

Richard Rorty e a Filosofia da Educação: uma análise da recepção marxista

Felipe Quintão Almeida
Alexandre Fernandez Vaz

RESUMO – Richard Rorty e a Filosofia da Educação: uma análise da recepção marxista¹. O artigo trata da recepção da obra de Richard Rorty no campo da Educação, com ênfase na interpretação realizada pela pedagogia marxista brasileira. Apresenta a descrição que essa tradição opera do neopragmatismo rortiano bem como a sugestão com vistas a evitar os ceticismos (epistemológico, ético e político) que ela afirma derivar da filosofia do autor norte-americano. Analisa se as críticas a ele dirigidas se sustentam quando cotejadas com outra leitura de sua obra, menos indisposta e cética. A redescrição realizada indica os limites e as insuficiências da descrição a que se opôs.

Palavras-chave: **Marxismo. Rorty. Fundamentos da Educação.**

ABSTRACT – Richard Rorty and the Philosophy of Education: analyzing marxist reception. The paper aims to research the reception of Richard Rorty's work at Education, especially in terms of the interpretation of Brazilian Marxist Pedagogy. The description done by this tradition is presented: about Neopragmatism and the critic of Skepticisms (epistemological, ethical and political) that supposedly come from Rorty's Philosophy. The paper analyses also if the critics on Rorty can be taken for grant when they are compared with another understanding of his work, less hostile and skeptical. This redescription suggests limits and insufficiencies of the opposed description.

Keywords: **Marxism. Rorty. Basis of Education.**

Introdução

Nos últimos anos, é visível a presença de Richard Rorty no cenário acadêmico nacional, seja em sua disciplina de origem, a Filosofia, ou em outras áreas do conhecimento, como a Sociologia Política, a Psicanálise e, para o que nos interessa mais diretamente neste artigo, a Educação, onde sua recepção é dupla. Por um lado, há uma leitura bastante favorável à sua filosofia aplicada aos estudos educacionais, interpretação cujo principal artífice é Paulo Ghiraldelli Júnior, que, desde meados da década de 1990, traduziu textos de Rorty para o português e tem fomentado a divulgação de suas ideias. Nos termos dessa leitura, a própria filosofia de Rorty é concebida como educação, ou melhor, como edificação: o projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes e fecundos de falar (Rorty, 1994a). 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 crítica à presença do filósofo estadunidense no cenário pedagógico do País. É com essa recepção que pretendemos dialogar neste trabalho. Referimo-nos à interpretação realizada por uma tradição de grande importância no campo da Educação: a pedagogia marxista². 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 ideológicas”, 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 polémicas 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”. 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 neomodernos, 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)³.

No ano seguinte, agora em companhia de Mário Duayer, Moraes escreve o artigo *A ética pragmática do neoconservadorismo: Richard Rorty*. A estrutura desse texto é muito semelhante à do anterior: primeiro se expõe 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 comporiam 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).

A filosofia rortiana, desse modo, seria distinta do pessimismo libertário (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, “[...] o faz sem remorsos e sem a aura cético-libertária que muitas vezes a acompanha, em especial no caso dos autores que se identificam ou são identificados com o pós-modernismo”.

Considerando essa singular posição imputada aos escritos de Rorty no espectro da agenda pós-moderna, gostaríamos de discutir sua recepção pela pedagogia marxista. Para tanto, apresentamos a descrição do filósofo estadunidense elaborada por essa tradição, para, na sequência, oferecer uma descrição alternativa de sua filosofia e das críticas a ela endereçadas, em especial no que se refere às acusações de incognoscibilidade do real e ceticismo (epistemológico, ético e político) generalizado. No último tópico, apresentamos algumas conclusões decorrentes da estratégia empregada.

Colapso do Real e os Ceticismos Contemporâneos: Rorty segundo a descrição da pedagogia marxista

É certo que o livro que conferiu a merecida notoriedade intelectual a Rorty foi *A filosofia e o espelho da natureza*, publicado 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 em obter as bases racionais, últimas, de todo o conhecimento. Sua empreitada tem algo de denúncia contra o positivismo e o cientificismo que se desdobra da recepção daqueles filósofos, mas atinge igualmente a filosofia em sua ambição de se colocar como conhecimento racional e superior aos demais. 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 a 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 re-

alidade com exatidão, em sua verdade objetiva. Sem podermos explorar essa questão mais detalhadamente, observamos que 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-nos analisar como a pedagogia marxista opera com essa crítica.

