

RICHARD RORTY E A “AGENDA PÓS”: CRÍTICAS, INTERPRETAÇÕES, REDESCRIÇÕES¹

Felipe Quintão de Almeida*
Alexandre Fernandez Vaz**

RESUMO: O artigo trata da recepção da obra de Richard Rorty no campo da educação, com ênfase na descrição realizada pela pedagogia marxista brasileira. Apresenta, neste contexto, os usos que a pedagogia marxista tem operado do filósofo húngaro Georg Lukács e do seu colega de ofício Roy Bhaskar (indiano há muitos anos radicado na Inglaterra), como possibilidades para se contrapor à presença de Rorty na produção do conhecimento em educação. Analisa se as críticas a ele dirigidas (contra-iluminismo, irracionalismo, relativismo ontológico, falácia epistêmica, empiricismo etc.) se sustentam quando cotejadas com outra leitura de sua obra, a nossa própria. A redescrição realizada indica os limites e as insuficiências da descrição a que se opôs.

Palavras-chave: Fundamentos da Educação; Filosofia; Lukács; Bhaskar; Rorty.

RICHARD RORTY AND THE “POST AGENDA”: CRITICISM, INTERPRETATIONS, REDESCRIPTION

ABSTRACT: This article analyzes the reception of Richard Rorty’s work in the field of education, focusing on the description carried out by the Brazilian Marxist pedagogy. It presents, in such context, the uses of Hungarian Philosopher Georg Lukács and his late partner Roy Bhaskar, an Indian Intellectual who has been living in England for a long time, by the Marxist pedagogy as possibilities of opposing the presence of Rorty in the production of knowledge in education. It analyzes whether the criticisms addressed to Rorty (Anti-enlightenment, Irrationality, Ontological Relativism, Epistemic Fallacy, Empiricism etc.) can be maintained when confronted to another reading of his work, our own reading. The redescription indicates the limits and shortcomings of the description to which it makes opposition.

Keywords: Fundamentals of Education; Philosophy; Lukács; Bhaskar; Rorty.

* Doutor em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Coordenador do Laboratório de Estudos em Educação Física (LESEF) e Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: fjalmeida@hotmail.com

** Doutor em Ciências Humanas e Sociais (Dr. Phil) pela Leibniz Universität Hannover, Alemanha; Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Educação e Sociedade Contemporânea; Professor dos Programas de Pós-Graduação em Educação e Interdisciplinar em Ciências da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: alexfvaz@uol.com.br

Introdução

Neste artigo, prosseguimos nossa análise sobre a recepção, no campo da educação brasileira, da obra de um dos mais importantes intelectuais contemporâneos, o filósofo norte-americano Richard Rorty (1931-2007). Essa recepção tem duplo caráter: por um lado, há uma leitura bastante favorável à sua presença em educação. Essa interpretação tem como principal artífice Ghiraldelli Júnior, que, em muitos trabalhos, destaca as potencialidades da filosofia de Rorty para a discussão educacional após a *linguistic turn*. Por outro lado, desenvolveu-se uma recente tradição de crítica ao pensamento rortiano aplicado aos estudos educacionais, cujos principais responsáveis são autores ligados àquilo que o próprio Ghiraldelli Júnior (1994), em outro contexto, chamou de *pedagogia marxista*.² Nos termos desta leitura, Rorty seria um dos principais representantes do renovado conservadorismo da agenda pós-moderna em educação (MORAES, 2004). Nessas circunstâncias, e se Heidegger e a filosofia francesa construíram os alicerces dessa agenda (DELLA FONTE, 2006; 2009), Rorty teria papel fundamental em seu desenvolvimento atual, pois seu *indigesto pragmatismo* (MORAES, 2004) forneceria seu rumo mais vivo e penetrante. Não é de se estranhar essa avaliação, afinal, Heidegger, ao lado de Dewey e Wittgenstein, são os grandes personagens da filosofia, para Rorty, no século XX.

