

Resgatando a racionalidade na pesquisa educacional¹

Ralph Ings Bannell

ralph@rdc.puc-rio.br - PUC-Rio

Resumo

Este trabalho pretende discutir uma questão filosófica central às ciências humanas e, portanto da pesquisa em educação, a saber: É possível resgatar uma noção de interpretação racional diante da desconfiança atual, de alguns vertentes de pensamento contemporâneo, na tradição epistemológica ocidental e seu modelo de racionalidade? Dou uma resposta afirmativa a essa pergunta, enquanto rejeitando concepções metafísicas da verdade e da racionalidade, argumentando que esses conceitos são essenciais ao trabalho de pesquisa científica. Defendo a possibilidade de conhecimento válido, mas falível, nas ciências humanas, e uma concepção da racionalidade situada sócio-historicamente. O objetivo principal do texto é o de oferecer elementos para uma filosofia da indagação educacional que aceita a “guinada lingüística” na filosofia e nas ciências humanas, mas rejeita o ceticismo e/ou contextualismo frequentemente associado a essa guinada.

Palavras chaves: Ciências humanas. Racionalidade. Pesquisa educacional.

Rescuing rationality in educational research

Abstract:

This article discusses a philosophical question central to the human sciences and, therefore, to research in education, that is: Is it possible to rescue a notion of rational interpretation given the actual lack of confidence, in some versions of contemporary thought, in the western epistemological tradition and its model of rationality? I give an affirmative answer to this question, while rejecting metaphysical conceptions of truth and rationality, arguing that the concepts of truth and rationality are essential for scientific research. I defend the possibility of valid, although fallible, knowledge in the human sciences and a conception of rationality that is socially and historically situated. The principal objective of the text is to offer elements for a philosophy of educational inquiry that accepts the “linguistic turn” in philosophy and the human sciences but rejects the scepticism and/or contextualism frequently associated with this turn.

Key words: Human sciences. Rationality. Educational research.

¹ Esse texto está baseado numa fala proferida no V Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste, da ANPEd, em 2002, e publicado nos anais desse evento (em CD Rom), bem como outra fala proferida como conferência de abertura do V Seminário de Pesquisa, no Programa de Pós-Graduação em Educação, da UFJF, em 2007.

Há um desconforto que está se espalhando pela vida intelectual e cultural. Afeta quase todas as disciplinas e todos os aspectos de nossas vidas. Esse desconforto é expresso na oposição entre objetivismo e relativismo, mas há uma variedade de outros contrastes que indicam a mesma ansiedade: racionalidade versus irracionalidade, objetividade versus subjetividade, realismo versus antirealismo. O pensamento contemporâneo tem movido entre esses e outros extremos parecidos (BERNSTEIN, 1983)²

Introdução

O comentário acima, feito em 1983 pelo filósofo norte americano Richard Bernstein, é talvez mais pertinente hoje em dia. Elementos centrais da tradição da modernidade estão sob forte ataque hoje em dia de vários lados. Palavras como ‘racionalidade’, ‘verdade’, ‘objetividade’ e ‘realidade’ são consideradas obsoletas, ou no mínimo suspeitas e, portanto, inadequadas para permanecer no vocabulário do pesquisador nas ciências sociais e humanas e, por extensão, na educação. Nas chamadas “ciências da educação” o ataque vem das matrizes filosóficas do “pós-modernismo” e/ou pós-estruturalismo, bem como “estudos culturais” e neo-pragmatismo. Gostaria de discutir aspectos dessa problemática, com o objetivo de resgatar os conceitos de racionalidade e verdade como essenciais ao trabalho científico, enquanto rejeitando concepções metafísicas e essencialistas deles.

A tradição racionalista ocidental da modernidade e o desafio do “pós-modernismo” filosófico

A tradição epistemológica ocidental desenvolveu concepções fortes de realidade, racionalidade, conhecimento e verdade, que poderiam ser encapsuladas nas seguintes afirmações:

- Conhecimento é de uma realidade independente da mente. Ou seja, realismo é uma marca da tradição epistemológica ocidental.
- Conhecimento verdadeiro é expresso em proposições que são verdadeiras porque elas representam a realidade³.

² A tradução de textos em inglês é minha.

³ As primeiras duas afirmações fazem parte da defesa de racionalidade e realismo de John Searle. Ver Searle (1993; 1995) e Rorty (1998) para uma crítica.

- O modelo de racionalidade e de conhecimento é a ciência, especificamente a física-matemática, e seus métodos e ferramentas.

O que caracteriza as vertentes mais radicais do chamado “pós-modernismo” filosófico⁴ é exatamente um anti-racionalismo e um anti-realismo forte. Ou seja:

- não existem procedimentos consensuais adequados à construção do conhecimento confiável ou válido;
- não há possibilidade do conhecimento, no sentido de crenças verdadeiras e bem justificadas;
- não há uma realidade independente de mente e/ou de nossas interpretações do mundo⁵.

Não há espaço nesse artigo para analisar todos os argumentos filosóficos acerca dessas questões, mas gostaria de argumentar que a rejeição de *partes* da tradição racionalista ocidental como, por exemplo, o realismo metafísico, a concepção da verdade como correspondência e a idéia clássica de representação, bem como o modelo clássico da racionalidade e sua epistemologia fundacionalista⁶, não implica um anti-racionalismo nem um anti-realismo. Ou seja, que é possível:

- estabelecer a possibilidade do conhecimento confiável, mas falível, nas ciências humanas (e, por extensão, nas ciências da educação);
- legitimar o conceito de racionalidade, na forma de uma razão situada sócio-historicamente;
- resgatar realismo na forma de uma ontologia social.

