

O educador e as diferenças sociais: uma leitura da Filosofia da Educação de Richard Rorty

Amélia Siller*

Resumo: O objetivo desse trabalho é apresentar de que modo a filosofia de Richard Rorty, vista como filosofia da educação, articula a questão das diferenças sociais à prática do educador. A partir dos pressupostos filosóficos da teoria pragmatista, o trabalho relata o procedimento de Rorty voltado para afirmar a necessidade de solidariedade como chave para o equacionamento do problema das diferenças sociais. Nos trabalhos voltados para este tema - onde debate sobre os negros, os homossexuais, o feminismo, o movimento operário e sindical etc - destaca-se a presença de uma utopia política de corte democrático, a partir da qual o autor propõe um novo olhar sobre o processo educacional, de modo a torná-lo capaz de contribuir tanto com a socialização quanto com a auto-redescrição dos sujeitos sociais.

Palavras chaves: Filosofia da Educação – Pragmatismo – Richard Rorty – Diferenças sociais.

Abstract: The objective of this work is to present on which way Richard Rorty's philosophy, seen as philosophy of education, articulates the question of social differences to the practice of the educator. From the philosophical presuppositions of the pragmatistic theory, the work tells about Rorty's proceedings set to affirm the need of solidarity as a key to the problem equation of the social differences. In the works related to this theme – where he debates on black people, homosexuals, feminism, labour and unionist movements etc – standing out the presence of a political utopia with a democratic nature, from which the author proposes a new glance about the educational process, to become it capable to contributing with the socialization as well with the self re-description of social subjects.

Keywords: Philosophy of education – pragmatism – Richard Rorty – Social differences.

* Professora de Filosofia e Ciências na Universidade Estadual Paulista – Campus de Marília/UNESP

O objetivo desse trabalho é apresentar de que modo a filosofia de Richard Rorty, vista aqui como uma filosofia da educação, articula a questão das diferenças sociais à prática do educador. A partir dos pressupostos filosóficos da teoria pragmatista, Rorty destaca a necessidade de *solidariedade* como uma questão de grande importância a ser tratada dentro do debate sobre as *diferenças sociais*.

Um dos pontos centrais nos trabalhos de Rorty voltados para a discussão da problemática das diferenças sociais - onde o autor debate sobre os negros, os homossexuais, o feminismo, o movimento operário e sindical etc - é a presença de uma utopia política de corte democrático.

Veremos, do ponto de vista de Rorty, como o pragmatismo pode contribuir com um novo olhar sobre o debate educacional, pois para este autor o processo educacional é uma atividade de recriação, de auto-edificação e os educadores são as figuras que podem contribuir de maneira muito eficaz na construção de uma *comunidade moral democrática* cujas bases são a solidariedade, a lealdade etc e na concretização das potencialidades humanas.

A filosofia pragmatista e a utopia de Rorty

São frequentes as utopias políticas no mundo moderno.

Nesses projetos de futuro, geralmente generosos, vislumbra-se uma sociedade que venha a abolir a violência ou a dor ou a fome ou a injustiça etc, e instaurar uma ordem justa ou de paz ou de convivência fraterna ou de fartura etc.

Neles, atribui-se quase sempre aos filósofos, ou pensadores em geral, a missão histórica de desvendar os processos e as forças que estão “por trás” das iniquidades atribuídas à ordem presente e, assim, pavimentar um caminho teórico - ou mesmo “científico” - que leve à ordem futura. Não raro, ele é visto como o sujeito social capaz de pôr a nu os mecanismos “objetivos” de opressão do homem sobre o homem, ou como o educador ou doutrinador, entendido como o sujeito social capaz de apresentar ao oprimido o mecanismo de opressão de que é objeto e que por ele é ignorado e, assim, dotá-lo das condições “subjetivas” de superação da iniquidade.

O filósofo Richard Rorty, um dos herdeiros da tradição pragmatista norte-americana, também compartilha de uma utopia. Mas recusa-se a

desempenhar este papel de filósofo-guia, e apresenta uma visão diferente das relações entre o que se costuma chamar “teoria” e esta sua utopia¹.

