

Os “pós-ismos” e outras querelas ideológicas

Maria Célia Marcondes de Moraes *

*podem ficar com a realidade
esse baixo astral
em que tudo entra pelo cano
eu quero viver de verdade
eu fico com o cinema americano*
Paulo Leminski

Introdução

A controvérsia atual sobre os paradigmas das ciências sociais e da história se articula ao contexto dos debates que vêm mobilizando a cena cultural e intelectual do ocidente nas últimas décadas. Também na educação este debate indica sinais de inquietação e perplexidade em vista da emergência de novas perspectivas teóricas e metodológicas, de novos objetos e abordagens. Argumentos pós e neo-modernos, pós-estruturalistas, pós-analíticos, pós-marxistas, retóricos, hermenêuticos, neopragmáticos, entre outros, compõem a grande “conversação filosófica e científica”, ou, se quisermos, a querela ideológica, que anima a *intelligentsia* nos dias de hoje.

Neste trabalho, procuramos apresentar alguns aspectos deste debate, com ênfase em uma de suas manifestações, o neopragmatismo de Richard Rorty, autor que, aliás, se auto-proclama estar no campo aberto pelo “depois da Filosofia” – com F maiúsculo. Antes, porém, apresentamos em linhas gerais duas outras tendências contemporâneas de pensamento, profundamente articuladas ao neopragmatismo: o chamado discurso pós-moderno e as subjacentes propostas pós-estruturalistas. Finalmente, procuramos indicar as implicações teóricas e práticas dessas posições sobre a pesquisa no campo da educação.

* Professora do Departamento de Estudos Especializados em Educação do Centro de Ciências da Educação da Universidade Federal de Santa Catarina.

055903

O 'pós-todas-as coisas', um espírito de época

O discurso pós-moderno e as teorias que o compõem não expressam, por certo, um corpo conceitual coerente e unificado. Ao contrário, quando se quer delimitar o seu sentido, nos deparamos com uma pluralidade de propostas e interpretações, muitas vezes conflitantes entre si. Entre seus representantes mais notáveis existem diferenças marcantes e só uma leitura superficial poderia incluí-los em uma mesma corrente de pensamento. Na verdade, o que se convencionou chamar de pós-moderno possui hoje tanta abrangência que se transformou em um tipo de "conceito guarda-chuva", dizendo respeito a quase tudo: de questões estéticas e culturais, a filosóficas e político-sociais.

São ditos pós-modernos, por exemplo, determinado estilo arquitetônico ou certos movimentos e expressões artísticas, produções no campo da teoria e da filosofia ou, até mesmo, um suposto novo estágio na história da humanidade. Fala-se que são pós-modernas "uma condição" (Harvey, Lyotard), "um estado da cultura" (Lyotard), "uma poética" ou "uma política" (Hutchon), uma "cultura" (Foster) ou "lógica cultural" (Jameson), uma nova forma "de experienciar o espaço e o tempo" (Jameson, Harvey). De todo modo, o termo entrou definitivamente na linguagem cotidiana e tornou-se uma influente imagem cultural. Talvez porque procure traduzir, no mais das vezes de forma confusa e imprecisa, as mudanças na vida social, política e moral impostas pelas múltiplas formas de reestruturação do capitalismo contemporâneo.

Não cabe, neste artigo, interrogar sobre o significado de outros termos derivados do pós-moderno: pós-modernização, pós-modernidade e pós-modernismo. O que, de todo modo, não seria tarefa das mais simples. Basta lembrar que nada há de homogêneo, nem há um consenso sequer sobre a que se referem os conceitos de modernização, modernidade e modernismo. Quanto mais sobre os que a eles se propõem 'pós'! Pode-se adiantar, todavia, que tais termos traduzem a difícil e ingrata luta que o discurso pós-moderno trava com a questão tipicamente moderna da periodização histórica.

Optamos aqui por um conceito mais inclusivo, o pós-moderno. Não obstante este conceito também estar carregado de ambigüidades, acreditamos ser possível uma caracterização, ainda que aproximada, do horizonte de questões a que se refere. O pós-moderno define-se melhor em

sua contraposição às propostas da Ilustração, usualmente associadas ao 'mundo moderno'. O sufixo 'pós', neste caso, indica uma inversão de sinais e símbolos, uma negação muitas vezes grosseira e caricata daquele momento da história e de suas práticas teóricas, políticas e culturais.

