomada por Habermas, de acordo com a qual a racionalidade é um componente fundamental à deflagração da atitude moral, de modo que ser moral é o mesmo que ser racional e vice-versa. Ambos compartilham a pressuposição de que precisamos submeter ações particulares a princípios, normas ou fundamentos gerais, se quisermos ser morais. Assim, Rorty teria muita dificuldade para aceitar a sugestão habermasiana, segundo a qual a moralidade tem uma pretensão ao conhecimento (*saber moral*) que é análoga à pretensão de verdade, sendo decidida em processos discursivos, com base em razões, a partir das quais saem vencedores os melhores argumentos. Para ele, a identidade moral de uma pessoa não resulta do relato de alguém como usuário da linguagem, como integrante de uma ética do discurso; ao contrário, ele entende que, se não abandonarmos esse tipo de estratégia, não seremos capazes de ignorar a perspectiva moral que se orienta por meio da busca de *fundamentos* e *princípios* capazes de garantir nossas *obrigações* morais. Ou seja, não seremos capazes de sair do círculo de éticas deontológicas, que precisam ser racionalmente fundamentadas e justificadas.

O antifundacionalismo rortiano, no que diz respeito à moral, compartilha com Baier a ideia de que, em discursos práticos, não importa se somos mais ou menos racionais ou se estamos agindo conforme os princípios que orientam o discurso racional. Os pragmatistas, sentencia Rorty (1997b, 2005b), têm mais simpatia pela sugestão humiana de que a moral é própria do sentimento, não da razão. Habermas, todavia, é o filósofo contemporâneo “[...] que está menos motivado a borrar a linha entre razão e sentimento” (RORTY, 2005b, p. 105). Portanto, é o filósofo menos disposto a trocar a racionalidade discursiva pelo progresso dos sentimentos morais. Nas palavras do próprio Habermas (2007b, p. 15), os juízos morais “[...] diferenciam-se de outros sentimentos e valores pelo fato de estar entretidos com deveres

racionalmente exigíveis. Nós justamente não entendemos essas manifestações como expressão de sensações e preferências meramente subjetivas”. Rorty, por sua vez, convida-nos a parar de pensar a razão como uma fonte de autoridade para o comportamento moral e a vermos, como tudo mais em sua filosofia, como simplesmente um processo de persuasão ou reeducação das pessoas. Caso aceitemos isso, é a própria dicotomia entre razão e sentimento que se tornará obsoleta.

Habermas, além de propor, para a fundamentação das frases ou manifestações morais, um caráter cognitivo ou epistêmico, também não está nem um pouco disposto, como Rorty, a apagar a linha entre a validade universal e o consenso histórico obtido em práticas de justificação situadas. Mesmo assimilando a pretensão normativa à afirmabilidade garantida, ele pressupõe que uma dimensão de incondicionalidade habita no âmago dos jogos de linguagem morais.

Rorty não acha que o comportamento moral tenha (ou precise de) um caráter incondicional ou uma validade universal, que transcenda a todos os contextos possíveis e inimagináveis. Sua perspectiva “[...] é a de que não precisamos, nem em epistemologia nem em filosofia moral, da noção de validade universal” (RORTY, 2005b, p. 114). Para ele, a noção kantiana de obrigação incondicional (e de universalidade, pois uma acompanha a outra) não pode sobreviver a Darwin, de modo que deveríamos substituir essas pretensões pela expansão da **lealdade** a grupos cada vez maiores. É por isso que ele defende uma concepção de justiça como lealdade ampliada. Em outras palavras, trata-se do caso de expandir o número de pessoas que pensam como “nós”, que compartilham conosco laços de amizade e amor muito maiores do que nós compartilhamos com os outros a quem não somos leais.

Diz Rorty (2005b) que os filósofos que se mantêm fiéis a Kant, como Habermas, consideram essa mudança de ênfase uma grande perda de tempo, pois, enquanto o comportamento moralmente correto e justo se origina na razão, a lealdade se manifesta a partir das relações de afeto, do sentimento, que, por assim dizer, não aspiram à universalidade e à incondicionalidade. São meramente contingentes. Nessas circunstâncias, Rorty não acha que podemos resolver conflitos de lealdades afastando-nos delas em direção a algo que seja distinto da própria lealdade, como a obrigação moral universal de agir justamente. Para ele, os

princípios não têm prioridade sobre as lealdades paroquiais, de maneira que o que chamamos de moral não tem uma natureza diferente da tradição, do hábito ou do costume em que fomos aculturados. Mas por quê?

Rorty acha que nos encontramos em uma posição mais adequada para definir quais diferenças entre os indivíduos são ou não moralmente relevantes quando lidamos com aqueles que compartilham conosco histórias detalhadas e concretas. A consequência disso é que a moralidade começa não como uma obediência a um princípio geral, abstratamente aceito, mas como uma relação de confiança recíproca entre os laços internos de um grupo (ela, portanto, começa em casa). É a confiança, em vez da obrigação moral universal, que se apresenta como a noção moral fundamental para Rorty. E a confiança não se baseia em nenhum fundamento, salvo o fato de as crenças, os desejos e as emoções que a suportam, por um lado, superarem as de muitos outros membros do grupo e, por outro, o fato ulterior de que essas crenças, desejos e emoções constituem os caracteres distintivos desse grupo.

Nessas condições, a maneira correta, quer dizer, mais moral, de acolhermos o lema “temos obrigações morais com os seres humanos simplesmente como tais” é vê-lo como um meio de continuar expandindo ao máximo esse sentimento de “nós”, esse sentimento de confiança que temos em relação a um determinado grupo. Nisso reside, aliás, o sentido daquilo que Rorty chama de *educação sentimental*: expandir a referência dos termos “nosso tipo de gente” e “gente como nós” (RORTY, 2005a).⁸⁶ A sentimentalidade

[...] nos exorta a fazer mais extrapolações no sentido estabelecido por certos acontecimentos do passado – incluir entre ‘nós’ a família da caverna ao lado, depois a tribo de outro lado do rio, depois a confederação de tribos para além das montanhas, depois os infiéis para além dos oceanos (e, talvez como a última coisa de todas, os subalternos que, durante todo esse tempo, fizeram o nosso trabalho sujo). Esse é um processo que devemos tentar manter em andamento. Devemos estar atentos às pessoas marginalizadas – às pessoas em quem ainda pensamos, instintivamente, como ‘eles’, em vez de ‘nós’. Devemos tentar observar nossas semelhanças com elas. A maneira correta de interpretar o lema é entendê-lo como nos exortando a criar um sentido mais expansivo de solidariedade do que temos atualmente. A maneira errada é achar que ele nos exorta a reconhecer essa solidariedade como algo que existiria antes de nosso reconhecimento dela (RORTY, 2007a, p. 322-323).

⁸⁶ Rorty (2005a) nos alerta que esse tipo de educação somente funciona entre aquelas pessoas que podem relaxar durante um tempo suficiente para ouvir. Isso significa que ela é mais factível entre aquelas pessoas que têm mais segurança, inclusive econômica, e são mais dispostas à compreensão, ao diálogo, à tolerância.

O progresso moral de uma sociedade depende do incremento dessa sensibilidade solidária, do aumento de nossa capacidade de responder às inquietudes de grupos cada vez mais extensos de pessoas. Essa é uma estratégia que, apesar de aspirar ao alcance universal, é tipicamente etnocêntrica, pois a expansão dessa “intenção de nós”,⁸⁷ ao refutar as pressuposições transcendentais implicadas no agir comunicativo (a pragmática formal que regula o uso da linguagem), implica a suposição de um sentido concreto e historicamente específico quanto ao que chamamos de “nós”. Isso significa que precisamos partir da comunidade com que nos identificamos, ou seja, daquela comunidade para a qual dedicamos nossa lealdade grupal, na qual depositamos toda nossa confiança. No caso de Rorty, esse “nós” significará algo como “nós, liberais do século XXI”, ou “nós, herdeiros de contingências históricas que criaram instituições políticas cada vez mais democráticas e cosmopolitas”. Segundo ele (2007a, p. 325-326), o que tira a maldição desse etnocentrismo

[...] não é que o maior desses grupos seja a ‘humanidade’, ou ‘todos os seres racionais’ – ninguém, venho afirmando, é capaz de fazer essa identificação –, mas sim o fato de que se trata do etnocentrismo de um ‘nos’ (‘nós, os liberais’) que está empenhado em se ampliar, em criar um *étnos* cada vez maior e mais variado.

Rorty (2005b) acredita que, se os ocidentais abrirem mão da noção de obrigação moral universal em troca da expansão de uma comunidade de confiança entre nós e os outros, não ocidentais, estaríamos em uma posição melhor para persuadi-los e reeducá-los no sentido de se juntarem a “nós” nessa comunidade. Pouco importa, para ele, a posição assimétrica em que “nós”, os liberais etnocêntricos, nos encontramos em relação a “eles”, os não ocidentais. Considere

[...] a questão sobre se as demandas por reforma levantadas no restante do mundo pelas democracias liberais do Ocidente são feitas em nome de algo não meramente ocidental – algo como moralidade ou humanidade ou racionalidade – ou são simplesmente expressões de lealdades locais, concepções de justiça ocidentais. Habermas diria que elas são do primeiro tipo. Eu diria que elas são do último tipo, mas que não são piores por causa disso. Penso que é melhor evitar dizer que o Ocidente liberal é mais bem informado sobre racionalidade e justiça e, em vez disso, dizer que, para o Ocidente, criar demandas sobre sociedades não liberais é simplesmente ser verdadeiro em relação a si mesmo (RORTY, 2005b, p. 109).

⁸⁷ Esse é um termo que Rorty toma emprestado de Wilfrid Sellars. Para os propósitos de Rorty, o essencial desse conceito é a assimilação da obrigação moral ao “ser querido como um de nós”.

Ou seja, ser verdadeiro em relação a si mesmo significa assumir o etnocentrismo e ter orgulho disso. Essa certeza etnocêntrica expressa, mais uma vez, a postura antiteoricista da filosofia rortiana, pois ele também acha que, no campo moral, a busca de fundamentos filosóficos é de pouca utilidade para a resolução de nossos dilemas morais na sociedade democrática. Também nesse terreno, a prática moral tem precedência sobre uma filosofia moral, pois não é certo, para ele, que os conflitos morais que enfrentamos no mundo em constante mudança deveriam ser resolvidos somente após serem formulados princípios para sua solução. Bem ao contrário disso, os princípios morais só têm sentido na medida em que incorporam uma referência tácita a toda uma gama de instituições, práticas e vocabulários de deliberação moral e política. Em tais circunstâncias, os chamados princípios morais somente seriam úteis na medida em que constituíssem um resultado do desenvolvimento histórico de uma determinada sociedade, “[...] cujas instituições dessem um conteúdo à casca vazia do princípio” (RORTY, 1994b, p. 132).

Nesse sentido, eles são lembretes ou abreviações de práticas passadas e não justificações teóricas que nos guiam em práticas futuras (são retrospectivas ao invés de normativas). E o método para definir o que é um modo de vida mais ou menos moral não é a observância da racionalidade dos pontos de vista em questão, mas tão somente a comparação, enumerando as (des)vantagens de umas sociedades em relação às outras. Em síntese, “[...] a filosofia moral assume a forma de narração histórica e especulação utópica, em vez de busca de princípios gerais” (RORTY, 2005a, p. 114). Seu conteúdo não é a razão, mas o sentimento, sendo seu mote a diminuição do sofrimento e da crueldade em áreas cada vez mais expandidas do globo.

Pelo que expus, podemos concluir que as ponderações de Rorty sobre o tema da moral são bastante distintas do cognitivismo, do universalismo e do formalismo que caracterizam a ética do discurso habermasiana, de modo que, em relação à moral, Habermas e Rorty são como água e óleo: não se misturam. A seguir, dou continuidade ao exercício de oferecer descrições, desta vez enfocando o papel da filosofia em relação à outra preocupação comum aos dois filósofos: a política democrática.

3.3 A (FALTA DE) IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PARA A POLÍTICA: ENTRE RORTY E HABERMAS

Outro tema controverso da relação entre Rorty e Habermas, a despeito de suas afinidades políticas, diz respeito ao papel da teoria, em especial da teoria filosófica, para o estabelecimento e manutenção de uma sociedade democrática. Apesar de os dois serem convictos defensores da utopia democrática e considerarem que a filosofia jamais poderia assumir para si novamente o papel de árbitro supremo,⁸⁸ ambos vão conferir à especialidade que representam “pesos e medidas” distintos no que diz respeito ao papel que ela deveria ou poderia desempenhar no seio de uma democracia: é a filosofia importante para o sistema democrático? Pode garanti-lo de alguma maneira?

No segundo capítulo desta tese, apresentei a ideia segundo a qual Rorty considera que a teoria, filosófica ou não, não é de grande utilidade para uma utopia democrática. Gostaria de retomar essa tese apresentada anteriormente em minha redefinição da filosofia rortiana e situá-la em relação à filosofia habermasiana.

O filósofo norte-americano, em inúmeros textos (RORTY, 1997a, 1998a, 1999a, 1999b, 2005a, 2005b, 2007a, 2007c), declara sua convicção de que a filosofia não tem muita relevância para a política democrática. Para ele, nenhuma tese filosófica, seja sobre a contingência, seja sobre a verdade, pode fazer algo de **decisivo** em relação à democracia. Essa convicção expressa sua opinião de que a nossa imaginação política não foi e nem deve ser alargada pela filosofia do século XX.

Rorty enxerga o desenvolvimento das convenções sociais de que tanto ele como Habermas têm orgulho, como um acidente de sorte, de maneira que pouco importa a ele se o desenvolvimento gradual dessas convenções tenha sido fruto de um padrão universal de desenvolvimento filo ou ontogenético, um padrão apreendido pela reconstrução de competências oferecida por várias ciências humanas, e ilustradas pela transição de sociedades tradicionais para sociedades modernas, racionalizadas. Assim, pouco importa a ele se a

⁸⁸ A filosofia no insustentável papel de *indicador* de lugar (HABERMAS, 2003).

deflagração da política democrática é fruto de algo mais profundo ou se ela simplesmente expressa algumas esperanças que, por razões desconhecidas, tornaram-se populares. Embora Rorty aconselhe seu antiessencialismo e seu antilogocentrismo a todos os habitantes da sociedade democrática, ele acha que não precisamos aplicar essas doutrinas para ultrapassar, por exemplo, a repressão social e econômica que ainda persiste no seio da democracia. Não é necessário

[...] nenhuma ‘análise crítico-linguística’ para reparar que milhões de crianças nos guetos americanos cresciam sem esperança enquanto que o governo norte-americano se preocupava em tornar os ricos mais ricos – reafirmando a uma classe média gananciosa e invejosa que era o sal da terra. Até economistas, canalizadores, vendedores de seguros e bioquímicos – pessoas que nunca leram um texto atentamente, quanto mais desconstruí-lo – conseguem reconhecer que a miséria de grande parte da América Latina se deve parcialmente aos negócios realizados entre plutocracias e governos e bancos norte-americanos (RORTY, 1999b, p. 216-217).

Em outros termos, isso significa dizer que ou a democracia tem precedência sobre a filosofia ou então que ela não necessita de qualquer fundamento filosófico (RORTY, 1997a, 2005a), mesmo que este, como no caso de Habermas, tenha um *status* falibilista, processual. De acordo com as palavras de Rorty (1998a, p. 146),

[...] no quiero ‘fundamentar la política concreta en premisas pragmáticas’. No defiendo ni pienso que el liberalismo actual es ‘o momento de pleno desarrollo de lo que está implícito en el pragmatismo’. Por el contrario, [...] dudo que la filosofía (incluso la filosofía pragmática) vaya a ser alguna vez demasiado útil para la política, y estoy bastante seguro de que cualquier utilidad que puede llegar a tener será (como dijo Dewey) un asunto de ocasional sugerencia mas que de ‘fundamentación’.

Essa posição, por Rorty (1997a) adjetivada de *liberalismo burguês pós-moderno*, é radicalmente oposta, também segundo Rorty, ao *liberalismo filosófico* habermasiano, pois este se mantém convicto de que “A filosofia e a democracia não são apenas do mesmo contexto de origem histórica, mas dependem estruturalmente um da outra” (HABERMAS, 2004a, p. 324). Para Rorty, esse tipo de vinculação é inútil, pois, como discuti no segundo capítulo, ele considera que, entre a filosofia e a política, há um hiato que não deve ser superado. Ele, ao contrário do que Habermas (2004a, 2004b) supõe, não acha que os filósofos, para determinadas questões, têm mais preparo intelectual do que os artistas, os cientistas ou os profissionais liberais. Parece não haver nada em particular que os filósofos sabiam mas que os outros não. Não acredita, portanto, que “[...] a filosofia possui por natureza uma competência

para responder a perguntas fundamentais da vida em comum normativa, em especial a vida política justa” (HABERMAS, 2004a, p. 324). A perspectiva rortiana não admite a existência de um vocabulário privilegiado (filosofia) que, por sua natureza, teria o propósito de servir como referência crítica de nossas práticas descritivas. Em seu lugar,

Os pragmatistas prefeririam não ter altares elevados, mas antes muitas galerias de pintura, exposições de livro, cinemas, concertos, museus etnográficos, museus de ciência e da tecnologia, e por aí afora – muitas opções culturais, mas nenhuma disciplina ou prática principal privilegiada (RORTY, 1999b, p. 212).

Há tantas maneiras (sociologia, psicanálise, romance, jornalismo, etc.) para se criticar a sociedade que Rorty não vê motivo para conferir à filosofia centralidade nesse propósito. A imagem da filosofia como pioneira é, de acordo com ele, parte de uma concepção logocêntrica do trabalho intelectual com o qual não devemos ter nada a ver. Assim considerado, fica mais fácil entender por que ele se irrita com aqueles que tratam de buscar uma relação mais estreita entre a posição filosófica de alguém e sua perspectiva política.

Habermas (2002, p. 21), ao contrário, entende que, “Depois de Hegel, os filósofos não deveriam mais irritar-se quando fossem julgados também pelas implicações políticas de suas idéias”. Em tais circunstâncias, não assusta Rorty achar que Habermas

[...] compartilha com os marxistas, e com muitos daqueles a quem critica, a suposição de que o verdadeiro significado de uma visão filosófica consiste em suas implicações políticas, e de que o quadro de referência supremo consiste em julgar um escritor filosófico, em oposição a um autor meramente ‘literário’, é político. Para a tradição dentro da qual Habermas trabalha, é tão óbvio que a filosofia política é central para a filosofia quanto é óbvio, para a tradição analítica, que a filosofia da linguagem é central, mas, como afirmei no capítulo 3, melhor seria evitar pensar na filosofia como uma ‘disciplina’ com ‘problemas nucleares’ ou dotada de uma ‘função social’ (RORTY, 2007a, p. 149-150).

Os que compartilham, como Rorty, do pragmatismo de Dewey, estão de acordo quanto ao fato de que a política democrática, quando muito, precisa de alguma articulação filosófica, mas não de fundamentos filosóficos. Aqui, outra vez mais, o antiteoricismo rortiano se revela: primeiro deveríamos nos preocupar em fixar uma política concreta, para, somente após isso, articulá-la a alguns princípios. Isso quer dizer que a filosofia está a serviço (vem depois) da democracia e não pode situar-se acima dela, sendo concebida como uma técnica em condições de nos ajudar a tecer o vocabulário da deliberação política, a fim de incorporar novas crenças

às já amplamente aceitas na sociedade, ao mesmo tempo em que “joga fora”, por assim dizer, os vocabulários e as atitudes já gastas. Conforme Rorty (2005b, p. 129),

Se pararmos de nos envaidecer por conta de nossa posição no topo da hierarquia das disciplinas, se deixarmos de identificar nossa prática profissional com ‘pensamento racional’ ou ‘pensamento claro’, estaremos em uma situação melhor para concordarmos com a posição de Dewey de que nossa disciplina não é mais capaz de estabelecer sua própria agenda do que a engenharia e a jurisprudência. Essa constatação nos ajudaria a dispensar a idéia de que desenvolvimentos científicos ou políticos requerem ‘fundamentos filosóficos’ – a idéia de que o juízo sobre a legitimidade de novidades culturais deve ser suspenso até que nós, filósofos, possamos identificá-los como autenticamente racionais.

Essa é uma expectativa que a filosofia habermasiana não alimenta, pois “A filosofia que se limitasse a esclarecer por via hermenêutica o que de qualquer maneira já existe teria posto a perder sua força crítica” (HABERMAS, 2007b, p. 119). Invertendo essa sentença habermasiana, isso significa que, para ele, a filosofia não justifica práticas, mas tem poder para orientá-las. A consequência é que, em hipótese alguma, a filosofia procederia à política democrática ou então a utopia precederia à teoria política, como gostaria e defende Rorty. Não surpreende que Habermas (2000, 2003, 2004a) ainda queira, para a filosofia, o posto de *guardião da racionalidade*, mesmo que esse papel traga cada vez mais aborrecimento e seja isento de privilégios. Para ele, o discurso democrático, sempre ameaçado, “[...] depende da vigilância e intervenção desse guardião público da racionalidade” (HABERMAS, 2004a, p. 324).

Essa conclusão, mantida em *Verdade e justificação*, encontra-se presente na resposta que Habermas (2003) ofereceu para se contrapor ao que ele próprio denominou de “impressionante crítica da filosofia”. Segundo as palavras do filósofo alemão:

[...] R. Rorty desenvolve argumentos metafilosóficos que nos levam a duvidar de que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis de indicador de lugar e do juiz que lhe foram atribuídos pelo mestre-pensador Kant. Contudo, estou menos convencido da consequência que Rorty extrai daí: a afirmação de que a filosofia, com o abandono desses dois papéis, também deva se livrar da tarefa de um ‘guardião da racionalidade’. Se entendo bem, o preço que a filosofia, segundo Rorty, deve pagar por sua recente modéstia é o abandono da pretensão de razão com que o pensamento filosófico veio ele próprio ao mundo. Com a morte da filosofia deve acabar também a convicção de que a força transcendente que associamos à idéia do verdadeiro ou do incondicional seja uma condição necessária para formas de convivência humanas (HABERMAS, 2003, p. 19).

Para Rorty (1994a), na medida em que negamos que há fundamentos que sirvam de terreno comum para o julgamento de afirmações de conhecimento, a noção do filósofo, como guardião da racionalidade, deixa de fazer sentido. Não surpreende que ele interprete essa expectativa habermasiana como uma indesejável herança do racionalismo iluminista, pois Habermas ainda segue pensando que as culturas liberais do Ocidente precisam mais do que apenas uma constante autodescrição aprimorada e a comparação histórica com outras tentativas de organização social. Conforme a letra da interpretação rortiana,

Many contemporary Western intellectuals (among them Jürgen Habermas, the most influential and distinguished living philosopher) think that there was something importantly right about Enlightenment rationalism. Habermas believes that philosophical reflection can indeed provide moral and political guidance, for it can disclose principles that have what he calls ‘universal validity’. Foundationalist philosophers like Habermas see philosophy as playing the same role in culture that Kant and Jefferson assigned to it. Simply taking thought will reveal what Habermas calls ‘presuppositions of rational communication’, and thereby provide criteria which can guide moral and political choice (RORTY, 2007c, s/p).

De acordo com essa leitura de Rorty, Habermas ainda espera que a filosofia forneça uma espécie de cimento social (uma cola teórica) que garanta a vigência dos valores mais importantes do liberalismo e do Iluminismo.⁸⁹ Como Rorty considera inútil a necessidade de justificação filosófica desses valores para o bom funcionamento da democracia, seria melhor valorizar aqueles tipos não teóricos de discursos narrativos que compõem o discurso político das democracias ocidentais. Nessas condições, não deve nos assustar o fato de ele não considerar a filosofia como uma disciplina central na cultura contemporânea, sugerindo, por um lado, o romance como o gênero característico da democracia (aquele mais intimamente associado à luta pelos ideais democráticos) e, por outro, propondo a filosofia como mais um gênero literário (desaconselhando, assim, a distinção entre a filosofia e a literatura).