A pedagogia marxista interpreta a crítica de Rorty ao representacionismo (e ao realismo que ele pressupõe) como um *déficit* na tarefa de se obter um conhecimento objetivo do mundo; objetivo, é preciso ressaltar, no sentido de ‘chegar ao real’ em sua materialidade, como ele realmente seria e poderia ser desvelado pela filosofia, pela ciência, pela arte etc.:

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. 01-02; 11).

Esse vácuo aberto pelo colapso do real e de sua objetividade (Hostins, 2003) solaparia a possibilidade de capturar a verdadeira *essência* da realidade, pois isso agora dependia das descrições ou das marcas e ruídos que dão forma à nossa cultura. Mesmo nos casos em que,

[...] 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 (Moraes, 2003b, p. 163).

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, tratariam 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 esses críticos de Rorty, sinônimo de incognoscibilidade, impossibilidade de acessar a realidade, porque ela não passa do resultado de sua descrição por uma determinada comunidade linguística. Uma passagem de Della Fonte (2006, p. 103) bem expressa 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 como adequação ou concordância (Moraes; Duayer, 1997a, 1997b). O conceito de conhecimento como representação do real seria indissociável do conceito de verdade como correspondência. Não poderíamos abrir mão do primeiro sem perder o segundo. Esse seria, para esses autores, o mais ‘valioso atributo’ do neopragmatismo de Rorty, pois ele desautorizaria aquelas tentativas que ainda esperam chegar a uma verdade que, de fato, corresponderia à estrutura da realidade, independente, assim, do contexto (da linguagem e da cultura, portanto) em que uma sentença é formulada. Como não estão dispostos a fazer isso, concluem que Rorty, em seu esforço de desnudar o conhecimento de qualquer vestígio de transcendência e na tentativa de ‘naturalizá-lo’, tratam 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 teria 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 elas seriam incomensuráveis entre si (Moraes; Duayer, 1997a). A paridade de todas as verdades implica, por seu turno, a suposição segundo a qual “[...] ideias 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 que aqui descrevemos, 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. Esta é uma das características, segundo Ávila (2008), que qualifica uma teoria como instrumento de emancipação, pois quanto mais profundo nosso mergulho teórico frente a um recorte da realidade, na perspectiva de desvendar as relações que o constituem, maior a possibilidade de tornar essa realidade inteligível. Somente nessas condições aqueles que são vítimas de alguma injustiça poderia utilizar sua arma mais eficaz: “[...] dizer o que realmente aconteceu” (Moraes, 1996, p. 55), ou seja, o que *objetivamente* aconteceu, a verdade. Somente se pode falar em justiça ou defender algum tipo de universalismo ético enquanto não se negligencia a questão da verdade como objetividade inscrita na realidade. 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. 05).

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).

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, 1998, p. 67).

[...] 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 tais críticos de Rorty entenderem que sua filosofia 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 frente ao existente”, para citar Moraes e Duayer (1997a, p. 102) 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 distintas das ricas democracias capitalistas do Atlântico Norte (Moraes, 2003b). 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).

Afinal, “[...] Rorty concebe sua utopia liberal de modo similar ao que pensou Augusto Comte para sua utopia capitalista, a sociedade positiva ou científica [...]. 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 com a qual dialogamos, além de um relativismo ético e epistemológico, a filosofia rortiana alimenta o ceticismo político contemporâneo (Moraes, 2003b), sobretudo aquele que se destina à grande narrativa do marxismo, pois esta expressaria, para Rorty, um sistema social objetivo de cuja lógica aparentemente não se pode escapar. Moraes e Duayer (1997b, p. 29) chegam mesmo a afirmar que a filosofia de Rorty “[...] apresenta-se como síntese teórica em perfeito compasso com a hegemonia, aparentemente incontrastada nos dias de hoje, do capital”.

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, sumarizam a descrição da pedagogia marxista a respeito de 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 daquela tradição 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 pedagogia marxista propõem como saída para esse ceticismo generalizado? Qual é a operação a ser realizada?