A rigor, embora propondo voltar-se para o presente e para o futuro, o discurso pós-moderno mantém seu horizonte fixado por este passado. Assim, coloca sob suspeita a confiança iluminista em uma razão capaz de elaborar normas, construir sistemas de pensamento e de ação e da habilidade racional de planejar de forma duradoura a ordem social e política. Questiona o sentido de uma racionalidade que se proclama fonte do progresso, do saber e da sociedade, racionalidade vista como *locus* privilegiado da verdade e do conhecimento objetivo e sistemático. Critica a representação e a idéia de que a teoria espelha a realidade, bem como a linguagem como meio transparente para "idéias claras e distintas". Denuncia a falência do processo de modernização que, longe de cumprir suas promessas de progresso e emancipação, tornou-se força opressora sobre mulheres e homens, dominou a natureza, produziu sofrimento e miséria. Desconfia do humanismo, acusa a arrogância das grandes narrativas e sua pretensão à uma unidade onisciente (Duayer e Moraes, 1996: 5). Crítica pertinente, como se vê, mas de inegável caráter idealista: o complexo de forças históricas que determinam o desenvolvimento social é omitido e na balança só figuram idéias difusas da Ilustração, sobretudo as de Kant e Condorcet.

Em seu desencanto sobre o que, a seu ver, constituiu o mundo moderno, o discurso pós-moderno põe-se arauto da indeterminação total, do caráter fragmentário, desintegrado, heterogêneo, descontínuo e plural do mundo físico e social, de nossa impossibilidade – até porque tudo o que existe agora são "cacos de pequenas razões particulares" (Veiga-Neto, 1995: 13) – de experienciar este mundo como uma totalidade ordenada e coerente e, portanto, de teorizar sobre ele. Nada mais há a ser objetivamente conhecido neste mundo relativo e fugaz, avesso a qualquer '*grand récit*' (Lyotard) ou interpretação totalizante. O outro lado desta moeda é a negação do agir e da *praxis* do sujeito humano e sua redução a uma subjetividade diluída, atomizada em redes flexíveis de jogos de linguagem. Enfim, o que se propõe é a fala e o olhar do desejo e da sensibilidade em contraposição às ilusões da racionalidade e da objetividade.

Tais idéias refletem-se, de imediato, no campo mais especificamente político. A ênfase na natureza fragmentada do mundo e do conhecimen-

to humano tem como conseqüência a impossibilidade de qualquer política emancipatória em uma perspectiva totalizante, proposta vista como uma “metanarrativa iluminista”, no mínimo ultrapassada. Teóricos pós-modernos expressam suas reivindicações na linguagem da diferença e do particularismo, afirmam serem ilusórias as formas institucionalizadas de poder, sobretudo os macropoderes (o do Estado, por exemplo), pois concebem – na mais pura tradição foucaultiana – a realidade social como tecida por uma rede capilar de micropoderes, que vigiam e disciplinam a vida privada, social e política. Neste contexto, celebram os interesses singulares de grupos políticos, enfatizam a micropolítica, a identidade dos novos movimentos sociais, a multiplicidade de lutas fraturadas.

Interessante notar, como o faz Harvey, que se o reconhecimento da alteridade de *outras vozes* abre perspectivas para novas e instigantes formas de luta política, o pensamento pós-moderno impede, ao mesmo tempo, que essas outras vozes tenham acesso a fontes mais universais de poder,

“(...) circunscrevendo-as num gueto de alteridade opaca, da especificidade de um ou outro jogo de linguagem. Por conseguinte, ele priva de poder essas vozes (de mulheres, de minorias étnicas e raciais, de povos colonizados, de desempregados, de jovens, etc.) num mundo de relações de poder assimétricas” (Harvey, 1993: 112).