Aliás, o texto literário (não só o romance) seria muito adequado ao cumprimento de outra exigência rortiana nesse tempo que ele denomina de pós-filosófico: substituir o **conhecimento**, portanto, a teoria filosófica, pela **esperança** de que a cultura democrática, ao ser poetizada (ao invés de racionalizada ou cientizada), possa ser cada vez mais criativa e

⁸⁹ Segundo Rorty (1999a), essa inflação teórica é o que liga Habermas a pensadores franceses que tanto critica, como Foucault. Semelhante inflação também é observada na tradição do marxismo educacional que defende o retorno da ontologia.

imaginativa para pensar alternativas interessantes às nossas crenças atuais. Os filósofos seriam úteis na medida em que assumissem também para si essa tarefa de descrever um futuro em termos não utilizados no passado, impedindo que ideias passadas impeçam a conversação na lida com problemas contemporâneos. Assim, a única distinção (política) que valeria a pena manter não seria aquela entre a filosofia e os demais gêneros ou entre a filosofia e as demais ciências, mas tão somente a diferença entre o uso da persuasão e o uso da força na reeducação das pessoas.

Habermas, todavia, não aceita a indiferenciação de gêneros proposta por Rorty. Segundo consigo interpretar essa recusa, o filósofo alemão (2002) entende que esse nivelamento de gêneros somente é possível para aqueles, como Rorty, que praticam um contextualismo radical que anula o sistema de referências com o mundo, da perspectiva dos falantes e das pretensões de validade inerentes à própria comunicação linguística. Habermas chama a atenção para o fato de que o texto literário dispõe aos seus leitores desafios que não são compatíveis com aqueles que a comunicação do dia a dia impõe aos que agem e que precisam chegar a um bom termo com o mundo. Uma maneira de explicar essa diferença, continua Habermas (2002), é que as pretensões de validade (relativas, por exemplo, aos enunciados e à correção normativa), na prosa do dia a dia atingem igualmente tanto o falante como o destinatário; o mesmo não acontece no caso do texto literário, que só possui essa força ligada entre seus personagens, o que torna as ações de fala literária despotencializadas, limitadas às páginas das narrativas literárias.

Habermas diz que isso não acontece com um texto filosófico ou científico, pois, embora os textos de caráter teórico sejam, de certa forma, aliviados do agir, “[...] o seu distanciamento em relação à prática do cotidiano acontece, ao contrário dos textos literários, *sem prender a transferência de validade às suas margens*, sem privar o leitor do papel de destinatário das pretensões de validade levantadas no próprio texto” (HABERMAS, 2002, p. 253), o que não impede as ações de fala filosóficas de serem de grande utilidade para a prosa que acontece diariamente. Isso é, pelo menos, o que Habermas espera, pois vê, nos enunciados filosóficos, a capacidade de nos orientar na vida.

Dito isso de outro modo, o nivelamento de gêneros defendido pela filosofia rortiana desconsidera o *status* particular que a filosofia ocupa como mediadora não somente entre a cultura de outros especialistas, mas também na função fundamental que ela pode exercer para aqueles que habitam o mundo da vida. Ou seja, a indiferenciação proposta por Rorty destruiria, para Habermas, o papel da filosofia como retaguarda crítica que atua como esclarecedora de conceitos, como mediadora de sentido, em suma, como intérprete voltada para o mundo da vida, responsável pela mediação entre o saber dos *experts* e a prática cotidiana, contribuindo, assim, para que as pessoas tomem conhecimento das deformações presentes no mundo da vida. A crítica ideológica, por exemplo, ainda continuaria como uma de suas funções. Segundo as palavras do próprio filósofo (2002, p. 48),

[...] a filosofia move-se no círculo do mundo da vida, numa relação com a totalidade do horizonte fugidio do saber cotidiano. Todavia, ela opõe-se também, e de modo total, ao sadio entendimento humano, através da força subversiva da reflexão, da análise crítica, esclarecedora, fragmentadora. Devido a esta relação íntima e, ao mesmo tempo, rompida com o mundo da vida, a filosofia se adequa a uma função aquém do sistema com o mundo da vida – ao papel de intérprete, que faz a mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do direito e da moral, de um lado, e a comunicativa cotidiana [...].

Essa posição habermasiana, a respeito da dupla função da filosofia, é encontrada também em outros escritos do filósofo, por exemplo, no *Excursão sobre o nivelamento da diferença de gênero entre filosofia e literatura*, presente no *Discurso filosófico da modernidade* (2000), mas também em *Consciência moral e agir comunicativo* (2003), *Textos e contextos* (1996) e *Verdade e justificação* (2004a), livro em que, em seu último capítulo, Habermas sumariza algumas desejáveis tarefas para a filosofia no que ele chama de tempos pós-metafísicos (mas não pós-filosóficos). Conforme essa defesa, fica mais fácil compreender por que Habermas entende ser a filosofia ainda muito relevante para a política democrática, mesmo que, ao contrário do que Rorty nos sugere, essa importância não signifique uma fundamentação para a democracia, mas, sim, forneça o papel, muito mais humilde, de *intérprete* entre a ciência, a arte e o mundo da vida.

É com a exposição de mais essa diferença entre a filosofia de Rorty e a de Habermas que encerro este capítulo. Não tive a pretensão, e espero ter conseguido isso, de me posicionar a favor ou contra a filosofia de um ou de outro. O objetivo foi demonstrar como elas, mesmo

situadas no paradigma da filosofia após as viradas terem acontecido, são distintas entre si ao sintetizarem a convergência de perspectivas filosóficas diversas.

No capítulo seguinte, aproveito para extrair, em suas dissonâncias, algumas implicações das filosofias de ambos para a relação entre as teorias e as práticas pedagógicas. Veremos que as diferenças entre eles desembocam em distintas estratégias educacionais.

4 O DEBATE RORTY/HABERMAS: CONSEQUÊNCIAS PARA AS TEORIAS E AS PRÁTICAS PEDAGÓGICAS

Retomo, neste capítulo, uma discussão com a qual me ocupei no capítulo dois da tese, quando analisei a crítica do marxismo pedagógico aos conceitos de *professor reflexivo* e de *epistemologia da prática*. Um dos principais problemas que essa tradição atribuiu à presença desses conceitos no campo educacional refere-se ao *recuo da teoria* na educação, uma vez que faltaria a essas perspectivas critérios externos potenciadores (leia-se, ontológicos) de uma reflexão crítica, predominando, ao invés disso, a excessiva (e mesmo exclusiva) ênfase na prática.

Não surpreende a estratégia do marxismo educacional para evitar essa *economia do pensamento*: o retorno da ontologia como Fundamento do trabalho docente ou, o que dá no mesmo, a premência de se tornar a teoria a catalisadora da prática. Parece decorrer dessa posição a possibilidade de “fundamentar” (legitimada pela leitura Verdadeira e não ideológica do real) uma intervenção “de cima para baixo”, da elite para as massas incultas, do professor universitário para o professor da escola, em suma, do teórico para o prático escolar. Se o professor da escola não pode chegar sozinho às reflexões que questionariam sua própria prática, porque ele está preso à sua *utopia praticista*, o mérito da produção da reflexão ficaria com quem supostamente a fez, o professor universitário, aquele que leu Lukács e Bhaskar e é capaz de chegar à *verdadeira realidade do real*. Nesse caso, quem continua detendo o conhecimento avançado, “mais verdadeiro”, é a academia, sendo os professores, no máximo, maus implantadores das ideias dos outros, que pensam por eles.⁹⁰

Minhas inquietações, à semelhança do que aconteceu no capítulo dois, encontram-se exatamente no plano das supostas limitações da prática situada e da respectiva necessidade da reflexão teórica (no caso, ontológica) para que tais limitações sejam superadas. Está implícita aí certa superioridade da contribuição da teoria (do saber discursivo, para retomar o conceito

⁹⁰ É preciso dizer que não sou insensível a algumas das críticas dirigidas aos conceitos de professor reflexivo e de epistemologia da prática. O que não aceito é o fato de se considerar tais “ferramentas conceituais” um mero avanço do conservadorismo ou do praticismo no âmbito da formação de professores. Neste particular, agradeço-me as críticas produzidas por Kenneth Zeichner (1992, 2008).

bifronte de verdade em Habermas) em relação ao saber da ação, que emana do mundo da vida; do contrário, como entender a reivindicação para que a reflexão teórica (ontológica), ao catalisar a prática, venha acrescentar um caráter “crítico” às reflexões dos professores sobre a prática? Em que se fundamenta a superioridade da teoria (ontológica) a ponto de poder conferir à reflexão criticidade? A criticidade não estaria se referindo aí à possibilidade de superar, pela reflexão, visões não verdadeiras da prática? Mas a prática, a ação, se seguirmos Rorty e Habermas, não têm sua própria verdade? Estamos aqui diante da questão dos fundamentos de nossa intervenção transformadora da prática. Como fundamentar o julgamento de que uma determinada prática docente não é crítica e, portanto, necessita de mudanças? O que legitima a nossa opção pelas mudanças e pela direção que elas assumem? Gostaria de enfrentar essas inquietações, doravante, com a ajuda das filosofias de Rorty e de Habermas, em especial naqueles aspectos em que elas se contrastam entre si.

Para tanto, proponho o seguinte exercício de imaginação: suponhamos que a Rorty fosse feito aquele conjunto de questões que reproduzi acima. Como será que ele responderia? Imagino que, em sua resposta, ele diria que é inútil perguntar pelos critérios externos ou *a priori*, que, como o olho de deus, permitiriam julgar se uma posição ou visão pedagógica está mais próxima do real, da verdade ou então o grau de criticidade das proposições levantadas. A partir dele, deveríamos admitir (e celebrar!) a contingência de nosso conhecimento educacional, pois a validade de nossas afirmações é sempre situada e circunscrita ao contexto da comunidade envolvida, não existindo qualquer fundamento metafísico, ontológico ou epistemológico capaz de fazer nossa audiência educacional inclinar-se por uma direção ao invés de outra (só há a própria tradição em que estamos imersos no processo de socialização). Segundo suas palavras (1999a, p. 237), “Aceitar a contingência dos pontos de partida é aceitar a nossa herança de, e a nossa conversação com, os nossos companheiros humanos como a nossa única fonte de orientação”.

Consideremos, a título de exemplo dessa posição, a relação *vertical* que durante um bom tempo caracterizou o diálogo entre os teóricos educacionais e os professores das escolas, ou então entre a universidade e a escola. Enquanto os primeiros, concebidos como *legisladores*, quase sempre foram vistos como produtores de cultura e de um saber elevado, os segundos foram interpretados como simples reprodutores das ideias daqueles (que pensam, são mais

reflexivos e estão mais próximos da verdade como qualidade do conhecimento). Se tomarmos por base o deflacionismo rortiano, a diferença de *status* entre o saber dos acadêmicos (que elaboram teorias sobre educação) e aqueles que, no chão da escola, produzem seus próprios saberes (sua epistemologia prática), é política e sociológica, não epistemológica, ontológica ou metodológica.

Assim, nas palavras de Rorty (1999b, p. 192), “As diferenças entre elas são reveladas pelo estudo sociológico da maneira como as pessoas justificariam cada asserção – mas não pela semântica” ou, no caso do marxismo pedagógico, pela ontologia. Primeiro porque, para Rorty, a prática não é lugar de aplicação da teoria, mas de produção de conhecimento, conforme a clássica ideia de hábitos de ação bem-sucedidos; segundo porque, deste ponto de vista, não há diferença entre aqueles saberes, já que, abandonando a noção do conhecimento como representação da realidade, a linha de separação entre o saber dos acadêmicos e o saber da prática profissional, ou então entre o conhecimento e a mera opinião, torna-se difusa. Em outras palavras, a distinção entre elas, se é que existe, não é substantiva ou metafísica, mas apenas retórica (talvez a única diferença seja a de que a formulação acadêmica se utilize de uma retórica maior ou de um maior número de floreios argumentativos). Mas não temos qualquer condição de dizer que uma é mais verdadeira do que a outra ou, então, que uma é supostamente mais crítica do que a outra (por estar mais próxima da verdade ou por estar em correspondência com a realidade).

Podemos, sim, ao estilo rortiano, dizer qual é mais útil à prática, ou seja, aquela que permite uma adaptação melhor ao ambiente e aos propósitos que pretendemos alcançar. Então, uma noção mais **forte** de teoria, do tipo que confere criticidade à prática, é uma esperança vã na filosofia de Rorty, pois esse tipo de desejo compõe a história segundo a qual a filosofia (a teoria, de uma maneira geral) poderia antecipar-se à história detectando os movimentos intelectuais objetivamente progressistas e os objetivamente reacionários. Com o filósofo, devíamos evitar os perigos da *sobrefilosoficação* também na educação, cuidando para que a inflação filosófica (teórica) não atravessasse o caminho de nossos objetivos educacionais. Em tais circunstâncias, quando perguntados por todos os critérios que nos permitiriam definir, com certeza, entre as opções dadas para a condução do ensino, os pragmatistas

[...] no tienen una respuesta detallada, tal como los primeros mamíferos no pudieron especificar em qué aspectos eran mejores que los moribundos dinosaurios. Los pragmatistas sólo pueden decir algo vago como esto: 'Mejor en el sentido de contener más de lo que nosotros consideramos bueno y menos malo'. Cuando es les pregunta 'exactamente, qué consideran bueno?', los pragmatistas sólo pueden decir, con Whitman, 'la variedad y la libertad', o con Dewey, 'el crecimiento [growth]'. 'El crecimiento – dijo Dewey – es en sí mismo el único fin moral'. Los pragmatistas están limitados a ofrecer respuestas tan imprecisas e inútiles porque no esperan que el futuro se ajuste a un plan, que el futuro satisfaga una teleología imanente, sino más que asombre y estimule (RORTY, 1997b, p. 14-15).

Embora possamos usar a ideia de uma descrição melhor, não há um critério para se definir o que significa esse melhor. Resultado: não podemos usar a ideia de uma descrição certa, verdadeira ou mais correta, pois não há algo como uma pedagogia crítica que se possa praticar para conseguir uma educação objetivamente melhor ou então um método crítico que se possa aplicar para obter um conhecimento marcadamente melhor. Se pensarmos, e aqui vai mais um exemplo, nas diferentes correntes ou tendências pedagógicas que configuraram o campo da educação (mas também da educação física), a partir da década de 1980, a consequência imediata da filosofia rortiana é a impossibilidade de estabelecer, também *a priori*, uma hierarquia entre aquelas tendências do pensamento (por exemplo, se uma é mais crítica do que a outra), apontando, por seu turno (e aqui Habermas estaria de acordo com ele), a superação da incomunicação entre elas (que até então só fizeram dividir e limitar).

No extremo, a aposta de Rorty, ao abrir mão de todo e qualquer apelo fundacional (no caso aqui representado pelas teorias pedagógicas), transforma o professor em um terapeuta da linguagem, mais preocupado em questionar seus próprios pressupostos para ensinar do que aferrar-se a teorias capazes de fornecer critérios orientadores da ação nas inúmeras audiências com que ele se depara. Se há algum ideal no discurso (na teoria), este se refere à sua capacidade de justificar nossas crenças diante de uma audiência competente. Daí decorre a necessidade de se discutir formas de aumentar a audiência que consideramos competentes, o que equivale a maximizar o tamanho da comunidade relevante de justificação, sem que, para isso, precisemos recorrer à noção de incondicionalidade ou universalidade, pressupostas em noção filosófica (Habermas), que visa além da mera adaptação ou utilidade.

Para Rorty, não seria importante tentar encontrar a verdade das proposições que defendemos nas comunidades de justificação a que estamos vinculados. À luz de práticas passadas e de esperanças futuras, poderíamos esperar algum alcance universal desde uma perspectiva

etnocêntrica, segundo a qual assimilamos à nossa própria prática social os valores ou as práticas educativas que não se assemelham a “nós” em nossa *melhor fase*, aquilo que consideramos ser o conhecimento mais interessante e atraente daquilo que estamos a fazer de nós mesmos. A conclusão de Rorty é

[...] que não é necessária uma tentativa de chegar mais perto de um ideal, mas antes uma tentativa de afastar-se mais das partes de nosso passado que nós mais lamentamos. Devemos desistir da estratégia de Kanto-Pierce-Apel [importante a Habermas] de encontrar idéias reguladoras para servir como substitutos para a autoridade de algum poder não-humano, substituindo assim a metafísica pela filosofia transcendental. Em vez disso, devemos responder às questões ‘O que nos liberta de nossos contextos paroquiais e expande as fronteiras de investigação?’ e ‘O que nos mantém críticos, em vez de dogmáticos?’, com ‘A memória de quão paroquiais nossos ancestrais foram, e o medo de que nossos descendentes venham a nos achar igualmente paroquiais’. Em resumo, devemos ser retrospectivos antes de prospectivos: *a investigação deve ser conduzida por temores concretos de regressão, antes que por esperanças abstratas de universalidade* (RORTY, 2005c, p. 224-225, grifo do autor).

Isso é pleno de consequências para as teorias pedagógicas, pois o que Rorty está dizendo é que, ao invés de apontar o futuro e dizer que para lá é que devemos ir, devemos nos voltar para o passado e comparar as práticas atuais com as práticas que tivemos ontem. O que importa é a perspectiva, não o ponto de chegada. Isso significa que as teorias pedagógicas deveriam abandonar o desejo de legislar, na prática, valores e princípios morais universais, limitando-se, por sua vez, à aprendizagem das lições extraídas de nossas experiências anteriores.

Assim compreendida, uma teoria pedagógica não deveria oferecer às suas práticas princípios, fundamentos ou diagnósticos teóricos profundos sobre algo, mas poderia, por que não, oferecer conselhos sobre o que ocorrerá quando se tentar combinar ou separar certas ideias, baseado, claro, em nosso conhecimento dos resultados de experimentos passados. Dessa forma, seu papel seria análogo à função que, para Rorty, é mais adequada à teoria filosófica: compreender seu próprio tempo em pensamento, ou seja, pensar a própria época.

Mais uma vez, um exemplo pode ser muito útil: ao invés de apelarmos a uma teoria dos direitos humanos para justificar o reconhecimento das minorias no interior da escola, Rorty acha mais adequado comparar o tipo de tratamento reservado às minorias (sexuais, generificadas, raciais, étnicas, etc.) na escola em que nossos pais e avós estudaram com o que

temos hoje, mais sensível e tolerante às diferenças. Temos condições práticas de discriminar o que provocou mais sofrimento desnecessário e o que produz práticas mais inclusivas, pois apenas sabemos o valor de determinada forma de vida cultural quando explicada retrospectivamente. Agindo assim, os professores ajudam a assegurar “[...] que a consciência moral de cada nova geração seja um pouco diferente da geração anterior” (RORTY, 2002, p. 100), sem, contudo, se preocupar se essa consciência está conforme normas ou valores universais, indispensáveis à humanidade.

Adotar uma atitude como a sua significa assumir livremente a responsabilidade não fundamentada de fornecer discursos de *persuasão* a partir dos quais, e se tivermos um pouquinho de **sorte**, nossos alunos e alunas se convencerão de que uma educação pluralista, solidária e democrática é melhor do que uma educação autoritária, fundamentalista ou racista. A conversação não visa ao estabelecimento de critérios ou à busca de fundamentos, mas dirige-se sempre à continuidade da inquirição, à mudança de questões e interesses. Isso significa que o modo como o professor enuncia suas crenças no ensino é mais importante do que a posse de verdades ou, então, do que o uso de parâmetros (teorias educacionais, poder-se-ia dizer) que nos permitam optar com segurança entre uma pedagogia democrática e outra autoritária. Em suas palavras,

Parece-me que a idéia reguladora que nós – liberais moles; nós, herdeiros do esclarecimento; nós, socráticos – mais frequentemente usamos para criticar a conduta de vários parceiros de conversação é a de que ‘é preciso educação, a fim de deixar para trás medos, ódios e superstições primitivos [...]. Trata-se de um conceito que eu e a maioria dos norte-americanos que ensinam humanidades ou ciências sociais em faculdades e universidades invocamos quando temos de arrumar as coisas de modo que os estudantes, que chegam preconceituosos, homofóbicos e religiosos fundamentalistas, saiam com posições mais parecidas com as nossas (RORTY, 2005e, p. 153).

Nessas condições, também não se trata, para o filósofo, de nos cegarmos ou não nos deixarmos cegar pela ideologia, pois não faria sentido a ele contrastar entre uma educação que seria ideológica e outra que seria não ideológica. E isso pelo menos por dois motivos: por um lado, essa distinção pressupõe a oposição (reproduzida pelo marxismo pedagógico) entre uma concepção que é falsa e outra que é correta, sendo função do filósofo ou, no caso que me interessa, do teórico educacional, desvelar o aparente do real e, nesse sentido, alcançar o

verdadeiro e não ideológico. Assim concebida, a crítica ideológica⁹¹ fundamenta-se na mesma velha noção ocular (representacionista) de que uma porção da realidade é obscurecida para nossa visão ou então de que os objetos que discutimos têm algum tipo de vida externa à linguagem com a qual os discutimos. Por outro lado, Rorty acredita que não existe um modo não local e não contextual de traçar uma nítida distinção entre o que é ideológico e o que é não ideológico, duvidando, também, da existência de um terreno neutro (uma teoria educacional, por exemplo) que pudesse servir de referência crítica, portanto, não ideológica, para nossas práticas descritivas.

Se o conceito de ideologia ainda encerra alguma utilidade para Rorty, ele só o tem na medida em que serve para nos lembrar que, da mesma maneira que aprendemos com Nietzsche e com Foucault que até mesmo nas melhores intenções estão imbuídas relações de poder, todas as nossas justificações são ideológicas, pois nada mais representam do que a aculturação da comunidade de justificação que acreditamos e, por consequência, defendemos.

Da mesma maneira como fez em relação à verdade, Rorty assimila a noção de ideologia às práticas de justificação que utilizamos em uma determinada comunidade. A distinção entre o que é ideológico e o que não é ideológico não passa da diferença entre tópicos nos quais uma concordância é fácil de ser conseguida e tópicos nos quais essa concordância é difícil de ser obtida. Em outras palavras, a ideologia somente é detectável quando alguém sugere alternativas concretas, práticas justificativas diferentes das que acreditamos. Concebida assim, a crítica ideológica poderia ser encarada como crítica a uma má ideia ou às justificações de outras pessoas, que habitam audiências que não as nossas e têm opiniões que, nem de longe, se assemelham à *melhor fase* em que nos encontramos.

Nesses termos, o conceito de ideologia ameaça expandir-se até o ponto de desaparecer, pois a questão seria não mais a de opor a aparência da realidade, a falsa consciência da consciência verdadeira, o conhecimento da mera opinião, mas simplesmente cotejar cenários com cenários contrastantes, projetos com projetos alternativos, descrições com descrições alternativas, em suma, ideologias com outras ideologias. Tudo seria ideológico, no final das contas, pois são as

⁹¹ É de conhecimento de que essa crítica foi central às teorias progressistas do campo educacional a partir da década de 1970.

justificações que utilizamos para explicar as crenças que julgamos verdadeiras. Não fugiríamos disso, como gostaria Habermas, com a ajuda de argumentos que sejam puramente racionais e com a ajuda da verdade universal, sem nenhuma liga ideológica. Concebida dessa maneira, torna-se insustentável a tarefa que outrora embalou os educadores progressistas: a crítica ideológica no terreno educacional, pois, com Rorty, essa crítica é tão ideológica quanto as proposições a que se opõe.

Proponho, agora, que façamos o exercício anteriormente sugerido com a ajuda de Habermas. Esse filósofo, ao operar a demarcação entre o saber discursivo e o saber da ação (verdade bifronte), oferece uma saída ao antiteoricismo e ao antifundacionalismo rortiano (o que, por sua vez, se relaciona com a pretensão de Habermas de não ficar preso ao contextualismo). Deixe-me mostrar por quê.

Concebidas a partir da noção de uma verdade bifronte, as teorias educacionais, em seu diálogo com as práticas pedagógicas enraizadas nos diferentes contextos do mundo da vida, teriam o papel (fundacional) de fornecer um ponto de referência crítico para realizar a diferenciação (que Habermas diz faltar a Rorty) entre convencer e persuadir, entre a motivação pela razão e o exercício causal da influência, entre aprendizado e doutrinação, entre o uso estratégico ou não estratégico da linguagem, entre a ação dirigida para o sucesso e a ação dirigida para a compreensão, todos esses mecanismos presentes nos processos comunicativos que acontecem nas práticas educativas.⁹² É esse ponto de apoio que possibilita o julgamento de que uma determinada prática docente tem implicações não democráticas e, portanto, necessita de mudanças. É ele, portanto, que nos permite tomar uma posição fundamentada, com base em razões, de que uma educação igualitarista e democrática é melhor do que uma que seja fundamentalista e homofóbica.