Nesta intervenção, continuamos o exercício de oferecer (re)descrições daquela recepção, desta vez refletindo a respeito dos usos que a pedagogia marxista tem operado da obra do consagrado filósofo húngaro Georg Lukács e do filósofo da ciência Roy Bhaskar, como possibilidades para se contrapor à presença de Rorty e alguns de seus contemporâneos, como Foucault, Lyotard, Deleuze, Derrida, entre outros,³ na produção do conhecimento em educação. Iniciamos o exercício descrevendo o uso de Lukács e Bhaskar pela pedagogia marxista. Nos três tópicos seguintes a essa exposição, oferecemos redescrições das novas críticas endereçadas a Rorty com base naqueles dois filósofos. Concluimos sugerindo o caráter problemático dessas críticas endereçadas a Rorty e a necessidade de descrições alternativas de sua filosofia.

Em defesa da ontologia: contra Rorty, em favor de Lukács

O que interessa da filosofia de Lukács em contraposição à de Rorty? Dito de modo muito direto, o filósofo húngaro oferece à pedagogia “[...] uma alternativa marxista aos impasses e polêmicas instaurados por essa agenda [pós-moderna] em termos ontológicos e gnosiológicos” (DELLA FONTE, 2006, p. 85). Para tanto, a recuperação da pedagogia marxista, em relação aos escritos de Lukács, concentrar-se-á principalmente na exposição do embate do filósofo húngaro com a tradição positivista de Mach e Avenarius, mas, especialmente, na disputa que ele travou contra aqueles intelectuais reunidos no famoso Círculo de Viena (positivismo lógico ou neopositivismo).⁴ Vejamos.

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

[...] 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”), mas as considerava incognoscíveis, dada a impossibilidade de acessá-las a partir delas mesmas, da efetividade do real. Embora não existam dúvidas de que, continua Lukács (1988), 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, mas simplesmente dá a este 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) e Ávila (2008) –, 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 ilusão da garantia de um conhecimento científico puro. As origens dessa tendência, afirma Lukács (1988), reconduzem a Mach, Avenarius, Poincaré, entre outros. Em tais circunstâncias, 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 baniria qualquer ontologia. Isso teria resultado 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). Nessas condições, realizar-se-ia 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 nós bem pontualmente, alimentaram a crítica da pedagogia marxista à agenda pós e a seu mais eminente representante, Rorty. Mas como? Qual a operação realizada?

A conclusão a que a pedagogia marxista chega, em relação ao “antirrepresentacionismo” de Rorty, é similar àquela que Lukács alcançou no seu embate com os “antirrealismos” de seu tempo: intelectuais como Rorty apenas prolongariam uma tendência presente nos primeiros irracionaisistas (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 irracionalista (LUKÁCS, 1976). Assim, se, à época de Lukács (1976), foi o pragmatismo de Dewey a mais avançada dessas tendências irracionaisistas, a pedagogia marxista transfere esse título a um dos maiores admiradores contemporâneos daquele filósofo, ou seja, Rorty. A pedagogia marxista 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, William James, tampouco escapou a essa avaliação de Lukács (1976), pois a estrutura de sua filosofia também satisfaz as necessidades ideológicas do que ele chamou *man in street* norte-americano. O irracionalismo pragmático de James ofereceria ao homem certo conforto no tocante à concepção de mundo, a 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 com o irracionalismo de Dewey, James e 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 Rorty, e outros supostos membros da agenda pós-moderna, 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, a agenda à qual Rorty supostamente pertence 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; HOSTINS, 2006; MORAES, 2003).

Além de associar o irracionalismo moderno ao irracionalismo pós-moderno, ou seja, à filosofia rortiana, a crítica marxista entende que Rorty 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, ele continua a fazer da ontologia um apêndice da gnosiologia. Afinal, Rorty não estaria 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),⁵ mas fruto, no caso de Rorty, de acordos ou consensos mediados não pela efetividade da *coisa em si*, mas pelas *marcas e ruídos*⁶ de uma cultura. Resultado: como o reflexo da realidade objetiva subjetivase, 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 [...] (DELLA FONTE, 2006, p. 204).