Contra a ‘morte do real ou a derrota do pensamento’, para usar termos de Moraes e Duayer (1998) em outro manuscrito, a pedagogia

marxista indica a premência de se restaurar a realidade como dimensão insuprimível da relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, ou, então, da relação entre a teoria e a prática. A pedagogia marxista vai encontrar na *ontologia* a resposta para todos os seus anseios⁴. Ela, ao tratar exatamente daquilo que seria negligenciado por perspectivas ‘antirrealistas’ como a de Rorty, se interessaria 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). Com a retomada da ontologia⁵, a pedagogia marxista 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, seus representantes têm a expectativa de: retomar o fio condutor que leva à concordância entre a linguagem e o 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.

Tendo apresentado, até aqui, a recepção da filosofia rortiana por parte da pedagogia marxista brasileira, apontando, inclusive, a sugestão para a superação dos ceticismos que ela supostamente desencadeia, recorreremos ao filósofo estadunidense com o objetivo de oferecer, no próximo tópico, uma descrição alternativa de sua filosofia e das críticas a ela direcionadas por aquela tradição.

A Crítica da Pedagogia Marxista Redescrita, ou Rorty Segundo nossa Descrição

Iniciamos com a análise da característica que está no cerne dos ceticismos (epistemológico, ético e político) que supostamente alimentam a sociedade contemporânea, traduzido no fato de a filosofia de Rorty implicar a incognoscibilidade do real, quer dizer, a incapacidade de alcançar um conhecimento objetivo do mundo. Essa é uma tese 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. Ele realmente não acredita que podemos alcançar algum grau de objetividade do real? Sua filosofia inexoravelmente culmina no colapso da realidade? Ao analisarmos seus escritos, podemos concluir que esse tipo de crítica somente faz sentido entre aqueles que traduzem a objetividade ou a cognoscibilidade como a possibilidade de *desvelar* ou *descobrir* a realidade em sua essên-

cia, além da mera aparência. Os críticos de Rorty valorizam a distinção aparência-realidade para evitar que a noção de correspondência com a realidade se torne trivial. Rorty, para contrariedade daqueles críticos, convida-nos a deixar de lado essa linguagem, abandonando o vocabulário dualista que opõe aparência e realidade, sujeito e objeto, esquema e conteúdo. Só podemos comparar linguagens ou metáforas humanas umas com as outras, e não com alguma coisa chamada realidade, que se situa 'além' da linguagem. A pedagogia marxista, ao contrário, insiste na necessidade de encontrar a *coisa em si*, o real em sua efetividade (o que é a inflexão ontológica senão isso?). Seus representantes parecem precisar da objetividade encravada no real, em sua essência, pois somente assim poder-se-ia fazer aquilo que eles afirmam não ser possível a partir de Rorty, ou seja, proceder a investigação do real, capturá-lo em pensamento, desvelando-o das aparências que o esconde. Aqueles representantes da pedagogia marxista creem existir lá fora, no mundo, essências reais que são 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 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 (2006) vai sugerir que vejamos essa sincera devoção como a versão iluminista do ímpeto religioso de se curvar perante um poder não humano. Afinal, para ele, a expressão 'a realidade como ela é em si mesma' é apenas outro dos subservientes nomes de deus, uma atualização da reivindicação dos sacerdotes de que eles estão 'mais próximos', segundo a célebre expressão de Hilary Putnan, do *olho de deus* do que da laicidade.

Mas ainda não está claro como esse marxismo consegue 'capturar' o real. Argumentamos que ele apela às questões ontológicas. Fica mais fácil 'ler' essa pretensão se levarmos em conta que a crítica marxista 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 em sua tarefa de perscrutar 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. Rorty (1997b, 2005a), por seu turno, dirá 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 só é possível por causa do nominalismo psicológico de Rorty (1997b), ou seja, é fruto da perspectiva que afirma não existir nada que se possa conhecer a respeito de algo, salvo o que enunciado pelas orações que o

descrevem, já que cada oração sobre um objeto é uma descrição explícita ou implícita de sua relação com outros objetos. 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 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).