Não bastam, para Habermas, os exemplos ou as referências às práticas passadas, já que, na linguagem, estaria dada a possibilidade de os professores, conforme os princípios do agir

⁹²Habermas, em inúmeros momentos (1994, 1999, 2002, 2003, 2004a, 2007b), pondera sobre o que chama de usos estratégicos e não estratégicos da linguagem ou então de ação orientada para o entendimento mútuo e ação orientada para o sucesso. Nos primeiros casos, a força consensual do entendimento linguístico torna-se efetiva para a coordenação da ação, ao passo que, nos segundos casos, o efeito de coordenação depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada por meio de atividades não linguísticas, como a violência, a força, a sedução, as ameaças, as armas, etc.

comunicativo, discriminar a verdade do meramente justificado de acordo com nossos melhores exemplos. Nisso reside, aliás, a possibilidade de se distinguir o que para Rorty é inútil, ou seja, contrapor uma educação ideológica e outra não ideológica, concebida, para Habermas, não como falsa consciência ou em função da dualidade aparência-realidade, mas, sim, resultado de mecanismos distorcidos da conversação e/ou não obtidos com base na força dos melhores argumentos (racionalmente motivados).

Esse ponto de referência crítico, que Rorty considera desnecessário, deveria ser desempenhado, conforme Habermas, pela filosofia no seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida, cuja responsabilidade seria operar a mediação entre o saber dos *experts* e a prática cotidiana, contribuindo, assim, para que as pessoas tomem ciência das deformações na prática comunicativa ou das ingenuidades presentes no mundo da vida.⁹³ Isso não quer dizer, como gostaria a tradição do marxismo educacional com que dialoguei no primeiro capítulo, que seria de responsabilidade da teoria (ontológica) fornecer os critérios últimos a partir dos quais se poderia julgar uma posição como mais crítica do que a outra ou decretar a superioridade do saber acadêmico em relação àquele dos professores. Esse tipo de estratégia, marcadamente *legisladora*, é incompatível com a tarefa que Habermas destina à filosofia (como intérprete), pois, para ele, “Em hipótese alguma podemos representar os destinatários ou a própria sociedade como sujeitos superdimensionados cujos olhos ainda têm que ser abertos pelo teórico; uma vez que, num processo de esclarecimento, só existem participantes” (HABERMAS, 2005b, p. 161). Além do mais, “[...] é bom não esperar demais das teorias. Temos que nos contentar com aquilo que elas podem realmente dar – e isso não é muito” (HABERMAS, 2005b, p. 160).

Habermas (2002) nos convida a abandonar essa precedência clássica da teoria em frente à prática, pois todas as realizações de conhecimento, mesmo as mais esotéricas, têm raízes na prática das relações pré-científicas que mantemos com as coisas e com as pessoas. Têm, portanto, origem na rede de relações comunicativas que acontecem no âmbito do mundo da vida. Dito de outro modo, o conhecimento não tem tanto a ver com a posse ou o domínio de um saber, mas está muito mais relacionado com o modo como os sujeitos capazes de agir e

⁹³ As autoevidências que correspondem ao mundo da vida possuem a certeza de um saber pré-reflexivo e aproblemático, mas nem por isso indigno e desprovido de merecer reconhecimento. O que o caracteriza, conforme Habermas (2003), é sua certeza imediata, sua força totalizadora e seu holismo.

falar o emprega em suas práticas cotidianas, em que não podemos usar a linguagem sem agir: “Os jogos de linguagem e as práticas estão entretecidas uns com os outros” (HABERMAS, 2004a, p. 244). Ou seja, o conhecimento, embora não possa ser resumido à prática, à descrição naturalista de acordo com a qual os homens desenvolvem instrumentos (ferramentas) a fim de se adaptar ao ambiente para satisfazer suas mais diversas necessidades (como deseja Rorty), depende do uso prático que dele realizamos, pois é essa interação com o mundo que define o sentido de racionalidade e serve de medida para avaliação do sucesso da ação. Por isso, o conhecimento de uma linguagem é inseparável do conhecimento daquilo que acontece no mundo explorado pela linguagem.

Isso tem um preço, claro, e Habermas, ao contrário de Rorty, está disposto a pagar: a intuição realista, o reconhecimento de uma dimensão ontológica que, no caso de Habermas e contrariamente ao marxismo pedagógico, não escapa ao círculo mágico da linguagem. O fato de ambos (a linguagem e o mundo) não poderem “[...] ser isolados com nitidez um do outro vem confirmar a idéia básica que tomamos como ponto de partida: compreender uma expressão significa saber de que modo podemos nos servir dela, a fim de chegarmos a um entendimento com alguém sobre algo” (HABERMAS, 2002, p. 82).

A consequência dessa posição, considerando-se a dimensão normativa que classicamente habita o cerne das teorias pedagógicas, corresponde à necessidade de elas se tornarem cada vez mais pragmatizadas, isto é, vinculadas ao mundo da vida e pautadas por uma racionalidade interpretativa, situada no diálogo envolvendo os diferentes protagonistas da escola, sejam eles professores, alunos, diretores, entre outros. Assim, um determinado encaminhamento pedagógico, por mais ideal que seja, deveria ser submetido também a uma justificação local (portanto, contextualista) e ser objeto da conversação entre os distintos membros que se engagem nela, que podem aceitá-la, reformulá-la ou refutá-la. Da mesma maneira, só podemos decidir por sua relevância, qualidade ou utilidade, na medida em que colocamos essa proposta em ação, vale dizer, quando operamos praticamente com ele.

Ao vincular os planos da ação e do discurso, atrelando a possibilidade do conhecer à interação entre ambos, a filosofia de Habermas evita, de quebra, que a verdade alcançada no campo discursivo, no qual vale a força do melhor argumento, sufoque as convicções que funcionam

no campo da ação (as pretensões de validade que emergem das práticas cotidianas dos professores, que têm um *modus operandi* distinto daquele presente no nível do discurso) ou predomine sobre elas. Bem ao contrário disso, a prática cotidiana do professor, com seus conceitos de verdade e saber circunscritos à ação, penetra no discurso (teorias pedagógicas) e fornece o ponto de referência que transcende justificações (em favor da verdade) e mantém desperta, entre os interlocutores, a consciência de falibilidade de nossas interpretações. Inversamente, essa consciência falibilista reflui sobre a prática, pois os atores,

[...] que como interlocutores tiveram a experiência de que nenhuma convicção está a salvo de crítica, também desenvolvem no mundo da vida uma atitude antes não-dogmática em relação às suas convicções tornadas problemáticas.⁹⁴ A percepção estereoscópica dos processos da cooperação e entendimento mútuo, *estratificados* segundo os discursos e contextos de ação, permite reconhecer o *engaste* dos discursos no mundo da vida. As convicções têm um papel diferente na ação e no discurso, e também ‘resistem à prova’ de maneiras distintas em ambos os contextos. Na práxis, o pré-reflexivo ‘chegar a bom termo com o mundo’ decide se as convicções ‘funcionam’ ou se caem no sorvedouro da problematização, enquanto na argumentação são apenas as razões que revelam se pretensões de validade controversas merecem ou não um reconhecimento racionalmente motivado. Por certo, é apenas nesse nível reflexivo que se põe a questão acerca da conexão interna entre justificação e verdade; mas uma resposta a isso só é permitida pela interação entre ações e discursos (HABERMAS, 2004a, p. 258).

Portanto, trata-se de não estabelecer a prioridade epistemológica ou ontológica da verdade contida no âmbito da teoria educacional (do discurso) em relação àquela que os indivíduos operam no agir cotidiano (da prática situada), mas simplesmente reconhecer que o contextualismo radical que ele (Habermas) teme não será eliminado enquanto

[...] persistimos no nível da argumentação e negligenciarmos tanto a transformação (por assim dizer, assegurada pela identidade das pessoas) do saber dos agentes em saber dos participantes da argumentação como a transferência do saber na direção inversa. Apenas o entrelaçamento dos dois diferentes papéis pragmáticos que o conceito de verdade bifronte desempenha em contextos de ação e discursos podem explicar por que uma justificação bem-sucedida em nosso contexto leva a pensar que uma opinião justificada é verdadeira independentemente do contexto. Tal como, de um lado, o conceito de verdade permite traduzir as abaladas certezas de ação em enunciados problematizados, assim também manter a orientação pela verdade permite, de outro, retraduzir asserções discursivamente justificadas em certezas de ação restabelecidas (HABERMAS, 2004a, p. 258-259).

Muito interessante para retratar a dinâmica entre o saber discursivo e o saber da ação é a situação descrita por Bracht e outros (2002) no curso de especialização ofertado a partir dos

⁹⁴ Nessas condições, os atores conseguem ultrapassar o caráter aproblemático que sustenta o mundo da vida.

princípios metodológicos da pesquisa-ação. Uma das professoras-discentes, quando convidada a falar sobre suas dificuldades, disse não ter problema algum, pois todas as suas decisões “funcionavam tão bem” e sempre chegava “a um bom termo com seus alunos”, portanto não via motivo para achar que, em sua prática, tinha algum tipo de problema. Sua fala expressa a necessidade prática de confiar intuitivamente no tido-por-verdadeiro de maneira incondicional. Quando seu saber da ação se viu problematizado com o conhecimento oriundo dos professores-docentes do curso (do saber discursivo), é que lhe ficou clara a ausência de justificação sustentadora de suas verdades da ação e o fato de elas terem se tornado não problemáticas. Isso demonstra que, sem a tensão entre o saber discursivo e o saber da ação, ela não teria condições de relativizar as verdades cristalizadas de sua própria ação.

O mesmo poderia ser dito em situação inversa, quando se trabalha com esse conceito bifronte de verdade, que funciona como uma mediação entre o saber da ação (a prática situada) e o saber discursivo (a assertibilidade discursivamente garantida). Assim, o professor que “pisa o chão da escola” e está afastado dos debates acadêmicos não precisa mais submeter a apreciação de seu discurso (de sua epistemologia prática) ao tribunal da Razão, da ontologia ou à consciência dos mais esclarecidos, mas, antes, para citar o próprio Habermas (2004b, p. 68), “[...] o intelectual se dirige a uma esfera pública liberal e depende, por sua vez, da ressonância que seu discurso provoca nessa esfera”. O que é decisivo, continuemos a ouvir Habermas (2003, p. 25), é que todos esses “[...] conceitos *common sense* [os saberes da ação?] ocupam agora uma posição que até aqui estava reservada aos conceitos básicos epistemológicos, sem que devam, todavia, funcionar da mesma maneira como antes”.

Isso não é pouca coisa, especialmente se considerarmos que os intelectuais da educação, até há pouco tempo, se outorgaram a tarefa de *legislar* aos professores da escola o que seria uma educação de fato *Verdadeira*, porque supostamente mais revolucionária ou histórico-crítica do que qualquer outra. Nota-se, hoje, que se tratava de uma pretensão epistemológica e tanto, com forte teor proselitista e que, sobretudo, se tomarmos a recusa de muitos em admitir que a prática tem uma epistemologia e uma verdade própria (que pode, inclusive, contrariar aquilo que gostaríamos que ela fosse), que ainda ecoa em alguns esforços “críticos” entre nós. Ao

menos é assim que interpreto a recente descoberta ontológica presente nos escritos do marxismo pedagógico.

As mudanças obtidas pelas reflexões (pela teoria) sobre a prática educacional, desestabilizando certezas, saberes intuitivos e tácitos, precisariam ser produzidas tendo em vista, contrafaticamente, uma comunidade ideal de comunicação isenta de coerção, o que significa estar atento à violência simbólica que o *status* da academia ou da universidade pode exercer sobre a verdade contida na epistemologia da própria prática, para usar o conceito em voga no cenário educacional. Para evitar o que muitos críticos do (neo)pragmatismo em educação receiam, quer dizer, uma prática cega (um recuo da teoria!), porque orientada apenas por seus princípios ou por uma racionalidade técnica focada no aprender fazendo, no seio do próprio discurso (teoria) a diferença assim produzida entre a verdade e a assertibilidade justificada mantém a consciência da falibilidade e, ao mesmo tempo, obriga “[...] os participantes da argumentação a se aproximar, pela autocrítica, das condições ideais de justificação, isto é, a realizar uma descentração cada vez mais expandida de sua comunidade de justificação cada vez dada” (HABERMAS, 2004a, p. 287). Isso porque, apesar da inflexão falibilista e pragmatista de Habermas, não bastam, para ele, nossos hábitos, práticas ou o mundo da vida como referência da verdade (sua utilidade, como Rorty a reescreve), mas mostra-se preciso um momento, bem kantiano, de idealização, de incondicionalidade e de universalidade, pois, sem referência à verdade ou à razão, os padrões ou, como diz Rorty, os exemplos passados, não teriam, eles mesmos, possibilidade de autocorreção.

Com essa exposição, não pretendi esgotar todas as possibilidades colocadas pelo pensamento de Rorty e Habermas no que diz respeito às suas implicações educacionais. Além de justificar como suas filosofias desembocam em distintas estratégias para a educação, pretendi, com meu exercício, demonstrar aos leitores que tanto Rorty como Habermas, em suas dissonâncias, poderiam oferecer um tratamento às noções de professor reflexivo e de epistemologia da prática bem distinto daquele que o marxismo pedagógico tem reservado a esses conceitos. Espero que isso tenha ficado visível na redescrição que ofereci desses conceitos, com a ajuda de Rorty mas também com a de Habermas. É com esta expectativa que encerro este capítulo e a interlocução entre os dois filósofos.

5 DESCREVENDO FOUCAULT, COM RORTY

O leitor deve ter claro, desde o início deste capítulo, que Rorty e Foucault não estabeleceram uma conversação propriamente dita, muito menos, como no caso entre Rorty e Habermas, travaram um debate entre si.⁹⁵ O que temos, por um lado, são textos do filósofo norte-americano descrevendo o filósofo francês e, por outro, analisando o que Rorty, em vários escritos, chamou de esquerda cultural, orientação política que encontrou, na filosofia de Foucault, uma importante referência, ao menos em solo norte-americano.⁹⁶ As dissonâncias que Rorty afirma ter em relação a Foucault situam-se especialmente no plano político, ao invés de se concentrarem, como vimos na interlocução entre Rorty e Habermas, no plano filosófico. Gostaria de apresentar, na sequência, a descrição que Rorty realizou da filosofia de Foucault.

Início esta descrição dizendo que Rorty estabeleceu com Foucault uma relação ambígua, na medida em que encontramos nele duas descrições da obra foucaultiana: uma mais favorável e outra cética em relação aos (ab)usos de sua obra na e pela esquerda americana. Começemos analisando a descrição não cética, pois ela nos levará à segunda.

Existem algumas maneiras de demonstrar o não ceticismo de Rorty em relação ao colega francês. Escolhi falar da simpatia que Rorty tem por Foucault situando-o em relação a outro filósofo (também muito bem visto por Rorty) que nos é familiar nas (re)descrições desta tese. Refiro-me a Habermas. Rorty admira o colega francês naqueles aspectos em que sua filosofia oferece um contraponto a determinadas elaborações filosóficas de Habermas. Assim, ele acha Foucault inspirador porque sua filosofia também: dispensa os discursos universalistas e fundacionistas de toda ordem; é avesso às posturas favoráveis ao antirrelativismo em filosofia; recusa conceber a discussão moral no âmbito das éticas deontológicas; é mais

⁹⁵ Até onde vai minha leitura, só conheço um comentário de Foucault a respeito de uma crítica que Rorty faz a ele. Conferir o texto *Polêmica, política e problematizações* (FOUCAULT, 2004a).

⁹⁶ Em sua descrição da esquerda cultural (ou nova esquerda), Rorty nomeia aquelas pessoas que decidiram, a partir da década de 1960, que não mais era possível lutar pela justiça social dentro do “sistema”. Foram fundamentais ao desenvolvimento daquilo que hoje, inclusive no Brasil, chamamos de políticas identitárias ou da diferença. Rorty acerta ao dizer que Foucault foi uma referência importante a esse “movimento”.

sensível à causa ironista do que o Habermas está disposto a ser; entre outras afinidades mais.⁹⁷

Consideremos esta última questão, a ironia filosófica. Mas por que ela? Ora, nós sabemos da importância da ironia na filosofia de Rorty. Ela corresponde àquele exercício de autocriação permanente, em que os indivíduos se centram em suas obrigações consigo próprios **sem se preocupar** com os efeitos de suas ações sobre os demais. E quem mais do que Foucault levou a sério a cultura de si como um modo de vida, como uma arte, como uma estética da existência? Quem mais substituiu o ideal socrático de autoconhecimento e autoexame (conhece a ti mesmo) pela ideia de ampliar o seu eu ao se familiarizar com novos modos de ser humano? Nos termos da descrição de Rorty, o historicismo e o nominalismo de Foucault ajudam a nos tornarmos mais brincalhões, livres e inventivos relativamente à nossa escolha de autodescrição. Possibilita-nos livrarmos da ideia de que temos um verdadeiro eu bem como encarar a reflexão moral como uma questão de autocriação e não de autoconhecimento.

O filósofo não irônico, ao contrário do *filósofo brincalhão*, alude à parte em que nos preocupamos com os efeitos de nossas ações sobre os demais, ou seja, com os efeitos de nossas ações sobre a vida pública, sobre a vida em sociedade. Esse seria, para Rorty, exatamente o caso de Habermas, que evita o ironismo pois receia que ele possa ser prejudicial ao tecido moral que une as sociedades democráticas. Não surpreende que Habermas não veja nos filósofos irônicos (como Foucault e Nietzsche) o espírito público que supostamente todos os filósofos deveriam ter, na medida em que se compreende o papel da filosofia como *guardiã da racionalidade*, como ponto de referência crítico para tornar transparentes os fundamentos da sociedade democrática.

Esta tensão entre a ironia e o liberalismo (ou entre o privado e o público) levou Rorty à seguinte avaliação: enquanto Habermas é um filósofo de grande utilidade social, Foucault é o melhor exemplo do que podemos fazer da filosofia do ponto de vista eminentemente privado.

⁹⁷ Outra maneira de demonstrar a admiração de Rorty por Foucault é tomar em conta as aproximações que ele identificou entre Foucault e Dewey. O resultado dessa avaliação foi que Rorty (1999a, 1999b) concebeu o trabalho filosófico de Foucault como uma versão atualizada do trabalho de Dewey, pois o francês teria feito, após a virada linguística, o que Dewey estava a fazer da filosofia antes desse movimento. Sobre os (des)encontros entre Foucault e Dewey na leitura de Rorty, conferir Marshall (1994), único trabalho do gênero que conheço.

Em outras palavras, Foucault é um ironista que não se dispõe a ser um liberal, enquanto Habermas é um liberal que recusa a ironia (RORTY, 2007a). Para o filósofo americano, entretanto, não deveríamos ter que escolher entre a ironia e o liberalismo ou entre Habermas e Foucault, mas seria importante tratar as demandas por autocriação e solidariedade humana como igualmente válidas, embora incomensuráveis entre si. O filósofo, portanto, deveria reconciliar-se com a cisão entre o privado e o público em seus vocabulários finais. Não há possibilidade de que a filosofia, ou qualquer outra disciplina teórica, possa, algum dia, produzir uma reconciliação forçada entre o ironismo e o liberalismo ou entre o público e o privado, muito menos dizer que um tem prioridade epistêmica sobre o outro. O mais perto

[...] que chegaremos de unir essas duas buscas será considerar que a meta de uma sociedade justa e livre é deixar que seus cidadãos sejam tão privatistas, 'irracionais' e esteticistas quanto lhes prover, desde que o façam em suas horas de folga – sem causar prejuízo a terceiros e sem usar recursos necessários para os menos favorecidos. Existem medidas práticas a tomar para a realização desse objetivo prático, mas não há como juntar a autocriação com a justiça no nível teórico. O vocabulário da autocriação é necessariamente privado, não compartilhado e impróprio para a argumentação. O vocabulário da justiça é necessariamente público e compartilhado – um meio para o intercâmbio argumentativo (RORTY, 2007a, p. 17).

Com essa separação, Rorty está defendendo a ideia de que a busca da autonomia, da reinvenção de si próprio ou, então, de se fazer de sua vida uma obra de arte não é relevante para o desejo liberal de evitar a crueldade e o sofrimento. A democracia liberal é a forma de vida que possibilitou a convivência desses dois jogos de linguagem (público e privado), e Rorty não vê motivos de modificá-los. Para empregar os termos que encontramos na filosofia de Foucault, Rorty está dizendo que o cuidado de si nada tem a ver com o cuidado do outro. A esfera pública exige que os cidadãos possuam uma identidade moral para fins públicos, independentemente de quaisquer outras identidades que possam possuir. A expectativa rortiana era a de que Foucault pudesse *conciliar*, ao invés de *sintetizar*, o senso privado da identidade do ironista com suas esperanças liberais, ou seja, que pudesse conciliar a contingência da reinvenção de seu próprio eu com as necessidades dirigidas ao bem comum, como a justiça, a decência e a liberdade de todos. Foucault, na descrição de Rorty, não foi capaz disso, pois quis, em alguns momentos, ver sua própria autonomia privada refletida ou

encarnada nas instituições sociais. Em tais circunstâncias, é o privado quem adentra ao público, ao político, e não o contrário.⁹⁸ Nas palavras de Rorty (1999a, p. 205):

Gostaria de Foucault tivesse estado mais disposto a separar os seus dois papéis – mais disposto a separar a sua identidade moral, como um cidadão, da sua busca pela autonomia. Deste modo poderia ter resistido à tentação à qual Nietzsche e Heidegger sucumbiram – a tentação de tentar encontrar um oposto público e político desta última demanda privada.

Como Foucault borra essa distinção, Rorty receia que a busca da autonomia, uma demanda meramente privada, sacrifique a manutenção da solidariedade, ou seja, que a busca pela felicidade individual comprometa a lealdade ampliada (a justiça), transformando o irônico liberal de Rorty em alguém cego e surdo à dor do outro, indisponível ao sofrimento alheio, pois mais preocupado com seu vocabulário final do que com o vocabulário que provoca dor ao outro. Ele reprova em Foucault a pretensa indiferença social de seu modelo estético da existência, pois ele interpreta que o esteta de si não crê que a sua conduta em relação a outros seres humanos é a coisa mais importante sobre si. Essa é a assunção que, “[...] a não ser que alguma ligação interessante entre aquilo que mais interessa um indivíduo e as suas obrigações morais para com os próximos, ele não tem tais obrigações” (RORTY, 1999a, p. 307).

Nessas circunstâncias, o irônico deixa seu lado liberal de fora, pois sua preocupação com a experimentação individual (e só com ela) faz dele inútil para fins públicos, para uma política reformista e social. Daí Rorty dizer que Foucault é um filósofo útil e maravilhoso desde que usado do ponto de vista privado. Não surpreende a conclusão a que chega: “[...] privatize a tentativa nietzschiana-sartriana-foucaultiana de autenticidade e pureza, para impedir que servisse para uma atitude política que o leve a achar que existe uma meta social mais importante do que evitar a crueldade” (RORTY, 2005a, p. 123). Para o norte-americano, ao contrário,

As sociedades não são quase-pessoas, são (no seu melhor social democrático, liberal) compromissos entre pessoas. O objetivo de uma sociedade liberal não é inventar ou criar qualquer coisa, mas simplesmente tornar o mais fácil possível às pessoas atingirem os seus diferentes alvos privados sem se magoarem mutuamente. Numa sociedade liberal, as nossas relações com os nossos concidadãos não é *suposto* serem românticas ou inventivas; é *suposto* terem a inteligibilidade rotineira do mercado ou do tribunal (RORTY, 1999a, p. 306).

⁹⁸ Para Rorty, Habermas faz o caminho inverso, privilegiando o público em vez da autocriação privada.