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 aqui, cada vez más marcadamente, en una interpretación del mundo progresivamente arbitraria” (LUKÁCS, 1976, p. 70). Essa seria, conforme sugerem Duayer (2001; 2003), Della Fonte (2006) e Ávila (2008), *a nova orientação idealística da filosofia contemporânea*, que remonta às “idealísticas” do idealismo subjetivo e do (neo)positivismo. Em comum, todas elas destronariam 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.

Cumprir ainda notar, para fazer justiça à interpretação da pedagogia marxista, que o debate atual não opõe, como na disputa em que Lukács se envolveu, a ontologia à gnosiologia/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 (ÁVILA; ORTIGARA, 2007, 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).

O encaminhamento rumo ao desenvolvimento de um sistema de categorias capaz de alcançar a *realidade do real* (LUKÁCS, 1978) é um dos pontos colocados na ordem do dia pela pedagogia marxista. Nesse con-

texto é que essa tradição tem recomendado a inflexão ontológica na produção do conhecimento educacional.

Mas não apenas de Lukács a pedagogia marxista 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”. Um nome, para a crítica marxista em educação com que dialogamos, destaca-se nesse exercício de fazer a “vara curvar-se” em direção à realidade ou à ontologia: o filósofo da ciência Roy Bhaskar.⁷ Vejamos isso no tópico a seguir.

Em defesa da ontologia: contra Rorty, em favor de Bhaskar

São fundamentalmente três as ideias, os conceitos ou as teses tomados de Bhaskar pela pedagogia marxista com a qual dialogamos (AVILA; ORTIGARA, 2005; 2007; DELLA FONTE, 2005a; 2005b; HOSTINS, 2006; AVILA, 2008). A primeira delas refere-se à distinção, operada por ele, entre uma dimensão transitiva e outra intransitiva dos objetos do conhecimento. Bhaskar dedica todo o Capítulo 3 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 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 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 resultado de um mecanismo eficaz que opera no mundo e é por ele afetado, e não o contrário (BHASKAR, 1998). 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 negue isso, explícita ou implicitamente, 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 mencionamos) de Bhaskar que a pedagogia marxista com frequência utiliza. 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 ideia 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 ideia 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 conduziria 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 pedagogia marxista em sua resposta aos antirrealismos contemporâneos, aproximando-se, além disso, de algumas teses defendidas por Lukács em sua *virada ontológica*.

Mas há ainda outra ideia (a última das três) de Bhaskar que é assumida pela pedagogia marxista. 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 humiana e que está na base tanto do empirismo clássico, do positivismo lógico, quanto do idealismo transcendental kantiano.

Ainda de acordo com Bhaskar, David 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, ajustar-se. Isso equivale a dizer que, a partir de Hume, os filósofos, com a finalidade de evitar a ontologia, consentiram que o mundo empírico fosse o padrão definidor de nosso conceito de realidade. Nesse mundo achatado, o papel da ciência teria se resumido a formular teorias e construir modelos (fundados sobre paradigmas) que capturassem 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).

A crítica marxista deriva, a partir de Bhaskar, duas principais consequências. Na esteira do filósofo da ciência, a pedagogia marxista vai dizer que a nova forma de exílio da ontologia, no âmbito da agenda pós-moderna, 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 sob sua influência (DELLA FONTE, 2006; HOSTINS, 2006; ÁVILA, 2008), uma *negação negativa da ontologia*. A *interdição da ontologia* presente nos argumentos rortianos é concebida, a partir de então, como a aceitação generalizada da ontologia. Trata-se, como afirmou Bhaskar em relação a 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, segundo a descrição da pedagogia marxista, não está mais em questão. Em outras palavras, a crítica rortiana ao domínio 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 antropomorfizada, 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 determinada cultura.

