

## Neopragmatismo Rortyano e Educação

Gisele Masson\*

### Resumo

Este artigo aborda a concepção de educação do filósofo norte-americano Richard Rorty. Trata-se de resultado de estudo teórico assentado nos fundamentos da teoria marxista, cujo objetivo foi explicitar o neopragmatismo rortyano e seus desdobramentos na concepção de educação defendida pelo autor. Inicialmente, o texto apresenta questões centrais do pragmatismo clássico e do neopragmatismo. Posteriormente, analisa as implicações da concepção neopragmática de educação desenvolvida por Rorty. Destaca-se que a concepção rortyana de educação como edificação se subdivide em socialização e individualização, e tem por objetivo garantir que seja transmitido apenas o que é seguro para a manutenção e o aprimoramento da sociedade, inviabilizando a possibilidade de construção de um projeto educativo que contribua para o processo de desenvolvimento de estratégias para a superação da sociedade capitalista. Rorty propõe substituir o modelo representacional do conhecimento por um comunicacional em que o entendimento intersubjetivo se coloca no lugar da objetividade.

**Palavras-chave:** Pragmatismo. Neopragmatismo. Educação.

---

\* Doutora em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG).

## Introdução

O presente texto busca analisar a concepção de educação de Richard Rorty. O referido autor nasceu em 1931, na cidade de Nova York e faleceu em Palo Alto, Califórnia, em 2007, aos 75 anos. Foi professor da universidade Yale, Princeton, Virgínia e Stanford nos EUA e membro da Associação Filosófica Americana e da Academia Americana de Artes e Ciências. Foi considerado um dos filósofos mais importantes do século XX e sua filosofia tem como fontes Pierce, James, Dewey, Quine, Sellars, Davidson, Darwin, Hegel, Heidegger e Wittgenstein, entre outros. Sua produção teórica foi bastante extensa: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Philosophy in History* (1985), *Contingency, Irony, and solidarity* (1989), *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I* (1991), *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II* (1991), *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America* (1998), *Truth and Progress: Philosophical Papers III* (1998), *Philosophy and Social Hope* (2000), *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty* (2002), *The Future of Religion* (2005), *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers IV* (2007).

Richard Rorty ao mesmo tempo em que retomou a tradição do pragmatismo americano a renovou a partir da combinação entre radicalismo filosófico antiessencialista, anti-representacionista e antifundacionista. Apontou os limites da filosofia analítica, aderiu ao liberalismo democrata e desenvolveu uma visão de educação assentada na ideia de edificação em que a linguagem é tomada como ferramenta para lidar com o mundo, pois considera que a conversação é o contexto em que o conhecimento deve ser compreendido.

Inicialmente, destacaremos as questões centrais do pragmatismo clássico e do neopragmatismo. Posteriormente, analisaremos as implicações da concepção neopragmática de educação, desenvolvida por Richard Rorty.

## Do pragmatismo clássico ao neopragmatismo rortiano

Os fundadores do pragmatismo foram Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. A invenção do termo coube a Peirce<sup>1</sup>, em torno de 1870, porém sua popularização ocorreu com o trabalho de James.

A formulação original do pragmatismo não se limitava a tentar resolver questões de ordem prática, pois o pragmatismo de Peirce é de natureza

intelectualista e, se há referência à prática, trata-se de prática racional, com o objetivo de otimizar a economia do raciocínio proporcionada pela lógica (KINOUCI, 2007).

O esclarecimento da filosofia pela lógica empregada na ciência, conforme a perspectiva peirceana, não era uma preocupação do psicólogo e filósofo William James. Sua interpretação era diferente, pois o método pragmatista, segundo ele, “[...] volta-se para o concreto e o adequado, para os fatos, a ação e o poder. O que significa o reinado do temperamento empírico e o descrédito sem rebuscos do temperamento racionalista” (JAMES, 2005, p. 47).

As teorias, para James (2005), devem ser pensadas do ponto de vista da utilidade prática. Assim, “o pragmatismo relaxa todas as nossas teorias, flexionadas e põe-nas a trabalhar”. E reforça sua tendência antirracionalista ao afirmar que “contra o racionalismo como uma pretensão e um método, o pragmatismo acha-se completamente armado e militante” (JAMES, 2005, p. 48).

Há um viés relativista na concepção de James (2005, p. 54) ao destacar que “o pragmatismo fala a respeito de verdades no plural, sobre sua utilidade e caráter de satisfação, a respeito do êxito com que ‘trabalham’ [...]”. Enfatiza a importância de operar em casos particulares para generalizá-los e apresenta uma concepção instrumental de verdade, ao afirmar que “[...] uma idéia é verdadeira na medida em que acreditar nela é proveitoso para nossas vidas” (JAMES, 2005, p. 58).

Em Dewey, encontramos uma forte influência do pensamento de James, mas ele buscou “[...] sintetizar um novo tipo de pragmatismo que, em uma linguagem atualizada, entrelaça valores cognitivos, éticos e sociais” (KINOUCI, 2007, p. 222). A influência de Dewey no campo educacional foi relevante, especialmente sobre a corrente liberal-pragmatista do movimento renovador da educação brasileira nas décadas de 1920 e 1930, representado pelos Pioneiros da Educação Nova.

Estudos realizados por Mendonça et al. (2006) apontam, também, a relação entre os ideários pragmatista e desenvolvimentista no contexto das políticas e práticas educacionais do Brasil nas décadas de 1950 e 1960. O Ministério da Educação “[...] intensificou tanto a fermentação de um pensamento desenvolvimentista quanto a elaboração de uma política educacional com base no pragmatismo” (MENDONÇA, 2006, p. 110).

É possível afirmar que o pragmatismo mantém relações com o

antifundacionismo pós-moderno, pois, segundo James (2005, p. 60), “[...] não tem quaisquer preconceitos, quaisquer dogmas obstrutivos, quaisquer cânones rígidos do que contará como prova. É completamente maleável”.

Na atualidade, o neopragmatismo<sup>2</sup> de Rorty tem influenciado grande parte das discussões do tema “sujeito e verdade”. De acordo com Ghiraldelli Jr. (1999, p. 33), “Richard Rorty se apresenta como um discípulo de John Dewey. Também não deixa de admirar Willian James e de aproveitar bem as idéias de Charles Sanders Peirce”<sup>3</sup>.