Tal utopia é aparentemente pouco ambiciosa: trata-se do aprofundamento da democracia liberal. Na ordem democrática pela qual se bate, um dos pontos centrais é a geração de um espaço de respeito pela, de reconhecimento da, e de convívio com a *diferença*, isto é, diferenças de raça e cultura, sexo, orientação sexual, nível sócio-econômico, organização política etc. Ao mesmo tempo, ganha importância a superação da diferença que signifique opressão política, exploração econômica ou discriminação de qualquer natureza.

Para ele, os educadores devem ser peças importantes na luta por uma ordem assim, não como reveladores de verdades “essenciais”, nem como arautos de uma “boa nova” descoberta e então revelada, mas antes como figuras capazes de dar uma contribuição especial na construção de uma nova “comunidade moral”, em que o convívio com a diferença seja equacionado e a opressão seja minimizada.

Através de que meios o educador pode ajudar a construir uma comunidade melhor, uma comunidade onde impere a solidariedade que permite a nós mesmos ver os outros como “um de nós”, onde impere o desejo de eliminar a injustiça, onde não se infrinja dor às pessoas?

A filosofia pragmatista parece oferecer a Richard Rorty os instrumentos para o discurso e para a intervenção política voltados para esse fim. Assim, o que se pretende aqui é estudar o pragmatismo, tal como aparece em Rorty, como um arcabouço conceitual que permite a este educador intervir no debate sobre as diferenças sociais em sua sociedade, e que serve de base argumentativa para que ele proponha sua utopia: uma sociedade democrática onde possa se desenvolver uma educação democrática.

E a educação democrática, como nos diz Rorty, é aquela em que os educadores sejam capazes de socializar os alunos, num primeiro momento, descrevendo a sociedade a princípio com base na tradição e, num segundo momento, auxiliando na *redescrição* de cada um. Rorty, portanto, divide o processo educacional em dois momentos distintos. E essa proposta nos mostra que a preocupação primeira do educador não deve ser prover a verdade.

Vejamos melhor, nas próprias palavras do autor, como ele concebe o primeiro momento, o da socialização (o segundo momento será discutido mais abaixo):

Nenhuma educação básica (primária ou secundária) nem a educação superior está primariamente preocupada em prover a verdade - embora por diferentes razões nos dois diferentes níveis. A educação básica deve objetivar primariamente a suficiente comunicação do que é tido ser verdadeiro pela sociedade à qual as crianças pertencem; assim sendo elas podem funcionar como cidadãos dessa sociedade (Rorty, 1997d, p. 61).

A história que os educadores do nível básico vão contar para os seus alunos é uma história da sociedade na qual eles (os educadores) vivem. Vão falar das pessoas, das instituições etc que estão incluídas nessa sociedade. Segundo Rorty, os educadores devem “produzir estudantes cuja história da sociedade em que vivem coincide suficientemente com a história de seus pais, de modo que esses pais não pensem a escola como instituição subversiva” (Rorty, 1997d, p. 61). Isso é o que Rorty chama o processo de socialização².

Quanto ao estímulo à auto-criação, que compõe o segundo momento do processo educacional e que chamaremos de individualização, veremos no item sobre a redescrição do sujeito.

A abordagem pragmatista de Rorty para a questão da diferença social

Vamos verificar de que modo, por meio de que mecanismos, se articulam, no pensamento de Richard Rorty, a presença de uma *utopia*, referida a uma democracia liberal em que haja oportunidades de crescimento individual equitativamente distribuídas pelos grupos identitários, isto é, em que se equacionem os problemas da *diferença* entre grupos sociais e da *opressão* de grupos sociais sobre outros.

O que se pretende apontar é que, ao intervir na discussão sobre o feminismo, ou sobre o etnocentrismo, ao criticar os intelectuais americanos por seu distanciamento do movimento sindical, ou falar sobre multiculturalismo ou homossexualismo, Rorty não o faz ao sabor do debate conjuntural apenas, mas trabalha sempre a partir de um *background* pragmatista. Ou seja, Rorty pretende conversar sobre as coisas do mundo considerando-as historicamente construídas e não invocando a natureza humana.

Rorty compartilha da crítica de Nietzsche à ciência moderna e à metafísica, pela qual a teoria não é a descoberta da essência do real, mas apenas, simplesmente, uma *interpretação* entre tantas outras possíveis. É nesse sentido também que se pode entender seu elogio à filosofia da ciência de Thomas Khun (Rorty, 1997b).