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). Bhaskar (1986) deu a isso 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 para efetivamente tematizar o caráter da realidade extradiscursiva, pois, do contrário, a objetividade fica 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. [...] Tudo o que se tem são particularismos determinados social, histórica, étnica, geográfica, *etceteramente*. [...] 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 em sua esteira (DELLA FONTE, 2005a; 2005b; 2006; HOSTINS, 2006; ÁVILA, 2008) conduzem ao entendimento de que Rorty, em suas considerações sobre a ciência, compartilha da mesma ontologia implícita no realismo empírico denunciada por Bhaskar. Pela análise de Bhaskar, comenta Della Fonte (2005b), ficaria claro 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, reproduziriam, 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 preditibilidade, 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) e Moraes e Duayer (1998) tenham destacado o caráter criptopositivista do neopragmatismo rortiano.

O detalhe interessante, que não escapa à pedagogia 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 plano, “[...] sua atividade se transforma em uma manipulação dos fatos que interessam aos 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 descrição da pedagogia marxista estende essa característica à filosofia de Rorty, pois também para ele a questão da verdade objetiva seria 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 presuposta 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 pedagogia 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.

Na sequência, de modo bem pontual, procuramos analisar em que medida as críticas que essa tradição direciona a Rorty, com base nos usos que têm feito de Lukács e Bhaskar, encontram sustentação quando cotejadas com outra descrição da filosofia rortiana: a nossa.

Entre o irracionalismo e o contrailuminismo... o neopragmatismo rortiano?

Discutimos a afirmação segundo a qual a descrição marxista associa o neopragmatismo de Rorty ao irracionalismo de caráter contrailuminista. Isso não é propriamente algo novo, afinal, antes mesmo de Lukács ser trazido ao debate, muitos críticos, explícita ou implicitamente, chamaram a atenção para o caráter irracionalista e antiiluminista da tendência pós. Refutamos esse tipo de interpretação pelos motivos arrolados na sequência.

Em primeiro lugar, observamos que se deveria evitar a estratégia que a pedagogia marxista, em sua resposta a Rorty, assumiu ao operar com a filosofia de Lukács: não é razoável tomar o debate de Lukács com os “antirrealismos” de seu tempo e, sem as devidas mediações ou cuidados, aplicá-lo aos escritos rortianos e demais (supostos) membros da agenda pós. Dito de outro modo, não podemos concordar que as mesmas críticas que Lukács fez, por exemplo, ao positivismo lógico possam ser imputadas a Rorty, pois um enorme fosso separa a perspectiva desse último daquela tradição (em que ele se formou como filósofo). Ao proceder dessa maneira, a pedagogia marxista parece “passar por cima” do fato de o próprio Rorty ser um poderoso crítico da tradição analítica, o que o levou a direções muito distintas das que seriam traçadas, se ele permanecesse no espectro do positivismo lógico. Desse modo, como concordar com a sugestão do velado caráter criptopositivista atribuído à sua filosofia, se o próprio Rorty foi um crítico ferrenho dessa tradição?⁸

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 da pedagogia marxista): o debate que opõe realistas e antirrealistas na filosofia e na ciência. Rorty entende que, na medida em que assumirmos o antirrepresentacionismo nessas áreas, vamos parar de nos preocupar com esse tipo de discussão. Seu desejo era que os filósofos não iniciassem o século XXI discutindo o

mesmo tópico filosófico do início do século XX: o realismo. Afinal, 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, 2005, p. 101).

Em terceiro lugar, não faz sentido afirmar que aquelas perspectivas que, por exemplo, abrem mão de alcançar alguma verdade objetiva, concebida como correspondência com o real, são irracionaisistas. Se esse tipo de associação for aceito sem contestação, adjetivaremos de irracionaisistas todos aqueles autores que, de alguma forma, assumiram, no campo da filosofia, a virada linguística e pragmática. Desse modo, Foucault, Lyotard, Baudrillard, Deleuze e mesmo Habermas, Apel ou Gadamer, seriam todos eles irracionaisistas.