As ideias de Rorty afiliam-se à concepção liberal-democrática por optar em trabalhar a favor da libertação dos “fracos”, enfatizando a liberdade individual e a defesa do antifundacionismo. Para ele, é necessário abandonar a ideia de que podemos encontrar um fundamento único para o conhecimento e para a verdade, pois isso ameaçaria a liberdade (GHIRALDELLI JR., 1999).

No neopragmatismo de Rorty, a noção de objetividade é substituída pela noção de intersubjetividade, entendida como solidariedade. A ideia de solidariedade, defendida pelo autor, está intimamente atrelada à liberdade: “[...] nossa cultura está gradualmente se tornando estruturada em torno da idéia de liberdade – a de deixar que as pessoas, por si mesmas, sonhem e pensem e vivam como quiserem, contanto que não inflijam dor a outras pessoas [...]” (RORTY, 1999, p.103).

Rorty rejeita as posições realistas que buscam fundar a solidariedade na objetividade. Em contrapartida, deseja reduzir a objetividade à solidariedade, deixando de lado qualquer metafísica e epistemologia. Substitui a verdade pela liberdade como meta do pensamento e do progresso social. Destaca, entretanto, que “dizer que devemos abandonar a idéia da verdade como algo que está aí, à espera de ser descoberto, não é dizer que descobrimos que não existe verdade alguma” (RORTY, 2007, p. 33). Segundo ele, a verdade é uma propriedade das frases, a qual depende de vocabulários construídos por seres humanos. Isso quer dizer que só teremos acesso à verdade no âmbito da linguagem, da cultura, assim, “[...] só podemos comparar linguagens ou metáforas umas com as outras, e não com algo além da linguagem, chamado ‘fato’” (RORTY, 2007, p. 52). Para Rorty, a ideia de verdade como correspondência com a realidade poderia ser substituída por aquilo em que se passa a acreditar no decorrer de contatos livres e francos das práticas linguísticas.

Na obra *A Filosofia e o espelho da natureza*, Rorty (1988) revê a tradição

filosófica do Ocidente, especialmente a sucessão Platão-Kant. A construção platônica de que a razão e a teoria libertavam a mente humana das contingências de um mundo mítico é desconstruída por Rorty. Rompe, portanto, com a metáfora da mente como espelho da natureza, da verdade como correspondência à realidade. Na sua análise, “a noção de um Espelho da Natureza desobscurecido é a noção de um espelho que não pudesse ser distinguido daquilo que era espelhado e que, por conseguinte, não fosse de todo um espelho” (RORTY, 1988, p. 291). Com a crítica a essa metáfora, Rorty (1988) pretende superar o modelo epistemológico da filosofia de Descartes, Locke e Kant, em que a noção de verdade é independente de ponto de vista e contexto. Além disso, não considera útil a ideia de que o pensamento representa a realidade objetiva. Por isso, concorda com James de que uma ideia é verdadeira na medida em que acreditar nela é bom para nossas vidas.

Na visão de Rorty, teorias conflitantes não devem ser tomadas como competidoras, mas sim como diferentes, desde que sejam confirmadas em seus contextos. O contextualismo radical de Rorty preconiza que o significado e a justificação determinam a validade das teorias. Propõe o uso acautelatório da verdade e a substituição da ideia de melhor argumento pelo “[...] argumento que funciona melhor para uma dada audiência [...]”. E destaca: “[...] a noção de racionalidade que ainda acho útil não tem muito a ver com a verdade. Tem mais a ver com noções como curiosidade, persuasão e tolerância” (RORTY, 2005a, p. 99-100). Acredita que “[...] não faz muito sentido perguntar se a justificação conduz ou não à verdade. A justificação, perante mais e mais audiências, conduz a perigos sempre menores de refutação, portanto, a menos e menos necessidade de cautela” (RORTY, 2005b, p. 131).

De acordo com Rorty (2007), os ideais da sociedade liberal devem ser realizados mais pela persuasão do que pela força, mais pela reforma do que pela revolução. O discurso reformista presente em suas obras advém da posição de que “[...] o pensamento social e político do Ocidente talvez tenha passado pela última revolução *conceitual* de que necessita” (RORTY, 2007, p. 120, grifo do autor). Isso porque acredita que a sociedade liberal contemporânea já contém as instituições para o seu aprimoramento. Rorty (2005c, p. 25) considera que o reformismo liberal burguês é o único caminho que resta à política de esquerda.

O objetivo de Rorty é redescrever o vocabulário do racionalismo iluminista que, segundo ele, já não serve mais à preservação e ao progresso das sociedades democráticas. Sua redescrição das instituições e práticas da sociedade

liberal busca ser uma “[...] esperança de que a cultura como um todo possa ser ‘poetizada’, e não como a esperança iluminista de que ela possa ser ‘racionalizada’ ou ‘cientizada’” (RORTY, 2007, p. 103). Seu discurso estetizante promove a assunção da ideia de revelação do mundo como função da linguagem, em oposição ao pensamento que tem como função a resolução de problemas, a ser realizada pela práxis. De acordo com a análise de Pogrebinski (2006, p. 130),

[...] o neopragmatismo de Rorty de certa forma substitui o conceito pragmatista de experiência pelo de linguagem, ou realça este em detrimento daquele. Isso talvez se explique pelo fato de que Rorty é influenciado pelo pragmatismo na mesma proporção em que o é por Wittgenstein, e como muitos filósofos de seu tempo não teria conseguido escapar à chamada “virada lingüística”<sup>4</sup>.

Rorty defende que a utopia liberal se realizará pela atuação dos “ironistas liberais”, os quais irão criar o melhor eu possível por meio da redescrição e da persuasão. O objetivo da redescrição é apenas reajustar velhas crenças frente às novas, dispensando uma visão epistemológica consciente. O desenvolvimento de um pragmatismo sem método toma a redescrição como um instrumento a fim de que seja “[...] possível jogar com diversas descrições de um mesmo evento sem perguntar qual delas estava certa [...]” (RORTY, 2007, p. 83).