Em defesa da verdade e da realidade

Começo registrando algo que acho quase um consenso, tanto na filosofia quanto nas ciências, ou seja, que todo conhecimento se baseia em interpretação, e que não há um ponto arquimediano de onde podemos conhecer a realidade. O que eu gostaria de desafiar, contudo, é a conclusão, freqüentemente apoiada nessa premissa,

⁴ Reconheço que esse rótulo não é adequado, mas utilizo para denominar aquelas vertentes do pensamento contemporâneo que se inspiram em Nietzsche.

⁵ Muitas dessas idéias se fundamentam no pensamento de Nietzsche, o “santo padroeiro do pós-modernismo” (BLACKBURN, 2006, p. 129), representado na sua famosa frase que “não há fatos, só interpretações e esta também é uma interpretação” (NIETZSCHE, 1967, § 481). Para uma discussão interessante dessa frase e suas implicações epistemológicas e ontológicas, que tenta recuperar uma “ontologia hermenêutica”, ver Vattimo (2001).

⁶ Para uma crítica contundente desse modelo clássico, ver Brown (1988).

de que não existe uma distinção entre juízo e verdade. Outra conclusão frequentemente defendida é de que não existe uma realidade independente de nossas descrições dela, ou seja, que realismo, de qualquer tipo, é indefensível. Em primeiro lugar, gostaria de oferecer alguns argumentos gerais contra ambas dessas conclusões para, depois, concentrar na questão epistemológica.

a) Com relação à legitimidade do conceito de verdade, um possível argumento seria o de invocar uma condição básica para falar e pensar sobre qualquer coisa, ou seja, a distinção entre verdade e juízo⁷. Podemos usar um argumento transcendental⁸. Nossa prática de formular juízos e argumentar sobre o mundo pressupõe que a veracidade ou não de nosso juízo é independente de como nós pensamos. Ou seja, algo não se torna verdade porque você diz ou pensa que é; algo não se torna falso porque eu digo ou penso que não é. O conceito de verdade parece uma pré-condição necessária para o ato ou prática de julgar. Para dizer que algo é ou não é, teríamos que ter uma idéia do que é que nos forçaria a modificar nosso juízo, o que faria nosso juízo falso. E para argumentar com alguém, temos que concordar, mesmo que implicitamente, que existe uma afirmação que merece o reconhecimento de ser válida não somente para mim, mas para outros também (vou qualificar essa afirmação mais adiante). Em outras palavras, para a prática lingüística de argumentação ser explicável como algo além de um fenômeno meramente expressivo (uma espécie de preferência pessoal ou de um grupo qualquer), temos que pressupor que existe a possibilidade dos interlocutores concordarem sobre a veracidade de suas afirmações. Claro, se isso acontece de fato é outra questão, mas se não é possível, a princípio, por que argumentar? Qual seria o significado dessa prática?

Do fato de que qualquer interpretação do mundo se pauta num horizonte, numa linguagem e perspectiva qualquer, não segue, necessariamente, que todas são igualmente válidas ou que não existe nenhuma maneira de avaliá-las⁹. Ou, melhor dizendo, podemos chegar a essa conclusão somente se incluíamos a premissa de que não há nenhum aspecto dessas linguagens em comum, que poderíamos usar para começar a busca de uma compreensão do mundo¹⁰. Somente se as linguagens teóricas,

⁷ Luntley (1995, p. 28f).

⁸ A forma geral desse argumento é: para X ser possível, Y têm que existir. Y é a condição de possibilidade de X.

⁹ Aliás, isso é uma das conclusões mais problemáticas de uma forma de perspectivismo radical muito em moda hoje em dia.

¹⁰ Amparo-me em Luntley (1995, p. 97ff).

e os conceitos centrais contidos nelas, fossem *totalmente incomensuráveis* nós teríamos que abandonar a possibilidade de compará-los e avaliá-los.

Mas parece-me que existem muitas evidências de que linguagens teóricas e arcabouços explicativos não são totalmente incomensuráveis. Para dar somente um exemplo: Como é bem conhecido, Marx incorporou no seu sistema de pensamento a linguagem dos economistas políticos clássicos, da filosofia Idealista Alemã e do pensamento socialista francês. Novas categorias foram desenvolvidas por ele, mas numa linguagem que não foi incomensurável com a anterior. Alias, é difícil imaginar o que seria uma linguagem totalmente incomensurável com outra. Não seríamos capazes nem de entender o que foi dito!

b) Usando basicamente o mesmo tipo de argumento, e focalizando na questão ontológica, há pelo menos uma resposta geral a favor de realismo. Um argumento desse tipo é oferecido pelo filósofo John Searle, quando ele diz:

O realismo não funciona como uma tese, hipótese ou suposição. É antes a condição de possibilidade de um certo conjunto de práticas, particularmente de práticas lingüísticas. O desafio, então, àqueles que gostariam de rejeitar o realismo, é tentar explicar a inteligibilidade de nossas práticas à luz de tal rejeição (SEARLE, 1993:81)

Só para eliminar a dúvida de que esse tipo de argumento sempre defende um realismo metafísico, dou dois outros exemplos. Como Kosik (1989) nos lembra, Marx defendeu o realismo científico com os seguintes argumentos¹¹:

“... se os homens apreendessem imediatamente as conexões, para que serviria a ciência?” (Marx e Engels, carta de 27/06/1867). “Toda ciência seria supérflua se a forma fenomênica e a essência coincidissem diretamente” (MARX, *O Capital*, III, sec. VII, cap. XLVIII, III). “Para as formas fenomênicas... a diferença da relação essencial...vale exatamente aquilo que vale para todos as formas fenomênicas e para o fundamento oculto por detrás delas. As formas fenomênicas se reproduzem imediatamente por si mesma, como formas correntes do pensamento, mas o seu fundamento oculto tem de ser descoberto somente pela ciência” (MARX, *O Capital*, I, seq. VI, cap.XVII).