Assim concebida, Rorty acha que Habermas e também Dewey, grandes filósofos públicos (embora pouco úteis na dimensão privada), têm muito mais a contribuir com a sociedade liberal do que Foucault. Isso se explica pois, no vocabulário daqueles dois filósofos,⁹⁹ Rorty consegue encontrar muito mais espaço para a esperança injustificada e para um sentido de solidariedade humana, se comparado com o discurso de Foucault, que parece não nos deixar muita saída para os sujeitos, pois sua filosofia, na interpretação de Rorty (1999a), está impregnada por uma ambiguidade incapacitante entre o poder como um termo pejorativo e o poder como um termo neutro e descritivo. No primeiro sentido, poder pertence a um campo semântico do qual verdade e liberdade não podem ser excluídos. Na segunda conotação, ele acha que o termo possui o sentido vazio com o qual Nietzsche empregou o termo vontade de poder. Nessa concepção, o estudo de qualquer coisa será um estudo das estratégias de poder, reconhecida sua ubiquidade malevolente,

[...] tão imperceptível e insistente quanto um fantasma engenhoso'. Em seu uso foucaultiano, o termo 'poder' denota uma agência que tem deixado uma mancha indelével sobre toda palavra em nossa língua e sobre toda instituição em nossa sociedade. Ela sempre estará lá, mas não se pode vê-la chegando ou partindo. Alguém pode ver um portador de propina de alguma corporação chegando no escritório de um deputado, e talvez até impedi-lo de entrar. Mas ninguém pode impedir o poder, no sentido de Foucault. O poder está tanto dentro quanto fora de alguém. Está mais perto que as mãos e os pés. Como Edmundson disse: 'não se pode 'confrontar o poder; só se pode encontrar seus inconscientes e geralmente temporários agentes... [ele] tem capacidades de movimento e transformação que o tornam uma força sobrenatural' (IBID., p. 42). Somente interminável auto-análise individual e social, e talvez nem mesmo isso, pode ajudar-nos a escapar das malhas infinitamente finas da sua teia invisível. A ubiquidade do poder foucaultiano é remanescente da ubiquidade do Satã, e assim da ubiquidade do pecado original – aquela mancha diabólica em toda alma (RORTY, 1999c, p. 130-131).

A partir da leitura do que o poder pode fazer conosco, Rorty acredita que fica bastante difícil admitir, com Foucault, que as mudanças que aconteceram nas instituições sociais europeias dos últimos trezentos anos também fizeram diminuir o sofrimento das pessoas e, ao mesmo tempo, aumentaram a possibilidade de elas conduzirem suas vidas de maneira mais autônoma. Essa é uma crítica semelhante, como Rorty (1999a, 2005a, 2007a) reconheceu, à que

⁹⁹ De acordo com Rorty (1999a, p. 47-48), Habermas é o autor contemporâneo que mais tem semelhanças com Dewey, em especial no que diz respeito às suas posições sobre a sociedade e sobre o debate político de seu tempo. "Tal como Dewey, o pensamento de Habermas é dominado pela questão 'Que tipo de abordagem e vocabulário filosófico seriam melhores para a liberdade humana' e pela convicção de que o industrializado e o tecnológico mundo moderno não está perdido, mas que, pelo contrário, é capaz de um contínuo aperfeiçoamento".

Habermas (2000) direcionou a Foucault em seu *Discurso filosófico da modernidade*.¹⁰⁰ Conforme as palavras do próprio Rorty (2007a, p. 119-120),

Grande parte da obra de Foucault – a parte mais valiosa, a meu ver – consiste em mostrar que os padrões de aculturação característicos das sociedades liberais impuseram, aos integrantes destas, certos tipos de limitações com que as antigas sociedades pré-modernas não haviam sonhado. Por outro lado, ele não se dispõe a ver essas limitações como algo compensado pela redução do sofrimento, assim como Nietzsche não se dispunha a ver o ressentimento da ‘moral do escravo’ como compensado por essa redução. Minha discordância com Foucault resume-se na afirmação de que essa redução efetivamente compensa tais limitações. Concordo com Habermas em que a descrição foucaultiana de como o poder moldou nossa subjetividade contemporânea ‘exclui todos os aspectos quem e a erotização e a internalização da natureza subjetiva também significaram um aumento da liberdade e da expressão’. E, o que é mais importante, creio que a sociedade liberal contemporânea já contém as instituições para seu aprimoramento – um aprimoramento capaz de mitigar os perigos vistos por Foucault.

Rorty acha que Foucault participa da cultura do “ressentimento”, ou seja, da corrente intelectual que procura negar, subestimar ou minimizar o progresso moral alcançado pelas democracias liberais do Ocidente. Ao contrário dessa tradição, o filósofo estadunidense não pensa que existe algo de inerentemente repressivo no que concerne à sociedade como tal, do mesmo modo que não vê qualquer problema em usar aquilo que Foucault chama de biopoder para aculturar os sujeitos. Como não há nada de errado em usar redes de poder para moldar pessoas em indivíduos com senso de responsabilidade moral, “‘Poder’ e ‘cultura’ são indicações equivalentes das forças sociais que nos convertem em mais do que animais” (RORTY, 1999b, p. 285).

Rorty (1999b) considera mais importante maximizar tanto a riqueza de sua socialização quanto a tolerância com a excentricidade e com os desvios individuais. Nesse sentido, vê no binômio saber-poder não apenas um instrumento para a implantação de uma engenharia disciplinar ou de controle, mas também uma conexão interessante entre o conhecimento e a solidariedade humana. Rorty entende que faltou a Foucault esse tipo de avaliação mais positiva do poder, sendo o resultado visível em sua descrição negativa e/ou funcionalista da modernidade capitalista, como uma sociedade *panóptica*, em que a individualidade se tornou impossível pela dinâmica dos saberes e dos poderes normalizadores. Porque a retórica da emancipação está ausente de seu trabalho, Rorty (1999a) pensa que Foucault foi

¹⁰⁰ Conferir os capítulos IX e X do livro de Habermas.

extremamente maléfico ao espírito reformista que até então caracterizou o pensamento de esquerda em seu país. Vamos ouvi-lo a esse respeito:

Sem dúvida ele foi um homem fora do comum, com uma grande imaginação, e um escritor de livros memoráveis. Foucault foi a figura mais influente sobre a cultura de esquerda americana, mas sua influência foi perniciosa. O resultado teve como efeito 'desengajar' os intelectuais: a idéia era aquela de resistir ao biopoder exercido pela sociedade capitalista sem nenhuma consciência política como resistir, sem programa político, sem utopia, sem nada. Foucault lançou a comunidade intelectual num profundo estado de ressentimento (RORTY, 2003, p. 156).

Não surpreende que o filósofo (1993, 1995a, 1998a, 1999c, 2000) tenha feito uma dura crítica aos desafortunados (abusos feitos de Foucault (e Derrida) na América, sendo o resultado mais evidente dessa influência, para Rorty, o retrocesso de uma esquerda com caráter reformista e consensual e a ascensão de uma esquerda de caráter cultural, que está mais preocupada em denunciar os traços (fa)logocentristas da sociedade americana, o casamento do saber com o poder, a tecnocracia americana (e por aí vai) do que interessada em melhorar o próprio sistema. A partir de então, todo o sistema precisa mudar! Segundo o filósofo norte-americano, essa mudança no interior da esquerda correspondeu à substituição de uma esquerda marcada por seu ativismo político por uma esquerda desgostosa, de meros espectadores, cuja principal marca seria a desesperança, pois, ao invés de tomar a política conforme o espírito democrático e liberal, passou a encará-la com um espírito de profundo pessimismo ou de fúria revolucionária. Influenciada por Foucault, Rorty entende que a esquerda na América passou a ver

[...] os estados democráticos contemporâneos, incluindo o nosso, quer como poderes imperialistas, quer como sociedades disciplinares, ou ambos. Não encaram a consonância entre o anti-essencialismo de Dewey e as instituições americanas, como uma recomendação, pois não têm essas instituições em grande conta. Encaram as opiniões filosóficas que sugerem políticas consensuais reformistas, do tipo que Dewey favoreceu como 'cúmplices' dos 'discursos do poder' que são os reguladores invisíveis da vida nas democracias burguesas. Tal como os marxistas dos anos 1930 consideravam Dewey 'o filósofo do imperialismo americano', também a Esquerda Cultural contemporânea nos considera, a nós pragmáticos, como, na melhor das hipóteses, socialmente irresponsável, e, na pior das hipóteses, apologistas de uma ideologia repressiva (RORTY, 1999a, p. 213).

Rorty viu Foucault como um cidadão que voltou às costas para as esperanças sociais das sociedades liberais, um indivíduo desapaixonado em relação à presente ordem social. No extremo, alguém que não acreditou na possibilidade da esperança humana como tal, sendo

mais fácil encontrar em sua face um desdém cínico e ressentido. Sua recusa em não participar do “sistema” correspondeu à indisposição para melhorá-lo, para fazer as coisas de modo diferente. Para expressar essa descrição, Rorty gosta de reproduzir a seguinte passagem de Foucault: “[...] imaginar outro sistema é estender a nossa participação no sistema presente” (FOUCAULT, apud RORTY, 1999a, p. 303).¹⁰¹

O filósofo americano lamenta que as narrativas históricas de Foucault não ofereceram a ele um ponto de apoio para comparar o presente em que vivemos com a aculturação em que nossos avôs e nossas avós foram socializados; do mesmo modo, não possibilitaram a ele a proposição de alternativas concretas de como evitar os erros de ontem na socialização atual. Ao contrário, elas reforçam a compreensão incrédula e horrorizada de que a verdade (o saber) e o poder são inseparáveis e que não há como escapar disso. Isso o teria levado, para Rorty, ao seu quase anarquismo, concluindo que toda instituição social é injustificável e serve ao poder normalizante, reproduzindo o sempre mesmo, o sempre igual. O resultado é que Foucault proibiu a si mesmo o tipo de discurso que um pensador liberal normalmente endereça aos seus concidadãos:

‘Nós sabemos que deve haver uma maneira melhor do que esta para fazer as coisas; vamos procurá-la, juntos’. Não se encontra nenhum ‘nós’ nos escritos de Foucault, nem nos de muitos de seus contemporâneos franceses [...]. Escrever a ‘história do presente’, em vez de sugestões sobre como os nossos filhos poderiam viver num mundo melhor no futuro, põe de lado não apenas a noção de uma natureza humana comum e a do ‘sujeito’, mas o nosso sentido não teórico de solidariedade social (RORTY, 1999a, p. 271-272).

A desesperança política, todavia, não é a única herança funesta que Rorty associa aos escritos de Foucault. Outra consequência da presença de Foucault entre os esquerdistas americanos foi a indesejável inflação teórica da atividade política. Desde então, os membros dessa esquerda passaram a querer que suas competências no plano estritamente teórico (filosófica, literário, sociológico, etc.) fossem de alguma utilidade direta para se obter objetivos políticos. Em suas palavras: “But I should insist that a lot of leftist intellectuals still think that a synoptic vision of what is going on, with a sweep comparable to Marxism's, is a necessary propaedeutic to effective political action” (RORTY, 1995a, s/p). Nessas circunstâncias, quando mais alto for o grau de abstração, quando mais rebuscado o aparato conceitual, mais radical é a crítica e a

¹⁰¹ Essa passagem é reproduzida também em *Contingência, ironia e solidariedade* (2007a) e *Philosophy and social hope* (1999e).

possibilidade de reverter a ordem estabelecida. O resultado dessa tendência, sempre conforme Rorty, é que o antigo utopismo da esquerda reformista e consensual cedeu lugar a uma esquerda academicista, primeiramente preocupada em teorizar e só mais tarde abordar utopias políticas. Fiel ao seu antiteoricismo, ele avalia que, nesse movimento, a esquerda teria perdido grande parte da utilidade obtida pela velha esquerda:

[...] uma gama de energia dos intelectuais de esquerda na academia americana contemporânea foi desperdiçada, exatamente à medida que eles passaram a esperar que as obras no interior de disciplinas tais como filosofia e a crítica literária pudessem ser engrenadas com a ação política por meio de alguma via direta (enquanto oposta a uma via de longo curso, atmosférica, indireta). Um dos sintomas dessa esperança é a convicção de que é politicamente proveitoso ‘problematizar’ ou ‘colocar em questão’ conceitos, distinções instituições tradicionais. Meu próprio ponto de vista é o de que não há muito proveito em apontar as ‘contradições internas’ de uma prática social ou ‘desconstruí-la’, a não ser que se possa advir com uma prática alternativa – a não ser que se possa por fim traçar uma utopia, na qual o conceito ou distinção se tornariam obsoletos [...]. Minhas dúvidas acerca da esquerda foucaultiana contemporânea dizem respeito à sua capacidade para oferecer tais visões e tais sugestões (RORTY, 1997a, p. 29-30).

Em outra passagem, Rorty (1999c, p. 73) assim se refere ao espírito antiutópico e inflacionado teoricamente da esquerda americana posterior à década de 1960:

Essa esquerda foucaultiana representa uma infeliz regressão à obsessão marxista com o rigor científico. Essa esquerda ainda procura colocar eventos históricos em um contexto teórico. Ela exagera a importância da filosofia para a política, e desperdiça sua energia em análises teóricas sofisticadas sobre o significado dos eventos correntes. Mas a sofisticação teórica dos foucaultianos é ainda mais inútil para a política de esquerda do que era o materialismo dialético de Engels. Os foucaultianos não têm nem mesmo isso. Porque consideram as iniciativas liberais reformistas como sintomas de um desacreditado ‘humanismo’ liberal, eles têm pouco interesse em planejar novos experimentos sociais.

Essa *sobrefilosoficação da política* (RORTY, 2000), comum à esquerda foucaultiana e à esquerda marxista, é similar à inflação teórica também encontrada na filosofia de Habermas. Entre essas alternativas (Marx, Foucault e Habermas), Rorty (1998c) chega mesmo a comentar que, no caso de uma escolha, gostaria que a esquerda de seu país fosse habermasiana, pois, mesmo inflacionada teoricamente, ou seja, mesmo esperando demais da filosofia para assuntos políticos, encontramos na leitura de sua obra a esperança de que o sistema pode ser reformado sem a necessidade de rupturas radicais com a democracia capitalista. Rorty, desse modo, quer evitar os radicalismos revolucionários tanto do marxismo

como da esquerda foucaultiana, pois suas críticas não são acompanhadas de propostas, estas, sim, radicais, no sentido de melhorar a situação em que nos encontramos agora.

Além de seu pessimismo libertário e de seu teorismo exagerado, a nova esquerda americana desaponta Rorty na medida em que toma as questões culturais como eixo da luta política. O resultado desse processo foi a implosão, não somente na esquerda americana, de movimentos políticos centrados em tópicos como a identidade, a diferença, o reconhecimento, etc. Apesar de reconhecer a importância desses movimentos políticos, não é difícil perceber o ceticismo que ronda os comentários do filósofo a respeito dessa estratégia política. Há pelos menos duas maneiras de expor essa indisposição. Em primeiro lugar, Rorty entende que as políticas de reconhecimento baseadas na dimensão cultural (em noções como identidade e diferença) deveriam ser tributárias de uma política cujo foco fosse o que um indivíduo, em determinado país, tem em comum com todos os outros, não a sua diferença específica, a sua alteridade em relação a todos os demais.

Rorty (1999c) nos dá um exemplo a esse respeito. Segundo ele, quando a esquerda reformista anterior aos anos 1960 discutia sobre a situação das minorias oprimidas em seu país, as raciais, sexuais ou étnicas, fazia isso proclamando que todos, em suas múltiplas diferenças, eram americanos, e que deveriam se respeitar como tais. As diferenças de cada um pouco importavam quando comparadas com a identidade de todos como companheiros americanos. Se não incentivava o orgulho da diferença, essa esquerda, contra o conservadorismo corrente, tampouco o condenava. A única diferença que realmente importava, do ponto de vista político, era o fato de você ser americano, independentemente se fosse afro-americano, hispano-americano, *gay*, lésbica ou negro. Ter orgulho de sua diferença

[...] é uma resposta inteiramente razoável para a sádica humilhação a que alguns têm sido sujeitados. Mas na medida em que esse orgulho impeça alguém de também ter orgulho por ser um cidadão americano, por pensar em seu país como sendo capaz de reforma, ou de ser capaz de unir-se aos heterossexuais ou aos brancos em iniciativas reformistas, é um desastre político (RORTY, 1999c, p. 137).

A ênfase na identidade de grupos, menores que uma identidade no nível das políticas nacionais, foi uma maneira para compensar os abusos que essa narrativa patriótica produziu contra suas diferenças. Rorty sabe disso e até compreende essa falta de patriotismo, afinal,

após a Guerra do Vietnã, a Guerra Fria, a opressão contra os negros e demais minorias, o pensamento de esquerda não tinha muito motivo para se orgulhar de suas narrativas nacionais. Ele, contudo, é um esperançoso irremediável, um etnocêntrico convicto, um otimista político, de modo que gostaria que os intelectuais de esquerda se recordassem de alguma coisa além do Vietnã e da opressão. Ele está aí para lembrar-lhes que o sonho americano foi mais do que isso, e que os Estados Unidos, além de racista, homofóbico, sexista e imperialista, são uma democracia que funciona há duzentos anos, tendo superado divisões e desigualdades do passado, e que ainda pode ser capaz de fazer o mesmo no presente. Dito de outro modo, a América é um país que se preocupa com o fato de ser preconceituoso daquela maneira, se incomoda com o fato de que os bondosos avós/avôs de hoje ontem foram crueis em seu preconceito contra negros e *gays*, em suma, “[...] é uma cultura que se tornou muito consciente da sua capacidade de intolerância assassina e daí talvez mais cautelosa em relação à intolerância, mais sensível ao desejo de diversidade do que qualquer outra que conhecemos” (RORTY, 1999a, p. 136). Sua aposta, por um lado, é que esses esquerdistas possam colocar essas **teorias** da diferença em moratória (o que significa dizer parar de elaborar filosofias sobre elas) e, por outro, pudesse mobilizar o que ainda resta do orgulho de norte-americano, o que equivale à elaboração de políticas baseadas nessa identidade que engloba todas as outras, respeitando-as em suas diferenças.

O antiamericanismo e/ou anti-etnocentrismo da esquerda cultural, portanto, explicam parte da recusa de Rorty em relação às políticas culturais, centradas na identidade e na diferença. Existe, como mencionei, outra razão. Deixe-me explicar. À semelhança do que podemos identificar na crítica marxista, Rorty trabalha com a ideia segundo a qual a nova esquerda deixou de discutir sobre aquilo que é, para ele, essencial na atualidade: dinheiro e mercado de trabalho. Segundo o filósofo (1995b, 1999c, 2001, 2006b), a esquerda cultural pensa mais sobre o estigma e a diferença do que sobre em nos oferecer uma crítica da economia política, de maneira que se torna pouco útil para se refletir sobre os desafios e as consequências políticas da globalização econômica entre os brancos, os negros, os homossexuais, os hispanos, etc. À sua maneira reformista, consensual e antianticapitalista, ele quer renovar a agenda política de seu país, propondo que a esquerda “[...] teria que falar muito mais sobre dinheiro, mesmo que para isso tivesse que falar menos sobre estigma [diferença, identidade]” (RORTY, 1999c, p. 128). Isso significa que as questões políticas centrais não deveriam ser

buscadas no terreno das diferenças culturais ou identitárias entre as pessoas, mas, sim, na desigualdade financeira e de oportunidades entre elas. O exemplo que Rorty fornece a respeito do racismo expressa bem sua posição:

[...] o racismo simples, direto, vicioso e aterrorizante que assegura que a maioria dos negros e latinos ainda tenha que lutar desesperadamente, e muitas vezes sem perspectivas, por emprego, *status* e segurança, não resulta de um fracasso em 'reconhecer diferenças culturais'. Como no resto do mundo, trata-se de uma maneira de garantir que os descendentes daqueles que estão no poder tenham sempre, e automaticamente, vantagens sobre os outros, devido à sua cor desejável e facilmente reconhecível. O racismo, aqui e em qualquer lugar do mundo, cresce quando os empregos e as oportunidades diminuem, e decresce quando esses aumentam. Se algum dia o racismo for extinto nos EUA, será em decorrência de uma prosperidade permanente. Até lá, o racismo pode ser atenuado somente através do apelo, como fez Martin Luther King, ao senso de justiça dos brancos para com os americanos negros contemporâneos. Ensinar às crianças, negras e brancas, o que homens e mulheres afro-americanos fizeram por seu país responde a tal apelo. Ensinar-lhes que os dois grupos têm identidades culturais distintas não promove bem nenhum (RORTY, 1995b, p. 47-48).

Em outras palavras, o que Rorty está sugerindo é que as distintas tradições culturais não são uma boa saída para orientar as decisões políticas que precisamos tomar no sentido de diminuir o sofrimento e a crueldade na sociedade atual. Nesse quesito, ele (2001) chega mesmo a dizer que os marxistas continuam tendo alguma razão, pois, ainda hoje, as questões políticas centrais são aquelas que versam sobre a relação entre os pobres e os ricos:

[...] como a classe trabalhadora pode, numa sociedade democrática, usar o poder do voto para evitar que os capitalistas coloquem o proletariado na miséria e, ao mesmo tempo, incentivar a iniciativa privada? Como o Estado pode ser um poder de equilíbrio que possa evitar que a riqueza acabe nas mãos de uma oligarquia econômica, sem criar uma estagnação burocrática? Como a ordem política pode ter precedente sobre a econômica e, ao mesmo tempo, permitir espaço ao crescimento econômico? (RORTY, 2001, p. 485).

Reformar o sistema, não revolucioná-lo! As questões acima expressam isso. Embora elas possam deixar furioso algum autor vinculado às tradições revolucionárias, a luta política contra a tentativa de os ricos continuarem a tirar vantagens dos pobres mostra um traço comum entre Rorty e o marxismo pedagógico. Essa afinidade torna-se ainda mais candente quando Rorty sugere que nossas atenções políticas da esquerda deveriam se concentrar no retorno da *luta de classes*:

The best thing that could happen to the American left would be for the academics to get back into the class struggle, and for the labour union members to forgive and

forget the stupid and self-defeating anti-American rhetoric that filled the universities of the late sixties [...]. Nevertheless, leftist academic politics has run its course. It is time to revive the kind of leftist politics that pervaded American campuses from the Great Depression through to the early sixties - a politics that centres on the struggle to prevent the rich from ripping off the rest of the country. If the unions will help us revive this kind of politics, maybe the academy and the labour movement can get together again. Maybe together we can help bring our country closer to the goal that matters most: the classless society. That is the cause for which the American Federation of Labor and Congress of Industrial Organizations organizers are now fighting, and for which some of their predecessors died (RORTY, 1999e, p. 260-261).

Em sua avaliação, a esquerda cultural não tem feito muito para expandir essa mudança de pensamento. Ela não tem se esforçado para que os indivíduos passem a pensar nas oligarquias ou “[...] nos patrões como o inimigo” (RORTY, 2006b, p. 55), ao invés de seguir insistindo que a luta reside na identidade cultural ou na diferença cultural alheia. Ela segue realizando seus estudos sobre os homossexuais, os negros, os hispano-americanos, etc., ao invés de organizar mais pesquisas sobre os desempregados, os sem-teto ou os moradores de *trailers*, todos eles vítimas, em maior ou menor grau, dos efeitos da globalização sobre o mercado de trabalho.

Esse tipo de investigação, na descrição de Rorty, deixou de ser atraente, pois eles, os desempregados e os sem-teto, não são os “outros” ou a “minorias” no sentido relevante para a esquerda cultural. Para ser “[...] este ‘outro’ neste sentido você precisa carregar um estigma inerradicável, que faz de você uma vítima do sadismo socialmente aceitável ao invés de uma vítima do mero egoísmo econômico” (RORTY, 1999c, p. 117). Na medida em que essa transformação não acontece, ou seja, enquanto a esquerda cultural não se reconcilia com a antiga esquerda reformista, aumenta a desigualdade, a insegurança e a crescente proletarização de burguesia norte-americana, um cenário que se estende também às demais partes da sociedade globalizada – e visível especialmente agora, em tempos de crise econômica mundial.