Eagleton chama de **pessimismo libertário** este estilo de pensamento. Libertário porque não abdica da crítica – tem pretensões a *gauche* -, reconhece e até denuncia as misérias e as mazelas da globalização do mercado, assim como não abre mão do sonho de construir uma alternativa ao que está aí. Pessimista, porém, pois sobre o discurso crítico prevalece a consciência da onipotência da lei e dos poderes que impedem a realização deste sonho (Eagleton, 1995: 61-62). Uma espécie de esquizofrenia entre impulso e passividade, entre capacidade reconhecida e realização impossível, uma espécie de nulificação do sujeito do desejo, inutilmente emancipado da “razão” e da “objetividade”.

Como aponta Hassan, as teorias pós-modernas expressam um “desfazimento”, cujos princípios seriam: “(...) des-criação, des-integração, des-construção, des-centramento, des-locamento, diferença, des-continuidade, dis-junção, desaparecimento, de-composição, des-definição, des-

mistificação, des-totalização, des-legitimação" (Hassan, 1987: 92). Obcecada por este desfazimento a retórica pós-moderna – com algumas exceções, como Jameson e Harvey – acaba narrando um "(...) drama histórico feito para convencer sua audiência que o drama está morto e que a história não mais existe. O que permanece é a nostalgia de um passado simbólico" (Alexander, 1995: 27). Continuidade e expressão das contradições não resolvidas do "mundo moderno", ao fim e ao cabo esta retórica nos transmite uma profunda sensação de mal-estar, melancolia e, até mesmo, cinismo.

Mas, há ainda uma outra tendência de pensamento de forte influência na atmosfera intelectual contemporânea. Trata-se do pós-estruturalismo, que muitas vezes se aproxima e outras se justapõe ao discurso pós-moderno. Best e Kellner apontam para o fato de que o pós-estruturalismo é parte da matriz do discurso pós-moderno e que as inflexões teóricas deste último estão diretamente articuladas às críticas pós-estruturalistas. Todavia, o pós-moderno é um termo mais abrangente e, segundo os autores, o pós-estruturalismo se constitui em um subconjunto de suas tendências teóricas, sociais e culturais (Best e Kellner, 1991: 25). Nesta perspectiva, o discurso pós-moderno se inspira nas críticas pós-estruturalistas à Ilustração, incorporando, ainda, aspectos de sua concepção de subjetividade (plural, múltipla, descentrada) e de suas idéias sobre o papel e a natureza da linguagem. Também neste caso, são muitas as diferenças entre os teóricos identificados com esta linha de pensamento, o que torna impossível falar de um pensamento pós-estruturalista em geral. Fato que se pode intuir quando lembramos que são rotulados pós-estruturalistas, por exemplo, Foucault, Barthes, Kristeva e Derrida, além de outros mais identificados com o pensamento pós-moderno, como Baudrillard e Lyotard, ou o neopragmatismo, como Rorty.

De todo modo, vale a pena indicar pelo menos um dos pontos de controvérsia que é de grande interesse para quem trabalha com a pesquisa da história: a discussão pós-estruturalista sobre o papel e a natureza da linguagem que, pode-se dizer, modifica e amplia a concepção sustentada pelo estruturalismo que a antecedeu. Assim, em lugar da linguagem como rede de significantes e de significados, signos e significações, o pensamento pós-estruturalista institui agora os jogos de linguagem sem sujeito; a comunicação é feita por "elementos de narrativa", por uma série de textos em intercessão uns com os outros, onde se produzem

novos textos, outros textos, indefinidamente, em um processo contínuo de cortes e reatamentos sempre em diferentes combinações.

Contra teorias tradicionais da linguagem e suas “falácias referenciais”, afirma o significado como apenas um momento de um processo infinito de significações no qual o sentido não é produzido por uma relação estável e referente entre sujeito e objeto, mas no interior de um jogo inter-textual de significantes (idem: 21). A este respeito são exemplares as palavras de Derrida:

“O sentido do sentido é implicação infinita, referência indefinida do significante ao significado (...) sua força é uma certa equivocabilidade pura e infinita que não tem nenhum respeito pelo sentido, nem lhe permite qualquer descanso (...) sempre significa outra vez e difere.” (Derrida, 1973: 58, apud. Best e Kellner, 1991: 21).