Para o “ironista liberal” não há interesse em descobrir a essência da realidade, pois toda visão teórica específica passa a ser vista como mais um vocabulário, mais uma descrição. Segundo Rorty (2007), o vocabulário do liberalismo iluminista maduro abandona o racionalismo iluminista e torna-se “descientificado e desfilosofizado”. Os “ironistas” reconhecem “[...] que qualquer coisa pode ser levada a parecer boa ou má, interessante ou tediosa, ao ser recontextualizada, ao ser redescrita [...]” (RORTY, 2007, p. 196). E sintetiza:

Em outras palavras, o que importa é nossa capacidade de falar com outras pessoas sobre o que nos parece verdade, e não sobre o que de fato é verdade. Se cuidarmos da liberdade, a verdade poderá cuidar de si mesma. Se formos suficientemente irônicos sobre nossos vocabulários finais e suficientemente curiosos sobre o de todas as outras pessoas, não precisaremos ter a preocupação de saber se estamos em contato direto com a realidade moral,

se fomos cegados pela ideologia, ou se estamos sendo debilmente “relativistas”. (RORTY, 2007, p. 292).

Tal afirmação reforça a sua oposição em relação a conceitos como essência e fundamento, já que, para ele, a realidade é uma contingência histórica e devemos tratá-la – “[...] nossa linguagem, nossa consciência, nossa comunidade – como produto do tempo e do acaso” (RORTY, 2007, p. 55). Sua visão de seres humanos é de que eles “[...] são redes de crenças e desejos sem centro e de que seus vocabulários e opiniões são determinados pelas circunstâncias históricas” (RORTY, 1997, p. 249).

A posição de Rorty é antirrepresentacionista, antirrealista, pois não vê “[...] o conhecimento nem como uma questão de dar uma pretensão de realidade, nem tampouco como uma questão de adquirir hábitos de ação para lidar com ela” (RORTY, 1997, p. 13). A racionalidade, para o autor, não é o exercício da razão, nem significa a utilização de um método, mas “[...] é *simplesmente* uma questão de estar aberto e curioso, bem como de confiar antes na persuasão do que na força” (RORTY, 1997, p. 87, grifo do autor). Não devemos, segundo a perspectiva rortyana, nos preocupar se somos científicos, nem se estamos utilizando demasiadamente a subjetividade, pois a teoria é apenas outro texto e não possui nenhum *status* privilegiado. Rorty (1982, p. 280) explicita essa questão ao afirmar:

[...] quando a noção de conhecimento como representação é abandonada, então a noção de investigação enquanto dividida em sectores discretos com objectos de estudo discretos torna-se difusa. As linhas entre romances, artigos de jornais, e investigação sociológica tornam-se difusas.

Sua posição teórica aproxima-se do relativismo, embora Rorty (1997) considere que o pragmático só pode ser criticado pelo seu etnocentrismo e não pelo relativismo. Destaca que “o único ‘nós’ que precisamos é um ‘nós’ local e temporário: ‘nós’ significa algo como ‘nós, democratas sociais ocidentais do século XX’” (RORTY, 1997, p. 284). Sua defesa em relação ao liberalismo é reforçada na seguinte afirmação:

A vantagem do liberalismo burguês pós-moderno é que ele reconhece que, ao recomendar esse ideal, não se está recomendando uma visualização filosófica, uma

concepção de natureza humana ou do significado da vida humana, para representantes de outras culturas. Tudo o que devemos fazer é pontuar as vantagens práticas das instituições liberais, constituindo que indivíduos ou culturas sigam em frente juntos, sem que uns se intrometam na privacidade do outro, sem que uma se imiscua nas concepções do bem de cada uma das outras. (RORTY, 1997, p. 279).

O pragmatismo, desde Dewey<sup>5</sup>, seria, para Rorty (1997), uma filosofia feita sob medida para as necessidades do liberalismo político, especialmente adequado para reformistas “não-ideológicos” comprometidos em alcançar seus objetivos de algum modo. Os pragmáticos abdicam da retórica revolucionária da emancipação a fim de reafirmar a retórica reformista acerca da tolerância. Rorty afirma, assim como Lyotard (2006), que os pragmáticos buscam abdicar de metanarrativas, mas ao contrário dele, continuam a tecer narrativas edificantes, como a “estória” sobre o progresso e os episódios que enfatizam como as coisas têm sido mais bem empreendidas no Ocidente. O discurso da tolerância, da rejeição à crueldade e a busca pelo desenvolvimento da solidariedade leva-o a defender a ideia de que “temos aceitado que o *Welfare State* capitalista é o melhor que podemos esperar” (RORTY, 2005c, p. 48).

O pensamento de Rorty pode ser caracterizado como pós-empirista, pós-analítico e neopragmatista e, segundo Habermas<sup>6</sup>, como relativista (SOUZA, 2005).

Moraes (2003) considera o pragmatismo rortiano eclético e controverso por acolher uma multiplicidade de pensamentos<sup>7</sup>. Para a autora, o argumento de Rorty

[...] estrutura-se a partir de uma crítica radical ao conhecimento como representação, à verdade como conceito cognoscitivo resultante da adequação do pensamento à natureza intrínseca das coisas, e à linguagem como meio transparente e literal, suposto veículo de “idéias claras e distintas”. (MORAES, 2003, p. 171).

A idiossincrasia do neopragmatismo rortiano ocasionou inúmeras críticas. De acordo com estudos realizados por Pogrebinschi (2006, p. 137), “Rorty

não pode ser considerado um pragmatista, mas um pós-modernista ou um relativista”. Para Nicholas Rescher (2000 apud PROGREBINSCHI, 2006), o pragmatismo de Rorty é pós-moderno ao tender a um relativismo subjetivista e ao apresentar uma versão negativa e desconstrutiva do pragmatismo. Segundo esse autor, o neopragmatismo de Rorty não é uma versão aprimorada do pensamento pragmatista original, mas, ao contrário, um “produto inferior”. Outra crítica é feita por James Kloppenberg (1998 apud PROGREBINSCHI, 2006), que considera a abordagem rortyana como “insuficientemente pragmática”, pois ele veicula uma versão do pragmatismo como um discurso pós-modernista, que nega a possibilidade de escapar das convenções e contingências da linguagem a fim de estabelecer contato com um mundo de experiência fora dos textos.

A despeito dos autores citados, considero que Rorty, ao atualizar o pragmatismo clássico, inaugura um neopragmatismo que se aproxima do pensamento pós-moderno e não consegue se desvencilhar do relativismo subjetivista. Em suas análises, a noção de história como ciência é substituída pela ideia de narrativa; as utopias universalistas são abandonadas em favor de ideais locais e etnocêntricos, como o liberalismo burguês; rompe com as noções de verdade, essência, bem, conhecimento; a filosofia como fundamentação do conhecimento é substituída pela concepção de filosofia como conversação contínua para a edificação das pessoas.