Vale acrescentar mais um exemplo, essa vez de Bourdieu e Passeron, no seu estudo famoso sobre a reprodução, muito influente no campo de educação.

¹¹ Citado em Kosik (1989, p. 13).

Todo poder chega a impor significações e impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua própria força. (...) A ação pedagógica gera necessariamente em seu exercício experiências que possam permanecer não formuladas e a se exprimir somente nas práticas ou que possam se explicitar em ideologias que contribuem umas e outras para dissimular sua verdade objetiva. (...) [F]azem ver sob sua forma mais clara, a função genérica das ideologias pedagógicas [pela negação gratuita de um de seus termos] ocultam a contradição entre verdade objetiva da ação pedagógica e a representação necessária (inevitável) dessa ação arbitrária como necessária (natural) (BOURDIEU; PASSERON, 1977: 13).

Poderíamos argumentar, então, que a existência de uma realidade social independente de nossas interpretações dela é uma *condição de possibilidade* das teorias e investigações empíricas nas ciências sociais e humanas. Contrário à perspectiva que põe tal realidade em dúvida, para a prática das ciências sociais e humanas ser compreensível, temos que pressupor que existe uma realidade social, com estruturas que, mesmo não sendo estáveis no tempo e no espaço, existem e são reais, incluindo mecanismos gerativos que produzem os fenômenos observáveis, que não são, eles mesmos, percebíveis sem a investigação teórica e empírica que chamamos de ciência¹². Qual a natureza dessa realidade, e como conhecê-la, são outras questões – exatamente questões para a pesquisa teórica, metodológica e empírica.

Em suma, os conceitos de ‘verdade’ e ‘realidade’ são idéias regulativas da ciência, no sentido de que essa prática seria sem sentido se não existisse uma realidade independente e uma possibilidade de dizer algo verdadeiro sobre ela. Mas dizer isso não é a mesma coisa que afirmar uma visão platônica de uma realidade imutável, uma essência ou uma verdade absoluta. Ciência não é, ou não deveria ser, preocupada com o que é verdadeiro ou falso sobre o mundo para todos os tempos e lugares. Aliás, a história da ciência já nos mostrou que essas idéias não têm lugar na pesquisa científica. Mas isso não quer dizer que não há entidades – naturais e sociais – que dão às nossas pesquisas seu sentido, bem como procedimentos de indagação e investigação que satisfazem padrões de racionalidade.

A prática científica, então, requer um compromisso com objetos de conhecimento, ou seja, com estruturas e mecanismos que não são facilmente conhecíveis, mas que geram fenômenos; e que o conhecimento dessa realidade é produzido nas atividades sociais da ciência, atividades essas que empregam a racionalidade. O primeiro compromisso é necessário para segurar o sentido da prática científica; o segundo é necessário para segurar a não-arbitrariedade de seus resultados.

¹² Para a defesa de uma concepção crítica do realismo científico, inclusive para as ciências sociais e humanas, ver Bhaskar 1979 e 1989.

Mas, como equacionar esses argumentos com a idéia, depois o abandono das certezas simplórias de empirismo e positivismo, de que não há nenhuma experiência que nos coloca em contato direto com o mundo, que revela como ele é mesmo, sem interpretação? Nossa experiência é, pelo menos em parte, uma função dos esquemas interpretativos que herdamos no processo de socialização. Como, diante desse fato, é possível evitar uma posição que diz que toda pretensão à verdade tem que ser abandonada e onde a escolha entre teorias alternativas parece uma questão de gosto, fé ou, nas versões mais sofisticadas, uma negociação social entre indivíduos ou grupos diferenciados? Se essa for a única posição possível, como fazer sentido de nossas práticas como pesquisadores e pesquisadoras? Como resgatar a racionalidade de nossas investigações teóricas e empíricas? Além disso, como veremos mais adiante, argumentos transcendentais podem ser utilizados para defender um ceticismo igualmente problemático para a prática científica. Portanto, esses argumentos não são suficientes para resgatar o realismo e a racionalidade. É preciso fazer mais trabalho.

Situando a racionalidade

Thomas Kuhn faz observações interessantes sobre a base hermenêutica da ciência, quando ele diz:

conceitos – nas ciências naturais e sociais – pertencem à uma comunidade (culturas e subculturas). Num dado momento, são compartilhados pelos membros da comunidade, e sua transmissão de geração a geração (às vezes com mudanças) têm um papel chave no processo pelo qual uma comunidade ‘credencia’ membros novos... Nem a apresentação nem o estudo de exemplos podem iniciar-se até que o conceito do objeto a ser exemplificado ou estudado esteja disponível. E o que faz com que esteja disponível, tanto nas ciências naturais quanto nas ciências sociais, é cultura... Nem nas ciências naturais há um conjunto de categorias neutras, independente da cultura, nas quais uma população – ou de objetos ou de ações – podem ser descritos. (KUHN, 1991).

Não quero fazer uma revisão da literatura sobre Kuhn e a idéia de paradigmas¹³, menos ainda do construtivismo social nas ciências naturais¹⁴. Quero simplesmente notar que essa perspectiva coloca a dimensão hermenêutica, ou uma base

¹³ Já amplamente discutido, com relação à educação, em Brandão (1994). Ver também Oliva (1994).