Em quarto lugar, a associação que a pedagogia marxista faz do neopragmatismo de Rorty com imperialismo norte-americano reproduz o equívoco cometido por Lukács em relação ao pragmatismo de Dewey e James. Em ambos os casos, trata-se da estratégia de estabelecer uma ligação muito estreita entre a posição filosófica de uma autor e suas esperanças políticas. 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. Para Rorty, se entre a filosofia e a política há algum tipo de articulação, não se trata de a primeira fundamentar a segunda, mas, sim, do caso de a filosofia tentar expressar nossas esperanças políticas. Com o filósofo estadunidense, podemos entender que a pedagogia marxista 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, 2005, p. 263).

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 do que ele chama de educação sentimental e da solidariedade do que de uma faculdade humana paradigmática chamada razão.

Esses (supostos) traços irracionistas da filosofia de Rorty alimentam o diagnóstico que acompanha não só ele como também os demais membros da agenda pós: todos representariam perspectivas anti ou contrailuministas. Nossa 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, ele propõe o (neo)pragmatismo como uma tentativa de complementar o projeto do Renascimento ou das Luzes. Vejamos isso nas passagens selecionadas a seguir:

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 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, 1994, 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, 1997, 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, 2005, p. 210-211).

Mas por que, então, a pedagogia marxista, diante de declarações tão otimistas e favoráveis ao Iluminismo quanto essas, insiste em adjetivar Rorty e sua filosofia como anti ou contrailuminista? Interpretamos 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, que devemos assumi-los porque 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, tornou-se desnecessário à preservação e ao progresso das sociedades democráticas,⁹ de modo que podemos descartar o racionalismo residual que herdamos do Iluminismo e somente manter intacto, segundo a defesa que ele faz, o liberalismo a ele ligado. Logo, Rorty entende que podemos continuar iluministas mesmo abrindo mão de seu racionalismo ou cientificismo extra. Para manter viva a utopia iluminista seria importante produzir uma geração de estudantes bons, tolerantes, seguros e uns em relação aos outros. Isso traria, ainda de acordo com ele, várias vantagens e nos liberaria de alguns incômodos, como a retórica racionalista que permitiu ao Ocidente aproximar-se do Oriente no papel de alguém que considera estar fazendo melhor uso de uma capacidade humana universal (a razão iluminista), em vez de praticar um contato no papel de alguém com uma história instrutiva ou mais atraente para compartilhar.

A pedagogia marxista, na medida em que não abre mão desse racionalismo extra do Iluminismo, indis põe-se com esse Iluminismo anti-fundacionista da filosofia de Rorty. Em tais circunstâncias, torna-se mais

fácil entender por que repetiram Lukács em seu livro *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, ou seja, consideraram irracionalista e contrailuminista toda e qualquer crítica ao racionalismo das Luzes.

Falácia epistêmica, relativismo ontológico ou a nova configuração idealista da filosofia atual?

Também apresentamos a ideia segundo a qual aqueles que, como Rorty e outros “colegas” da agenda pós, defendem a transitividade da própria intransitividade (Bhaskar) são acusados de criar uma *nova orientação idealística na filosofia contemporânea*. A crítica afirma que todos eles 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*. Essa é uma conclusão que a pedagogia marxista extrai, respeitadas as devidas diferenças, tanto da filosofia de Lukács quanto da filosofia de Bhaskar, que a essa característica atribuiu o nome de falácia epistêmica.

Nossa descrição considera essa leitura improcedente quando dirigida a Rorty, por pelo menos dois motivos. Em primeiro lugar, a pedagogia marxista parece confundir o nominalismo psicológico¹⁰ rortiano com o idealismo linguístico, pois defende que a nova concepção idealística em curso promoveria 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 dele não significa que a realidade não exista ou só exista na medida em que falamos dela. Rorty não interpreta que nós criamos ou inventamos a realidade juntamente com nossas teorias, como dá a entender a pedagogia marxista, ao defender que perspectivas como a de Rorty implicam a incognoscibilidade do real por conceberem a objetividade como intersubjetividade, em vez de compreendê-la como a concordância com a *coisa em si* ou com a descoberta de sua essência.

Em segundo lugar, é estranha ao vocabulário rortiano a tese, comum a Lukács e Bhaskar, 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 canadense 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, 2005, 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, 2005, p. 106).