Bem, se é assim, não faz sentido, na perspectiva de Rorty, crer que as instituições políticas de uma dada ordem social – tanto a presente quanto a desejada para o futuro – devam “pressupor” uma teoria que as fundamente e justifique. Não é a teoria democrática que fundamenta a democracia, e portanto a teoria democrática não é o caminho para a utopia de se ampliar a democracia liberal. A democracia liberal não necessita, para ele, de uma justificativa filosófica.

Aqueles que compartilham do pragmatismo de Dewey”, escreve Rorty, “dirão que embora ela [a democracia] possa necessitar de articulação filosófica, ela não necessita de suporte filosófico. Segundo esse ponto de vista, os filósofos da democracia liberal podem desejar desenvolver uma teoria acerca do si próprio humano conveniente com as instituições que ele ou ela admira. Mas um tal filósofo não está com isso justificando essas instituições por referência a premissas mais fundamentais, mas o inverso: ele ou ela estão fixando primeiramente a política e costurando uma filosofia a seguir (Rorty, 1997a, pp. 238-9).

A filosofia, assim, aparece como uma tentativa *ad hoc* de embasar a política. Daí nosso autor proclamar a inutilidade da primeira para esta última: a filosofia é inútil para a política, para Rorty. Mas, qualquer filosofia? Parece que não, se considerarmos o pragmatismo como filosofia. Rorty refere-se a uma tradição filosófica tão específica quanto dominante.

Segundo ele, “nenhuma disciplina como a ‘antropologia filosófica’ é requerida enquanto um prefácio à política, mas somente a história e a sociologia” (Rorty, 1997a, p. 241). Sustenta que há uma relativa insignificância dos movimentos filosóficos em comparação com os movimentos sociais e políticos. Misturar, por exemplo, socialismo com materialismo dialético, é misturar algo grande e que envolve esperanças para milhões de pessoas (socialismo) com algo relativamente pequeno e restrito, algo que não passa de respostas a perguntas filosóficas (materialismo dialético).

A mistificação da vida cotidiana não terminou com a denúncia da mistificação teológica feita pela razão iluminista. Na visão de Rorty,

desvincular o modo atual pelo qual gostamos de viver – o modo democrático – de qualquer fundamento filosófico, de qualquer teoria legitimadora, é um movimento de continuidade do desencantamento do mundo iniciado com o advento dos tempos modernos (Ghiraldelli Jr., 1997, p. 17).

A política, ou pelo menos a política na qual Rorty está interessado, é *pragmática*, é uma tentativa de estabelecer, comunicativamente, uma “comunidade moral” melhor.

Na mesma direção vai sua crítica aos filósofos que vêem o progresso moral como a habilidade de enxergar a realidade “para além” das ilusões criadas pela superstição, pelo preconceito ou pelos costumes irrefletidos. Distinguem eles entre o “real” e o “aparente”, e o filósofo, nesse caso, desvenda o primeiro por via da desmistificação do segundo. Para Rorty, ao contrário, esta distinção não se sustenta, porque não há nada que seja intrínseco (ao homem, à natureza, à história). A única “razão determinante do comportamento humano”, diz ele, é a existência de certas *práticas compartilhadas*.

Para o seu pragmatismo, não há como desvendar essências e, então, projetar e prognosticar futuros. A teoria (ou a filosofia) não está em posição de saber o que os seres humanos “são”, uma vez que não pode saber quais práticas os seres humanos podem vir a começar a compartilhar entre si. Lidar com diferenças e estabelecer comunidades morais, portanto, são coisas possíveis apenas dentro das possibilidades que a história atualiza (Rorty, 1991, p. 4).

A estratégia não é “desvendar o real e então mudá-lo”. É preciso deixar de falar sobre a necessidade de “passar” de uma percepção *distorcida* para a percepção *não-distorcida* da realidade moral, e começar a falar sobre a necessidade de modificar nossas práticas, levando em conta novas descrições sobre o que tem sido essa “passagem” (Rorty, 1991, p. 4).

A redescritção do sujeito.

Justamente porque não há uma “essência humana” que faça todos os homens iguais (todos filhos de Deus, ou todos portadores de “razão”)

é que uma sociedade democrática deve amparar-se no *pluralismo*, isto é, na convivência com a *diferença*.