Neste ponto, chamamos a atenção para um aspecto que é crucial para a discussão que estamos desenvolvendo: é próprio da “agenda pós-estruturalista” estabelecer uma mudança de eixo, um ‘salto’ da realidade para a linguagem como agente constitutivo da consciência humana e da produção social do sentido. É a sedução da “virada lingüística”, levada agora a extremos pela suposição de que há uma anterioridade da linguagem em relação ao mundo real e, assim, o que se pode experimentar como ‘realidade’ nada mais seria do que um constructo ou um ‘efeito’ do sistema particular de linguagem ao qual pertencemos. Basta, então, sublinhar os silêncios e as ausências na linguagem, desconstruir textos, desmascarar os modos pelos quais a linguagem esconde de si mesma sua inabilidade de representar algo para além de suas fronteiras. Nesta estratégia sem finalidade, a linguagem como que ‘descola’ da realidade, que reduzida a este jogo inter-textual, não mais se distingue da ficção.

São perturbadores os efeitos que tal “virada lingüística” vêm trazendo para o estudo da História e para a própria literatura. A concepção de realidade como um constructo ou um mero resultado de um sistema particular de linguagem, esfacelou a confiança na relação entre palavras e coisas, entre linguagem e realidade extra-lingüística. As conseqüências são dramáticas. A dissolução da efetividade do signo significa em última análise a dissolução da própria História. A História – ou a Filosofia e a Literatura – como instâncias de expressão lingüísticas ou cultu-

rais, permanecem presas a esse universo. Só lhes resta expressar ou se referir a um outra articulação de linguagem, a um outro consenso, a um outro discurso. Nada há para além do texto (Derrida), não existem territórios, apenas mapas (Baudrillard).

Analizamos em trabalhos anteriores (Moraes, 1993, 1994, 1996) de que forma as teses pós-modernas e/ou pós-estruturalistas desordenaram os modos tradicionais de interpretação na filosofia e nas ciências sociais e humanas colocando em cheque seus pontos básicos de sustentação e sua própria inteligibilidade. Concordamos com Norris que chegamos a um ponto no qual a teoria efetivamente se voltou contra si mesma, “gerando um tipo de ceticismo epistemológico extremo que reduz tudo – filosofia, política, criticismo e teoria – a um efeito retórico e persuasivo que encontra nos novos valores consensuais a última (e verdadeiramente única) instância legitimadora” (Norris, 1990: 3-4). Nada mais regressivo, não obstante muitos considerarem que basta uma crítica mais consistente da metafísica e a desconstrução de seus textos para caracterizar uma atividade política radical. Aliás, foi o que sobrou, o efeito retórico do gesto, o tom irônico da frase.

Mas, cabe ainda acompanhar mais de perto um dos rumos da conversação filosófica contemporânea, a “virada *pragmática*”, pela qual se apaga de vez a distinção entre semântica e pragmática, analítico e sintético, lingüístico e empírico, teoria e observação. Deste ponto de vista, o que vale são os jogos de linguagem “em uso” e o que se propõe é a atitude “naturalista”, “behaviorista” em relação à linguagem. Razão, verdade e linguagem têm sua origem na arbitrariedade e na contingência e nada mais seriam do que “ferramentas”, recursos úteis que encontramos para lidar com a vida cotidiana, como diz Rorty. Enquanto tais, são essencialmente relativas a finalidades e interesses também variáveis e contingentes e são definidas pelo papel que jogam no contexto do debate.

Optamos por privilegiar o pragmatismo radical de Richard Rorty, o mais visível e conhecido dos representantes do neopragmatismo norte-americano. Nossa opção se deve não apenas a seu prestígio e presença assídua nas polêmicas atuais, mas sobretudo porque – aliás, com desconcertante franqueza – discorre, sem rodeios sobre a maioria das questões que são hoje fundamentais em todas as áreas, sejam teóricas ou práticas. Em defesa de seus pontos de vista, polemiza com as correntes, tradicionais ou recentes, mais influentes do pensamento contempo-

râneo. O anti-realismo e a ironia iconoclasta de Rorty, sua estridente rejeição de todas as certezas, se articulam a seu declarado comprometimento com a preservação das instituições e das práticas das ricas democracias liberais do ocidente. Por isso mesmo, como afirma Bhaskar, seu pensamento cai como uma luva para legitimar uma certa elite ‘desocupada’ – *yuppies* intelectuais, na expressão do autor -, que não precisa se preocupar com a dor da sobrevivência cotidiana (Bhaskar, 1992: 134). Mas, o que nos interessa salientar, por suas profundas repercussões na pesquisa, é o relativismo – embora enfaticamente negado por ele – implícito em suas propostas.