¹⁴ Para uma discussão do construtivismo social e a filosofia da ciência, ver Kukla (2000).

hermenêutica, como central na prática científica, uma posição largamente aceita hoje em dia na filosofia da ciência¹⁵. Mais uma vez, Kuhn coloca bem a questão:

As ciências naturais de qualquer período são fundamentadas num conjunto de conceitos que a geração atual de praticantes herda de seus antecedentes. Esse conjunto de conceitos é um produto histórico, embutido na cultura na qual praticantes são iniciados por treinamento, e é acessível a outros que não são membros, somente através das técnicas hermenêuticas pelas quais historiadores e antropólogos compreendem outros modos de pensar... é a base hermenêutica para a ciência de um determinado período. (KUHN, *ibid.* 22)

Apesar de sua afirmação de que as ciências naturais requerem uma base hermenêutica, Kuhn não as considera empreendimentos hermenêuticos, ou seja, a reflexão hermenêutica não é o trabalho normal do cientista. Dado uma base hermenêutica (ou paradigma) eles tentam descobrir leis, testar hipóteses a partir de investigações empíricas, etc. A prática de pesquisa não produz, normalmente, novas interpretações da natureza, novas 'leituras' de seus 'textos'. Reinterpretações desse tipo acontecem, mas, segundo Kuhn, geralmente por pessoas que não tiveram, como objetivo de sua pesquisa, a reflexão hermenêutica, ou seja, esses cientistas não foram, geralmente, buscando novas 'leituras' do mundo.

Contrário a isso, as ciências sociais e humanas, como Kuhn nota, parecem ser hermenêuticas, interpretativas, até o fundo. Ou seja, parece que não há alternativa senão uma constante reflexão hermenêutica. Realidade social, para usar uma metáfora comum à hermenêutica¹⁶, é um 'texto', escrito pelas ações dos membros de uma cultura e, para compreender essas ações, precisamos da interpretação hermenêutica. Dada a ausência de algum vocabulário neutro, ou fato 'bruto', qualquer tentativa de descrever ou explicar práticas sociais num vocabulário, num sistema de significados, usado para expressar ou descrever outras práticas, seria uma violência, uma forma de etnocentrismo brutal. Seria o equivalente a uma tentativa de ler um texto em português usando os sistemas sintáticos, semânticos e pragmáticos do inglês. O resultado seria uma total falta de compreensão, ou uma distorção terrível do significado do texto.

A idéia central aqui é que não há como transcender nossas linguagens naturais para alcançar uma realidade além delas, que pudesse ser, depois, representada numa linguagem transparente; que não há uma separação entre Linguagem e Ser, que

¹⁵ Ver Hesse (1980), para quem a dimensão hermenêutica é central à ciência e para quem a linguagem da ciência teórica é irredutivelmente metafórica.

¹⁶ Ver Ricoeur (1981).

pudesse ser superada por uma correspondência fundamental entre a *estrutura gramatical ou lógica da linguagem* e a *estrutura ontológica* do mundo.

No entanto, colocado assim, parece que estamos fadados a aceitar um ceticismo interpretativo, ou seja, a conclusão de que as condições de interpretação impedem a possibilidade de chegar a interpretações “verdadeiras” ou “corretas”. Ou seja, parece que, a partir da aceitação das premissas (1) e (2) abaixo, estamos forçados a aceitar premissas (3) e (4) e, portanto, a conclusão (5)¹⁷.

- (1) Interpretação é circular, indeterminada, e sempre de uma perspectiva (tese do `circulo hermenêutico`).
- (2) Interpretação depende de um 'pano de fundo' (*background*), uma rede de crenças e práticas não especificáveis (tese do 'pano de fundo').
- (3) O pano de fundo é uma condição da possibilidade de interpretação que limite suas possibilidades epistêmicas de validade (tese de limites transcendentais).
- (4) Todas as atividades cognitivas dependem de um pano de fundo e são interpretativas e, portanto, circulares, indeterminadas e sempre de uma perspectiva (tese da universalidade de interpretação).
- (5) Portanto, as condições da interpretação impedem qualquer possibilidade de interpretações “verdadeiras” ou “corretas” (ceticismo interpretativo).

Ora, como Bohman nos mostra, para evitar o ceticismo interpretativo, precisamos rejeitar premissas (3) e (4). Como isso é possível?

Precisamos começar da observação de que não há nenhum acesso à realidade senão através da linguagem. Habermas (1998, p. 357) diz:

Mesmo na compreensão das proposições elementares acerca de estados ou acontecimentos no mundo, a linguagem e a realidade se interpenetram de uma maneira que para nós é *indissolúvel*. Não há possibilidade natural de isolar as imposições da realidade que tornam uma determinada afirmação verdadeira, das regras semânticas que estabelecem essas condições de verdade. Nós só podemos explicar o que é um fato com a ajuda da verdade de uma afirmação de fato, e só podemos explicar o que é real em termos do que é verdadeiro... Desde que a verdade das crenças ou sentenças, por sua vez, só pode ser justificada com a ajuda de outras crenças ou sentenças, não podemos nos libertar do círculo mágico da linguagem. Esse fato sugere uma concepção anti-fundacionista do conhecimento e uma concepção holística de justificação. Pelo fato de que não podemos confrontar nossas sentenças com

¹⁷ Essa caracterização do argumento forte para o ceticismo interpretativo é tirada de Bohman (1993, p. 116).

nada que já não seja em si mesmo lingüisticamente saturado, não se podem distinguir quaisquer proposições básicas que sejam privilegiadas em poder legitimarem-se a si mesmas, servindo por isso com base para uma cadeia linear de justificação. Rorty enfatiza corretamente “que nada vale como justificação a não ser por referência ao que já aceitamos”, concluindo disso “que não há maneira de sair fora de nossas crenças e nossa linguagem de modo a encontrar algum teste além da coerência”.¹⁸

Ele continua:

Certamente, no interior do paradigma lingüístico, a verdade de uma proposição não pode mais ser concebida como correspondência com algo no mundo, pois de outro modo teríamos de ser capazes de ‘sair fora de linguagem’ enquanto usando a linguagem. Obviamente, não podemos comparar as expressões lingüísticas com um pedaço de realidade não-interpretada ou ‘nu’ – isto é, com uma referência que escape a nossa inspeção lingüisticamente atrelada.