Os metafísicos, diz Rorty, perguntavam-se “o que somos nós?”, buscando saber o que é *intrinsecamente* humano e o que nos diferencia dos outros animais, ou seja, faziam uma questão meramente filosófica. Se desejamos, porém, criar uma comunidade melhor (mais democrática), devemos, segundo ele, nos perguntar “quem somos nós?”, buscando forjar identidades morais mais coerentes, ou seja, estamos formulando uma questão política (Rorty, 1996).

Essa mudança aponta para uma concepção diferente do sujeito social, bem como para uma nova estratégia política. Rorty propõe uma estratégia “conversacional” de mudança social e política (em direção a sua utopia), para a qual faz-se necessária uma *redescrição dos sujeitos sociais*. Tal redescricao, por sua vez, depende também da intervenção dos educadores (ou filósofos, ou intelectuais de modo geral), que possibilitariam aos indivíduos redescrever-se a si próprios. Para que tal redescricao seja possível, é preciso ainda mudar os termos nos quais se dá o embate social e político, introduzindo um vocabulário diferenciado no seio do qual seja possível ampliar o “espaço lógico” deste conflito.

Se Rorty descarta uma filosofia ou teoria que dê fundamento à prática social, política ou educacional, o que ele propõe, em contraste, é uma argumentação pragmática, isto é, que tenha *utilidade e eficácia*, do ponto de vista de quem a pratica. Na perspectiva do pragmatismo de Rorty não é absolutamente necessário expor “razões teóricas”. É possível, simplesmente, expor

narrativas, argumentos racionais e motivos emocionais de modo a convencer os outros a optarem pela nossa utopia porque ela lhes trará vantagens. Podemos conseguir inúmeros argumentos e podemos contar inúmeras histórias de modo a colaborar para que uma pessoa se redescrava e assim se veja como inserida, vantajosamente, na história de uma sociedade que se democratiza, o que pode levar tal pessoa ao acolhimento da utopia democrática (Ghiraldelli Jr., 1997, p. 15).

É nesse sentido que Rorty critica o “multiculturalismo” norte-americano, que pretende enaltecer a cultura negra para impingir no negro um orgulho de sua raça que lhe permita enfrentar o preconceito. Para

Rorty, o negro precisa antes sentir-se membro da comunidade nacional, tão importante quanto o branco na construção da nação (Rorty, 1995a). No mesmo sentido, prega que a memória da classe operária americana seja resgatada, para que os filhos e netos dos operários de outros tempos conheçam as lutas e privações pelas quais passaram seus ancestrais, e com isso sintam-se também participantes da construção da nação (Rorty, 1997c).

O indivíduo, aqui, é observado sempre a partir de seu comportamento social, de seu agir, e não por *pura introspecção*. Desse modo, o sujeito, na perspectiva de Rorty, pode ser visto como uma *rede de crenças e desejos*, como uma encruzilhada de inúmeras interações sociais, que são, elas próprias, as motivações das condutas individuais.

A redescisão do sujeito, porém, passa por dois movimentos. O primeiro, como vimos, é o de recontar as histórias nas quais os indivíduos estão inseridos, de modo que estes, percebendo-se como partícipes da construção de uma história coletiva pregressa, qualifiquem a si próprios como membros da comunidade moral presente, resultante dessa história. O segundo movimento é a mudança do próprio vocabulário pelo qual são expressas as experiências vividas, individuais e coletivas, passadas e presentes.

Já que as mudanças se dão por relações conversacionais, isto é, por interação lingüística, mudar o modo pelo qual certas pessoas e situações são rotineiramente descritas – usando palavras com sentido diferenciado ou mesmo criando novas – pode ajudar a despir as diferenças sociais das cargas opressivas atuais, tais como preconceitos de raça e sexo, ou relações de opressão política e exploração econômica.

Vai nesse sentido a defesa que Rorty faz do movimento feminista como forma de mudar a imagem que a mulher tem de si própria. Em sua visão, pressupostos ou preconceitos vigentes na sociedade só se tornam visíveis enquanto pressupostos ou preconceitos se sofrerem um contraditório. Mediante tal contraditório (a mulher assumir que deve dizer coisas “como mulher”, por exemplo), a injustiça pode ser percebida como injustiça. Aquilo que é visto como natural passa a ser visto como cultural, aquilo que é visto como fato passa a ser visto como “abominação moral”. Porque numa situação em que apenas as ferramentas lingüísticas do opressor estão disponíveis, o opressor ensina ao oprimido uma linguagem na qual este será visto por todos como “louco”, se descrever a si próprio como oprimido (Rorty, 1991, p. 3).