Rorty vislumbra, com otimismo, a redescrição das sociedades liberais norte-atlânticas como uma cultura liberal poetizada, fundada nos desejos privados dos indivíduos e na necessidade de solidariedade humana que evita a crueldade e a humilhação. Afirma que “[...] não há mais projeto romântico para a esquerda além do de tentar criar *Welfare States* democrático-burgueses e equalizar as oportunidades de vida entre os cidadãos desses Estados por meio da redistribuição do excedente através de economias de mercado” (RORTY, 2005c, p. 55).

Há, em sua obra, um ocultamento das contradições e antagonismos fundamentais da sociedade capitalista, o que lhe permite desenvolver teses muito otimistas em relação ao futuro da humanidade. Para ele, não há projeto social melhor do que o postulado pelo liberalismo. As redescrições poderiam, segundo Rorty (2005c), contribuir para o desenvolvimento da solidariedade e da justiça. Entretanto, fica difícil conceber a concretização desse projeto sem uma transformação estrutural da sociedade capitalista. Como redescrições no plano narrativo, nos jogos de linguagem variáveis e contingentes podem empreender

mudanças tão profundas? Suas proposições parecem buscar readequações no plano dos ideais liberais, a fim de promover a contínua reprodutibilidade da ordem social existente.

### **A concepção de educação neopragmatista de Richard Rorty**

As ideias de Rorty têm repercussões no campo educacional, pois ele desenvolve, de acordo com Ghiraldelli Jr. (1999)<sup>8</sup>, uma concepção de educação que se desdobra em socialização e individualização. Segundo Rorty, o professor da escola elementar deve voltar-se para a socialização das novas gerações, enquanto que o professor universitário deve promover a recriação livre dos jovens, por meio de uma autocriação da individualidade. Na fase da socialização, deverá ser inculcado nos alunos que eles são herdeiros de uma tradição de liberdade e de esperança em ascensão. Dessa forma, o senso de cidadania deverá ser desenvolvido por um processo que o autor denomina de “aculturação”. A educação superior estimulará a individualização dos alunos, dando mais espaço para a liberdade acadêmica pela autoeducação. O objetivo da educação é a formação do “ironista”, considerado como cidadão da utopia liberal rortyana, o qual satisfaz três condições:

(1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele [se] deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma formação que não seja ele mesmo. (RORTY, 2007, p. 134).

Por vocabulário final, Rorty (2007) entende o conjunto de palavras que os seres humanos utilizam para justificar suas ações, crenças, convicções e sua vida. A escolha de um vocabulário não é feita pelos “ironistas” na tentativa de superar as aparências e chegar à essência do real, mas simplesmente para jogar o novo contra o velho, pelo fato de possuírem a consciência da contingência e da fragilidade de seus vocabulários finais. O processo educativo deve proporcionar

uma autoeducação, uma edificação que culmine na formação dos “ironistas” da utopia liberal. No fragmento a seguir, o autor explicita que,

[...] os ironistas não vêem a busca de um vocabulário final como sendo (nem mesmo em parte) um modo de entender corretamente algo distinto desse vocabulário. Não consideram que a idéia do pensamento discursivo seja *conhecer*, em nenhum sentido passível de ser explicado por noções como “realidade”, “essência real”, “ponto de vista objetivo” e “a correspondência da linguagem da realidade”. Não acham que seu objetivo seja descobrir um vocabulário que represente algo com exatidão, um meio transparente. Para os ironistas, “vocabulário final” não significa “aquele que acaba com todas as dúvidas” ou “aquele que satisfaz nossos critérios de conclusividade, adequação ou otimização”. Eles não pensam na reflexão como regida por critérios. Os critérios, a seu ver, nunca passam de lugares-comuns que definem contextualmente os termos de um vocabulário final atualmente em uso. (RORTY, 2007, p. 137, grifo do autor).

Se o processo de “edificação” não se dá pela reflexão regida por critérios, a educação limita-se a um processo de formação de sujeitos para lidar com situações restritamente contingenciais e hipercontextualizadas. O neopragmatismo de Richard Rorty se diferencia do pragmatismo clássico, pois minimiza a importância do conceito pragmatista de experiência ao conferir primazia ao conceito de linguagem<sup>9</sup>.

Em Rorty, encontramos os pressupostos que nos permitem apreender os elementos teóricos que dão sustentação a abordagem neopragmatista no campo educacional, especialmente a partir dos textos que tratam de educação como: *Education without dogma: truth, freedom, and our universities* (1989) e *The dangers of over-philosophication: reply to arcila and Nicholson* (1990).

No texto *Education without dogma: truth, freedom, and our universities*, Rorty (1989, p. 200, tradução nossa) destaca que “se a educação pré-universitária forma cidadãos letrados e a educação universitária permite a autoformação de indivíduos, então questões sobre se a verdade está sendo ensinada aos estudantes podem ser seguramente omitidas”<sup>10</sup>. Não há, portanto, em sua abordagem sobre educação, uma preocupação em garantir

a apropriação, pelos estudantes, de conhecimentos considerados importantes por sua universalidade. O autor enfatiza que “Dewey deu um novo enfoque à ideia de que, se você cuidar da liberdade, a verdade cuidará de si mesma” (RORTY, 1989, p. 200, tradução nossa)<sup>11</sup>. Em Dewey, o tipo de liberdade que garante a verdade é a liberdade sociopolítica. Por isso, Rorty se preocupa em esclarecer que a concepção de liberdade de Dewey é “[...] simplesmente de liberdade sociopolítica, o tipo de liberdade encontrada nas democracias burguesas”<sup>12</sup>.

Segundo Rorty (1989, p. 203, tradução nossa), a função social das universidades americanas “[...] é ajudar os estudantes a ver que a narrativa nacional em torno da qual sua socialização está centrada é ilimitada”<sup>13</sup>. Para ele, “esperar que este caminho seja algo diferente é esperar que a sociedade permaneça reformista e democrática ao invés de ser convulsionada pela revolução” (RORTY, 1989, p. 204, tradução nossa)<sup>14</sup>.

Na avaliação de Moraes (2003, p. 191), “Rorty deriva de Dewey os princípios da educação nos dois níveis, o inicial e o superior. Mas não os segue ao pé da letra. Melhor, ele ‘atualiza’ Dewey, traduzindo-o pragmaticamente em seu próprio vocabulário”.