Não é fácil entender por que a pedagogia marxista insiste nessa crítica, sobretudo se considerarmos a obra de Rorty, após sua despedida da tradição analítica, 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 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, 1994, 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” ou fornece o critério do saber para a filósofo?

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 sentença a crítica, abre-se terreno para o avanço do relativismo ontológico. Nossa 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? Receamos 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, 1994, 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 (2005, 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 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 a pedagogia marxista entenda que, mesmo nesse caso, se trata de uma denegação da ontologia, vale dizer, da verdadeira ontologia, aquela inscrita na realidade, não podemos imputar a 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, por meio da linguagem, correspondência com a realidade ou, nos termos em que a pedagogia marxista 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? Como admitir a existência de algo oculto na filosofia de um autor que, a todo momento, nos convida a abandonar o vocabulário que opõe aparência à realidade?

Se tomarmos sua filosofia ao “pé da letra”, deveríamos evitar a tentação, comum à pedagogia marxista, de praticar tanto a epistemologia quanto a ontologia (melhor dizendo, de praticar a epistemologia subordi-

nada à ontologia), pois a necessidade de ter que optar entre uma e outra, segundo ele, não passa de uma escolástica estéril, dada sua inutilidade social ou sua falta de incidência prática. Portanto, e se seguirmos Rorty, nem epistemologia nem ontologia, mas apenas (re)descrições.

Richard Rorty: entre o realismo de Hume e a ontologia empiricista?

A pedagogia marxista apreendeu, tanto de Lukács quanto 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. Mais uma vez, suspeitamos desse tipo de operação, porque ela desconsidera a “letra” da filosofia rortiana em prol da comprovação de teses que são alheias a ele. Mas o que alimenta nossa dúvida? Em primeiro lugar, a pedagogia 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 nosso entendimento de Rorty, não conseguimos observar 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 à pedagogia marxista, 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 marxista com a qual dialogamos 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 do 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 refutar. Não surpreende que ele (2005) nos diga, sem rodeios, que não vê nada que valha a 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, 2005, p. 264). Mas por quê? Ora, o empirismo conserva a figura do “mundo” como uma autoridade não-humana para com 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, 2005, p. 143).

A indisposição do filósofo norte-americano com o empirismo é também a chave de leitura empregada 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 por eles modificado, ainda tinha alguma utilidade. Aliás, não devemos nos esquecer de que a diferença entre o neopragmatismo e o pragmatismo clássico é a distinção entre falar sobre a experiência, como fizeram James e Dewey, e falar sobre a linguagem, como fizeram Quine, Davidson e o próprio Rorty. Por mais de uma vez, vemos Rorty (2005) criticando a insistência deweyana em elaborar um conceito de experiência que avançasse em relação à tradição empirista clássica. Rorty acha que a força da tradição pragmatista foi enfraquecida pelas redefinições nada persuasivas formuladas por Dewey. De acordo com o texto rortiano (2005, 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 deveriam ter escolhido a primeira opção. Dewey deveria ter abandonado o termo ‘experiência’, sem redefini-lo, ter procurado a continuidade entre nós e os brutos em 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, uma das principais utilidades da virada linguística foi fazer a atenção dos filósofos transitar da experiência em direção ao comportamento linguístico. Essa mudança 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. O conhecimento (tanto faz se científico ou não), assim compreendido, é 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 em vez 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 aludimos antes) 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 humano? Não estaria a crítica marxista confundindo a ênfase rortiana na utilidade 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? Com que base 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,¹¹ pois nela há uma ontologia velada que a obriga a isso? Todas essas *indagações* são, na descrição marxista, *consequências inevitáveis* da filosofia de Rorty e de sua utopia praticista. Para nós, seria mais útil perguntar: seria ele um herdeiro de Hume¹² e de seu empirismo ou da virada linguística e pragmática em filosofia e na ciência? A redescrição que oferecemos ficaria com a segunda opção.