Com essa afinidade política entre Rorty e o marxismo educacional, encerro este capítulo. No capítulo seguinte, analiso essa descrição que Rorty oferece de Foucault. Suspeito, na esteira de Marshall (1994) e de Costa (1995), que Rorty possa ter cometido alguns desserviços a Foucault, operando uma leitura parcial (reducionista?) do colega francês. A estratégia, para tanto, é semelhante àquela presente na redescritção que ofereci de Rorty em relação ao

marxismo educacional: tomo em análise alguns pontos levantados pelo filósofo estadunidense a respeito de Foucault e faço o exercício de tensioná-los com a letra da filosofia de quem se descreve.

6 REDESCREVENDO FOUCAULT, CONTRA RORTY

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. [...] Mas o que é o filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se saber? (FOUCAULT, 1997b, p. 13).

Gostaria de iniciar minha redescritção¹⁰² aludindo a um aspecto da filosofia de Foucault que é semelhante ao modo de operar encontrado na filosofia de Rorty. Assim como este, Foucault também preferiu antes fazer uma filosofia de caráter retrospectivo a uma filosofia de caráter normativo. Recusou para a filosofia o posto de dizer o que se deve ou o que não se deve fazer, rejeitando, assim, o ideal da filosofia como *guardiã da racionalidade*. À semelhança do que Rorty nos incitou a fazer, Foucault (1981, s/p) nos disse que era

[...] preciso cavar para mostrar como as coisas foram historicamente contingentes, por tal ou qual razão inteligíveis, mas não necessárias. É preciso fazer aparecer o inteligível sob o fundo da vacuidade e negar uma necessidade; e pensar o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis.

Seu projeto foi justamente fazer de tal modo que as pessoas não saibam mais o que fazer: “[...] que os atos, os gestos, os discursos que até então lhes pareciam andar sozinhos tornem-se problemáticos, perigosos, difíceis. Esse efeito é desejado” (FOUCAULT, 2003, p. 348). Foi exatamente isso o que ele fez em relação à delinquência, à doença, à punição, à loucura: ele olhou para o passado, atentou à dominação resultante e denunciou sua contingência. Esperava, assim, disponibilizar uma análise das racionalidades políticas e o modo como elas podiam entrar em certos jogos de verdade, produzindo sujeitos dessa ou daquela maneira. A despeito dessa afinidade metodológica, Rorty poderia dizer: certo, Foucault realmente foi uma pessoa que levou muito seriamente o exercício da retrospectiva, de olhar para o passado

¹⁰² Neste capítulo, retomo algumas ideias a respeito de Foucault, desenvolvidas nos textos *Pedagogia crítica da educação física no jogo das relações de poder* (2006) e *Sobre corpo, reflexividade e poder: um diálogo entre Anthony Giddens e Michel Foucault* (2009), esse último escrito com a colaboração dos professores Alexandre Fernandez Vaz e Ivan Marcelo Gomes, a quem agradeço a autorização para retomá-los na tese.

e nos mostrar o que ele “foi”; fez isso, inclusive, melhor do que eu seria capaz de fazer.¹⁰³ Mas vejamos o que ele viu e nos redescreveu: apenas a dominação, quer dizer, dispositivos disciplinares cuja produtividade somente fez paralisar, normalizar, disciplinar, controlar e subjugar. Ele olhou para a aventura moderna e somente descreveu o poder opressor e repressor exercido por uma racionalidade política que incidia *sobre* a vida. Isso faz dele, conforme Rorty, um pessimista, um ressentido, desesperançoso em relação à ordem social atual.

Minha dúvida a respeito dessa descrição é a seguinte: essa é **toda** a história que podemos aprender da retrospectiva que Foucault nos ofereceu? Todo seu trabalho histórico-filosófico serviu somente para nos dizer que não há escapatória de uma aculturação repressiva? Na sequência do capítulo, pretendo demonstrar que esse é apenas o verso de uma história que encontramos na obra de Foucault. Para tanto, assumo duas estratégias: apresentarei os motivos pelos quais Rorty só conseguiu enxergar esse quadro pessimista e funcionalista na retrospectiva foucaultiana e, após isso, discutirei como essa interpretação deixou de considerar reordenações importantes na “letra” da filosofia de Foucault. Essa será a ocasião para expor aqueles aspectos de minha redescrição que contrariam a descrição sugerida por Rorty. Vejamos como desenvolvi meu raciocínio.

Nos estudos de Foucault sobre a entrada da vida na história (no campo de uma tecnologia política dos indivíduos), os processos da vida foram levados em conta por ele enfatizando os procedimentos de poder e de saber que objetivavam, em sua produtividade e positividade, controlá-los e modificá-los. Foucault demonstrou que foi exatamente em torno dos cuidados com a vida que se produziu uma arte de táticas e técnicas que, encontrando no Estado um novo suporte e um princípio de transformação, se desenvolveu a partir da incorporação, difusão e multiplicação das tradicionais técnicas do que ele chamou de *poder pastoral*. A implantação das individualizantes técnicas pastorais no quadro do laico aparelho de Estado foi, para Foucault, a matriz da razão política moderna. A *biopolítica das populações* tornar-se-ia, então, o objeto do qual a *governamentalização* deveria ter em conta em suas observações para chegar a governar de modo racional e refletido.

¹⁰³ Em alguns momentos, encontramos Rorty dizendo que essa é a parte do filósofo francês que mais lhe atrai, não porque concorde com ela, mas, sim, porque ela sublinhou um conjunto de perigos para a sociedade democrática, que devíamos fazer tudo para evitar.

O caráter governamental que o Estado moderno assumia fez do indivíduo e sua espécie uma aposta essencial para o poder e as relações desencadeadas por seu exercício. O governo não era uma simples instrumentalização da força do Estado, mas mais bem compreendido como uma centralização e/ou racionalização, historicamente definida, das relações de poder. O governo, portanto, como uma forma de racionalidade política. Desenvolveu-se, então, um conjunto de procedimentos, saberes, instituições e táticas com o intuito de permitir o exercício dessa forma específica de poder, de tal maneira que seu desenvolvimento reforçaria, ao mesmo tempo, a potência do Estado e sua vida. Nesse bojo, uma *anátomo-política do corpo humano*, sua disciplina, afinal, toma forma em instituições como a escola, o exército, as oficinas, as prisões, os hospitais, os ateliês, etc. Compreende-se, pois, por que o sujeito foi aí pensado como o *produto objetivo* dessa governamentalização das relações de poder com o recurso a sistemas de saber/poder cada vez mais sofisticados e complexos. Os procedimentos de individualização e de totalização daí decorrentes seriam o resultado histórico de uma *racionalidade política* centrada no *poder sobre a vida*, na era que seria para Foucault a do *biopoder* (FOUCAULT, 1997a, 1999a, 2003, 2004a).

Não foi à toa que sua analítica do poder foi muito rica em descrições das práticas divisórias e dos procedimentos estratégicos postos em jogo pelos poderes políticos hegemônicos e suas maquinarias, evidenciando, ainda, sua predileção pela descrição minuciosa de grandes estruturas de dominação ou das instituições a elas agenciadas. Nesses casos, o poder se *exerceria* sobre cada indivíduo, impondo-o uma determinada identidade e controlando a espécie conforme um determinado modo de (des)subjetivação. Em tais circunstâncias, a crítica genealógica foucaultiana tratava de destacar a dimensão fundamentalmente dominadora da prática de governo e sua racionalidade política, já que sua pesquisa incidia, “[...] sobre as técnicas do poder, sobre a tecnologia do poder. Ela consiste em estudar como o poder domina e se faz obedecer” (FOUCAULT, 2003, p. 267).

Para tanto, Foucault empregou uma concepção nominalista de poder, afastando-se do modelo jurídico da soberania, dos aparelhos de Estado e das ideologias que o acompanham, uma vez que acreditava que as análises do poder orientadas ascendentemente (sob o espectro de uma microfísica do poder, portanto) deveriam centrar-se nos âmbitos da dominação, dos operadores materiais, das formas de sujeição, das conexões e utilizações dos sistemas locais

dessa sujeição. Tratava-se, para ele (1999a, p. 32), de “[...] curto-circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição”. A estratégia consistia em analisar o poder a partir das técnicas e táticas de dominação, cada vez mais gerais e globais. Eis a linha que Foucault tentou seguir nas diferentes pesquisas sobre o poder psiquiátrico, o sistema penal, a sexualidade infantil etc. Era para ele o caso de partir da própria relação de dominação no que ela tem de factual, de efetivo, e de ver como é essa própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide. Portanto, ele adotou “[...] o ponto de vista tríplice das técnicas, da heterogeneidade das técnicas e de seus efeitos de sujeição, que fazem dos procedimentos de dominação a trama efetiva das relações de poder e dos grandes aparelhos de poder” (FOUCAULT, 1999a, p. 52).

Essa analítica do poder foucaultiana, que é retomada nos textos rortianos a respeito de Foucault, acabou provocando muito mal-entendidos. Para os críticos de Foucault, ela acabou soando como bastante fatalista e determinista em função da insistência do autor, “[...] quando estudava os hospícios, as prisões etc., nas técnicas de dominação” (FOUCAULT, 2004a, p. 95), estratégia que deixou pouco espaço para que fossem concebidas ações humanas significativas dirigidas à obtenção da liberdade. Rorty chegou mesmo a dizer que o trabalho de Foucault, visto desse ângulo, poderia ser “[...] facilmente encarado como reinventando a sociologia ‘funcionalista’ americana” (RORTY, 1999a, p. 271).

O próprio Foucault (2004a) admitiu que, em livros como *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*, *História da loucura* e *As palavras e as coisas*, o que o incomodava, passados alguns anos após serem escritos, era o fato de ter considerado as experiências do poder e da produção da verdade sem levar em conta a experiência da conduta individual ou então das técnicas de si. Certamente foi sua ênfase nos processos de *objetivação* e *sujeição* dos indivíduos que contribuiu para a conclusão, reproduzida pelas críticas de Rorty expostas no capítulo anterior, do caráter de *assujeitamento* das relações de poder nas mais diversas instituições da modernidade. Não surpreende que o filósofo americano tenha dito que Foucault olhou para as democracias ocidentais e só conseguiu enxergar sociedades disciplinares e imperialistas, recusando-se, inclusive, a reformá-las para não ser capturado por um sistema que lança o poder em todas as esferas da vida, disciplinando-a, controlando-a.

Esse quadro traçado por Foucault, em sua crítica da modernidade, sofreu modificações importantes, se considerarmos toda a extensão de sua obra.¹⁰⁴ Minha suspeita é que Rorty não tenha dado às inflexões ocorridas o devido valor que elas vieram a ter na filosofia daquele. Nisso reside, aliás, a diferença entre Rorty e outros admirados de Foucault, que estiveram mais atentos ao “movimento do pensamento” do filósofo francês. Não encontrei, nos escritos do filósofo americano, nem nos textos em que Foucault é tomado em análise, qualquer menção à autocrítica que Foucault fez em relação ao próprio trabalho.¹⁰⁵ Imagino que Rorty ficasse mesmo surpreso e contente, se ouvisse Foucault (2004a, p. 285) dizer: “Eu mesmo não tenho certeza, quando comecei a me interessar por esse problema do poder, de ter falado dele muito claramente nem de ter empregado as palavras adequadas. Tenho, agora, uma visão muito mais clara de tudo isso”. Assim, se Rorty fosse mais atento a isso, algumas de suas interpretações a respeito do colega francês teriam sido evitadas ou, pelo menos, revistas. E é com base nesse “desinteresse” que apresento, com Foucault e contra Rorty, minha redescrição.

Consideremos, para início de conversa, a maneira pela qual Rorty descreveu o conceito de poder em Foucault. Nessa descrição, pareceu predominar sua leitura do poder como uma coisa maligna, um fantasma de cuja influência não se podia escapar. Isso é tudo que podemos concluir a respeito do poder em Foucault? Teria ele reduzido toda produtividade e positividade do poder aos seus estados de dominação? É evidente que não! Não é difícil chegar a essa conclusão na medida em que encontramos em escritos do filósofo francês outras conotações desse conceito. Tomemos o caso de *Vontade de saber*, volume inicial da trilogia *História da sexualidade*, publicado em 1976 – portanto, somente um ano após *Vigiar e punir*. No tópico dedicado ao método desse empreendimento, é notório o fato de Foucault interrogar o poder, seus dispositivos e suas práticas não sob a forma da unidade global da dominação e da sujeição, que são, antes de tudo, suas formas terminais, mas, sim, a partir da capacidade de transformação que todo exercício de poder implica, quer dizer, uma “[...] multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua

¹⁰⁴ Tornou-se lugar comum entre os comentadores de Foucault, não apenas no Brasil, a compreensão de que sua obra pode ser dividida, conforme Veiga-Neto (2003), em três grandes *domínios*: sua dedicação ao tema dos saberes (ser-saber); depois ao tema das relações de poder (ser-poder); e, finalmente, ao modo pelo qual cada sujeito se relaciona consigo próprio (ser-consigo).

¹⁰⁵ Nem mesmo em textos e entrevistas mais recentes de Rorty, encontramos referência a essa reordenação operada por Foucault em relação aos seus escritos.

organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte [...]” (FOUCAULT, 1997a, p. 102). O que se torna central são os combates e as lutas inerentes às relações de poder, não mais a descrição das enormes articulações institucionais e políticas que formam as estruturas de poder. Essas correlações de força são *guerras* anárquicas de desestabilização infinita dos mecanismos de poder: são relações antagonistas, de estratégias, de enfretamento, de combate.

Compreendido assim, temos que admitir, nessa fórmula das relações de poder, que não há poder sem recusa ou desacordo em potencial. Aqui já não existem mais relações de poder que sejam completamente triunfantes e que a dominação seja incontornável. Vias de ataques possíveis são traçadas, permitindo aos indivíduos lutar contra os abusos do poder. Isso significa que onde aquelas relações existirem haverá decerto *resistência*, pois, se não houvesse possibilidade alguma dela, relações de poder não estariam em jogo. Elas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que se apresentam como o outro da relação de poder, inscrevendo-se nessas relações como interlocutores irreduzíveis. Essa relação de incitação recíproca cessa de acontecer quando o ambíguo e móvel jogo das relações de poder é substituído pelos estáveis *estados de dominação*. Embora estes sejam *instrumentos* e *efeitos* daquelas relações, não constituem, para Foucault, seu *princípio* ou sua *natureza*, como podemos supor na descrição que Rorty faz da presença desse conceito em Foucault.

Foucault, todavia, não parou por aí, desenvolvendo a passagem desse modelo belicoso de poder, com forte inspiração nietzschiana, ao modelo da *conduta*. A arte de conduzir os outros e a si próprio fez das relações de poder muito menos da ordem do afrontamento entre dois adversários (como na *guerra*) do que da ordem do *governo*. O modo de relação próprio ao poder “[...] não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Concebido em um sentido amplo e anterior à captura que a ciência política fez dele a partir dos séculos XVII e XVIII, o governo corresponde à atividade de conduzir (não ditar, comandar ou reinar) os indivíduos ao longo de sua vida, colocando-os sob a autoridade de um guia ou um mestre da existência que é responsável pelo que os

indivíduos fazem ou pelo que acontece com eles (FOUCAULT, 2008b). Seu traço distintivo seria o fato de que alguns homens, sem recorrer à coerção ou à repressão, podem determinar o governo de outros homens. Governar seria, assim, a estruturação do eventual campo de ação dos outros: *um modo de ação sobre ações*. Conforme o próprio Foucault (2005, p. 327), “Se eu digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros”. Definida como *ação sobre outros e a si próprio*, Foucault atrela no coração mesmo de toda relação de poder a liberdade. O poder só se exerce em sujeitos potencialmente livres e enquanto estes permanecerem livres. Não há qualquer relação de confronto e exclusão entre poder e liberdade, mas um jogo mais complexo no qual

[...] a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua pré-condição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Não que o próprio Rorty achasse que o poder fosse o mal, sinônimo da dominação. Isso está claro, por exemplo, quando comenta que o poder, à semelhança da cultura, é o que nos transforma mais do que em simples animais. Ou, então, quando afirma não ver qualquer perigo com a noção de biopoder. Está presente, ainda, quando reproduz a crítica de Habermas em relação a Foucault. O problema é que ele não foi capaz de enxergar em Foucault o poder como algo além da dominação, além de uma força sobrenatural, um fantasma engenhoso tão imperceptível e insistente que não se podia escapar. Assim, enquanto ele só conseguiu ver em Foucault a vontade de poder, eu prefiro olhar para Foucault e ver o poder como vontade de liberdade, como vontade de resistência, como algo além da pura e simples dominação. Interpretado dessa maneira, não há motivo para lamentar sua ubiquidade satânica, como disse Rorty, mas felicitar sua presença, pois onde ele se encontra, a liberdade o acompanha, sempre a espreita.

Com esse duplo deslocamento na noção do poder,¹⁰⁶ não é mais possível imputar à Foucault, como Rorty e tantos outros fizeram, a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa espaço para a liberdade. Mesmo naquelas situações nas quais a relação de poder é completamente desequilibrada, “[...] um poder só se exerce sobre outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro” (FOUCAULT, 2004a, p. 277). Só assim o outro poderia ser concebido e mantido até o fim como *sujeito da ação*, como *sujeito ativo* que é capaz de influenciar a conduta do outro (FOUCAULT, 1995). Ao contrário, quando um sujeito está completamente à disposição do outro e se torna o objeto sobre o qual exerce uma conduta constante e com suficiente certeza a ponto de produzir uma ilimitada servidão voluntária – como no caso da escravidão –, não há qualquer sinal de relações de poder. Um homem acorrentado e pisado está submetido à força que se exerce sobre ele, mas não ao poder (FOUCAULT, 2003). Em tais condições, as práticas de liberdade e a resistência deixam de existir ou então se apresentam como extremamente restritas. Seria preciso, pois, pôr um limite aos excessos do exercício de poder que podem levar aos *estados de dominação*, caracterizados que são pelo bloqueio ou cristalização da móvel e estratégica arte de governar.

Pelo exposto, podemos perceber que faltou a Rorty uma maior atenção aos deslocamentos existentes na obra foucaultiana a respeito do poder, disponível antes mesmo de o filósofo elaborar sua descrição de Foucault. O que estou sugerindo, desse modo, é que a interpretação de Rorty não considerou a distinção que Foucault (2004a) estabeleceu entre três níveis do poder, ou seja, os *estados de dominação*, as *relações estratégicas de poder* e as *técnicas de governo*, uma vez que sua análise crítica centrou-se na ênfase de foucaultiana às *técnicas e táticas de dominação* que, como ele próprio declara, fizeram da *positividade* das relações de poder, única e exclusivamente, da ordem de um poder *sobre* a vida, sem enfatizar, assim, o espaço para a luta contra determinados efeitos do poder e para o desabrochar das práticas de liberdade presentes em toda e qualquer relação de poder na sociedade democrática.

¹⁰⁶ Vale destacar que, em tal deslocamento, se revestiram de grande importância os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*, entre os anos de 1978 e 1979, respectivamente, *Segurança, território e população* (2008b) e *Nascimento da biopolítica* (2008a), cujos focos se situam no âmbito das discussões sobre biopolítica (e sua racionalidade) e têm como eixo central o tema da governamentalidade.

A crítica de Rorty deixa de ser anacrônica somente se endereçada àqueles momentos em que a genealogia foucaultiana, ao usar palavras inadequadas ou por não ter uma visão mais clara de todo o processo (FOUCAULT, 2004a), fez das relações de poder sinônimo dos *estados de dominação*, quer dizer, aqueles efeitos ou instrumentos decorrentes da imobilização dos móveis e ambíguos jogos de poder postos em ação na conduta ou governo de si próprio e dos outros, aquele modo de *ação sobre ação* que pode conduzir a experiências a partir das quais a vida possa qualificar-se, efetivamente, como *vida política*, ao invés de mera *vida biológica*, submetida aos estados que resultam da pura e simples dominação (OLIVEIRA, 2006).

Alguns intérpretes de Foucault, como Revel (2006) e Portocarrero (2006), sugerem que o tema da resistência e das lutas contra os efeitos de sujeição decorrentes das relações de poder não estiveram ausentes em sua totalidade na genealogia do poder realizada em meados dos anos 1970 por Foucault, como nos fazem supor alguns comentadores ao considerar o último *domínio* de sua obra como a solução para os problemas levantados naquela genealogia. Isso torna ainda mais complicado o tipo de interpretação sugerido por Rorty. Além de invocar algumas passagens de *Vigiar e punir* (1993) para corroborar essa advertência, Revel (2006) defende a ideia de que, já nesta obra, há um duplo valor na noção de biopolítica. Por um lado, esta é entendida como um conjunto de biopoderes encarregados de um *poder sobre a vida*; por outro, já neste momento, pode-se entender biopolítica, ao menos de forma embrionária, como *potência da vida* em face aos poderes modernos, isto é, como uma política da resistência, da diferença.¹⁰⁷

Independentemente dessa “polêmica” entre os foucaultianos, a ênfase presente no Foucault mais tardio é que não se trata de colocar o problema da resistência em termos de luta contra efeitos de poder que levam à dominação, mas, sim, nos termos de produção de novas subjetividades, práticas, linguagens e afetos que nos remetem aos usos e cuidados de si. “Tendo estudado o campo do poder tomando como ponto de partida as técnicas de dominação, gostaria de estudar, durante os próximos anos, as relações de poder partindo das

¹⁰⁷ Essa distinção operada por Revel entre biopoder e biopolítica, tal como também se apresenta em Lazzarato (2000) e Pelbart (2004), vai ao encontro de um debate contemporâneo sobre o conceito de biopolítica, que o ressignifica em torno da ideia de um *poder da vida*, valorizando a capacidade criativa/inventiva do ser humano em se contrapor aos processos de individualização e totalização decorrentes do *poder sobre a vida*. Uma excelente introdução a essa questão pode ser obtida em Assmann et al. (2007).

técnicas de si” (FOUCAULT, 2004a, p. 95). Esse é o momento em que um complexo conjunto de práticas de *subjetivação* ou *tecnologias do eu*, distintas substancialmente da *objetivação* característica das *tecnologias disciplinares*, torna-se a preocupação central de Foucault: “[...] como constituímos diretamente nossa identidade por meio de certas técnicas éticas de si, que se desenvolveram desde a Antiguidade até nossos dias?” (FOUCAULT, 2004a, p. 302).

Se o sujeito não se constitui única e exclusivamente por meio de práticas de sujeição, mas também por meio de práticas mais autônomas de liberação, sua genealogia na civilização ocidental precisa considerar não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas de si. Não é outro motivo para que Foucault, em *A Hermenêutica do sujeito* (2004b) e nos dois volumes finais da *História da sexualidade* (1997b, 1997c), tivesse voltado sua atenção à maneira com a qual o sujeito se constitui de forma *ativa* por meio das *práticas de si*, fornecidas por esquemas sugeridos e propostos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la como função de certo número de objetivos e por meio de relações de autodomínio e autoconhecimento, uma posição, como se nota, bem distinta da presente naqueles estudos nos quais Foucault procura compreender, a partir dos mecanismos disciplinares e biopolíticos de controle da população, a genealogia do sujeito moderno como objeto, dócil e útil. Como resultado dessa reviravolta, restaura-se o lugar de sujeitos no quadro da luta política: agora, para Foucault (1999b), era preciso colocar o problema da *vontade individual*.

Essas *técnicas de si ou do eu*, formas pelas quais o sujeito se autoconstitui como senhor de seus atos, poderiam ser caracterizadas como um exercício de si sobre si mesmo a partir do qual os indivíduos realizam certo número de operações em seu corpo, em seus pensamentos, em suas condutas, procurando se transformar e atingir certo modo de ser, fazendo de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo, cuja representação derive da escolha livre e razoável do próprio sujeito. É o que se poderia chamar, como Foucault (1997b, 1997c, 2004a, 2004b) o faz, de uma *arte da existência* ou de uma *estética da existência*: “Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*)” (FOUCAULT, 2004b, p. 20).

Esse “retorno” de Foucault ao modo por meio do qual os indivíduos se constituem e se reconhecem como sujeitos me oferece outro motivo para ficar com ele contra a descrição que Rorty dele nos sugere. Alguém, de imediato e em defesa de Rorty, poderia pontuar: mas Rorty não vibrou com Foucault exatamente porque ele era um filósofo exemplar para essa tarefa privada de autocriação constante? Não foi a “inventividade” presente em sua filosofia que tanto causava admiração a Rorty? Eu responderia que sim, que Rorty está correto em dizer que Foucault, tanto prática como teoricamente, levou muito seriamente essa dimensão contingencial do eu, daquilo que somos hoje e podemos nos tornar amanhã. Mas acho que esse acerto “esconde” uma dissonância importante a respeito do que Rorty chamou de ironismo e do que Foucault concebeu como o cuidado de si.