A posição de Rorty demonstra que a mudança social desejável deve ser coerente com os princípios do conservadorismo liberal. Vale destacar que a concepção de educação marxista considera que o papel das instituições escolares é garantir a apropriação de conhecimentos, valores e comportamentos que se constituem como patrimônio da humanidade, pois eles são fundamentais para uma formação verdadeiramente crítica que contribua no processo de transformação da prática social global (SAVIANI, 2005).

Tonet (2005, p. 236) destaca que “[...] a educação é uma atividade com uma especificidade própria, sua contribuição mais importante para a transformação social não é externa a ela (educação), mas interna. Quer dizer, a atividade educativa é tanto mais emancipadora quanto mais e melhor exercer o seu papel específico”.

Em oposição à perspectiva de Rorty, a concepção de formação humana proposta pela tradição marxista é de possibilitar que o indivíduo se construa como membro do gênero humano e que se torne capaz de reagir diante dos antagonismos sociais, a fim de romper radicalmente com a forma de sociabilidade capitalista.

No texto *The dangers of over-philosophication: reply to arcila and Nicholson*, Rorty (1990, p. 41, tradução nossa) se posiciona da seguinte maneira:

Para mim, a educação envolve dois empreendimentos totalmente distintos: a educação primária é principalmente uma questão de socialização, de tentar propor um senso de cidadania, enquanto a educação superior é principalmente uma questão de individualização, de tentar despertar a imaginação do indivíduo na esperança de que ele se torne capaz de recriar a si mesmo. Não estou certo de que a filosofia possa fazer muito por algum destes empreendimentos<sup>15</sup>.

A sua concepção de educação para a socialização é garantir que seja transmitido apenas o que é seguro para a manutenção da sociedade, por isso, o papel do professor não é questioná-la. Essa questão fica evidente quando o autor afirma que “[...] se um professor pensa que a sociedade é fundada na mentira, então ele deveria encontrar outra profissão” (RORTY, 1990, p. 42, tradução nossa)<sup>16</sup>.

Essa questão também foi objeto de preocupação do teórico positivista Durkheim (2011, p. 54), o qual defendia que “a educação consiste em uma socialização metódica das novas gerações”. O sentido da socialização, para o autor, se refere à necessidade de cada sociedade garantir certo ideal de homem que deve ser o mesmo para todos os cidadãos, a fim de que a educação possa fortalecer e perpetuar a homogeneidade necessária para a harmonia da vida coletiva. Depois de certo ponto, considera que a educação deve ser diferenciada de acordo com os meios singulares de cada indivíduo. A função da educação, defendida por Durkheim (2011, p. 53), é suscitar na criança: “1º) um certo número de estados físicos e mentais que a sociedade à qual ela pertence exige de todos os seus membros; 2º) certos estados físicos e mentais que o grupo social específico (casta, classe, família, profissão) também considera como obrigatórios em todos aqueles que o formam”.

Em Durkheim (2011), a concepção de educação também se diferencia em cada fase da vida do indivíduo. O período da socialização é considerado como imprescindível para a adaptação ao meio social no qual ele está inserido.

Rorty desvaloriza a importância da filosofia para a política e para

a educação, pois ela poderia contribuir para o questionamento acerca de concepções de homem, de sociedade e de projeto educativo. Conclui o texto afirmando que “não deveríamos assumir que a filosofia é automaticamente relevante para mudanças políticas ou educacionais”<sup>17</sup> (RORTY, 1990, p. 44, tradução nossa).

Moraes (2003 p. 194) enfatiza a necessidade de nos contrapormos à educação que concebe os sujeitos como receptores de crenças bem justificadas e defende uma formação de sujeitos “[...] que não ignoram que a transmissão do conhecimento e da verdade dos acontecimentos são instrumentos de luta – desde a sala de aula até os movimentos sociais”.

Na obra *A filosofia e o espelho da natureza*, de 1979, Rorty (1988) estabelece uma crítica à filosofia, buscando abandonar a filosofia analítica. A virada linguística se desenvolve pela crítica a razão, cuja metáfora do espelho da natureza como forma de conhecimento do mundo é substituída por uma compreensão antirrealista do conhecimento. Para ele, o conhecimento é uma questão de conversação e prática social. Habermas (2004, p. 234, grifo do autor) esclarece a posição de Rorty ao afirmar que

[...] a intenção de Rorty é *exaurir* o espaço conceitual aberto pela filosofia da linguagem. Com Peirce, ele substitui a relação de dois termos entre sujeito que representa e objeto representado por uma relação de três termos: a da expressão simbólica que faz valer um estado de coisas para uma comunidade de interpretação. O mundo objetivo não é algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação, que se entendem sobre algo no mundo. Os fatos comunicados não podem ser separados do processo de comunicação, assim como não se pode separar a *suposição* de um mundo objetivo do horizonte de interpretação intersubjetivamente compartilhado, no qual os participantes da comunicação desde sempre já se movem. O conhecimento não se reduz mais à correspondência entre proposições e fatos. É por isso que apenas a virada linguística, coerentemente conduzida até o fim, pode superar de uma só vez o mentalismo e o modelo cognitivo do espelhamento da natureza.

Na abordagem linguística de Rorty, a objetividade da experiência é substituída pela intersubjetividade do entendimento mútuo. A razão não se situa na consciência do sujeito cognoscente, mas na linguagem como meio pelo qual os sujeitos se intercomunicam. Assim, os critérios do conhecimento situam-se na justificação de uma comunidade linguística, o que importa não é a representação correta dos fatos, mas o sucesso da adaptação ao ambiente. A virada pragmática de Rorty propõe substituir o modelo representacional do conhecimento por um comunicacional em que o entendimento intersubjetivo se coloca no lugar da objetividade.

Rorty (1988, p. 20) segue James ao afirmar que verdade é “[...] aquilo que é melhor para nós acreditar, em vez de a vermos como a representação exacta da realidade”. Assim, “a nossa certeza será uma questão de conversação entre pessoas, mais do que uma matéria de interacção com a realidade não-humana. Não veremos assim uma diferença de gênero entre as verdades ‘necessárias’ e ‘contingentes’” (RORTY, 1988, p. 128). Parece não haver, em sua abordagem, uma distinção entre verdade por correspondência e verdade por conveniência, por isso, “[...] a tentativa filosófica de distinguir entre explicações ‘científicas’ e ‘não científicas’ é dispensável” (RORTY, 1988, p. 167).