Considerações finais

Conforme aprendemos com Rorty (2007), nada pode servir de base para se criticar um vocabulário final senão outro vocabulário final, de maneira que não há qualquer resposta sobre determinada descrição senão outra redescrição. Visto que não existe nada além de vocabulários para servir 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. Isso significa que, do ponto de vista rortiano, uma contraposição à sua recepção pela pedagogia marxista somente é viável com uma descrição alternativa, que aponte para novas possibilidades de interpretação. Essa foi a estratégia assumida nesta intervenção.

No caso da redescrição que oferecemos, ela procurou demonstrar que a filosofia rortiana não desemboca nas acusações que a ela são direcionadas (irracionalismo, idealismo, contrailuminismo, relativismo ontológico, falácia epistêmica, ontologia empiricista, etc.), pois não encontramos “correspondência” para elas nos escritos de Rorty. Ela rivaliza, assim, o tipo de uso que os defensores da virada ontológica em educação têm feito dos trabalhos de Lukács e Bhaskar, na tentativa de se contrapor a Rorty e demais (supostos) integrantes da agenda pós.

Levando-se em conta esse quadro, permanece o desafio de se realizarem outras descrições, não somente da própria filosofia de Rorty, mas também dos demais intelectuais (Foucault, Heidegger, Deleuze, Lyotard, Nietzsche) que, ao lado dele, têm seus trabalhos enquadrados,

pela pedagogia marxista, no espectro de uma agenda pós-moderna. Com um “espírito” mais livre, poderíamos discutir se as críticas direcionadas a todos eles se sustentam quando cotejadas com outras descrições, que não sejam, *a priori*, cétricas e indispostas pelo fato de esse ou aquele autor ser “pós” isso ou “pós” aquilo outro. A condução desse exercício seria, em nossa opinião, a maneira mais adequada para se compreender a atual diversificação teórica e política do campo da educação, uma estratégia, como se vê, distinta daquela que pressupõe, nesse pluralismo, haver, nos termos em que aqui discutimos, o avanço de um renovado conservadorismo na produção do conhecimento educacional.

REFERÊNCIAS

- 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.
- AVILA, A. B.; ORTIGARA, V. Educação, conhecimento e ontologia: uma vindicação a partir de Lukács. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO, 2007, 30., 2007. Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPEd, 2007.
- 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.
- BHASKAR, R. Scientific realism and the aporia of contemporary philosophy. In: *Scientific realism and human emancipation*. Trad. Celso Tumolo. Revisão técnica M. C. M. Moraes (UFSC) e Mário Duayer (UFF/UFSC). London, 1986. p. 1-102.
- BHASKAR, R. *A realist theory of science*. Trad. Rodrigo Leitão e Rodrigo Moerbeck. Leeds: Books, 1975. Niterói: UFF, 1997.
- BHASKAR, R. Sociedades. In: ARCHER et al. (Org.). *Critical realism: essential readings*. Tradução de Hermann Mathow; Thais Maia. Niterói: UFF, 2001. London: Routledge, 1998.
- DELLA FONTE, S. S. Considerações sobre ontologia e gnosiologia marxista. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, 28., 2005a, Caxambu. *Anais...* Caxambu: ANPEd, 2005a.
- DELLA FONTE, S. S. Contra o ceticismo epistemológico: a contribuição de Lukács e Bhaskar. In: COLÓQUIO MARX E ENGELS, 4., 2005b, Campinas. *Anais...* Campinas: Unicamp, 2005b.
- DELLA FONTE, S. S. *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.
- DELLA FONTE, S. S. Heidegger, o pós-moderno e a educação. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 34, n. 1, p. 191-209, jan./abr. 2009.
- DUAYER, M. Marx, verdade e discurso. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 15-39, 2001.
- DUAYER, M. Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental? In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA POLÍTICA, 8., 2003, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: SBEP, 2003.
- DUAYER, M. Antirrealismo e absolutas crenças relativas. *Margem Esquerda*, v. 8, p. 109-130, 2006.
- GHIRALDELLI JÚNIOR, P. *Educação e razão histórica*. São Paulo: Cortez, 1994.
- HOSTINS, R. C. L. *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.
- LUKÁCS, G. *El Assalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo, 1976.