A falsa questão do relativismo

O neopragmatismo, ao revitalizar uma antiga tradição da filosofia ocidental, o relativismo, torna a idéia de verdade intrinsecamente descartável. Em seu esforço de desnudar a filosofia e a epistemologia de qualquer vestígio de transcendência e na tentativa de naturalizá-las, acaba por dissociar quaisquer normas de justificação da idéia de verdade. Tais questões, por certo, escapam do campo estrito da gnosiologia, dizendo também respeito à ética, à política, à teoria social e à história.

Vale lembrar que o debate sobre o relativismo não se reduz a uma simples controvérsia sobre o conhecimento e os critérios de sua validação, um debate que acompanha a filosofia desde Protágoras, há cerca de dois mil e quinhentos anos. Ao contrário, trata-se hoje de “*Realpolitik*”, de uma querela ideológica de grande alcance, na qual se concentram os vários protagonistas ideológicos contemporâneos. Inclusive os discursos pós-moderno, pós-estruturalista e o neopragmatismo de Richard Rorty (Arantes, 1994: 105).

E o discurso de Rorty é sedutor. Seu raciocínio se compõe a partir de uma crítica radical às concepções do conhecimento enquanto representação, da mente como “espelho” da natureza, da verdade como adequação e da linguagem como meio transparente e literal para idéias “claras e distintas”. Tal crítica se faz acompanhar de uma outra, mais abrangente, dirigida à história da filosofia ocidental. Assim, denuncia as ilusões da metafísica de Platão, a Kant, até o Positivismo Lógico e a filosofia sistemática contemporânea, posiciona-se contra o essencialismo, recusa os dualismos conhecimento/ opinião, realidade/ aparência, bem

como a idéia implícita nessa oposição, a de que uma investigação racional seria capaz de descobrir uma verdade oculta por detrás ou mais além dos fenômenos. Nega, também, o corolário dessa proposta, o de que o conhecimento ou o acesso à verdade das coisas tem por pressuposto um movimento de afastamento em relação a elas.

Neste contexto, questiona ainda o objetivismo da tradição ocidental, que cinde a cultura em dois campos heterogêneos ao vincular entre si noções como "ciência", "racionalidade", "objetividade", "verdade". De um lado, está a parte da cultura séria e cognitiva – a que faz ciência – e que na medida em que lida com fatos *hard* e permite um conhecimento objetivo correspondente à realidade, delimita o campo próprio da racionalidade. De outro e por exclusão, aglomeram-se as demais manifestações espirituais (valores, crenças, subjetividade, etc.), o lado *soft* da cultura. Portanto, acusa Rorty, a identidade entre ciência, verdade e racionalidade subentende a desqualificação das formas de consciência com finalidades e procedimentos incompatíveis com a ciência, sobretudo com as ciências da natureza (Rorty, 1991: 35, Duayer, 1995: 15).

Como não concordar com Rorty na denúncia desta estreita e estereotipada concepção de ciência e de racionalidade? Todavia, uma leitura mais cuidadosa de seus textos nos indica que ele não está, de fato, muito preocupado em analisar detalhadamente os limites desta racionalidade. Na verdade, lembra Duayer, ele alinhava alguns argumentos com a finalidade de desqualificá-la para, com isso, abrir espaço para a defesa de sua concepção anti-metafísica, anti-representacionista, pós-modernista de racionalidade (Duayer, 1995: 8). Trata-se, em última análise, de negar a possibilidade de uma razão capaz de alcançar um conhecimento objetivo sobre o humano. Ser racional é simplesmente ser capaz de argumentar, é simplesmente discutir qualquer tópico, sem qualquer referência à objetividade do real concreto e histórico. O que possibilita abrir mão da necessidade de discriminar entre "verdades objetivas e subjetivas ou relativas", ou de "dividir o conjunto de sentenças em 'conhecimento genuíno'" e "mera opinião" ou em "fatos" e "juízos de valor" (Rorty, 1991: 35). Na melhor tradição do pragmatismo e tal como W. James, Rorty concebe a verdade como aquilo que é útil, como o que se mostra como mais adequado para guiar a ação.