Como consequência para o projeto educativo, Rorty sugere que o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse da verdade. Sua proposta é substituir a educação pela ideia de edificação. Em *A filosofia e o espelho da natureza* (RORTY, 1988), o autor desenvolve a sua argumentação da seguinte maneira:

Uma vez que “educação” é um pouco insípido demais, e *Bildung* um pouco estranho demais, utilizarei “edificação” para significar este projecto de encontrar novas, melhores, mais interessantes e mais fecundas maneiras de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na actividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na actividade “poética” de projectar esses novos objectivos, novas palavras, ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica:

a tentativa de reinterpretarmos o nosso ambiente familiar nos termos pouco familiares das nossas novas invenções. Em qualquer dos casos, a actividade é (apesar da relação etimológica entre as duas palavras) edificante sem ser construtiva – pelo menos se “construtiva” significar o tipo de cooperação na realização de programas de investigação que ocorre no discurso normal. Porque o discurso edificante é suposto ser anormal, arrancar-nos para fora do nosso velho eu pelo poder da estranheza, para nos ajudar a tornar novos seres. (RORTY, 1988, p. 279).

Sua proposta de educação como edificação parte da socialização para chegar à edificação, que consiste em invocar os discursos anormais com o objetivo de minar a nossa confiança no conhecimento que obtivemos através dos discursos normais, epistemologicamente centrados. Rorty toma a linguagem como ferramenta para lidar com o mundo, e dessa maneira, os vocabulários são apenas instrumentos e não representações onde “[...] a *conversação* é o contexto último em que o conhecimento deve ser compreendido” (RORTY, 1988, p. 300, grifo do autor). O contexto a que se refere Rorty (1988) não diz respeito ao contexto histórico caracterizado pelos condicionantes econômicos, políticos, sociais e culturais, mas sim ao contexto linguístico de uma comunidade.

O apelo à *justificação conversacional rortyana* prescinde da fundamentação ontológica; o verdadeiro é aquilo que é útil para um contexto restrito da prática, desqualificando qualquer teoria que tenha a pretensão de explicar o real para além das aparências. A verdade é suplantada pelas crenças úteis, e a objetividade pela solidariedade. Pensar o futuro limita-se ao aperfeiçoamento do presente.

O neopragmatismo rortyano é pós-moderno e caracteriza-se pelo relativismo e subjetivismo<sup>18</sup>. Rorty (1997, p. 39-40) destaca três visões diferentes do relativismo:

“Relativismo” é o epíteto tradicional aplicado pelos realistas. Três visões diferentes são comumente referidas por esse nome. A primeira é a visão de que toda e qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra. A segunda é a visão de que a “verdade” é um termo equívoco, possuindo tantos significados quanto houver procedimentos de justificação. A terceira é a visão de que não há nada a ser dito nem sobre a verdade, nem sobre a racionalidade,

para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – a nossa – emprega em uma ou outra área de justificação. O pragmático toma esse terceiro ponto de vista etnocêntrico.

Rorty não se considera pós-moderno ou relativista, pois sua preocupação é defender o etnocentrismo e substituir o desejo por objetividade pelo desejo por solidariedade com a comunidade na qual se identifica (a comunidade liberal norte-americana). Isso se confirma com o argumento de Rorty (1997, p. 109) de que “se o pragmatismo (despojado de ‘método’) e a filosofia ‘continental’ (despojada de ‘profundidade’) puderem se reunir, nós poderemos estar em uma melhor posição para defender o liberalismo [...]”.

O relativismo é, segundo Gellner (1994, p. 17),

[...] parte de um panorama mais abrangente, uma atmosfera muito disseminada hoje em dia. Há várias maneiras de referir-se a ela – pós-modernismo, a hermenêutica na antropologia, a corrente lingüística na filosofia, mas [...] sua idéia central subjacente é a reafirmação do relativismo ou, se preferirem, do valor da diversidade.

A substituição do conceito de trabalho pelo de comunicação é, para alguns teóricos da virada lingüística (Habermas e Rorty convergem neste aspecto), uma forma de romper com a utopia “desgastada” da emancipação humana pela superação do antagonismo de classes. Assim, defendem formas mais modestas como a solidariedade e a tolerância, pois a abordagem pragmatista tem como horizonte ético e político o desenvolvimento das sociedades democrático-liberais e não a sua superação.

Vázquez (1990, p. 211-212) afirma que, no pragmatismo,

[...] o praticismo se põe em evidência, principalmente, em sua concepção de verdade; do fato de nosso conhecimento estar vinculado a necessidades práticas, o pragmatismo infere que o verdadeiro se reduz ao útil, com o que solapa a própria essência do conhecimento como reprodução na consciência cognoscente de uma realidade, embora só possamos conhecer essa realidade – reproduzi-la idealmente – em nosso trato teórico e prático com ela.

Conforme sua análise, o pragmatismo reduz o prático ao utilitário e dissolve o teórico no útil. O estudo realizado demonstra que Rorty (2005d) dá prosseguimento a essa tradição pragmática. Para ele, “a investigação não precisa ter nenhum objetivo mais elevado do que o de resolver problemas, na medida em que eles surgem” (RORTY, 2005d, p. 262). Vázquez (1990, p. 213) destaca que

[...] o conhecimento é útil na medida em que é verdadeiro, e não inversamente, verdadeiro porque é útil, como afirma o pragmatismo. Enquanto para o marxismo a utilidade é consequência da verdade, e não seu fundamento ou essência, para o pragmatismo a verdade fica subordinada à utilidade, entendida esta como eficácia ou êxito da ação do homem, concebida esta última, por sua vez, como ação subjetiva, individual, e não como atividade material, objetiva, transformadora.

A abordagem deflacionista da verdade do neopragmatismo considera a verdade como correspondência do pensamento a determinados interesses imediatos, enquanto que o marxismo concebe a verdade como correspondência do pensamento com a realidade.

Sem a correspondência do pensamento com a realidade não há conhecimento das propriedades e das conexões universais da realidade. Tal conhecimento é indispensável para a orientação do homem nas suas atividades práticas e teóricas, é ele que instrumentaliza o homem no processo de transformação do real. A atividade prática do homem se fundamenta na transformação da possibilidade em realidade, o que requer o conhecimento das leis do movimento do real.

Para Rorty, a virada linguística faz com que os filósofos rompam com a noção de experiência e se voltem para o campo linguístico, abolindo a crença no empirismo como método científico. Os filósofos neopragmáticos tomam a intersubjetividade em substituição da à objetividade da experiência.