- LUKÁCS, G. A autocrítica do marxismo. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, n. 9, p. 19-25, 1978.
- LUKÁCS, G. O neopositivismo. *Teoria e Política*, São Paulo, n. 9, p. 101-129, 1988.
- LUKÁCS, G. *Realismo crítico hoje*. Brasília: Coordenada-Editora de Brasília, 1991.
- MORAES, M. C. M. Recuo da teoria. 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. 151-167.
- MORAES, M. C. O renovado conservadorismo da agenda pós-moderna. *Cadernos de Pesquisa*, Campinas, v. 34, n. 122, maio/ago. 2004.
- MORAES, M. C. M.; DUAYER, M. História, estórias, morte do real ou derrota do pensamento. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 16, n. 31, p. 51-68, jan./jun. 1998.
- RORTY, R. *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: Chicago Press, 1992.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- RORTY, R. A talent for bricolage: an interview with Richard Rorty. *The Dualist*, California, v. 2, p. 56-71, Jan. 1995.
- RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- RORTY, R. *Verdade e progresso*. Barueri: Manole, 2005.
- RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- RORTY, R. *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: 10.6.2008.

NOTAS

- 1 Apoio financeiro do CNPq.
- 2 Trata-se daquela perspectiva educacional que, desde a década de 1980, fundamenta suas reflexões na obra de Marx, de seus intérpretes e seguidores. Para sermos mais específicos, nosso interesse repousa naqueles autores que assumiram, nesses últimos anos, a tese de uma *agenda pós* para caracterizar o campo educacional atual. Não estamos pensando, com isso, em todo o espectro de tradições que, em educação, se desenvolveram com e a partir do marxismo. Entre os exemplos possíveis, podemos citar o caso daqueles autores que, nessa área, operam com o arsenal teórico e metodológico fornecido pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, desde a de seus intelectuais clássicos, como Adorno, Horkheimer e Benjamin, até a de 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 determinada interpretação dessa tradição, representada pelos autores citados no texto.
- 3 Todos eles seriam supostamente integrantes da agenda pós-moderna.
- 4 Embora Lukács tenha refletido também sobre o existencialismo e o neokantismo, a crítica marxista com que aqui dialogamos se concentra menos nos detalhes dessa discussão.
- 5 Somente é possível defender um acesso privado às condições de validade pagando o preço de uma teoria “correspondentista” de verdade.
- 6 Marcas e ruídos são metáforas constantemente empregadas por Rorty. Com elas, o filósofo quer destacar a dimensão da linguagem produzida por organismos humanos.
- 7 Além de Bhaskar, a *teoria do reflexo* de Lênin, 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). Haveria, a esse respeito, semelhanças entre as posições de Lênin e Lukács.
- 8 As ponderações de Rorty contra o positivismo lógico (filosofia analítica) já são visíveis na década de 1960, quando ele, 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 não só sua despedida da filosofia analítica, mas da própria filosofia assim concebida.
- 9 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, 2007, p. 319).
- 10 Trata-se da doutrina que afirma não existir nada a conhecer a respeito de algo, salvo o que é enunciado pelas orações que o descrevem, porque cada oração sobre um objeto é uma descrição explícita ou implícita de sua relação com outros objetos.

11 Deixamos para outra ocasião a discussão sobre a noção de teoria ou de conhecimento no âmbito da filosofia de Rorty. Uma reflexão a esse respeito inviabilizaria ainda mais a pretendida associação entre o empirismo de Hume e (neo)pragmatismo rortiano.

12 Gostaríamos de destacar a ambiguidade rortiana em relação a 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, que considera a filósofa Annette Baier como a melhor conselheira nessa direção.

Recebido: 09/12/2009

Aprovado: 01/07/2010

Contato:

Universidade Federal de Santa Catarina

Centro de Educação

Departamento de Metodologia do Ensino

Trindade

Florianópolis – SC

CP 476

CEP 88040-900