Mas, se aceitamos isso, não estamos forçados a abandonar o conceito de verdade, somente a teoria de verdade como correspondência com a realidade¹⁹. Também, não estamos forçados a aceitar ceticismo ou a idéia de investigação como meramente re-contextualização²⁰. Isso porque o pano de fundo de qualquer interpretação não somente age como uma condição que limite as interpretações possíveis, mas, também, como facilitador de interpretações melhores e, portanto, mais válidas. Investigarei esse argumento em mais detalhes abaixo.

Em suma, somente há uma perspectiva humana sobre o mundo. A única vista que temos do mundo é dentro do horizonte da experiência humana, de onde estamos situados no mundo. Não é possível ir além desse horizonte para ver como as coisas “realmente” são, independentemente de nossa experiência e de nossa linguagem. Essa tese é um desafio à tendência, central à tradição epistemológica ocidental, de “conceber um sistema ideal de sinais, que permita ao homem um domínio perfeito do mundo

¹⁸ Isso não quer dizer que Habermas aceita essa conclusão de Rorty. Pelo contrário, ele rejeita a coerência como critério de verdade. Ver Habermas (2004) e a discussão abaixo.

¹⁹ Uma questão central aqui, obviamente, é a relação entre verdade e significado, bem como entre realismo e referência. Para uma discussão crítica dessas relações, de uma perspectiva pós-moderna, ver Parker (1997). Isso não é o lugar de entrar em debates sobre teorias de verdade. Para uma excelente e profunda análise de teorias de verdade, ver Kirkham (1992). Também ver Blackburn (2006).

²⁰ Para um argumento a favor dessa perspectiva, ver Rorty (1991).

objetivo, independentemente das contingências, imperfeições e limitações das línguas naturais” (OLIVEIRA, 1996, p. 22) ²¹.

Mas a falibilidade geral do conhecimento e a ausência de um sistema ideal de sinais – uma linguagem transparente, que seria a linguagem do próprio mundo²² - não invalidam nem o realismo, nem a racionalidade de nossos esforços de conhecer o mundo. Entretanto, quando o objeto de conhecimento é algo no mundo social, temos que modificar nossa compreensão da realidade: das estruturas, entidades e mecanismos que compõem nossa ontologia social, bem como a concepção de racionalidade subjacente às nossas investigações. Não vou tratar a questão de ontologia, mas concentrar na questão da racionalidade dos processos de investigação. ²³

Racionalidade nas ciências sociais e humanas

Muitas vezes ouvimos dizer que, por causa da natureza específica dos objetos de investigação nas ciências sociais e humanas, tais ciências têm que ser interpretativas. Ou seja, somente por uma reflexão hermenêutica, o objetivo da qual não é a identificação de conexões, causas nem a formulação de leis, mas melhores interpretações, que é possível compreender melhor o objeto²⁴. Por exemplo, é dito que o pesquisador não pode acessar a vida social como se fosse um fenômeno natural, da perspectiva da terceira pessoa, ou seja, uma perspectiva objetivadora. Pelo contrário, para ter acesso a seu objeto, tem que adotar a perspectiva de segunda pessoa e perceber que os recursos necessários para participar numa sociedade são os mesmos necessários para investigar e compreender aquela sociedade. Em outras palavras, os esquemas interpretativos usados pelo cientista e pelo leigo são os mesmos. Ou seja, para compreender a atividade social, que é o objetivo principal do cientista social e humano

²¹ Essa concepção de linguagem, desenvolvida primeiro por Platão, nas palavras de Manfredo Oliveira, “... se tornou a concepção fundamental da linguagem no Ocidente, da qual hoje, com muito esforço, estamo-nos libertando. Ela se tornou mesmo a concepção de linguagem do ‘senso comum’ do homem ocidental, legitimado pelos diferentes sistemas filosóficos”. (OLIVEIRA, 1996, p. 18). Para uma análise dessas relações de uma perspectiva marxista, ver Schaff (1974). Para uma discussão das questões na filosofia de linguagem que estão por detrás desse debate, ver Costa (2002) e Habermas (2004).

²² Ver Luntley (1995), para uma crítica dessas noções.

²³ A questão ontológica já foi esboçada em Bannell (2002).

²⁴ Esse debate foi iniciado no século XIX, especificamente na Alemanha, com a reação contra o naturalismo positivista e/ou empirista de Comte e Mill, e resultou na distinção entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*. Esse debate deu na famosa distinção entre explicação e compreensão. Ver Apel (1980, 1984) para uma tentativa de superar essa dicotomia a partir de uma perspectiva pragmática transcendental.

segundo essa perspectiva, temos que ter acesso aos significados e às práticas sociais de uma comunidade. Somente assim seria possível gerar caracterizações que são reconhecíveis para os agentes, eles mesmos, e, portanto, constituem uma compreensão daquela atividade. Também, somente assim seria possível que as explicações produzidas pela ciência fossem compreendidas pelos sujeitos, pudessem ser incorporadas como parte da realidade social e, portanto, se tornassem elementos eficazes na transformação da sociedade.

No entanto, como já vimos, os esquemas interpretativos do cientista e do leigo não necessariamente têm que ser *as mesmas*. Somente é necessário que elas *não sejam incomensuráveis*. E não há, pelo que posso ver, nenhum princípio que impeça a identificação das estruturas e mecanismos mencionados anteriormente como tendo poderes causais. Isso somente seria impossível se mantivéssemos uma distinção rígida entre causas e razões e, conseqüentemente, negasse que razões para ação podem ser causas. Acho que isso somente poderia ser sustentado a partir do pressuposto de um dualismo cartesiano, dualismo esse que já foi superado.