Nessa perspectiva – e com evidente inspiração em Kuhn – a racionalidade é definida como consenso, "acordo não compulsório".

54 • Maria Célia Marcondes de Moraes

O pressuposto dessa noção é o de que a racionalidade tem por referência um determinado grupo de pessoas e, nesse sentido, cada e qualquer grupo detém a sua racionalidade particular. Para Rorty, ser racional é estar de acordo com o que “nossa” cultura justifica como racional. Ou, em outras palavras, a racionalidade, todas as noções que possamos ter, são necessariamente noções de uma cultura, são sempre etnocêntricas. E a pergunta se a justificabilidade à comunidade com a qual nos identificamos contém a verdade é simplesmente irrelevante (ibid.: 177). Fora da comunidade, diz Rorty, o que resta é retornar ao transcendente.

É preciso então explicar como nossa cultura, ou qualquer outra cultura, pode escapar do espectro do relativismo. Pois, não havendo verdade fora das crenças de cada cultura, das duas uma: ou as culturas existem como entes autóctones, incapazes de qualquer contato, dada a heterogeneidade insuperável das crenças – o que contraria toda evidência; ou, para dar conta da interação entre as culturas, devemos admitir que as crenças de cada cultura são permutáveis como peças do vestuário – o que faz das crenças e da cultura coisas irrelevantes (Duayer e Moraes, 1996: 23).

Não é de estranhar, por essa razão, que Rorty recuse expressamente a identificação do pragmatismo com o relativismo, confusão que atribui ao fato de que as proposições pragmatistas são sistemática e indevidamente interpretadas. De todo modo, não é tarefa simples manter a consistência de uma concepção que propugna uma cética negligência em relação à verdade e, ao mesmo tempo, deseja conservar a respeitabilidade de tal ceticismo que é sempre interpretado como relativismo.

Ao discutir esta questão em *Solidariedade ou objetividade?*, o autor assume como adequada ou própria ao pragmatismo a proposta etnocêntrica segundo a qual “nada há para dizer sobre a verdade ou racionalidade para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – a nossa – usa em uma ou outra área de investigação.” (ibid.: 23). Mas Rorty não aceita que esta visão etnocêntrica seja qualificada como relativista. A seu ver, o pragmatista não está adotando uma teoria positiva sobre a natureza da verdade, ou afirmando que algo é relativo em relação a alguma coisa. Ao contrário, trata-se de uma afirmação “negativa”, que refuta a distinção entre fato e opinião simplesmente porque nega “a distinção entre verdade como correspondência com a realidade e verdade como um termo de louvor para crenças bem justificadas” (ibid.: 24). Em outras palavras, justifica-se o

autor, se o pragmatismo não tem uma teoria da verdade, logo, não tem também uma teoria relativista. Para o pragmatista,

"como um partidário da solidariedade, sua explicação do valor da investigação humana cooperativa tem apenas uma base ética, não uma base epistemológica ou metafísica. Não tendo qualquer epistemologia, a fortiori ele não tem uma epistemologia relativista" (ibid.)

Dessa forma, nada há a ser contemplado, nada a ser adequadamente representado pelo pensamento, simplesmente porque "não existe algo como o modo pelo qual uma coisa realmente acontece, para além de sua descrição, para além do uso que os seres humanos possam fazer dela." (ibid.: 99). Neste sentido, por exemplo, "o que justifica uma concepção de justiça é (...) sua congruência tanto com nossa compreensão de nós mesmos e de nossas aspirações, quanto com nosso entendimento o qual, dada a nossa história e as tradições culturais enraizadas em nossa vida pública, constitui a doutrina mais razoável para nós." (ibid.: 185). Tais palavras, a meu ver, expõem o alcance da falácia rortyana: ou a metafísica e o absoluto ou então a contingência do melhor argumento, seja em termos retóricos, políticos ou sociais. Como se constroem tais argumentos, as relações de forças assimétricas que compõem um consenso, obviamente, não são de interesse do autor.