É possível observar uma clara divergência entre a filosofia da práxis em relação ao projeto de sociedade fundamentado no pragmatismo clássico. Tal divergência é reforçada pela contraposição marxista ao Iluminismo antifundacionista da filosofia de Rorty.

A consciência, apesar de ser considerada por Marx como um produto tardio do desenvolvimento do ser material, isso não quer dizer que ela tenha

um menor valor ontológico. Lukács (1978, p. 3) explica que “quando se diz que a consciência reflete a realidade e, sobre essa base, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não [...] que ela é carente de força”.

Dessa forma, a concepção política de Marx se desenvolve a partir de fundamentos econômico-filosóficos com o objetivo de evidenciar a imperiosa necessidade objetiva de transformação radical da sociedade. Ao contrário dessa concepção marxiana, Rorty dispensa a fundamentação teórica no processo reformista liberal de estabelecimento da liberdade democrática e da solidariedade política no interior do capitalismo.

Marx, nas obras *A questão judaica* (1991) e *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, de um prussiano* (2010), evidencia as diferenças entre emancipação política e emancipação humana. Para ele, “não há dúvida que a emancipação *política* representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana *dentro* do contexto do mundo atual” (MARX, [19--], p. 28, grifos do autor).

Segundo Marx, o reconhecimento dos direitos humanos pelo Estado moderno possui o mesmo sentido do reconhecimento da escravidão pelo Estado antigo. Sua crítica aponta que “[...] o *Estado moderno* tem como *base natural* a sociedade burguesa e o *homem* da sociedade burguesa, isto é, o homem independente, ligado ao homem somente pelo vínculo do interesse particular [...]” (MARX, 1991, p. 93, grifos do autor). O sentido de sua crítica reside no fato de que por mais direitos que o cidadão da sociedade burguesa possua e por mais democrática que esta sociedade possa ser, a exploração do homem pelo homem continuará existindo porque é um pressuposto da lógica imanente do sistema do capital. Tal sistema inviabiliza a verdadeira emancipação humana, pois esta só se realiza com a superação da exploração entre os homens, fonte dos principais problemas sociais.

Na visão de Marx (2010, p. 62), “o intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais”. Isso quer dizer que toda proposta reformista atua nos limites da política sem, contudo, atingir as causas dos problemas sociais. Desse modo, ao invés de uma “revolução social com alma política”, Marx (2010) defende uma “revolução política com alma social”, com o objetivo de alcançar a verdadeira emancipação

humana. Tal concepção é diametralmente oposta à de Rorty, pois para este os ideais da sociedade liberal devem ser realizados por meio de reformas, sem jamais considerar a possibilidade e necessidade de uma revolução. Não é por acaso que boa parte da crítica desenvolvida sobre o neopragmatismo rortyano é fundamentada no referencial marxista.

### Considerações finais

Podemos concluir que as análises de Rorty têm como objetivo substituir a noção de história como ciência pela ideia de narrativa, abandonar as utopias universalistas em favor de ideais locais e etnocêntricos, romper com as noções de verdade e essência e defender uma noção de filosofia como conversação contínua para a edificação das pessoas.

Como vimos, para Rorty, a tolerância, a solidariedade, a liberdade e a democracia da sociedade capitalista são o melhor que podemos esperar. As implicações de suas ideias para o campo educacional residem na descrença da possibilidade da educação, em geral, e da escolar, em específico, contribuir no processo de construção de estratégias para a superação da sociedade capitalista. Há, ainda, a possibilidade de se negligenciar o trabalho com os conteúdos considerados estruturantes das diversas áreas do conhecimento, a fim de instrumentalizar os sujeitos para uma análise consistente da realidade e o desvelamento de suas contradições e antagonismos. O projeto educativo aceitável, no contexto da concepção rortyana, é aquele que contribui para aperfeiçoar a “inalterável” sociabilidade regida pelo capital.

### Notas

<sup>1</sup> A introdução do termo na filosofia ocorreu em 1878, por Charles Peirce, no artigo *Como tornar claro nossas idéias*, publicado em *Popular Science Monthly*.

<sup>2</sup> O neopragmatismo rortyano diferencia-se de seus fundadores na medida em que atribuiu maior relevância à linguagem, embora, conforme Ghirdelli Jr. (1999), o próprio Rorty não deu muito crédito a essa interpretação, que dividiria o movimento em duas etapas. A pretensão de Rorty seria dar continuidade ao pensamento pragmatista.

<sup>3</sup> A concepção de prática de Peirce era científico-experimental, a de James era mais

geral e referente ao cotidiano, e a de Dewey estava voltada para a solução de problemas, fossem eles científicos ou cotidianos (GHIRALDELLI JR., 1999).

<sup>4</sup> A *virada linguística* ou *giro linguístico* (*linguistic turn*), termo utilizado por Gustav Bergmann, significa o predomínio da linguagem sobre o pensamento como um dos objetos da investigação filosófica. A filosofia linguística, filosofia da linguagem e teoria dos significados surgem no lugar de uma filosofia centrada na consciência e no sujeito. A investigação do funcionamento da língua busca a análise do significado, das proposições linguísticas que estruturam o pensamento e não mais dos processos mentais e subjetivos que dominavam o projeto racionalista da modernidade. A filosofia antiga perguntava sobre a *realidade*, os modernos passaram a perguntar sobre o *conhecimento* da realidade e a filosofia contemporânea centra sua atenção na linguagem.

<sup>5</sup> Vale destacar que Rorty considera Dewey um pós-moderno antes de seu tempo (RORTY, 1997).

<sup>6</sup> O debate entre Rorty e Habermas pode ser acompanhado na obra organizada por Souza (2005), *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*, como também no livro de Habermas (2004), *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. A principal divergência entre eles é que, para Habermas, a verdade tem validade universal, incondicional, enquanto que para Rorty, não há utilidade nenhuma nessa noção, pois não valoriza nada além do que é justificado para um determinado contexto.

<sup>7</sup> Além dos clássicos do pragmatismo (Peirce, James e Dewey), Rorty incorpora a filosofia pós-analítica da linguagem de Quine, Sellars e Davidson, bem como as ideias de Putnan e Kuhn, e dos europeus Derrida, Heidegger, Nietzsche e Wittgenstein.

<sup>8</sup> Guiraldelli Jr. é o principal divulgador das ideias de Rorty no Brasil.

<sup>9</sup> Para uma apreensão mais aprofundada das diferenças e aproximações entre o pragmatismo clássico e o neopragmatismo rortyano, consultar Pogrebinschi (2006) e Soares (2007).