Em suma, esses dois movimentos – *recontar a própria história* (como indivíduo ou como coletividade) e *redescrever a si próprio* (também como indivíduo ou como coletividade), seja através de novas palavras ou da mudança de sentido das antigas -, movimentos que aliás confundem-se um com o outro, são cruciais na busca da utopia democrática. Cruciais porque, na perspectiva de Rorty, eles podem *ampliar o espaço lógico* (ou seja, ampliar o contexto no qual as perguntas e respostas às questões morais ocorrem) no seio do qual se dá o conflito entre opressor e oprimido e, assim, dotar o oprimido de novas possibilidades de superação da opressão, através da ampliação dos termos nos quais cada qual percebe a si próprio e aos outros como membros de uma mesma comunidade moral.

Rorty e a filosofia da educação

Essa redescrição do sujeito é que vai fazer com que a filosofia de Rorty se apresente como uma filosofia da educação.

Se pensarmos no educador como um sujeito social que colabora com a socialização, com a auto-criação, o poder de crítica social dos alunos, com a redescrição, poderemos considerar a filosofia de Rorty como uma filosofia da educação³. Colaborando com a redescrição dos outros e de nós mesmos, nós estamos colaborando para que as pessoas se sintam “inseridas - e com vantagem - na história de uma sociedade que se democratiza, o que pode levar tal pessoa ao acolhimento da utopia democrática” (Ghiraldelli Jr., 1997, p.15).

Pode-se perceber agora o modo pelo qual Rorty compreende sua própria intervenção – enquanto filósofo pragmatista – no debate sobre a educação e a construção de uma sociedade assentada na solidariedade.

Ele entende a si próprio – e a todos os intelectuais interessados em construir uma comunidade moral melhor, mais democrática – como um sujeito social capaz de ajudar a gerar “novos sentimentos, espriar solidariedade e colaborar na extensão de direitos”. Do mesmo modo, é de grande importância, para ele, o trabalho dos

bons historiadores, antropólogos dedicados e cientistas sociais abertos, capazes de escreverem a história de modo mais rico, valorizar modos de vida diferentes e narrar as dificuldades dos vários setores sociais”, bem como o de “contistas e ro-

mancistas fortes, diretores de cinema sensíveis, bons jornalistas, capazes de nos envolver com belos livros, filmes tocantes e reportagens vivas (Ghiraldelli Jr., 1997, p. 28).

E, como vimos, mais que recontar histórias, Rorty entende sua contribuição como um auxílio aos sujeitos sociais oprimidos no sentido de promover uma “revolução semântica” ampliadora do espaço lógico em cujo âmbito a comunidade moral percebe a *diferença*.

Assim, pelo lado da crítica do papel da teoria (ou da filosofia) como fundamento da utopia política, Rorty propõe um pragmatismo que não se arvora à condição de “teoria” capaz de desvendar a verdade “intrínseca” ao real. Seu pragmatismo vê o real como contingência, marcado pelas interações sociais históricas.

E, de outro lado, pela proposta de redescrição dos sujeitos sociais, Rorty vislumbra um caminho para atingir a utopia que não passa mais pelo ato de levar ao oprimido o desvendamento de uma opressão que, por si só, ele não perceberia. Seu desejo político de superar a iniquidade não o leva a propor nenhuma “revelação”. Entende apenas que pode ajudar a recontar a história de uma comunidade nacional e, com isso, ajudar os indivíduos a reverem suas *identidades* políticas e morais e a *redescreverem-se* a si próprios, enquanto personagens inseridos nessa história.

Nesse sentido específico, creio ser possível sustentar que Rorty propõe-se a agir como “educador”, isto é, como alguém que se propõe a auxiliar a comunidade a socializar a memória da opressão e do conflito passado, devolvendo aos presentemente oprimidos as identidades morais nas quais estão historicamente inseridos. Quando estivermos, pois,

colaborando com a redescrição de outros e, por que não dizer, de nós mesmos, em prol da utopia democrática, estaremos fazendo uma atividade que Rorty não desautoriza chamarmos de educação. Nesse sentido a filosofia de Rorty é uma filosofia da educação. Porque ela conduz as pessoas a fazerem educação (Ghiraldelli Jr., 1997, p. 15).