Norman Geras, um crítico de Rorty, nos lembra um ponto importante: o fato de que onde não se pode falar de verdade, não se pode também falar de injustiça. Ou em outras palavras, se a verdade é inteiramente relativizada ou presa aos limites de discursos particulares, ou a jogos de linguagem ou a práticas sociais, então não há injustiça. Isto porque aqueles que protestam ou que são vítimas de qualquer injustiça perdem, neste contexto, sua melhor e mais eficaz arma: a de dizer o que realmente aconteceu (Geras, 1995: 110). Tudo o que podem contar "é a sua história", uma entre outras, entre as convicções e intuições de determinada cultura. No caso de Rorty, as convicções e instituições das democracias liberais democráticas do ocidente.

Há que se concordar com Rorty – e com os pós-modernos e pós-estruturalistas – de que não há, por certo, apenas uma única e verdadeira imagem de uma pessoa ou uma descrição definitiva de um acontecimento ou de um fato qualquer. Diferentes ângulos de visão e convicções

peçoais, diferentes propósitos políticos ou culturais, diferentes quadros lingüísticos ou conceituais, darão forma e cor a qualquer descrição ou narrativa que fizermos da realidade. Todavia, e aqui termina o acordo com o autor, esta multiplicidade de visões não justifica o relativismo e hiper-contextualismo proposto. Não pode, por outro lado, ocultar o fato de que há uma realidade que se objetiva historicamente. Realidade sócio-cultural, política, complexa, processual, contraditória, produto histórico do agir humano. Por isso mesmo, inteligível, por isso mesmo aberta ao conhecimento, à compreensão e à intervenção.

Palavras Finais

Finalmente, pode-se perguntar, como e por que discutir os “pós-ismos” e o discurso neopragmático no contexto da educação? A educação, como prática social privilegiada que é, supõe sujeitos: não meros transmissores ou receptores, mas educadores e educandos, na relação e no sentido mais profundos desses termos – desde a sala de aula até os movimentos sociais. Cabe então perguntar, como repercutem sobre esta prática teorias que des-centram o sujeito e, mais ainda, o diluem no fluxo interminável dos jogos de linguagem, e pragmaticamente o adaptam ao consenso discursivo hegemônico na sociedade? Não se desvirtua assim o conteúdo mais específico da educação? Quais as consequências de uma análise “diferencialista”, nominalista e anti-dialética da escola, que reduz a troca pedagógica a uma “textualidade” difusa de micro-poderes e que desqualifica o agir humano consciente como forma e modo da produção dos sentidos? E que, ao contrário, discute o processo de escolarização como constituído por “padrões discursivos”? Ou, ainda, que afirma a linguagem como constitutiva das práticas e das identidades sociais?

De meu ponto de vista, os discursos “pós” e neopragmático – sobretudo na América Latina -, têm efetivado uma inédita despolitização e cooptação da educação apoiadas nas críticas do fracasso de uma superada educação “humanista”, de aporte “moderno” e “iluminista”. Estas questões expressam a luta cultural travada pela nova direita, que tranqüilamente incinera crenças e convicções no altar das mudanças planetárias na economia, na política, na tecnologia, na cultura, etc. No cotidiano, trata-se de postular o nexu direto entre educação e a recelebração das virtudes do mercado e, paralelamente, desmoralizar a pertinência e a

legitimidade da educação como uma questão pública e, até mesmo, por em dúvida a serventia da educação escolar, símbolo das metanarrativas iluministas, dos “discursos universalizantes que subjagam e dominam”, incapaz de dar conta dos “sujeitos mínimos” da pós-modernidade.