Se Rorty está certo em dizer que Foucault rompeu a cisão entre a esfera pública e privada, creio que isso nada tem a ver com o fato de ele querer refletir, como afirma o filósofo americano, sua autonomia individual nas instituições. O motivo para eu pensar assim é que uma atitude como essa contraria o espírito do filósofo que escrevia para esquecer, para não ter um rosto, em suma, um autor que não queria ser localizado ou identificado pelo poder. Como poderia, então, almejar encarnar sua autonomia privada em uma instituição? Como poderia desejar uma forma de moralidade a que todos deveriam se submeter, se ele próprio (2004a) considerou essa busca catastrófica? Se Foucault eliminou a fronteira entre o público e o privado não foi por causa disso, mas, sim, porque ele não é um filósofo, tecnicamente falando, ironista. Como assim?

Embora compartilhe com o intelectual ironista de Rorty a dúvida radical dos vocabulários, o cuidado de si teorizado por Foucault não compreende, como diz Rorty a respeito do seu ironista, uma tarefa eminentemente privada. Ao contrário do ironismo, em Foucault a atividade consagrada a si mesmo não constitui um exercício de solidão, realizando-se em uma esfera alheia à vida na cidade, mas um modo de viver junto, uma verdadeira prática social: não existe autoestilização na solidão. O cuidado de si apresenta-se como uma verdadeira intensificação das relações sociais, já que o governo de si implica necessariamente a relação com outros, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações, integrando uma prática dos governos dos outros, pois nisso também reside a *arte de governar*. A cultura de si é menos uma escolha oposta à atividade política, econômica, familiar, cívica, etc., como

sugere a descrição de Rorty, do que uma tentativa de manter essas atividades no limite e nas formas consideradas convenientes. Conforme as palavras do próprio Foucault (2004b, p. 158),

O outro ou outrem é indispensável na prática de si a fim de que a forma que define esta prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida. Para que a prática de si alcance o eu por ela visado, o outro é indispensável. Esta é a fórmula geral.

Torna-se claro, desse modo, que essa inflexão foucaultiana em direção ao *sujeito ativo* que cuida de si próprio para cuidar melhor dos outros não constitui a celebração de um individualismo hedonista (o culto californiano de si) e muito menos um declarado descompromisso político em relação ao restante da sociedade. O fato de Foucault atrelar o cuidado de si ao cuidado do outro é prova mais do que suficiente para evitar o receio rortiano segundo o qual a indistinção entre eles (entre o público e o privado) transformaria a estética da existência no objetivo supremo da política, sendo o risco a se pagar por isso o descompromisso com os outros cidadãos da sociedade liberal, a falta da solidariedade social, a indiferença em relação à dor e ao sofrimento alheio. Nada no pensamento de Foucault sugere desrespeito à dor do outro ou alheamento diante da opressão. Bem ao contrário, Foucault acredita que essa solidariedade e esse compromisso são reforçados com o cuidado de si, que é, ao mesmo tempo, um cuidado do outro. Foucault sublinhará, em várias passagens, a necessidade desse vínculo intersubjetivo. São como duas vias de acesso inversa para uma mesma questão: “[...] como se constitui uma ‘experiência’ em que estão ligadas a relação consigo mesmo e a relação com os outros” (FOUCAULT, 2004a, p. 242-243).

Logo, é por isso que a racionalidade do governo dos outros é idêntica à racionalidade do governo de si próprio: para ser um bom governante é preciso primeiro governar a si próprio, controlar seus apetites, seus desejos e suas fantasias, pois é o poder sobre si que vai regular o poder sobre os outros. Trata-se de uma condição pedagógica, ética mas também ontológica para a constituição de um bom governante: “[...] ocupar-se consigo para poder governar, e ocupar-se consigo na medida em que não se foi suficiente e convenientemente governado” (FOUCAULT, 2004b, p. 57).

À diferença de Rorty, portanto, Foucault advoga que a resistência às formas dominantes do poder político na atualidade passa necessariamente pela relação de si consigo, ou seja, passa

exatamente pela dimensão privada da vida, que, na filosofia de Rorty, seria alheia ao discurso público. Assim concebida, a análise da governamentalidade não pode prescindir, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo mesmo. Isso significa que devemos considerar “[...] que as relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si pra consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética” (FOUCAULT, 2004b, p. 307).

Trata-se, então, não mais de uma leitura política em termos de dispositivo de poder, mas de uma leitura *ética* em termos de prática, de problematização e hermenêutica de si, que permite aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e subvertê-la, inventando, assim, novos modos de subjetivação, novos estilos de vida individual, mas também social, além das objetivações impostas pelas tecnologias de dominação do poder. Em suma, uma genealogia do sujeito como sujeito de ações éticas que determinaria a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações.

Interpretada dessa maneira a indistinção entre o privado e o público, ou, em outros termos, a relação entre o cuidado de si e o cuidado com o outro, Rorty precisaria reavaliar sua sentença a respeito de Foucault: seria ele realmente apenas útil do ponto de vista privado ou, como seu colega Habermas e seu ídolo Dewey, poderia ser muito útil à sociedade democrática? Redescrito de um novo ângulo, Foucault pode ser visto como o ironista liberal elogiado por Rorty, a despeito de ele não ser, tecnicamente falando, nem ironista, nem liberal.¹⁰⁸

Na sequência de meu exercício redescritivo, gostaria de me concentrar nos (ab)usos que, segundo Rorty, a esquerda de seu país teria da filosofia de Foucault, redescrivendo-os quando possível.

Uma das consequências da presença de Foucault nos departamentos americanos se refere àquilo que Rorty nomeou de *sobrefilosoficação da política*, estratégia que teria substituído o antigo reformismo e pragmatismo da velha esquerda por um academicismo inútil, radical e, na pior das hipóteses, ressentido. Francamente falando, não consigo encontrar tal

¹⁰⁸ À conclusão semelhante chegou Costa (1995).

correspondência na obra de Foucault. Algumas vezes o vi nos alertando para não confundir aquilo que ele fez em seus livros com sua maneira de abordar as questões políticas, pois há pouca “[...] ligação ‘analítica’ entre uma concepção filosófica e a atitude política concreta daquele que a sustenta” (FOUCAULT, 2004a, p. 219). Essa, aliás, é uma recomendação que o próprio Rorty advoga em relação ao seu trabalho. Em outras, o vi dizendo que a “Filosofia já foi abolida. Ela não passa de uma vaga disciplina universitária, na qual as pessoas falam da totalidade da entidade, da ‘escritura’, da ‘materialidade significativa’ e de outras coisas semelhantes” (FOUCAULT, 2006, p. 295). Isso também não soa bem rortiano? Em tantas outras, notei seu apelo para que façamos da reflexão filosófica um instrumento de compreensão de nosso presente (uma ontologia crítica de nós mesmos), uma vigia dos abusos da racionalidade política em voga. Essa função crítica da filosofia decorria, até certo ponto, “[...] do imperativo socrático: ‘Ocupa-te de ti mesmo’, ou seja: ‘Constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo” (FOUCAULT, 2004a, p. 287). Trata-se, portanto, de ver a filosofia como uma crítica da razão política, algo da ordem de um contrapoder permanente. No entanto, até o momento não encontrei, em seus livros, uma sentença que denotasse a importância da filosofia como Fundamento da política, como disciplina que oferece um quadro teórico que possibilita aos indivíduos esboçar, programar ou legislar suas utopias políticas.

Ao contrário, penso que, do ponto de vista político, Foucault era um não academicista, um prático, pois a encarou como um modo de vida, uma forma de você se colocar no mundo e, se for o caso, lutar para transformá-lo. Em outras palavras, a intervenção política é um tipo de intervenção distinto das intervenções livrescas e teóricas, mas é da ordem de um engajamento pessoal e físico: “Se eu luto por tal questão ou por tal outra, eu o faço porque, de fato, essa luta é importante para mim, em minha subjetividade” (FOUCAULT, 2006, p. 344). Ou, então, “A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas, sim, em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *êthos*” (FOUCAULT, 2004a, p. 219). Assim concebido, pensamento e ação política (teoria e prática) estariam ligados da maneira ética, na forma de uma prática refletida em busca incessante pela liberdade. Essa é uma descrição bem distinta daquela que associa a esquerda foucaultiana à obsessão cientificista e teórica do marxismo bem como da

interpretação segundo a qual tal esquerda busca uma conexão estreita demais entre a política e a filosofia (sociologia, teoria literária, etc.).

No que diz respeito ao seu suposto antirreformismo, que tanto mal teria feito à esquerda americana, não é que Foucault fosse contrário às reformas propriamente ditas, mas preferiu se engajar nas lutas políticas de uma maneira vazia, desprogramadas, dotadas de uma inventividade peculiar a cada situação. Talvez isso tenha irritado Rorty, pois as reformas resultam não tanto de um movimento “de cima para baixo”, do “governo para o povo”, do “político para o cidadão comum”, mas, por um lado, de uma transformação real nas maneiras de pensar e, por outro, das tensões, dos conflitos, das lutas que dela decorrem. Uma reforma nunca é senão o resultado de um processo no qual há conflito, afrontamento, luta, resistência, desestabilização sem fim dos mecanismos de poder. Ela é apenas o perfil provisório de uma nova relação de forças. Quando a experimentação e a desterritorialização cessam de acontecer, ou seja, quando a problematização deixa de se colocar, a “reforma” se faz lei e, por consequência, tem-se uma proibição de inventar, na medida em que se *estabiliza* um sistema de poder ao final de certo número de mudanças (FOUCAULT, 1981, 2004a). Uma reforma concebida dessa maneira está realmente menos preocupada com as “[...] leis que precisam ser aprovadas do que sobre uma cultura que precisa ser mudada” (RORTY, 1999c, p. 114). Não significa, como disse Rorty, que seja sem nada, sem finalidade, isenta de consciência política,

Mas uma das realizações dos anos sessenta e setenta - que considero como realizações benéficas - é que certos modelos institucionais têm sido experimentados sem programas. Sem programa não quer dizer cegamente - enquanto cegueira de pensamento. Na França, por exemplo, nos últimos tempos, se tem criticado bastante o fato de que os diferentes movimentos políticos em favor da liberdade sexual, das prisões, da ecologia, etc., não tenham programa. Mas, penso, não ter programa pode ser ao mesmo tempo, muito útil, muito original e muito criativo, se isso não quer dizer não ter reflexão real sobre o que acontece ou não se preocupar com o que é impossível. Desde o século XIX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos confiscaram o processo de criação política, quero dizer com isso que eles têm tentado dar à criação política a forma de um programa político, com a finalidade de se apoderar do poder. Penso que é necessário preservar o que se produziu nos anos sessenta e no início dos anos setenta. Uma das coisas que é preciso preservar, creio, é a existência, fora dos grandes partidos políticos, e fora do programa normal ou comum, uma certa forma de inovação política, de criação política e de experimentação política. É um fato que a vida cotidiana das pessoas tem mudado entre o início dos anos sessenta e agora; minha própria vida é testemunho disso. Evidentemente, não devemos essas mudanças aos partidos políticos, mas aos numerosos movimentos. Esses movimentos têm verdadeiramente transformado nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, assim como as atitudes e a mentalidade de outras pessoas - as pessoas que não pertencem a esses movimentos. E isso é algo de muito importante e muito positivo. Eu repito, não são

essas velhas organizações políticas tradicionais e normais que permitem esse exame (FOUCAULT, 1982, s/p).

Enquanto Rorty viu, nesses movimentos dos anos 1960 e 1970, o recuo da esquerda reformista, Foucault os concebeu como uma oportunidade para se conseguir aquilo que o próprio colega americano desejava: que as pessoas, pouco importa se *gays*, lésbicas, heterossexuais, negras, brancas, mexicanos ou americanos, “[...] fossem livres para construir sua vida, de forma bem nietzschiana” (RORTY, 2006b, p. 43). A diferença entre eles, portanto, era de como levar a cabo esse objetivo, pois, ao contrário de Rorty, Foucault não quis enquadrar essa *política da individualidade* (RORTY, 2006b) no seio de uma narrativa identitária mais ampla, do tipo: todos nós, em nossas diferenças, somos iguais porque somos americanos. Foucault recusou essa alternativa etnocentrista, elaborada em torno da ideia de uma política patriótica, pois não quis pensar em si mesmo falando como integrante de um “nós” qualquer, do tipo “nós, os homossexuais”, ou, então, na linguagem de Rorty, “nós, os liberais franceses”. Mais importante do que nos defender e nos afirmar como identidades, pouco importa se restrita a um grupo sexual, racial ou a toda uma Nação, ele acreditava que nós tínhamos que nos afirmar como forças criativas, a

[...] partir do fato que somos seres únicos [...]. [Assim] as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés desta identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal (FOUCAULT, 1982, s/p).¹⁰⁹

Sua preocupação, portanto, não era tanto ser identificado com um movimento ou com uma política identitária (a homossexual, a prisional, a ecológica ou, no caso de Rorty, o “povo” americano), mas ele queria, isso sim, ocupar-se com a questão do *modo de vida*, com a técnica do si, no sentido de saber como definir-se para si mesmo. “Eu quero poder fazer as coisas que me dão vontade e, aliás, é o que eu faço. Mas não me peça para proclamá-las” (FOUCAULT, 2006, p. 339), ou seja, para ser identificado por elas ou, no extremo, elaborar uma política (identitária) a partir delas. Rorty, claro, não aceitou isso, pois essa força criativa, um devir plural, um movimento sem lei, pôs em cena uma espécie de *preocupação estética* (RORTY,

¹⁰⁹ Na medida em que a preocupação com a “identidade” nos limita em nosso direito de ser livres, ela nos despotencializa como força criativa. Nesse aspecto, portanto, Foucault pode ser lido como um crítico das chamadas políticas identitárias, que tanto incomodaram a Rorty e a seu reformismo.

1997c) que, se entendi bem a crítica dele a Foucault, poderia revelar-se perigosa à solidariedade social na medida em que deixava de ser o que ela deveria ser: uma necessidade meramente privada. Ou seja, reaparece, a esse respeito, o infundado receio que ele já tinha manifestado em relação à “ironia” foucaultiana: a pretensa indiferença social de seu modelo estético da existência, do cuidado de si, uma atitude que pode fazer da constante criação, inovação e experimentação privada de seu modo de vida algo mais importante do que evitar a crueldade. O fato de esse modo de vida poder dar lugar a uma série de relações sociais e mesmo a uma ética passou despercebido a Rorty em mais essa descrição da filosofia de Foucault.

Finalizo minha redescrição aludindo à ideia segundo a qual as políticas culturais que se tornaram predominantes na América, após a década de 1960, no afã de valorizarem o estigma e a diferença, deixaram de fazer o que, para Rorty, era fundamental já naquele momento: a crítica da economia política em voga. Foram, assim, responsáveis pelo ocaso das preocupações econômicas (dinheiro e mercado de trabalho) no seio das lutas políticas. Quanto a isso, gostaria de fazer três rápidos comentários.

No primeiro deles, e nem mesmo preciso da ajuda de Foucault para isso, lamento o fato de Rorty reeditar o determinismo econômico da velha esquerda americana. Conforme esse determinismo, criticado pelo próprio Rorty (1999c),¹¹⁰ a falta de sensibilidade, em relação à diferença, ao outro ou às minorias, iria mostrar-se como subprodutos da injustiça econômica.¹¹¹ O retorno da luta de classes (“[...] é o padrão quem deve ser combatido como inimigo”) como motor da política é uma tentativa de fazer novamente da economia política o requisito essencial para a participação nas iniciativas de esquerda no seio da sociedade globalizada.

Em segundo lugar, precisaríamos saber até que ponto os escritos de Foucault teriam realmente motivado o esquecimento da crítica econômica no discurso da esquerda americana. Se isso, de

¹¹⁰ Devemos notar a ambiguidade de Rorty em relação a esse determinismo, pois, ao mesmo tempo em que ele (1999c) o critica, dizendo que uma das coisas boas da nova esquerda foi evitá-lo, ela acaba assumindo-o, nesse mesmo livro (*Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*) e em outros textos.

¹¹¹ O resultado desse economicismo pode ser visto na maneira unilateral e reducionista com a qual Rorty interpretou as políticas centradas na identidade ou na diferença. Deixou de considerar, assim, como essas políticas foram de grande utilidade para se diminuir o sofrimento e a crueldade de muitos na sociedade democrática.

fato, aconteceu, e eu não tenho condições de dizer nem que sim nem que por não ser um grande conhecedor da história da esquerda naquele país, Foucault não pode ser diretamente responsabilizado por esse acontecimento, não só porque ele não é responsável pelos (ab)usos que fizeram dos seus escritos, mas porque, seguindo um ensinamento do próprio Rorty, não devemos olhar para um autor e procurar uma conexão muito estreita entre seu trabalho (filosófico, sociológico, histórico, etc.) e suas posições políticas. Mas não é exatamente isso que Rorty faz em relação a Foucault? O fato de ele dizer que Foucault é um filósofo útil para a transformação privada e inútil para a vida pública não expressa esse tipo de atitude? A esquerda teria se transformado em “ressentida” e “desesperançosa”, ao invés de permanecer reformista, porque o trabalho filosófico e histórico de Foucault tinha esse caráter?

Em terceiro lugar, se Rorty tivesse permanecido mais atento à letra filosófica do seu colega francês, talvez ele pudesse “jogar” Foucault contra seus próprios admiradores na esquerda americana, alertando-os que, também nele, a análise da economia política em curso não estava ausente, sobretudo porque a crítica ao (neo)liberalismo como forma de governo, ou seja, a crítica à regra da economia como máxima de uma política da verdade, não escapou à sua analítica do (bio)poder.¹¹² O que é o livro *Nascimento da biopolítica*, escrito no final da década de 1970, senão a prova mais cabal disso? Talvez Rorty ficasse mesmo surpreso com o capítulo dedicado à análise crítica do neoliberalismo norte-americano.¹¹³ Claro, a crítica ao (neo)liberalismo, presente nessa obra de Foucault, não seguiu os passos de uma “domesticação do capitalismo”, nem defendeu o retorno da luta de classes no âmbito de uma sociedade que, paradoxalmente, não tem por que superar o quadro de uma economia de mercado. Foucault recusou o (neo)liberalismo pois, diferentemente de Rorty, essa forma de governo não foi, para ele, tanto uma **solução** quanto o **indício** de uma crise (ou de um limite crítico) no seio do que ele chamou de governamentalidade.

Essa diferença produziu entre os dois avaliações bem distintas da sociedade liberal. Enquanto Rorty identificou no governo liberal, em especial nos Estados de Bem-Estar Social, a

¹¹² Em defesa de Rorty poderia ser dito: ora, ele não teria condições de saber disso, pois, apesar de ministrados no final da década de 70, esses cursos só vieram à tona mais recentemente. Eu responderia que essa advertência somente faz sentido quando pensamos naqueles textos escritos por Rorty, sobre Foucault, ainda no início dos anos 1980 ou na transição para a década de 90. É difícil aceitar, porém, que ele continuasse com essas posições em intervenções mais recentes, oportunidade em que reproduziu, sem nada tirar ou pôr, aquela leitura.

¹¹³ Estou me referindo às aulas de 14 e 21 de março de 1979. Uma das poucas ocasiões em que Foucault, nos cursos do *Collège de France*, realizou uma incursão no campo da história contemporânea (SENELLART, 2008).

“melhor” medida até hoje alcançada entre a liberdade individual e a segurança social, a melhor forma de organização da solidariedade social para evitar o “a menos” de liberdade ocasionado por uma economia regulada pelo mercado,¹¹⁴ Foucault (2008a) se limitou a diagnosticar, com suas retrospectivas, todas as reavaliações e reestimações que desembocaram naquela forma específica de Estado (de governo) como produtos (ou vítimas) das crises da governamentalidade liberal, situando-as no quadro biopolítico da modernidade.¹¹⁵ Rorty não se contentou com essa leitura e reclamou de Foucault uma avaliação mais positiva daquele Estado. Foucault, por sua vez, opôs à moderação do intelectual liberal (o etnocentrismo de Rorty) a necessidade de um *hiperativismo crítico* do liberalismo, algo da ordem do que ele chamou de uma ontologia crítica de nosso presente histórico, uma prova prática dos limites que precisamos ultrapassar, “[...] um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (FOUCAULT, 2005, p. 351). Essa atitude de interrogar nossa própria atualidade realmente escapa à imputação de reformismo, parecendo-se muito mais como um convite para permanecer nas fronteiras do liberalismo, interrogando sua racionalidade política com o intuito de evitar ser excessivamente governado pelos dispositivos biopolíticos que garantem o funcionamento da sociedade (neo)liberal. A libertação, como ultrapassagem das linhas de crise que atravessam um sistema, suas “fronteiras”, tal é, para Foucault, a atitude política que se deve tentar realizar (SENELLART, 1995). Como se vê, uma aposta muito diferente do reformismo nacionalista e patriótico acalentado por Rorty.

¹¹⁴ Para usar a terminologia foucaultiana, Rorty não viu problemas ou perigos no paradoxo identificado por Foucault a respeito da arte de governar liberal: ao mesmo tempo em que sua razão governamental precisa da liberdade, produzindo-a, é obrigado também a organizá-la, gerindo-a. Com isso, instala-se uma relação problemática entre “[...] a produção da liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode vir a limitá-la e a destruí-la [...]”. O liberalismo [...] implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade” (FOUCAULT, 2008a, p. 87). Para Foucault, a segurança é o princípio que regula essa ambiguidade: proteger o interesse coletivo contra os interesses individuais e vice-versa. O jogo entre liberdade e segurança é o que está no âmago dessa nova razão governamental. Na filosofia de Rorty, esse jogo corresponde à relação entre a ironia e o liberalismo, entre o público e o privado. O ironista liberal é a síntese perfeita dessa ambiguidade, abraçada e celebrada por Rorty.

¹¹⁵ Foucault (2008a, p. 94) desconfiava se as políticas intervencionistas do Estado na economia “[...] acaso não introduzem sub-repticiamente tipos de intervenção, acaso não introduzem modos de ação que são, eles próprios, pelo menos tão comprometedores para a liberdade quanto essas formas políticas visíveis e manifestas que se quer evitar?”. Rorty recusou essa “cultura do perigo”, vendo, nas políticas de Keynes ou de Roosevelt, não ameaças de um novo despotismo, mas avanços concretos e práticos em favor da solidariedade contra a crueldade e o sofrimento humano. Da mesma maneira que ele (1999e) se indagou “Por que Marx e não Keynes”, é possível que ele também se perguntasse: “Por que Foucault ao invés de Keynes ou Habermas?”.

Ao término deste capítulo, “saio” com a sensação de que as divergências entre Rorty e Foucault não são meramente políticas, como afirma o primeiro, mas expressam também dissonâncias teóricas. A redescrição do poder, da ironia e dos (ab)usos de Foucault pela esquerda americana me dá azo a essa interpretação. Resta saber se a minha própria descrição é interessante ou precisa também ser redescrita! Quanto a mim, nesta “altura” da tese, só me resta concluí-la, o que será feito nas páginas a seguir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gostaria de reservar estas palavras finais não para oferecer ao leitor uma síntese do que fiz ao longo dos seis capítulos desta tese, ou seja, resumir o que o marxismo pedagógico escreveu a respeito de Rorty, o que este escreveu a respeito de Foucault, o que Habermas escreveu a respeito de Rorty, e assim por diante. Definitivamente não farei isso. Por um lado, porque os próprios capítulos têm um caráter ou uma estrutura que dispensa esse exercício; por outro, porque quero encerrar este trabalho retomando minha motivação em escrevê-lo, ou seja, uma análise da (in)utilidade do conceito de agenda pós para caracterizar e compreender a pluralização discursiva do campo educacional contemporâneo. Após os seis capítulos escritos, e salvo melhor juízo (descrição), estou em condições de afirmar que o diagnóstico sugerido por tal agenda se revela bastante improdutivo e ruim para descrever em que se transformou o campo da educação nesses últimos anos. Os motivos para minha conclusão, digo, redescricao, podem ser sumarizados como segue abaixo.