<sup>10</sup> “*If precollege education produces literate citizens and college education produces self-creating individuals, then questions about whether students are being taught the truth can safely be neglected.*” (RORTY, 1989, p. 200).

- <sup>11</sup> “Dewey put a new twist on the idea that if you take care of freedom, truth will take care of itself”. (RORTY, 1989, p. 200).
- <sup>12</sup> “It is simply sociopolitical freedom, the sort of freedom found in bourgeois democracies”. (RORTY, 1989, p. 200).
- <sup>13</sup> “[...] is to help the students see that the national narrative around which their socialization has centred is an open-ended one”. (RORTY, 1989, p. 203).
- <sup>14</sup> “To hope that this way will only be somewhat different is to hope that the society will remain reformist and democratic, rather than being convulsed by revolution”. (RORTY, 1989, p. 204).
- <sup>15</sup> “Education seems to me two quite distinct enterprises: lower education is mostly a matter of socialization, of trying to inculcate a sense of citizenship, and higher education is a mostly a matter of individuation, of trying to awaken the individual’s imagination in the hope that she will become able to re-create herself. I am not sure that philosophy can do much for any of these enterprises”. (RORTY, 1990, p. 41).
- <sup>16</sup> “If a teacher thinks that the society is founded on a lie, then he had better find another profession”. (RORTY, 1990, p. 42).
- <sup>17</sup> “We should not assume that philosophy is automatically relevant to political or educational change”. (RORTY, 1990, p. 44).
- <sup>18</sup> De acordo com Cícero (1994), o conceito originário de relativismo pode ser tomado como o conceito originário do subjetivismo.

## REFERÊNCIAS

- CICERO, Antonio. Introdução. In: CICERO, Antonio; SALOMÃO, Waly (Org.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994. p. 9-16.
- DURKHEIM, Émile. *Educação e sociologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- GELLNER, Ernest. O relativismo “versus” verdade única. In: CICERO, Antonio; SALOMÃO, Waly (Org.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994. p. 17-38.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. *Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em*

- busca de mundos novos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- JAMES, William. *Pragmatismo*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- KINOUCI, Renato R. Notas introdutórias ao pragmatismo clássico. *Scientia Zudia*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 215-26, 2007.
- LUKÁCS, Georg. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: NOGUEIRA, M. A. et al. (Org.). *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo, n. 4, p. 1-17, 1978.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1991.
- MARX, Karl. *Glosas críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social", de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MENDONÇA, Ana Walesca P. C. et al. Pragmatismo e desenvolvimentismo no pensamento educacional brasileiro dos anos de 1950/1960. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 31, p. 96-113, jan./abr. 2006.
- MORAES, Maria Célia. M. Ceticismo epistemológico, ironia complacente: indagações acerca do neopragmatismo rortyano. In: MORAES, Maria Célia. M. (Org.). *Iluminismo às avessas*: produção de conhecimento e políticas de formação docente. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 169-198.
- POGREBINSCHI, Thamy. Será o neopragmatismo pragmatista? *Novos estudos*, São Paulo, n. 74, p. 125-138, mar. 2006.
- RORTY, Richard. *Conseqüências do pragmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- \_\_\_\_\_. Education without dogma: Truth, freedom and our universities. *Dissent*, n. 36, p. 198-204, 1989.
- \_\_\_\_\_. The dangers of Over-Philosophication: Reply to Arcilla and Nicholson. *Educational Theory*, v. 40, n. 1, p. 41-44, 1990.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. Verdade e liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI JR., Paulo. *Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 99-117.

\_\_\_\_\_. *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins, 2005a.

RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura: por um secularismo romântico. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005b. p. 85-100.

RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática: justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005c. p. 103-162.

\_\_\_\_\_. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005d. p. 247-270.

\_\_\_\_\_. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins, 2007.

SAVIANI, Dermeval. *Escola e democracia*. 37. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

SOARES, José Rômulo. *O (neo)pragmatismo como eixo (des)estruturante da educação contemporânea*. 2007. 188f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2007.

SOUZA, José Crisóstomo de. Introdução aos debates Rorty-Habermas. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 13-49.

TONET, Ivo. *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ijuí, RS: Editora da Unijuí, 2005.

VÁZQUEZ, Adolfo S. *Filosofia da práxis*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

## Rorty's Neopragmatism and Education

### Abstract

This paper addresses U.S. philosopher Richard Rorty's concept of education. It is the result of a theoretical study based on the principles of Marxist theory with the objective of shedding light on Rorty's neopragmatism and its ramifications in the concept of education defended by the author. The text first presents central issues of both classical pragmatism and neopragmatism. It then analyses the implications of the neopragmatic concept of education developed by Rorty. It points out that Rorty's concept of education as edification is divided into socialisation and individualisation, and its objective is to assure the transmission of only that which is safe for the maintenance and enhancement of society, which makes unviable the construction of an educational project that contributes to the development of strategies for overcoming capitalist society. Rorty proposes replacing the representational model of knowledge with a communicational model in which intersubjective understanding replaces objectivity.

**Keywords:** Pragmatism. Neopragmatism. Education.

## Neopragmatismo Rortyano y Educación

### Resumen

Este artículo aborda la concepción de educación del filósofo norteamericano Richard Rorty. Se trata del resultado de un estudio teórico a partir de los fundamentos de la teoría marxista, cuyo objetivo fue explicitar el neopragmatismo rortyano y sus despliegues en la concepción de educación defendida por el autor. Primeramente, el texto presenta cuestiones centrales del pragmatismo clásico y del neopragmatismo. Posteriormente, analiza las implicaciones de la concepción neopragmática de educación desarrollada por Rorty. Se destaca que la concepción rortyana de educación como edificación se subdivide en socialización e individualización y tiene como objetivo garantizar que sea transmitido tan solo lo que es seguro al mantenimiento y al perfeccionamiento de la sociedad, volviendo inviable la posibilidad de construcción de un proyecto educativo que contribuya al proceso de desarrollo de estrategias para la superación de la sociedad capitalista. Rorty propone sustituir al modelo representacional del conocimiento por un comunicacional en donde el entendimiento intersubjetivo se coloca en lugar de la objetividad.

**Palabras claves:** Pragmatismo. Neopragmatismo. Educación.

**Gisele Masson**

*E-mail:* gimasson@uol.com.br

**Recebido em:** 1/6/2016

**Versão final recebida em:** 29/11/2012

**Aprovado em:** 2/12/2012