O respeito pela realidade é apenas o respeito pela linguagem passada, pelas maneiras passadas de se descrever o que ‘realmente’ acontece. A pedagogia marxista 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), que resulte do idealismo linguístico, quer dizer, a sugestão de “[...] 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 quer dizer com conhecimento intransitivo, a pedagogia marxista emprega uma estratégia similar à de outros essencialistas: golpeiam sua mão à mesa e não vacilam em dizer que a mesa está ali, antes de qualquer descrição que dela seja feita, transparecendo

[...] 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 manera imposible para el antiesencialista (Rorty, 1997b, p. 56).

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 que se produzissem descrições sobre eles. 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). Mas o fato de essa existência ser anterior e intransitiva de nada serve para dar sentido 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 nossas afirmações 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 linguagem.

Para Rorty, nenhum relato da natureza do conhecimento pode apoiar-se em afirmações que se coloquem em posição privilegiada em relação à realidade. Para ele, quanto mais descrições estiverem disponíveis e quanto maior a integração entre elas, melhor será nossa compreensão do objeto identificado por qualquer dessas descrições. Desse modo, nada se sustenta fora da linguagem, de modo que, se encarmos o conhecer não tendo uma essência a ser descoberta pela teoria mais acurada, estaremos a caminho de fazer da *conversação* o contexto último no interior 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?’.

Em seus escritos, podemos encontrar várias passagens em que ele se posiciona favoravelmente a esse novo critério do conhecer. 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*, 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 (2006, p. 94) assim afirma: “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”.

Uma vez que Rorty assume que não podemos escapar ao antropocentrismo na definição do que é a objetividade, isso produz uma consequência desagradável para a pedagogia marxista: a obsolescência do conceito tradicional de verdade, que, na esteira do que seus representantes almejam para a objetividade, fazem com que a verdade seja compreendida como correspondência inscrita na realidade. Para Moraes, como dissemos antes, a verdade assim concebida era o principal valor dos tempos modernos, e é exatamente essa concepção que é deixada de lado pela perspectiva rortiana. Nesse aspecto, pelo menos, a crítica marxista está coberta de razão: a verdade, assim entendida, não faz qualquer sentido para Rorty. Não podemos concordar, contudo,

com o diagnóstico que ela vai daí derivar: ao trivializar a questão da verdade, Rorty torna-a completamente descartável ou transforma-a em uma 'quinta roda' (Duayer, 2003). Temos bastante dificuldade de entender esse tipo de conclusão, pois, no trabalho do filósofo estadunidense nunca lemos semelhante sentença. Rorty não defende a ideia segundo a qual uma coisa como validade e verdade objetiva não existe. 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. Elencamos três respostas do próprio Rorty sobre acusações similares e que expressam nosso desconforto diante do diagnóstico da pedagogia marxista:

Dizer que devemos abandonar a ideia 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 uma questão profunda, um tema interesse filosófico, ou de ver 'verdadeiro' como um termo que justifica a 'análise' (Rorty, 2007, 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, 2006, p. 75).

Rorty, portanto não diz que a ideia de verdade é 'inválida' ou 'indefensável', nem que ela 'desconstrói' a si mesma. 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. Caso se insista na necessidade de usar esse vocabulário, Rorty faz uma proposta concreta: ao invés da in-

sistência em alcançar a verdade como correspondência, 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. Desse modo, “[...] 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” A crítica marxista em análise não aceita a assimilação da verdade à assertibilidade garantida, de modo que parece 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” (Rorty, 2006, p. 77).

Não seria esse o caso da pedagogia marxista, em sua necessidade de encontrar algo além das práticas de justificação, de conversação, um teste independente que escape às marcas e ruídos da cultura? Apelar à ontologia não lhes proporcionaria esse conforto metafísico, ou seja, a possibilidade de comensurabilidade universal em um vocabulário final? Parece que é o caso, pois, sem esse ponto arquimediano, sem essa verdade com pretensões redentoras (Rorty, 2006), estaríamos, assim dizem seus representantes, sem o fundamento para as tomadas de decisão no mundo falibilista em que vivemos. A pedagogia marxista quer 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. Almeja, ao contrário, a fórmula ontológica completa para dirigir, criticar ou subscrever o curso da investigação. Isso equivale a dizer que a pedagogia marxista é intolerante à contingência e ambivalência da linguagem, que Rorty (2007) tanto valoriza, procurando um 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 nos sugerem 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, 2006, p. 107).