Vamos partir da interlocução entre Rorty e o marxismo educacional. O que ela nos mostra a respeito do conceito de agenda pós? As várias características da filosofia de Rorty que garantiriam, conforme o marxismo pedagógico, seu lugar na agenda pós-moderna não se justificam, quando confrontadas com uma leitura menos indisposta e cética à letra de sua filosofia. As críticas a ele endereçadas pelo marxismo educacional, quando cotejadas com outra descrição de sua filosofia (a minha), tornam-se difíceis de validar. Claro, não porque eu apresentei a vocês uma interpretação mais Verdadeira ou mais Objetiva do seu trabalho (longe disso, pois isso nada tem a ver com a tarefa redescritiva), mas porque o que se diz a respeito dele não encontra correspondência em sua filosofia.

Sendo assim, é pouco provável sustentar, baseado nas críticas a ele direcionadas, que Rorty é um “pós-moderno”¹¹⁶ e, como tal, membro de uma agenda assim adjetivada. Ceticismo epistemológico, conservadorismo político, recuo da teoria, relativismo, impossibilidade da

¹¹⁶ Nas vezes em que a expressão pós-moderno aparece em seus escritos, Rorty não ofereceu uma visão ampla a seu respeito, mas a empregou no sentido a ele dado por Lyotard, quer dizer, como desconfiança em relação aos metarrelatos, “[...] narrativas que descrevem ou predizem as atividades de tais entidades como o si próprio numenal ou o Espírito Absoluto, ou o Proletariado” (RORTY, 1997a, p. 265). Rorty abandonou o emprego desse termo devido as várias confusões que seu uso provocou.

crítica, desapego pela verdade, morte do real, contrailuminismo e irracionalismo são alguns dos temas dessas críticas. Como sustentar todas elas com a redescrição que ofereci? Como manter a ideia de que Rorty atualiza a herança do machismo pragmático? Como dizer que ele torna a verdade descartável? Como dizer que ele prolonga uma tendência presente nos primeiros irracionalistas? Como sustentar a tese de que ele é um contrailuminista? Como dizer que ele prolonga a concepção de ciência inspirada em Hume? Como dizer que ele é negligente em relação à verdade, à objetividade, à teoria e à realidade? Como sustentar o diagnóstico do caráter criptopositivista atribuído a ele? Como dizer que sua filosofia pressupõe uma ontologia empiricista? Uma resposta afirmativa a essas questões não se mantém de “pé” com uma leitura de sua obra feita sem preconceitos. Um tipo de análise que, por exemplo, não busque uma conexão muito rápida e estreita entre a filosofia de alguém e sua posição política. Em parte, é isso o que o marxismo pedagógico faz: lê Rorty pensando não somente nas implicações políticas de sua filosofia (algo que ele nos desaconselha a fazer), mas também como essa filosofia caminha na direção diametralmente oposta às esperanças políticas nutridas pelo próprio marxismo pedagógico. O resultado não poderia ser outro: sua filosofia (Rorty) reproduz o efeito desejado para a manutenção do capitalismo, e, por isso, deve ser criticada, deixada de lado ou perseguida como o inimigo público número um do pensamento de esquerda.

Sendo assim, os que trabalham com esse conceito para explicar o “clima intelectual generalizado” que “infesta” a educação na atualidade, sua pluralidade teórica e política, e que afirmam ser Rorty seu principal representante, precisariam elaborar novas categorias para enquadrar alguém no espectro de uma agenda pós. No caso de Rorty, as características filosóficas e políticas sugeridas não funcionaram. Acredito, inclusive, que não funcionariam também quando aplicadas a Foucault e a Habermas. Por que, então, prosseguir com essa estratégia?

Ainda sem abandonar a interlocução acima, outro motivo que me leva a sugerir, em minha redescrição, a ineficácia do conceito em questão e do diagnóstico que nos fornece é que o marxismo pedagógico, na tentativa de se contrapor ao espírito do tempo em que vivemos, propõe o retorno de um vocabulário que, do ponto de vista da filosofia de Rorty ou, dito de maneira mais geral, daqueles que assumem a virada linguística e pragmática em seus

trabalhos, é obsoleto, gasto. Se assumirmos esse vocabulário, boa parte do trabalho filosófico feito na França, na Alemanha e nos EUA, nesses últimos trinta anos, seria facilmente identificada como integrante da agenda pós e, como tal, digna de ser descartada. É lamentável, portanto, que ofereçam, como alternativa às ferramentas conceituais rortianas, um vocabulário que ainda acredita que a verdade tem correspondência com a realidade, que acredita na existência de um ponto de vista supracultural que poderia arbitrar entre as interpretações fornecidas, em suma, um vocabulário que trabalha com a ideia de que a verdadeira essência do real poderia ser alcançada desde que você partisse do referencial correto, mais verdadeiro, mais objetivo, capaz de guiar você, sem erros, nessa ou naquela direção.

Do ponto de vista educacional, esse tipo de vocabulário tem levado a consequências desastrosas, pois ainda pressupõe que cabe aos teóricos da educação a tarefa de legislar aos professores o que fazer em seu trabalho cotidiano (pois, sozinhos, não são capazes de captar a verdadeira finalidade da educação, aquela que atenda às reais necessidades dos homens e mulheres), ao mesmo tempo em que rotula de conservadoras ou praticistas aquelas perspectivas que procuram analisar o trabalho docente desde um outro ponto de vista, menos afeito à ideia da Teoria como Fundamento da prática. Não surpreende a indisposição do marxismo pedagógico com conceitos do tipo *epistemologia da prática* e *professor reflexivo*, ambos inseridos no diagnóstico de uma *economia do pensamento*, do *recuo da teoria*. Espero ter oferecido, com Rorty e contra o marxismo pedagógico, um vocabulário atraente o suficiente para vocês acreditarem que o retorno a tal vocabulário (ontológico) é de pouca serventia bem como espero ter demonstrado que as associações entre a filosofia de Rorty e o chamado *recuo da teoria* não correspondem ao *empobrecimento do conhecimento*, cujo resultado seria uma prática cega, alienada, pois centrada no mero fazer (na experiência) e desprovida de reflexão, de uma análise comprometida com a realidade social. Rorty não diz que a teoria é inútil, mas apenas que a avaliação de sua qualidade não pode ser desligada do seu poder de gerar discursos interessantes e férteis para nossos propósitos.

Gostaria, além disso, que vocês vissem sua filosofia como um alerta para pararmos de empregar velhas ferramentas, um convite à incessante tarefa da redescrição, transformando antigos vocabulários em vocabulários renovados, que sejam portadores de coisas

possivelmente interessantes e de novas ideias. Para isso, talvez fosse necessário colocar, junto à *teoria* pedagógica (seus conceitos), um vocabulário de caráter mais metafórico, pois é a metáfora, em Rorty, que possibilita pensar o velho de maneira diferente, dando origem a uma nova linguagem, vale dizer, novas teorias educacionais.

Passemos da interlocução entre Rorty e o marxismo educacional rumo à conversação entre Rorty, Habermas e Foucault. Minha redescrição sugere que aquilo que se considerou como o mérito do conceito de agenda pós, ou seja, o fato de ele ser mais abrangente do que ficou classicamente conhecido como pós-modernismo e englobar perspectivas com matizes filosóficas aproximadas ou convergentes, não se sustenta diante das descrições e redescições que ofereci desses autores. Até onde acompanhei Rorty, Habermas e Foucault, não há, entre eles, um conjunto de teses, afirmações ou princípios delineadores de uma agenda, a despeito do fato de que é assim que é frequentemente sumariado pelos marxistas educacionais. Recorrer à conversação entre eles demonstrou que a adoção do conceito de agenda pós, ao se preocupar com as convergências de matizes filosóficas aproximadas (em prol de caracterizar o espírito do tempo que governa nossa época), revela sua ineficácia, na medida em que deixa de realçar (ou passa por cima de) diferenças inconciliáveis. Em outras palavras, mesmo que esses três filósofos possam ser vistos como integrantes do panorama da filosofia em uma cultura pós-metafísica (Habermas), pós-filosófica (Rorty) ou pós-nietzschiana (Foucault), eles têm tantas opiniões diferentes sobre temas comuns que é inadmissível enquadrá-los em uma agenda qualquer.

Voltemos à conversação entre Rorty e Habermas e o que ela nos diz. As convergências existentes entre eles mostram as afinidades entre a filosofia de um autor descrito como demasiadamente moderno (Habermas), que pretendeu, inclusive, restaurar o projeto inacabado da modernidade, e a filosofia daquele que é considerado, pelo marxismo pedagógico, o principal representante da agenda pós na atualidade. Isso revela que a tentativa de dizer que um autor pertence à agenda pós em função de possíveis convergências de sua filosofia com a de outro colega é uma estratégia imprecisa demais. Por acaso seria Habermas um pós-moderno porque ele tem algumas afinidades teóricas e políticas com Rorty? Certamente não! Reconheço que, em relação à Rorty, é muito mais difícil pensar em

Habermas como um “pós-moderno”, dadas suas (1998, 2000) avaliações sobre os “jovens conservadores” de ascendência nietzschiana (nem mesmo Adorno escapou).

Além disso, falta a Rorty o que em Habermas há de sobra: um passado fortemente associado aos principais nomes do marxismo ocidental. Chamo a atenção, porém, para o fato de que, se aceitarmos o conceito de agenda pós, temos todos os motivos para considerar a filosofia de Habermas “pós-moderna”, por ele reconhecer e praticar, como o (supostamente) “pós-moderno” Rorty, a virada linguístico-pragmática, por anunciar a substituição do paradigma da subjetividade para o da intersubjetividade (a passagem da razão centrada no sujeito para a razão comunicativa, do paradigma da produção para o da linguagem), por defender a falência da verdade como correspondência com a realidade (expressão última do real manifestado em pensamento), conforme o esquema de um sujeito que conhece e extrai todas as características de um objeto situado “lá fora”, ou por fortalecer o consenso sobre a democracia liberal e o Estado de direito (e por aí afora!). Apesar de suas concordâncias, é notória a existência de divergências nevrálgicas e inconciliáveis entre os dois filósofos, inclusive a respeito de questões que, à primeira vista, suas perspectivas convergem e estariam de acordo. Afinal, como o próprio Habermas (2004a) diz, ele e Rorty (e, posso acrescentar, Foucault) tiram consequências distintas da virada linguística e pragmática em filosofia.

Na tese, apresentei essas distintas consequências na filosofia de ambos. Em relação à discussão a respeito da verdade, foram as concordâncias ou afinidades suficientes a ponto de permitir dizer que Habermas e Rorty compartilham uma agenda comum a respeito da verdade? Em outras palavras, a verdade tem o mesmo significado e importância em suas filosofias? Vimos que não! Por exemplo: enquanto um (Rorty) considera a intuição realista da verdade uma discussão obsoleta, o outro (Habermas) procura fazer dela objeto de sua mais alta preocupação. Um ainda acha o realismo importante para a verdade; o outro o considera uma perda de tempo para as práticas de justificação. No caso das considerações de ambos a respeito da temática moral, faltam até aquelas eventuais e pontuais convergências encontradas na discussão a respeito do predicado-verdade. Nem mesmo o fato de Habermas (2004a, 2004b) declarar-se um construtivista e antirrealista no que tange às teorias morais, é suficiente para afirmar que, em relação a este tópico, suas filosofias partilham o pertencimento a uma agenda adjetivada de pós-moderna.

Portanto, suas filosofias têm posições tão, mas tão distintas sobre a discussão moral que não vejo como dizer que elas podem compor o tal clima generalizado da *intelligenstia* pós-1960. Tanto no caso da verdade como no caso da discussão moral, a filosofia de um (Rorty) conduz ao etnocentrismo enquanto que a filosofia de outro (Habermas) leva ao universalismo. São diferentes, não convergentes. O mesmo vale, se levarmos em conta aquilo que ambos esperam da filosofia no âmbito da sociedade democrática. Um chega mesmo a anunciar a perda de importância da filosofia, quando comparada com outros vocabulários; o outro pensa na filosofia como guardião da racionalidade. Suspeito que nem mesmo o fato de Rorty dizer que ele e Habermas são liberais e que estariam de acordo quanto a essa política resistiria a uma investigação que leve em conta a letra da filosofia de Habermas a esse respeito.¹¹⁷ Portanto, há sobre um mesmo tema tantos desacordos entre eles que é difícil dizer que integram o espectro de uma agenda qualquer.

Procurei, ainda em relação ao diálogo entre Rorty e Habermas, oferecer um exemplo de como essas divergências se materializavam, o que foi feito a partir da estratégia de extrair algumas consequências de suas filosofias para as teorias e práticas pedagógicas. Conforme o diagnóstico da agenda pós, era de se supor que suas pontuais convergências filosóficas desembocassem em metas educacionais comuns (que expressassem uma agenda afim), o que não foi o caso. Por que, então, ficar insistindo que eles são membros de uma agenda, que suas filosofias dão forma a um clima intelectual generalizado da pós-condição? Penso que a conversação entre eles, em suas dissonâncias, solapa qualquer diagnóstico de uma agenda pós-moderna.

No caso da relação entre Rorty e Foucault, temos mais outras razões para desacreditar na utilidade do conceito de agenda pós como chave de interpretação da situação educacional contemporânea. Gostaria de destacar três aspectos, antes de finalizar.

Em primeiro lugar, as (re)descrições entre Rorty e Foucault nos mostram, à semelhança do que afirmei a respeito da conversação entre Rorty e Habermas, que existem divergências teóricas entre o filósofo francês e o filósofo americano que nos impossibilitam descrevê-los como membros da agenda pós. Na tese, procurei demonstrar isso a partir do desentendimento

¹¹⁷ Não me ocupei dessa investigação na tese.

teórico de ambos a respeito do poder e da atividade irônica (cuidado de si). O mesmo poderia ser feito, se tomássemos outras aparentes afinidades. Esse é o caso, por exemplo, do tema da moral, pois, embora recusem debatê-lo no espectro das éticas deontológicas, não significa que eles estejam de acordo no desenvolvimento que dariam a essa questão. A suposta afinidade e convergência, mais uma vez, deixaria de lado os desenvolvimentos originais que a questão teve em um e no outro.¹¹⁸

Se o mérito do conceito de agenda pós reside no fato de ele apontar a convergência de matizes filosóficas aproximadas, e aqui apresento o segundo dos aspectos aludidos acima, a descrição rortiana sobre a filosofia de Foucault revelou uma afinidade política entre Rorty e o marxismo educacional. Destaquei essa afinidade ao final do capítulo 5.⁰, quando apresentei as críticas de Rorty às políticas identitárias e às da diferença e sua proposta para que a luta de classes volte ao cerne do debate político contemporâneo. Embora não tenha apresentado a crítica do marxismo pedagógico às políticas identitárias ou centradas na diferença, reproduzo uma passagem de Moraes (2004a, p. 342) que resume bem o espírito dessa crítica e, mais importante, mostra como ela é idêntica à crítica de Rorty:

Teóricos pós-modernos expressavam suas reivindicações na linguagem da diferença e do particularismo, afirmavam serem ilusórias as formas institucionalizadas de poder, sobretudo os macropoderes (o do Estado, por exemplo), pois concebiam – na mais pura tradição foucaultiana – a realidade social como tecida por uma rede capilar de saberes e micropoderes que vigiam e disciplinam a vida privada, a social e a política. Nesse contexto, celebraram os interesses singulares de grupos políticos, enfatizaram a micropolítica, a identidade dos novos movimentos sociais, a multiplicidade das lutas fraturadas (Moraes, 1996). [...] Cativada pelos novos objetos, a agenda pós-moderna mostrava-se cética quanto às pesquisas voltadas aos estudos do trabalho, da classe ou das determinações econômicas da vida social e privilegiava as identidades que ocupavam os novos cenários.¹¹⁹

É uma pena, na descrição que essa tradição faz da filosofia rortiana, que não se reconheça sua proximidade com Rorty a respeito desse aspecto do debate político contemporâneo. Isso poderia evitar muitos dos preconceitos teóricos e políticos que essa tradição reservou ao filósofo norte-americano e, quem sabe, impedir a elaboração de um diagnóstico tal como o da agenda pós-moderna. O marxismo pedagógico, todavia, optou pelas frases de efeitos em vez de prestar atenção à letra da filosofia de Rorty. Levando em conta essa inusitada afinidade,

¹¹⁸ Esse exercício eu não fiz na tese. Limitei-me, na introdução do capítulo 5.⁰, a apontar tal afinidade.

¹¹⁹ Essa é uma crítica também presente em Wood (1999), autora responsável pelo conceito de agenda pós-moderna, que Moraes e tantos outros marxistas pedagógicos assumem em seus textos.

gostaria de saber se ela é suficiente para dizer que Rorty é um marxista ou, ao contrário, que o marxismo pedagógico esteja enamorando da agenda pós? Creio que não. Assim, por que insistir com esse diagnóstico da agenda pós e com a ideia de que ela é composta de uma intelectualidade que, como mencionei na introdução, se mostra extraordinariamente *inconsciente de sua própria história*, pois *impressionantemente insensíveis a ela* (à história)?

Sem perder de vista a questão política, ela nos fornece outro motivo (o terceiro dos que mencionei antes) para a redescrição que ofereço da agenda pós. Deixe-me explicar. Talvez ninguém mais do que o filósofo francês se adapte à caracterização sugerida por aquele conceito, não só porque ele foi um intelectual ícone para a geração de 1960 e seus estudantes, berço dessa agenda, mas principalmente porque o caráter quase anárquico e libertário que se costuma atribuir à sua filosofia¹²⁰ é o que mais se aproxima da condição psicológica de esquerda (pessimismo político) que a crítica marxista diz ser uma consequência do sucesso alcançado pelo capitalismo a partir daquele período. Mesmo que não aceitemos esse tipo de descrição, ela é útil para nos mostrar que o filósofo norte-americano não se enquadra no perfil sugerido por ela, pois seu espírito está muito mais marcado pelo otimismo político quanto à democracia liberal do que pelo pessimismo. Politicamente falando, portanto, é difícil admitir que Rorty se encaixe nessa definição da agenda pós, elaborada por Wood (1996, 1999),¹²¹ pois ele, na maior parte do tempo, não manifestou repulsa ou pessimismo quanto ao capitalismo.¹²²

Não entendo, dessa maneira, como Rorty poderia ter influenciado estudantes da década de 1960 e modificado substancialmente sua consciência política esquerdista. Maior expressão dessa dificuldade é o fato de o próprio Rorty, à semelhança do marxismo pedagógico, ser um crítico de Foucault, dizendo, em alto e bom som, que seus “problemas” com ele não eram teóricos, mas políticos (pois Foucault não quis fazer uma avaliação positiva do Estado

¹²⁰ Nem Rorty escapou a esse tipo de interpretação.

¹²¹ Justiça seja feita a Wood, pois ela não menciona, no texto que apresenta o conceito, o nome de Rorty. Isso é “coisa” do marxismo pedagógico, que assim o faz porque muitas características filosóficas que Wood empregou para caracterizar a agenda pós supostamente também serviam para enquadrar Rorty nesse diagnóstico. Em outras palavras, é resultado da insistência dessa tradição em buscar ligações íntimas entre a filosofia de alguém e suas posições políticas.

¹²² No Capítulo dois, procurei demonstrar isso, destacando que as críticas de Rorty à sociedade capitalista visam a não substituí-la, mas aperfeiçoá-la, conforme o esquema de uma domesticação do capital nos marcos do Estado liberal. O próprio marxismo pedagógico tem noção disso, ao sublinhar, em Rorty, a ausência de uma áurea cética e libertária (ver comentário que fiz no capítulo 1.^o).

liberal). Assim ele faz não tanto porque o filósofo francês rejeitou o comunismo e a causa operária, mas, sim, porque a esquerda de seu país, ao virar “foucaultiana” demais, tornou-se pessimista, ressentida, sem esperança, abandonando o empenho reformista que até a década de 1960 caracterizara a esquerda americana. Sendo assim, não saberia como conciliar, no seio de tal agenda, alguém (Foucault) que foi realmente um crítico da governamentalidade liberal e alguém (Rorty) que elaborou avaliações bastante positivas da democracia capitalista, considerando-a a melhor forma de organização social até hoje alcançada. Seriam suas afinidades teóricas suficientes para isso? Creio que não, pois não é certo que elas se sustentem após uma análise mais detida à letra de suas filosofias (pelo menos é o que mostraram as investidas que realizei).

Mais até do que demonstrei, no caso da relação entre Rorty e Habermas, a descrição que Rorty fez da filosofia de Foucault e a redescricao que eu ofereci dessa interpretação mostram divergências teóricas e políticas importantes entre o filósofo americano e o francês, o que me leva a duvidar, mais uma vez, da eficácia do conceito de agenda pós e seu diagnóstico do tempo.

Os diálogos presentes nesta tese (com seus limites e acertos) têm, decerto, vida própria em relação à motivação que me levaram a (d)escrevê-los. Considerarei que tomá-los em análise seria uma boa estratégia para testar a utilidade do conceito de agenda pós para se compreender a pluralização teórica e política do campo da educação. Procurei demonstrar, por meio deles, como as afinidades ou convergências entre as matizes filosóficas que supostamente integram tal agenda são muito frágeis e débeis, “escondendo” divergências inconciliáveis que, em suas minúcias,¹²³ minam qualquer diagnóstico de uma agenda que seja caracterizada como “pós-moderna”.

Vistas desse ângulo, não endosso aquelas iniciativas que procuram retornar às origens “profundas” dessa agenda e encontrar suas fontes neste ou naquele autor, da mesma maneira que refuto aquelas estratégias que visam a descobrir sua vigência e atualização na obra deste ou daquele filósofo. Evitar seguir esse caminho foi uma proposta já aventada (porém não desenvolvida) na conclusão do material produzido com o professor Valter Bracht (BRACHT;

¹²³ Deus, nos dizeres de Ginzburg (1991), esconde-se nos detalhes.

ALMEIDA, 2006), em que dizíamos que algumas vertentes teóricas, em função de sua complexidade e sofisticação, não se enquadram no reducionismo muitas vezes simplificador que acompanha os críticos da agenda pós em educação e educação física, reforçando, por seu turno, a necessidade de estudos mais pontuais das obras de autores comumente enquadrados em tal agenda.

Foi exatamente isso o que fiz nesta tese, cujo fio condutor foi fornecido pela filosofia rortiana, que nos acompanhou do primeiro ao último capítulo. Por isso eu disse, na introdução, que esta seria uma tese sobre ele, muito mais do que um trabalho sobre o conceito de agenda pós propriamente dito. Influenciado pelo espírito meramente terapêutico¹²⁴ do filosofar rortiano, a reflexão empreendida não pretendeu nenhuma crítica radical ou então refundar em novas “bases” o conceito de agenda pós em educação, mas tão somente reunir algumas chamadas de atenção e sugerir outras possibilidades de interpretação (novas descrições).

Se grande parte do trabalho da filosofia atual, conforme aprendemos com Rorty (2007a), consiste em fazer as pessoas pararem de pensar sobre as coisas do mundo em termos obsoletos, persuadindo-as a jogar fora “as escadas” que não são mais indispensáveis para prosseguir, minha redescrição da agenda pós sugere descartar o conceito e as questões que o acompanham, pois ele demonstrou ser o tipo de problema que não devemos mais discutir, na medida em que tem nos levado a becos sem saída, produzindo muitos mal-entendidos e desserviços aos autores que precisam e merecem ser estudados. Além disso, trata-se de um conceito que não favorece o diálogo entre as distintas tradições, provocando muitas divisões e a criação rótulos pejorativos de todos os tipos. Esse foi o caso do tratamento reservado a Rorty no âmbito da agenda pós.

Para aqueles que, porventura, venham desempenhar semelhante esforço ao que realizei, afirmo que a estratégia redescritiva se mostrou uma ferramenta bastante útil, garantindo um espírito livre e descomprometido a respeito da filosofia de Rorty, o que me permitiu ficar, em alguns momentos, **com** ele e, em outros, **contra** ele. É com esse espírito que espero que os

¹²⁴ A terapia filosófica não visa a descobrir “violações” da linguagem, algum disparate no seu uso, mas trata-se de uma questão de identificar o tipo de comportamento filosófico improdutivo e autodestrutivo, que nos conduz, algumas vezes, a becos sem saída (RORTY, 1999a).

leitores encarem a leitura do material: sintam-se à vontade para ficar algumas vezes com minha (re)descrição, mas, em outras, também para ficar contra ela.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. Q. Pedagogia crítica da educação física no jogo das relações de poder. *Movimento*, Porto Alegre, v. 12, p. 141-164, 2006.