No que segue, vou aceitar a base hermenêutica das ciências humanas. A partir desse pressuposto, vou esboçar algumas respostas à afirmação de que interpretações nas ciências humanas não admitem justificação racional. Há várias formulações de justificação racional dentro da perspectiva que poderia ser chamada hermenêutica. Vou analisar somente duas, a de Gadamer e a de Habermas.

A hermenêutica filosófica de Gadamer enfatiza a universalidade da hermenêutica nas ciências, a idéia de que a consciência científica é condicionada por tradições socioculturais, ou seja, que é historicamente condicionada e que, nas suas palavras “não há uma realidade social, com todas as suas forças concretas, que não se representa numa consciência que é articulada lingüisticamente” (GADAMER, 1994). Se, como Gadamer propõe, interpretações são sempre condicionadas pelos pré-conceitos do intérprete, uma condição inescapável de interpretação é que é parcial. Mas isso não significa uma triste perda de objetividade, nem legitima a conclusão de que interpretações são arbitrárias. Interpretação depende da perspectiva do interprete, segundo Gadamer, mas uma interpretação mais válida é possível através de um processo dialógico que ele chama de “fusão de horizontes”. Gadamer insiste que não podemos “transcender o diálogo que nós somos” e que pré-conceitos são condições necessárias para a compreensão, mas insiste também que podemos, sim, chegar a verdade. É possível falar em uma interpretação correta, segundo Gadamer, mas para alcançá-la temos que superar nossos pré-conceitos arbitrários e nos deixarmos ser guiados pelo objeto de interpretação. Ele diz:

Interpretação começa com pré-concepções que são substituídas por outras mais apropriadas. Esse processo constante de projetar o novo constitui-se no movimento de compreensão e interpretação. Uma pessoa tentando compreender algo é sempre exposta à distração de pré-significados que não são confirmados pelas coisas. Articulando projeções apropriadas, antecipatórias em natureza, para serem confirmadas pelas ‘coisas’, elas mesmas, é a tarefa constante de compreensão (...)

Uma consciência hermenêutica deve ser, do início, sensível à alteridade do texto. Mas esse tipo de sensibilidade não envolve ‘neutralidade’ com respeito ao conteúdo, nem a extinção do *Self*, mas colocar em primeiro plano e apropriar os pré-significados e preconceitos do intérprete. O importante é ser consciente da sua própria parcialidade (*bias*), para o texto se apresentar em toda a sua alteridade e, portanto, afirmar sua verdade contra os pré-significados do próprio intérprete (GADAMER, 1994, p. 267,269).

O critério de validade, então, é “a experiência de ser confrontado (*be pulled up sharp*) pelo próprio texto” (*Ibid*, p. 268), ou seja, pela realidade.

Rejeitando o “preconceito contra preconceito” do Esclarecimento, Gadamer argumenta que “a idéia de uma razão absoluta não é possível para humanidade histórica. Razão existe para nós somente em termos concretos e históricos - isto é, não é seu próprio dono, mas é constantemente dependente das circunstâncias dadas nas quais ela opera” (*ibid*: 276). A consciência histórica, então, somente existe na multiplicidade de suas vozes, mas isso não implica relativismo para Gadamer. Pelo contrário, essa historicidade e multiplicidade são as condições necessárias para alcançar a verdade.

Isso quer dizer, entre outras coisas, que a tradição histórica e suas culturas são os fundamentos, digamos assim, para o ato interpretativo de projetar significado e, portanto, construir interpretações. Reflexão hermenêutica não é independente da comunicação do cotidiano em linguagens naturais, ou seja, os conceitos centrais e as proposições teóricas das ciências sociais e humanas têm um conteúdo e são resultados de um processo de construção que é dependente da situação de comunicação, da história. Em outras palavras, a ciência chega a suas conclusões através de um processo interpretativo que não é monológico, mas essencialmente dialógico e que poderia ser analisado como uma lógica discursiva²⁵. Nesse processo, os pré-conceitos também sofrem transformações através do ato de interpretação, ou seja, “somos forçados a reconsiderar nossos pré-conceitos à luz das perguntas provocadas pelo confronto com

²⁵ Para um argumento a favor da lógica discursiva, com ênfase na obra de Gadamer, ver Smith (1995). Para uma introdução à obra de Gadamer, incluindo uma discussão dos problemas epistemológicas das ciências humanas, ver Gadamer (1998).

o objeto de interpretação”. Portanto, nem a projeção de significado, nem as interpretações produzidas são puramente individuais ou arbitrárias (WARNKE, 1984, p. xiv-xv).

Habermas, contudo, insiste que é essencial sermos capazes de transcender os limites das visões de mundo dos membros de uma comunidade lingüística qualquer, que são condicionados pela sua localização num contexto sócio-histórico. Em outras palavras, é necessário rejeitar a tese da universalidade de hermenêutica, ou seja, a idéia de que “todas as atividades cognitivas dependem de um pano de fundo e são interpretativas e, portanto, circulares, indeterminadas e sempre de uma perspectiva” (BOHMAN, 1993, p. 116). Isso não quer dizer que precisamos rejeitar as teses do círculo hermenêutico, ou seja, de que não há como escapar “do círculo mágico de nossa linguagem” (Habermas), nem da tese de que toda interpretação é condicionada, pelo menos parcialmente, pelo pano de fundo. O que é necessário é nos livrarmos da tese de que não há como escapar da contingência de nosso mundo de vida concreto e, portanto, das interpretações que esse contexto condiciona. Utilizando o esquema de argumentação supramencionado, é necessário substituir premissas (3) e (4) do argumento para o ceticismo por outras, como no esquema abaixo²⁶:

- (1) Interpretação é circular, indeterminada, e sempre de uma perspectiva (tese do “círculo hermenêutico”).
- (2) Sua circularidade pode ser definida como a necessidade de um pano de fundo (*background*), um conjunto de condições de possibilidade que são acessíveis (o “pano de fundo” como um conceito transcendental-reflexivo).
- (3) Como condição formal da possibilidade, o pano de fundo opera como uma condição que facilita (*enabling condition*) e não uma condição que limita (*limiting condition*) (dada uma distinção entre condições que “facilitam” e condições que “limitam”).
- (4) As condições de interpretação são neutras a respeito das garantias (*warrants*) para pretensões de conhecimento, inclusive pretensões sobre interpretações (a negação da universalidade da hermenêutica).
- (5) Portanto, interpretações podem produzir conhecimento que é falível (*revisable*), público e baseado na evidência.

Em seus escritos mais recentes, Habermas fundamenta premissas (3) e (4) nas práticas comunicativas do cotidiano que, graças à organização interna da fala, são capazes de

²⁶ Tirado de Bohman (1993, p. 125).

desenvolver uma lógica discursiva, um processo argumentativo que transcende os limites locais. A possibilidade de uma reflexão crítica e, portanto, a própria ciência²⁷, se fundamenta, então, nesta organização interna da fala e a racionalidade comunicativa que possibilita. Essa possibilidade é necessária, na perspectiva habermasiana, para resgatar a racionalidade de processos de reflexão e construção do conhecimento, entendidos como “esquemas interpretativos adequados ao consenso”.

Sem entrar em muitos detalhes da teoria dele²⁸, Habermas desenvolve uma teoria pragmática do conhecimento. Em outras palavras, para agir no mundo, temos que ter-por-verdadeiro uma série de crenças. Não poderíamos agir no mundo como se fossem meras hipóteses que precisam ser testadas. No entanto, quando nossa ação nos leva a um confronto com a realidade, algumas dessas crenças são colocadas em dúvida, que, por sua vez, provoca uma “práxis de justificação” pela qual podemos certificar ou não nosso conhecimento.

No entanto, para evitar as possíveis conseqüências contextualistas dessa abordagem, por exemplo, a identificação das interpretações condicionadas pelo mundo da vida como necessariamente válidas, Habermas identifica, na sua análise da pragmática da comunicação (HABERMAS, 1998), uma estrutura interna de fala que fornece condições da possibilidade de interpretação, que são universais e neutras a respeito das *pretensões de validade* levantadas em atos de fala, ou seja, a respeito de seu conteúdo.²⁹

Assim, o fenômeno de cognição pode ser descrito como a resolução criativa de problemas, que são causados pelos distúrbios em nossas práticas comuns; é isso que causa a mudança em nossas crenças sobre o mundo. “De um ponto de vista pragmático, “cognição” é resultado do processamento inteligente de frustrações experienciadas performativamente” (*ibidem*, p. 13). Portanto, a tarefa principal de epistemologia também muda. Não é mais uma explicação da relação semântica entre proposições e a realidade, bem como as inferências que podem ser feitas a partir delas. Em vez disso, “a epistemologia deve explicar os processos de aprendizagem complexos e profundos que acontecem quando as expectativas que guiam nossas ações são problematizadas.

²⁷ Que é considerada pelo Habermas como a forma institucionalizada dessa lógica discursiva de argumentação. O termo técnico que ele dá a essa lógica discursiva é ‘Discurso’, que é a “forma reflexiva da ação comunicativa” (HABERMAS, 1998).

²⁸ Para uma discussão detalhada dessa teoria, ver Bannell (2006a; 2006b).

²⁹ É importante notar, no entanto, que essa estrutura interna de fala não é uma condição transcendental, no sentido kantiano, mas uma estrutura material que ocupa, digamos assim, a mesma função na epistemologia habermasiana. Ver o ensaio “Caminhos de destrandentalização”, em Habermas (2004).

Isso faz com que a totalidade de práticas que formam uma forma da vida é epistemologicamente relevante” (*ibidem*, p. 13).

Isso quer dizer que a relação entre o agente e um objeto no mundo é estabelecida performativamente, mas, ao mesmo tempo, é conectada à relação que interlocutores estabelecem com objetos ou estados de coisas quando afirmam fatos sobre eles, relação essa que é de ter-por-verdadeiro as afirmações empíricas sobre tais objetos ou estados de coisas. Na práxis cotidiana, temos que agir na base de certezas sobre o mundo. Como Habermas diz,

Embora saibamos, em atitude reflexiva, que todo saber é falível, não podemos viver no cotidiano unicamente com hipóteses, ou seja, de modo totalmente falibilístico. O falibilismo organizado da pesquisa pode consolidar o trato hipotético com pretensões de verdade controversas porque serve a uma obtenção do consenso *desvinculada* do agir. Esse não é nenhum modelo para o mundo da vida. Por certo, nele devemos tomar decisões com base em informações incompletas; e riscos existenciais como a perda do próximo, doença, velhice e morte são a marca da vida humana. Mas as rotinas do dia-a-dia repousam, a despeito dessas incertezas, na confiança irrestrita no saber tanto de leigos como de especialistas. Não pisaríamos em nenhuma ponte, não utilizaríamos nenhum carro, não nos submeteríamos a nenhuma cirurgia, nem sequer levaríamos à boca uma refeição de preparo sofisticado, se não considerássemos certos os conhecimentos empregados, se não tivéssemos por verdadeiros as suposições consumidas na produção ou na execução. Em todo caso, a necessidade performativa da certeza de ação exclui toda reserva de princípio quanto à verdade, embora saibamos que, tão logo as práticas ingênuas são interrompidas, as pretensões de verdade só podem ser resgatadas discursivamente, ou seja, no interior do respectivo contexto de justificação. A verdade não pode ser assimilada nem à certeza de ação, nem à assertibilidade garantida (HABERMAS, 2004: 250-251)

Isso quer dizer, em outras palavras, que, no agir cotidiano, temos que ter-por-verdadeiro uma rede de crenças. Quando nossa ação, baseada nessas crenças, falha, estamos forçados a tematizá-las, submetendo-as a um processo discursivo de justificação, no qual a pretensão de verdade é certificada ou não.