A substituição da verdade como correspondência pela verdade concebida como justificação (como coerentismo) traz à tona, para a crítica marxista em tela, aspectos muito desagradáveis e perigosos. Destacamos 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, conforme a descrição oferecida, caracteriza a filosofia de Rorty. Mais uma

vez, temos bastante dúvida sobre a 'objetividade' dessa leitura. Gostaríamos de redescrevê-la. Será mesmo que a filosofia de Rorty desemboca no relativismo? Ela decreta a impossibilidade da crítica? Será ela cética, do ponto de vista político?

Entre o Relativismo e o Ceticismo Político, ou Rorty Segundo nossa Redescrição

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 simples: ele não permite que assim o rotulem pois incorrer-se-ia 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. Rorty não concorda que existam relativistas, mas, se eles existissem, seria fácil refutar-lhes os argumentos. O medo do relativismo, diz ele (Rorty, 1999a), é alimentado pela equivocada ideia segundo a qual ser um falibilista em teoria filosófica conduz ao relativismo a respeito de práticas concretas. Para ele, ninguém é capaz de sustentar a perspectiva de que 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, 1999a, p. 238). Assim como há audiências que são melhores que outras, nem todas as diferenças entre as tradições culturais têm o mesmo valor e alguns modos de vida podem, sim, ser considerados moral 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 a pedagogia marxista acusa a Rorty? Não afirmam que, com Rorty, é impossível operar na valoração de tradições culturais distintas? Que ideias opostas não podem ser objetivamente cotejadas, caso não partamos da realidade do real? Mais uma vez nossa descrição se contrapõe àquela elaborada pela pedagogia marxista, pois Rorty não defende perspectiva sequer semelhante. Mas o que acontece, então, para que surja esta avaliação? O que preocupa essa 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 'realidade'. A 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, 1999a, p. 39).

Segundo Rorty (2007), estariam mais aptos para habitar esse tipo de sociedade os indivíduos por ele adjetivados de ironistas, ou seja, aquelas pessoas que têm dúvidas radicais sobre seu vocabulário e o vocabulário dos outros, que estão dispostas a colocar as marcas e ruídos da comunidade a que pertencem em dúvida, caso apareça alguma narrativa mais útil e mais atraente. Assim, a melhor maneira de transcendermos a nós mesmos é sermos criados em uma cultura (irônica) que tenha orgulho 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, 1997a, p. 27). Essa é a postura típica do ironista e a atitude crítica que ela pressupõe; como se pode ver, trata-se de um posicionamento muitíssimo diferente do tipo de engajamento que a pedagogia marxista nos exige para poder colocar em comparação diversos modos de vida e, por meio da análise crítica, optar entre os mais ou menos justos. 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 redefinição senão uma re-edefinição. 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, 2007, p. 145).

Mas, mesmo o ironista parte de algum lugar, de alguma de aculturação. Em outros termos, ele precisa escolher um vocabulário inicial e falar a partir dele. Rorty (2007) 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 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 ele propõe é que não há como evitar um 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). O etnocentrismo metodológico defendido por Rorty significa lealdade a uma cultura sociopolítica. Isso quer dizer que seu ironista etnocêntrico é também um convicto liberal, reproduzindo as marcas e os ruídos ou então as crenças e os desejos emitidos nas e pelas ricas democracias do Atlântico Norte. E não há outra maneira de esse ironista liberal 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). Isso significa arregimentar, sem provocar dor e humilhação, mais adeptos à democracia liberal e seus valores: a livre conversação, os encontros abertos e a divulgação de novas ideias, componentes estruturais simultaneamente necessários para seu próprio aprimoramento.