ALVES, M. A. S. A prática argumentativa: precisamos de um ideal regulativo capaz de distinguir uma justificação real de uma ideal? *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 10-19, jan./jun. 2006.

ARAÚJO, I. L. Dewey e Rorty: um debate sobre justificação, experiência e o papel da ciência na cultura. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 1-15, jan./jun. 2008.

ASSMANN, S. et al. Corpo e biopolítica: poder sobre a vida e poder da vida. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 15., 2007, Recife. *Anais...* Recife: Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte, 1 CD-ROM, GTT 3.

AVILA, A. B.; MULLER, H. V. O.; ORTIGARA, V. Ciência e ontologia: alguns apontamentos para refletir a pesquisa em educação física. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE/CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 15. e 2., 2007, Recife. *Anais...* Recife: CONICE, CONBRACE, 2007.

AVILA, A. B.; ORTIGARA, V. Realismo crítico e produção do conhecimento em educação: contribuições de Roy Bhaskar. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 28., 2005, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2005.

_____. Conhecimento, sociedade e educação de professores: crítica consistente ou conservadorismo político? *Perspectiva*, Florianópolis, v. 25, n. 2, 289-313, jul./dez. 2007a.

_____. *Educação, conhecimento e ontologia: uma vindicação a partir de Lukács*. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO, 2007, 30., 2007b. Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2007b.

AVILA, A. B. *Pós-graduação em educação física e as tendências na produção do conhecimento: o debate entre realismo e antirrealismo*. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

BANNELL, R. I. O self, linguagem e reflexividade: processos de aprendizagem em Rorty, Habermas e Taylor. *Educação On-line*, Rio de Janeiro, v. 1, 2005.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BHASKAR, R. Scientific realism and the aporia of contemporary philosophy. In: *Scientific realism and human emancipation*. Tradução de Celso Tumolo. Revisão técnica M. C. M. Moraes (UFSC) e Mário Duayer (UFF/UFSC). London, 1986. p. 1-102.

_____. *A realist theory of science*. Tradução de Rodrigo Leitão e Rodrigo Moerbeck. Leeds: Books, 1975. Niterói: UFF, 1997.

_____. Sociedades. In: ARCHER et al. (Org.). *Critical realism: essential readings*. Tradução de Hermann Mathow; Thais Maia. Niterói: UFF, 2001. London: Routledge, 1998.

BRACHT, V.; ALMEIDA, F. Q. *Educação e diferença na educação: uma leitura com Bauman*. São Paulo: Autores Associados, 2006.

_____. O debate Rorty/Habermas: implicações para a relação entre a teoria e a prática pedagógica na educação física. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, v. 29, p. 123-136, 2008.

_____. A virada pragmática e a educação: implicações do debate entre Richard Rorty e Jürgen Habermas. *Pro-Posições* (Unicamp), 2009 (aceito para publicação).

BRACHT, V. et. al. *Pesquisa em ação: a educação física na escola*. Relatório de pesquisa, Vitória, 2002.

BURBULES, N. C. As dúvidas pós-modernas e filosofia da educação. In: GHIRALDELLI, P. (Org.). *O que é filosofia da educação*. Rio de Janeiro: 1999, DP&A. p. 121-137.

COSTA, J. F. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 1-2, n. 7, p. 121-138, out. 1995.

DELLA FONTE, S. S. O passado em agonia: da criação de reducionismos ou sobre como matar a historicidade. In: CAPARROZ, F. E. (Org.). *Educação física escolar: política, investigação e intervenção*. Vitória: Proteoria, 2001. p. 169-190.

_____. Filosofia da educação e agenda pós-moderna. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 26., 2003, Poços de Caldas. *Anais...* Poços de Caldas: ANPED, 2003.

_____. Considerações sobre ontologia e gnosiologia marxista. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 28., 2005a, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2005a.

_____. Contra o ceticismo epistemológico: a contribuição de Lukács e Bhaskar. In: COLÓQUIO MARX E ENGELS, 4., 2005b, Campinas. *Anais...* Campinas: Unicamp, 2005b.

_____. *As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno*. 2006. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

_____. Considerações sobre o ceticismo contemporâneo a partir da ontologia e gnosiologia marxista. *Educação e Sociedade*, São Paulo, v. 28, p. 1525-1542, 2007.

DEVECHI, C. P. Habermas versus Rorty: um debate de aprendizagem. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO, 2., 2006, Santa Maria. *Anais...* Santa Maria: Facos-UFSM, 2006.

_____. *Racionalidade comunicativa e a fundamentação da educação no contexto do pensamento pós-metafísico*. 2008. 200 f. Tese. (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

DEVECHI, C. P. V.; JANSTCH, A. P. A pragmática universal de Habermas e a apropriação da idéia de consenso pela educação. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 28., 2005, Caxambu. *Anais...* Caxambu - MG. Manaus: Microservice Digital da Amazônia Ltda., 2005. v. 1.

DUARTE, N. *Vigostki e o “Aprender a aprender”*: crítica às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigotskiana. Campinas: Autores Associados, 2001.

_____. Conhecimento tácito e conhecimento escolar na formação do professor (Porque Donald Schön não entendeu Luria). *Educação e Sociedade*, Campinas-SP, v. 24, n. 83, p. 601-626, 2003.

_____. A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal. In: DUARTE, N. (Org.). *Crítica ao fetichismo da individualidade*. Campinas: Autores Associados, 2004. p. 219-242.

DUAYER, M. Marx, verdade e discurso. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 15-39, 2001.

_____. Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental? In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA POLÍTICA, 8., 2003, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: SBEP, 2003.

_____. Antirrealismo e absolutas crenças relativas. *Margem Esquerda*, v. 8, p. 109-130, 2006.

DUAYER, M.; MEDEIROS, J. L. G.; PAINCEIRA, J. P. A Miséria do instrumentalismo na tradição neoclássica. Estudos Econômicos. *Instituto de Pesquisas Econômicas*, São Paulo, v. 31, n. 4, p. 1-61, 2001.

EAGLETON, T. De onde vêm os pós-modernistas?. In: WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. (Org.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 23-32.

FONTANA, R. A. C. *Como nos tornamos professoras?* Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

FOUCAULT, M. De l'amitié comme mode de vie. Entrevista de Michel Foucault concedida a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. *Gai Pied*, Paris, n. 25, p. 38-39, abr. de 1981.

_____. Michel Foucault, an interview: sex, power and the politics of identity. Entrevista concedida a B. Gallagher e A. Wilson, em junho de 1982. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. *The advocate*, Toronto, n. 400, p. 26-30 e 58, 7 de agosto de 1984.

_____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Org.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1997a.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1997b.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1997c.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. *Iluminismo e crítica*. Tradução provisória do italiano de Selvino José Assmann. Roma: Donzelli Editore, 1999b.

_____. *Ditos e escritos: estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003. v. 4.

_____. *Ditos e escritos: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. v. 5.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____. *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. v. 2

_____. *Ditos e escritos: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. v. 1.

_____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

GAMBOA, S. Reações ao giro lingüístico: o “giro ontológico”, ou o resgate do real independente da consciência e da linguagem. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE/CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 15. e 2., 2007, Recife. *Anais...* Recife. CONICE, CONBRACE, 2007.

GHIRALDELLI JÚNIOR, P. *Educação e razão histórica*. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. A filosofia contemporânea e a formação do professor: o “aufklärer moderno” e o “liberal ironista”. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 14, n. 25, p. 95-110, 1996.

_____. Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação. *Filosofia, Sociedade e Educação*, Marília, ano I, n.1, p. 10-30, 1997.

_____. A filosofia da educação do pragmatismo americano e o “Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova”: uma crítica a J. M. Azanha e D. Saviani. *Filosofia, Sociedade e Educação*, Marília, n. 1, ano 1, p. 33-45. 1998.

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

_____. A questão da filosofia da educação e a filosofia da educação “em questão”: verdade e discurso pedagógico na abertura do século XXI. In: _____. (Org.). *Estilos em filosofia da educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 9-23.

_____. *Neopragmatismo, escola de Frankfurt e marxismo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. Uma nova agenda para a filosofia. In: RORTY, R. *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins, 2005a. p. 7-23.

_____. Neopragmatismo e verdade: Rorty em conversação com Habermas. *Utopía e Práxis Latinoamericana*, Venezuela, ano 10, n. 29, p. 67-78, abr./jun. 2005b.

GHIRALDELLI JÚNIOR et al. *Filosofia, Sociedade e Educação*. Marília: MG Editora, ANO 2, n. 2, 1998.

GHIRALDELLI JÚNIOR, P.; PRESTES, N. H. *Filosofia, Sociedade e Educação*. Marília: MG editora, ano1, n. 1, 1997.

GINZBURG, C. Chaves do mistério: Morelli, Freud e Sherlock Holmes. ECO, U.; SEBEOK, T. A. (Org.). *O signo de três: Dupin, Holmes, Peirce*. São Paulo: Perspectiva, 1991. p. 88-129.

GOMES, H. S. C. *O Fetiche da pedagogia da competência na educação profissional*. 2007. 211 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

GOMES, I. M. et al. Sobre corpo, reflexividade e poder: um diálogo entre Anthony Giddens e Michel Foucault. *Política e Sociedade*, Florianópolis, n. 15, out. 2009 (aprovado para publicação).

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Taurus, 1994.

_____. *Textos y Contextos*. Barcelona: Ariel, 1996.

_____. Modernidad: um projecto incompleto. *Revista Punto de Vista*, Buenos Aires, n. 21, p. 1-9, ago. 1998.

_____. *Teoría de la acción comunicativa, I* (racionalidad de la acción y racionalización social). Madrid: Taurus, 1999.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fonte, 2000.

_____. *Constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004a.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins, 2004b.

_____. A volta ao historicismo. In: SOUZA, J. C. (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005a. p. 53-83.

_____. *Diagnósticos do tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005b.

_____. *O ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2007b.

HOSTINS, R. C. L. Dilemas da produção científica na “sociedade do conhecimento”: o colapso da realidade no empírico e a interdição da ontologia. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 351-370, jul./dez. 2003.

_____. *Formação de pesquisadores na Pós-Graduação em Educação: embates epistemológicos, dimensões ontológicas*. 2006. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

_____. Formação de pesquisadores na pós-graduação em Educação: embates ontológicos e epistemológicos. In: MANCEBO, D.; SILVA JÚNIOR, J. R.; OLIVEIRA, J. F. (Org.). *Reformas e políticas: educação superior e pós-graduação no Brasil*. Campinas, SP: Alínea, 2008. p. 255-272.

HOSTINS, R. C. L.; GUESSER, V. O trabalho educativo na perspectiva de Lukács: uma contraposição às seduções da prática. In: GUESSER, V.; MUSTAFA, S. P. (Org.). *Teóricos e teorias: presença na Educação*. Itajaí: UNIVALI, 2008. p. 11-25.

LAZZARATO, M. *Del bipoder a la biopolítica*. Tradução castelhana. Multitudes 1, mars 2000, Majeure. Biopolitique et biopouvoir. Disponível em: <multitudes.samizdat.net/Del-bipoder-a-la-biopolitica.html>. Acesso em: 15 maio 2006.

LESSA, S. Lukács e a ontologia: uma introdução. *Revista Outubro*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 93-100, 2001.

LUKÁCS, G. *El Assalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo, 1976.

_____. A autocrítica do marxismo. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, n. 9, p. 19-25, 1978.

_____. O neopositivismo. *Teoria e Política*, São Paulo, n. 9, p. 101-129, 1988.

_____. *Realismo crítico hoje*. Brasília: Coordenada-Editora de Brasília, 1991.

LYOTARD, J. F. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Estampa, 1990.

MARSHALL, J. On what we may hope: Rorty on Dewey and Foucault. *Studies in Philosophy and Education*, New York, v. 13, n. 3-4, p. 307-323, Sept. 1994.

MORAES, M. C. M. Os “pós-ismos” e outras querelas ideológicas. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 14, n. 24, p. 45-60, 1996.

_____. Filosofia terapêutica, educação de resultados e o ethos neodarwinista no dias atuais. *Revista de Filosofia Seaf*, Rio de Janeiro, v. II, n. 2, 2002. p. 19-43.

_____. Ceticismo epistemológico, ironia complacente: indagações acerca do neopragmatismo rortiano. In: MORAES, M. C. M. et al. *Iluminismo às avessas: produção de conhecimento e políticas de formação docente*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a. p. 169-198.

_____. Recuo da teoria. In: MORAES, M. C. M. et al. *Iluminismo às avessas: produção de conhecimento e políticas de formação docente*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b. p. 151-167.

_____. O renovado conservadorismo da agenda pós-moderna. *Cadernos de Pesquisa*, Campinas, v. 34, n. 122, maio/ago. 2004a.

_____. Incertezas nas práticas de formação e no conhecimento docente. In: MOREIRA, A. F. et al. (Org.). *Currículo: pensar, sentir, refletir*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004b. p.139-157.

_____. Iluminismo às avessas como contexto da pós-graduação no Brasil. Palestra apresentada na “Terceira Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Educação”, na UNISINOS, em 17 de março de 2004c.

_____. Pesquisa e pós-graduação no Brasil: tendências e inflexões. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE SOCIOLOGIA (ALAS), 25., 2005, PORTO ALEGRE. *Anais...* Porto Alegre: EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, 2005. p. 35-35.

_____. Indagações sobre o conhecimento no campo da educação. (Texto base para o minicurso do Gt 17, 30ª. Reunião Anual da ANPED). Caxambu, 2007 (Mimeografado).

MORAES, M. C. M. MÜLLER, R. G. História e experiência: contribuições de E. P. Thompson à pesquisa em educação . *Perspectiva*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 329-350, 2003.

MORAES, M. C. M.; EVANGELISTA, O. The spectre of neopragmatic vocabulary for educational policies. *Norrag News Northern Policy Research Review And Advisory Network On Education And Training Norrag*, Edingburgh, n. 29, p. 35-38, 2001.

MORAES, M. C. M.; TORRIGLIA, P. L. Educação light, que palpite infeliz. indagações sobre as propostas do MEC para a formação de professores. *Teias Revista da Faculdade de Educação da Uerj*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 51-59, 2000.

_____. Sentidos de ser docente e da construção de seu conhecimento. In: MORAES, M. C. M. et al. *Illuminismo às avessas: produção de conhecimento e políticas de formação docente*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 45-60.

MORAES, M. C. M.; SOARES, K. D. Versões empobrecidas do conhecimento e do trabalho docentes. *Educação*, Porto Alegre, v. xxviii, n. 2, p. 265-281, maio/ago. 2005.

MORAES, M. C. M.; DUAYER, M. Recelebração do mercado: conservadorismo e crítica. *Universidade e Sociedade* (ANDES), Brasília, v. IV, n. 10, p. 34-38, 1996.

_____. A ética pragmática do neoconservadorismo: Richard Rorty. In: BORNHEIM, G. et al. (Org.). *Ética*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1997a. p. 99-140.

_____. Neopragmatismo: a história como contingência absoluta. *Tempo*, Niterói, v. 1, n. 4, p. 27-48, dez. 1997b.

_____. História, estórias, morte do real ou derrota do pensamento. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 16, n. 31, p. 51-68, jan./jun. 1998.

OLDRINI, G. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (Org.). *Lukács e a atualidade do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 49-75.

OLIVEIRA, G. Exercício de ontologia do presente: para um pensamento da ética e da política a partir de Michel Foucault. 2006. 141 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

ORTIGARA, V. *Ausência sentida nos estudos em educação física: a determinação ontológica do ser social*. 2002. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PORTOCARRERO, V. Reabilitação da concepção de filosofia com ascese no pensamento tardio de Foucault. In: GONDRA, J.; KOHAN, W. (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 191-204.

RAMOS, M. N. É possível uma pedagogia das competências contra-hegemônica? Relações entre pedagogia das competências, construtivismo e neopragmatismo. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 93-114, 2003.

REVEL, J. Nas origens do biopolítico: de *Vigiar e punir* ao pensamento da atualidade. In: GONDRA, J.; KOHAN, W. (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 51-62.

RODRIGUES, A. T. Liberalismo e antimarxismo: Richard Rorty em diálogo com Dewey e Castoriadis. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Venezuela, ano 9, v. 24, p. 9-30, enero/marzo 2004.

RODRIGUES, A. T.; GHIRALDELLI JÚNIOR, P. Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática. In: RORTY, R. *Contra os chefes, contra as oligarquias*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 7-41.

RORTY, R. Pragmatismo. In: CARRILHO, M. M. *Dicionário do pensamento contemporâneo*. Lisboa: Dom Quixote, 1991.

_____. *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: Chicago Press, 1992.

_____. North atlantic thinking. *Flash Art Magazine*, nov./dec. 1993. Disponível em: <<http://www.lacan.com/perfume/rorty.htm>>. Acesso em: 10 jan. 2009.

_____. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.

_____. Relativismo: Encontrar e fabricar. In: CÍCERO, A; SALOMÃO, W. (Org.). *Relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: 1994b. p. 115-134.

_____. Richard Rorty responds. *Dissent*, Pennsylvania, v. 42, p. 264-265, Apr. 1995a.

_____. Uma “mãozinha” para Oliver North. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 42, p. 45-50, jul. 1995b.

_____. Movements and campaigns. *Dissent*, Pennsylvania, v. 42, p. 55-60, wint. 1995c.

_____. A talent for bricolage: an interview with Richard Rorty. *The Dualist*, California, v. 2, p. 56-71, Jan. 1995d.

_____. *Moral universalism and economic triage*. Palestra proferida no *Unesco Philosophy Forum*, Paris, 1996a.

_____. Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática. In: ZIZEK, S. (Org). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996b. p. 227-234.

_____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997a.

_____. *Esperanza o conocimiento? Uma introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 1997b.

_____. “Eu sou do contra”. *Folha de São Paulo*. Entrevista concedida a Jurandir Freire Costa. São Paulo, 12 de out. de 1997c.

_____. Respuesta a Ernesto Laclau. In: MOUFFE, C. *Desconstrucción y pragmatismo*. Barcelona: Paidós, 1998a. p. 137-149.

_____. Can american egalitarianism survive a globalized economy? *Business Ethics Quarterly*, Virginia, n. 1, p. 1-6, 1998b. Edição especial.

_____. A Good Use of Philosophical Pleasures: a conversation between Sergio Benvenuto and Richard Rorty. *Journal of European Psychoanalysis*, n. 7, s/p, sum./fall 1998c.

_____. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999a.

_____. *Consequências do pragmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999b.

_____. *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999c.

_____. Verdade e liberdade: uma resposta à Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, P. *Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999d. p. 99-123.

_____. *Philosophy and social hope*. London: Penguin Books, 1999e.

_____. The overphilosophication of politics. *Constellations*, Malden, v. 7, n. 1, p. 128-132, 2000.

_____. Utopias globais, história e filosofia. In: MENDES, C. (Org.). *Pluralismo cultural, identidade e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 480-493.

_____. O intelectual humanista: onze teses. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, P. *Filosofia da educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Depois da filosofia, a democracia. In: BORRADORI, G. (Org.). *A filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 145-64.

_____. *Verdade e progresso*. Barueri: Manole, 2005a.

_____. *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins, 2005b.

_____. Realidade objetiva e comunidade humana. In: SOUZA, J. C. (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005c. p. 213-230.

_____. Sobre verdade e justificação, de Habermas. In: SOUZA, J. C. (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005d. p. 241-245.

_____. Verdade, universalidade e política democrática (justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo). In: SOUZA, J. C. (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005e. p. 103-162.

_____. Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea. In: RORTY, R.; GHIRALDELLI JÚNIOR, P. *Ensaio pragmatistas: entre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006a. p. 105-125.

_____. *Contra os padrões, contra as oligarquias: uma conversa com Richard Rorty*. São Paulo: Unesp, 2006b.

RORTY, R. VATTIMO, G. *O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia*. Relume-Dumará: Rio de Janeiro: 2006c.

RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. *Philosophy and cultural politics*. Cambridge: CUP, 2007b.

_____. Democracy and philosophy. *Kritika & Kontext*, Slovakia, 33, May, 2007c. Disponível em: <<http://www.eurozine.com/articles/2007-06-11-rorty-en.html>>. Acesso em: 05 dez. 2008.

_____. Richar Rorty. In: ENGEL, P. *Para que serve a verdade?* São Paulo: Unesp, 2008. p. 51-67.

_____. *Gadamer e sua utopia*. Texto traduzido pelo Centro de Estudos em Filosofia Americana, 20--. Disponível em: <http://portal.filosofia.pro.br/fotos/File/rorty_gadamer.pdf>. Acesso em: 10 de jun. 2008.

SCHÖN, D. *Educando o profissional reflexivo: um novo design para o ensino e a aprendizagem*. Porto Alegre: Artmed, 2000.

SEMERARO, G. Filosofia da práxis e (neo)pragmatismo. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 29, p. 28-39, 2005.

SENELART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social* (Revista de Sociologia da USP), São Paulo, v. 7, n. 1-2, p. 1-14, 1995.

_____. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 441-446.

SHIROMA, E. O. O eufemismo da profissionalização. In: MORAES, M. C. M. (Org.). *Iluminismo às avessas: produção do conhecimento e políticas de formação docente*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 61-79.

SILVA, A. G. Teoria do discurso, neopragmatismo e legitimação dos direitos humanos. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONSELHO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO (CONPEDI): pensar globalmente, agir localmente, 16., 2008, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008. p. 6523-6543.

SILVA, F. C. Habermas, Rorty e o Pragmatismo Americano. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 1, p. 99-117. 2006.

SILVA J. R. S. Mudanças estruturais no capitalismo e a política do Governo FHC: o caso do ensino médio. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 23, n. 80, p. 203-234, 2002.

SOARES, R. J. O *(neo)pragmatismo como eixo (des)estruturante da educação contemporânea*. 2007. 188 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

SOARES, K. C. D. *Trabalho docente e conhecimento*. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 30., 2007, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2007.

_____. *Trabalho docente e conhecimento*. 2008. 256 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

SOUZA, de J. C. *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.

TARDIF, M. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

TEIXEIRA, L. C. Ética e subjetividade: indagações em Habermas e Rorty. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 8, n. 1, p. 147-153, jan./abril. 2003.

TERTULIAN, N. *Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea*. Conferência proferida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Ceará. Fortaleza, 1996.

TORRIGLIA, P. L. A democracia neogramática de Rorty: algumas reflexões não-pragmáticas em relação à formação de educadores. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA REGIÃO SUL, 3., 2000, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: UFRGS, 2000.

_____. A formação docente no contexto histórico-político das Reformas Educacionais no Brasil e na Argentina. 2004. 286 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

TREVISAN, A. L. Paradigmas da filosofia e teorias educacionais: novas perspectivas a partir do conceito de cultura. In: REUNIÃO ANUAL DE ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 29., 2006, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPED, 2006.

TREVISAN, A. L.; DEVECHI, C. P. V; CONTE, E. Filosofia da educação a partir do diálogo contemporâneo entre analíticos e continentais. *Abstracta: linguagem, mente e ação*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 92-107, 2004. Disponível em: <<http://www.abstracta.pro.br/editions.asp#>>. Acesso em: 10 abr. 2007.

VEIGA-NETO, A. *Foucault e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

WOOD. E. M. Modernity, Postmodernity, or capitalism? *Monthly Review Press*, New York, s/p, Jul./Ago. 1996.

_____. O que é a agenda “pós-moderna”? In: WOOD, E.; FOSTER, J. B. (Org.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 7-22.

ZEICHNER, K. M. Novos caminhos para o *practicum*: uma perspectiva para os anos 90. In: NÓVOA, A. (Org.). *Os professores e sua formação*. Lisboa: Dom Quixote, 1992. p. 115-138.

_____. Uma análise crítica sobre a “reflexão” como conceito estruturante na formação docente. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 29, n. 103, p. 535-554, maio/ago. 2008.