Não é o caso de resgatar a caricatura iluminista de racionalidade, verdade, conhecimento que, diga-se de passagem, já foram denunciados há tempos, entre muitos outros, por Marx e Nietzsche e, neste século, pelo forte pensamento frankfurtiano. Não cabe esquecer, por certo, os malefícios que paradigmas absolutos trouxeram para a educação e para a pesquisa, de modo geral. Na verdade, as grandes sínteses e as metanarrativas não só destruíram e renegaram as singularidades, mas ao fazer isso renunciaram a qualquer possibilidade de um conhecimento efetivo sobre o real. Não se trata, também, de fazer a apologia das “grandes narrativas” contidas nos currículos ou no arcaísmo dos “saberes” oficiais. Sabemos bem da cumplicidade tradicional da escola “moderna” com as estratégias excludentes do poder constituído, de sua contribuição para manter e aprofundar as clivagens existentes na sociedade, as divisões entre opressores e oprimidos – clivagens e divisões que, aliás, em nenhum tempo encontram sua origem na própria escola!

Há que cuidar, porém, para não cair no falso dilema que a crítica pós-moderna e neopragmática nos propõe: metafísica ou relativismo; metanarrativas ou estórias fragmentárias, universalidade ou segmento, teoria totalitária ou nenhuma teoria; verdade como adequação ou verdade como consenso, e assim por diante. Esta falácia, em sua ironia destrutiva e regressiva, nivela toda a reivindicação ao conhecimento, a ponto de tudo parecer opções postas por diferentes interesses culturais. Não há diferenças entre mesas e textos, prótons e poemas, afirma Richard Rorty. São objetos definidos pelo papel que jogam no contexto do debate.

Uma vez, então, superadas as armadilhas do “logocentrismo”, evitadas as confrontações ou restrições no campo do conhecimento e, portanto, entrando em desuso coisas tais como “investigação”, “teoria”, “realidade”, “objetividade”, etc, será possível, segundo Rorty, o retorno à intimidade de uma real comunidade baseada no consenso e na tolerância: o Estado liberal democrático, onde “os encontros livres e abertos”, a liberdade política formal, permitiria a absorção dos conflitos e da crítica, uma vez que, por definição, estaria apta a absorver os futuros insondáveis e se transformar em sucessivos consensos.

58 • Maria Célia Marcondes de Moraes

Estou convencida de que essas idéias nada mais são do que outro disfarce para “o pesadelo da história”, o ocultamento “do escandaloso fato do trabalho sem dó e alienado e da irremediável perda e desperdício de energia humana, um escândalo que não encontra sentido em nenhuma categoria metafísica” (Jameson, 1988: 162).

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, J.C. **Fin-de-Siècle Social Theory**. London, New York: Verso, 1995.
- ARANTES, P. "Alta costura parisiense: nem Apel, nem Rorty", in: CÍCERO, A. e SALOMÃO, W. (concepção e curadoria). **O relativismo enquanto visão do mundo**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1994.
- BEST, S. e KELNNER, D. **Postmodern Theory, Critical Interrogation**. New York, The Guilford Press, 1991.
- BHASKAR, R. **Philosophy and the Idea of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1992
- DUAYER, M. "Pragmatismo, desqualificação da verdade e ciência econômica". Niterói, Universidade Federal Fluminense, inédito, 1995
- DUAYER, M. e MORAES, M.C.M. "**Richard Rorty: a ética pragmática do neo-conservadorismo**". Niterói: Universidade Federal Fluminense, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, inédito, 1996.
- EAGLETON, T. "Where Do Postmodernists Come From?", **Monthly Review**. 47 (3), July/August, 1995
- GERAS, N. "Language, Truth and Justice", **New Left Review**. (209), January/February, 1995.
- HASSAN, I. **The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture**. Columbus, 1987.
- JAMESON, F. **The Ideologies of Theory, Essays, 1971-1986, The Syntax of History**. V. II, London: Routledge, 1988.
- LYOTARD, J.F. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- MORAES, M.C.M. "Desrazão no discurso da história", in: HUHNE, L. (org.) **Razões**. Rio de Janeiro: Uapê, 1994.
- MORAES, M.C.M. "Pontos de investigação, teoria e método em uma pesquisa histórica em educação". Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, inédito, 1995.
- NORRIS, C. **What's Wrong With Postmodernism, Critical Theory and the End of Philosophy**. Hampstead: Harvester/Wheatsheaf, 1990.
- RORTY, R. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- RORTY, R. **Essays on Heidegger and Others**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, R. **Objectivity, Relativism and Truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.