Claro, a crítica marxista não pode aceitar essa maneira etnocêntrica de ‘sanar dúvidas’, de modo que vai acusar esse etnocentrismo de ser pouco irônico, além de interpretá-lo como ceticismo político, impossibilidade de alcançar outra forma de organização social que não as democracias capitalistas. Não é difícil entender esse desagrado, pois para aqueles que não pertencem às ricas democracias do Atlântico Norte, não há muito 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, 1999a, p. 288) ou então que “O liberalismo burguês parece-me ser o melhor exemplo de solidariedade que conseguimos realizar até agora [...]” (Rorty, 1999a, p. 284), não surpreende que a pedagogia marxista tenha 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 nos sensibilizarmos com os receios daquela tradição, não vamos 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), não nos parecem assertivas sustentáveis. A esse respeito, preferimos as posturas de Rodrigues (2004) e Araujo (2008), que procuram analisar a utopia liberal rortiana (a qual pretende combinar a busca do bem-estar material com instituições democráticas livres e socialmente controladas) com base, por um lado, no *liberalismo realmente existente* e, por outro, conforme a própria ‘letra’ em que essa utopia foi escrita por Rorty. Ambos concluem que a visão liberal de Rorty, que remonta a Dewey e aos pais fundadores da democracia norte-americana, não tem se mostrado muito eficiente. O próprio Rorty (1997a, 2005b), aliás, deu mostras de que reconhecia isso, de modo que sentimos falta, nos textos da pedagogia marxista, ‘daquele Rorty’ que se revela mais desconfiado das democracias burguesas (portanto, mais irônico e menos confiante em seu etnocentrismo).

Seu receio e suas críticas aos desígnios 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, pressuposta pela pedagogia marxista, 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 autoiludidos” (Rorty, 1999b, p. 76). Para o filósofo, ser contra ou a favor do capitalismo não é um bom teste para a esquerda, pois a atividade política, como ele a concebe, não corresponde à deflagração de grandes rupturas com a sociedade⁶.

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 filosófica um instrumento para um trabalho político inovador, mas apenas um utensílio que pode ser utilizado por pessoas muito diferentes (Rorty, 1997b, 2006). Para Rorty, 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 lhe é necessária nenhuma crítica radical, mas rigorosa atenção aos pormenores. Não precisamos de uma metanarrativa que anuncie o entendimento de nossa situação histórica, que revele as chaves do desenvolvimento futuro e uma estratégia que integre tudo com tudo 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). Deveríamos nos contentar, ao contrário, apenas com descrições particulares do sofrimento e sugestões concretas de como evitá-lo.

Desse ponto de vista, quando Rorty olha para o marxismo, ele vê uma teoria construída de modo *ad hoc* com a intenção de fundamentar uma utopia política: o advento da sociedade comunista (Rodrigues, 2004). Diferentemente dos esquerdistas radicais, os utópicos e reformistas, como Rorty, 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. 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. Nesse contexto, ele 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, 2007, p. 21). Portanto,

[...] 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).

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 advoga, bem ao espírito do pragmatismo, que o modo mais eficiente de expor ou contrariar uma prática existente consiste em sugerir uma prática alternativa, e não somente em criticar a atual. Segundo ele, nós precisamos de utopias concretas e propostas de como alcançar essas utopias a partir de onde estamos agora. Apenas algum acontecimento real, como o sucesso verdadeiro de alguma jogada política em algum País, é que poderá revelar alguma coisa útil. 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.

Assim concebida, a utopia liberal rortiana parece inspirar, mais do que ceticismo, um inveterado *otimismo* político e um não fundamentado, mas vital e crescente sentido de esperança em uma sociedade mais justa, igualitária, tolerante e inclusiva. Não vemos nada na filosofia de Rorty que não inspire isso; não há nada que sugira que o sofrimento e a miséria sejam irremediáveis e que a crítica seja impossível. Não surpreende que ele (Rorty, 1999b) 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 representantes da pedagogia marxista leem a si próprios, mas no sentido inverso, quer dizer, como revolucionários e radicais, mais próximos à verdade redentora do que os demais.

Considerações Finais

Influenciada pelo espírito meramente terapêutico do filosofar rortiano, a reflexão empreendida neste artigo não pretendeu nenhuma ‘crítica radical’ ou então refundar em novas ‘bases’ a recepção do tra-

balho de Rorty em Educação, mas apenas reunir alguns alertas e sugerir outras possibilidades de interpretação de sua obra. De acordo com a redescritção sugerida, concluímos que é difícil sustentar o diagnóstico segundo o qual sua filosofia desemboca no ceticismo epistemológico, ético ou político, ou então na incognoscibilidade ou morte do real, postura típica daquelas perspectivas, segundo a pedagogia marxista, que se enquadram no espectro de uma agenda pós-moderna em educação⁷.