Em suma, o pragmatismo de Richard Rorty vê a problemática da *diferença* social – isto é, da opressão sobre as mulheres e negros, da discriminação de homossexuais, minorias políticas etc – de dois modos relacionados entre si: de um lado, trata-se de reforçar a identificação do

oprimido com o conjunto da comunidade nacional (também comunidade moral); de outro, trata-se de abominação moral a ser superada pelo aprofundamento da democracia.

A proposta de Rorty parece clara: redescrever os sujeitos sociais para fazê-los sentirem-se parte da comunidade moral mais ampla e, com isso, resgatá-los do gueto da opressão e da discriminação e estender-lhes o acesso à democracia. É essa sua utopia, e esse o caminho para atingi-la.

Notas

- 1 Rorty critica a *theoria* em sua faceta metafísica, que acredita, *grosso modo*, que “verdadeiro” é sinônimo de “correspondente ao real”. Isto é: haveria uma verdade intrínseca ao real – intrínseca à “essência humana”, à “natureza”, à “história” – responsável pelo comportamento humano, pelas “leis” da natureza ou pelo processo histórico. Para uma reflexão mais completa sobre a indisposição de Rorty com a *theoria* relativa à utopia, ver Ghiraldelli Jr., 1997
- 2 Rorty nos mostra, segundo Dewey, qual o conceito de socialização que os jovens americanos deveriam ter. “Para Dewey, tal socialização consistia em que eles adquirissem uma imagem de si mesmos como herdeiros de uma tradição de liberdade cada vez maior e de esperança em ascensão. Atualizando um pouco Dewey, podemos admitir que o que ele queria era que os jovens chegassem a pensar em si mesmos como cidadãos de um país que, lenta e penosamente, se desfez de um jugo estrangeiro, libertou seus escravos, emancipou suas mulheres, conteve seus magnatas exploradores, permitiu sindicatos livres, liberalizou as práticas religiosas e ampliou sua tolerância religiosa e moral, e construiu universidades nas quais cinqüenta por cento da população poderia se matricular – um país que alinhou entre seus cidadãos nomes como Jefferson, Thoreau, Susan B. Anthony, Eugene Debs, Woodrow Wilson, Walter Reuther, Franklin Roosevelt, Rosa Parks e James Baldwin. Dewey queria que o inculcamento desse legado de liberdade e de esperança fosse o cerne do processo de socialização” (Rorty, 1997e, p.76).

Referências bibliográficas

- COSTA, Jurandir Freire, (1995). O sujeito como rede lingüística de crenças e desejos. In: *A Face e o Verso*. São Paulo : Escuta.
- GHIRALDELLI JR., Paulo, (1997). Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação. *Filosofia, Sociedade e Educação*, v. 1, nº 1, p. 9-30.
- RORTY, Richard, (1991). Feminism and pragmatism. *Radical Philosophy*, n. 59, p. 3-14.
- _____, (1994). Relativismo: Encontrar e Fabricar. In: CÍCERO, A. e SALOMÃO, W. (eds.) *O Relativismo Enquanto Visão do Mundo*. Rio de Janeiro : Francisco Alves.
- _____, (1995a). Uma mãozinha para Oliver North. *Novos Estudos Cebrap*, nº 42, p. 45-50.
- _____, (1995b). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo. In: *Batallas Eticas*. Buenos Aires : Nueva Vision.
- _____, (1996). Moral universalism and economic triage. Paper apresentado no *Unesco Philosophy Forum*, Paris.
- _____, (1997a). *Objetivismo, Relativismo e Verdade*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará.
- _____, (1997b). Thomas Kuhn, rocks, and the laws of physics. *Common Knowledge*, v. 1, nº 1, p. 6-16.
- _____, (1997c). De volta à política classista. *Cadernos de Tradução da FFC da Unesp*, v. 1, nº 1, p. 47-58.
- _____, (1997d). Os perigos da sobre-filosoficação. *Filosofia, Sociedade e Educação*, v. 1, nº 1, p. 59-67.
- _____, (1997e). Educação sem dogma. *Filosofia, Sociedade e Educação*, v. 1, nº 1, p. 69-79.
- _____, (1997f). A filosofia e o futuro. *Filosofia, Sociedade e Educação*, v. 1, nº 1, p. 81-91.