Uma possível maneira para explicar a diferença entre as duas descrições produzidas a respeito de Rorty reside em nossa recusa em empregar um tipo de análise que estabelece, sem qualquer mediação, uma conexão rápida e estreita entre a filosofia de alguém e suas posições políticas. Em grande medida, é isso o que a pedagogia marxista faz: lê Rorty pensando não somente nas (supostas) 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 pela própria pedagogia marxista. 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 um inimigo do pensamento de esquerda na Educação. É esse o tipo de interpretação que embala a recente tradição de crítica ao neopragmatismo rortiano em Educação, tal como presente nos trabalhos de Moraes e outros.

De nossa parte, a postura deveria ser outra: estar *com* Rorty quando é vantajoso estar com ele mas também estar *contra* Rorty quando assim nos parecer melhor. Por exemplo, se estamos com ele na compreensão da objetividade como intersubjetividade, na crítica da verdade como correspondência da realidade, na defesa da conversação como horizonte último do conhecer, talvez devêssemos estar *contra* Rorty – mas isso exigiria outro artigo – na radical dissociação que ele opera entre a filosofia e a política, no papel que reserva ao acaso em seu radical antifundacionalismo ou então em seu etnocentrismo metodológico, entre outras abordagens. Alimentar dúvidas sobre seu vocabulário final não implica jogar fora, com a água do banho, também a criança. É reconhecendo essa ambiguidade, em nossa relação com Rorty, que não apenas terminamos este trabalho, mas convidamos a novas redescritções.

Recebido em 17 de maio de 2011

Aprovado em 09 de dezembro de 2011

Notas

1 Os autores agradecem ao CNPq (bolsa de doutorado, bolsa de produtividade em pesquisa, bolsa de apoio técnico à pesquisa, auxílios pesquisa, Projeto Teoria Crítica, Racionalidades e Educação II, III).

2 Na esteira de Ghiraldelli Júnior (1994), chamamos de pedagogia marxista aquela perspectiva educacional que, desde a década de 1980, fundamenta suas

reflexões na obra marxiana. Temos clareza 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, representada pelos autores que aqui referenciamos.

- 3 A autora, em escritos mais recentes, gosta de caracterizar essa cena intelectual sob o rótulo de uma agenda pós-moderna (MORAES, 2004), um conceito que Moraes toma emprestado de Ellen Wood (1999). Segundo Wood (1999), seriam características das perspectivas que integram essa agenda: rejeição ao projeto iluminista; rejeição categórica ao conhecimento totalizante e aos 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. Com essa caracterização política e teórica, Wood (1999) quer abranger uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram em anos recentes, o que incluiria o neopragmatismo rortiano.
- 4 Conferir, entre outros, os trabalhos de Torriglia (2004), Hostins (2006), Avila e Ortigara (2007), Della Fonte (2006), Soares (2008) e Soares (2007).
- 5 É nesse contexto que o consagrado filósofo húngaro Georg Lukács e o filósofo da ciência Roy Bhaskar são descobertos pela pedagogia marxista. Não temos condições, neste artigo, de discutir pormenorizadamente ambas as perspectivas e como elas alimentam a retomada da ontologia pretendida pela tradição marxista em educação. Essa é uma tarefa que realizamos em outro artigo (Almeida; Vaz, 2011).
- 6 Rorty gosta de se definir, em termos políticos, como um reformista. Ele (1999b) costuma usar 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.
- 7 Nesse sentido, nossa redescrição da filosofia de Rorty coloca em xeque a própria ideia de uma agenda pós-moderna para caracterizar o campo da Educação na atualidade.

Referências

- ALMEIDA, Felipe Quintão de; VAZ, Alexandre Fernandez. Richard Rorty e 'Agenda Pós': críticas, interpretações, redescrções. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 27, n. 01, p. 295-234, abr. 2011.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. 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. 01-15, jan./jun. 2008.
- AVILA, Astrid Baecker; ORTIGARA, Vidalcir. 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, 2007. P. 01-16.
- DELLA FONTE, Sandra Soares. **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.

- DUAYER, Mário. Marx, Verdade e Discurso. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 15-39, 2001.
- DUAYER, Mário. Economia depois do Relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental? In: Encontro Nacional De Economia Política, 8., 2003, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: SBEP, 2003. P. 01-21.
- DUAYER, Mário. Antirrealismo e Absolutas Crenças Relativas. **Margem Esquerda**, v. 8, 2006, p. 109-130.
- GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Educação e Razão Histórica**. São Paulo: Cortez, 1994.
- HOSTINS, Regina Célia Linhares. 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.
- HOSTINS, Regina Célia Linhares. **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.
- MORAES, Maria Célia Marcondes. Os Pós-ismos e Outras Querelas Ideológicas. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 14, n. 24, p. 45-60, 1996.
- MORAES, Maria Célia Marcondes. Ceticismo Epistemológico, Ironia Complacente: indagações acerca do neopragmatismo rortyano. In: MORAES, Maria Célia Marcondes et al. **Iluminismo às Avessas**: produção de conhecimento e políticas de formação docente. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a. P. 169-198.
- MORAES, Maria Célia Marcondes. Recuo da Teoria. In: MORAES, Maria Célia Marcondes et al. **Iluminismo às Avessas**: produção de conhecimento e políticas de formação docente. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b. P. 151-167.
- MORAES, Maria Célia Marcondes. O Renovado Conservadorismo da Agenda Pós-moderna. **Cadernos de Pesquisa**, Campinas, v. 34, n. 122, maio/ago. 2004.
- MORAES, Maria Célia Marcondes; Duayer, Mário. A Ética Pragmática do Neopragmatismo: Richard Rorty. In: BORNHEIM, Newton Bignotto Gerd et al. (Org.). **Ética**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1997a. P. 99-140.
- MORAES, Maria Célia Marcondes; Duayer, Mário. Neopragmatismo: a história como contingência absoluta. **Tempo**, Niterói, v. 1, n. 4, p. 27-48, dez. 1997b.
- MORAES, Maria Célia Marcondes; Duayer, Mário. História, Estórias, Morte do Real ou Derrota do Pensamento. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 16, n. 31, p. 51-68. jan./jun. 1998.
- RODRIGUES, Alberto Tosi. Liberalismo e Antimarxismo: Richard Rorty em diálogo com Dewey e Castoriadis. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Venezuela, ano 9, v. 24, p. 09-30, jan./mar. 2004.
- RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- RORTY, Richard. Relativismo: encontrar e fabricar. In: CÍCERO, Antonio; SALOMÃO, Waly (Org.). **Relativismo enquanto Visão de Mundo**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994b. P. 115-134.
- RORTY, Richard. **Objetivismo, Relativismo e Verdade**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997a.
- RORTY, Richard. **Esperanza o Conocimiento? Una Introducción al Pragmatismo**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997b.

- RORTY, Richard. **Consequências do Pragmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.
- RORTY, Richard. **Para Realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999b.
- RORTY, Richard. **Verdade e Progresso**. Barueri: Manole, 2005a.
- RORTY, Richard. **Pragmatismo e Política**. São Paulo: Martins, 2005b.
- RORTY, Richard. Uma Visão Pragmatista da Filosofia Analítica Contemporânea. In: RORTY, Richard; GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. **Ensaio Pragmatistas: entre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. P. 105-125.
- RORTY, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SEMERARO, Giovanni. Filosofia da Práxis e (Neo)Pragmatismo. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 29, p. 28-39, 2005.
- SOARES, José Romulo. **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, Kátia Cristina Dambiski. **Trabalho Docente e Conhecimento**. 2008. 256 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.
- TORRIGLIA, Patrícia Laura. **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.
- WOOD, Ellen Meiksins. O que é a Agenda 'Pós-Moderna'? In: WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy (Org.). **Em Defesa da História: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. P. 07-22.

Felipe Quintão Almeida é doutor em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGEF/UFES) em Vitória, Espírito Santo. Laboratório de Estudos em Educação Física (LESEF/CEFD/UFES).
E-mail: fqalmeida@hotmail.com

Alexandre Fernandez Vaz é doutor pela Leibniz Universität Hannover, Alemanha; Professor dos Programas de Pós-graduação em Educação e Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, Santa Catarina; Pesquisador CNPq.
E-mail: alexfvaz@uol.com.br