No nível argumentativo, as certezas de ação abaladas se transformam em controvérsias, pretensões de validade para enunciados hipotéticos; elas são testadas e, se for o caso, resgatadas discursivamente, de modo que a verdade aceita possa retornar ao contexto da ação. Com isso, as certezas de ação (...) que se apóiam no que se tem sem problema por verdadeiro, podem ser restabelecidas. (HABERMAS, 2004: 250)

Além disso, mesmo dentro de condições não ideais de argumentação, podemos confiar no resultado desse processo, porque a aceitabilidade racional atingida em “nossa comunidade de justificação” é “uma prova suficiente da verdade” (*ibidem*, p. 254). A finitude de nossos processos de justificação, bem como a falibilidade de seus resultados, “condena nosso espírito finito a se contentar” com seus resultados. Isso quer dizer que, depois de ter esgotado todas as possíveis objeções contra uma afirmação “p”, “não há motivos para continuar a argumentação”.

Em todo caso, não existe mais um motivo racional para manter uma atitude hipotética em relação à pretensão de verdade levantada para “p”, mas que foi temporariamente suspensa. Do ponto de vista dos atores, que haviam provisoriamente assumido uma atitude reflexiva a fim de restabelecer uma compreensão de fundo parcialmente abalada, a desproblematização da pretensão de verdade controversa significa a licença para retornar à atitude de agentes que estão enredados numa relação mais ingênua com o mundo. Tão logo se dissipem as divergências entre “nós” e “os outros” a respeito do que é o caso, o “nosso” mundo pode de fundir com “o” mundo. (HABERMAS, 2004, p. 256-157)

Obviamente, no contexto de ação, os agentes têm que se referir a objetos e estados de coisas no mundo objetivo. No entanto, dado a exigência de ação e as certezas que embasam tal ação, isso é uma “suposição formal, que não pré-julga nenhum conteúdo determinado. (...) Visto que os atores precisam chegar a bom termo com 'o' mundo, eles não podem evitar ser realistas no contexto de seu mundo da vida. E eles têm o direito de sê-lo, pois seus jogos de linguagem e práticas, enquanto funcionam imunes a decepções, 'resistem à prova' na própria execução” (*ibidem*, p. 257).

Em outras palavras, temos uma relação com o mundo que pressupõe que existe “o” mundo sobre o qual estamos falando. No entanto, quando levantamos a pretensão de verdade do conteúdo proposicional de nosso ato de fala, e nosso interlocutor desafia a validade dessa pretensão, estamos confrontados com a oposição do “outro”. “Sujeitos engajem nas suas práticas se referindo a algo no mundo objetivo, que pressupõem como existindo independentemente e como o mesmo para todo mundo, *de dentro* do horizonte de seu mundo de vida” (HABERMAS, 2004, p. 16).

Em suma, a concepção discursiva de verdade³⁰ é substituída, nos escritos mais recentes de Habermas, por um conceito pragmático de verdade, porque ele insiste que uma proposição seja verdadeira não porque participantes podem chegar a um

³⁰ Desenvolvida no seu texto “Wahrheitstheorien”, ver Habermas (1973).

entendimento mútuo sobre ela. Pelo contrário: é possível chegar a um entendimento mútuo sobre uma proposição *porque* ela é verdadeira. Em outras palavras, o conteúdo proposicional de um ato de fala se refere a fatos que existem independentemente dos participantes de uma comunidade de comunicação. Conseqüentemente, Habermas agora suplementa sua teoria de agir comunicativo com uma teoria de referência, para dar conta do pressuposto de que existe um mundo objetivo, independente de nossas descrições dele, que é o mesmo para todo mundo.

Habermas opta pela teoria direta de referência de Hilary Putnam³¹. A idéia central aqui poderia ser articulada como uma resposta à questão: Como é possível que uma interpretação do mundo que seja aceitável racionalmente sob determinadas condições epistêmicas – através de um processo argumentativo de justificação – possa ser reconhecida como um erro sob condições epistêmicas diferentes? Para isso ser possível, o fenômeno a ser explicado deve ser preservado na mudança de uma interpretação a outra, ou seja, “a referência ao *mesmo* objeto deve permanecer constante mesmo sob descrições *diferentes*” (HABERMAS, *ibidem*, p. 33). Se isso não for o caso, seria impossível para interlocutores discordarem nas suas interpretações sobre o mundo. Conseqüentemente, processos de aprendizagem, no sentido da resolução de problemas através da elaboração de interpretações melhores sobre o mundo, também seriam impossíveis. Em suma, para explicar a possibilidade de aprendizagem, temos que pressupor que estamos falando sobre o mesmo mundo, que existe independente de nossas interpretações dele.

A teoria de referência de Putnam explica como podemos *melhorar* a determinação conceitual de um objeto enquanto mantemos sua referência constante. Aqui, conhecimento lingüístico, que permite que vejamos o mundo numa maneira específica, muda em resposta ao aumento de conhecimento empírico. Isso pode acontecer somente se for possível se referir ao mesmo objeto sob descrições teóricas diferentes. Contudo, mesmo se afirmações diferentes preservam referência em mais de uma teoria, isso não explica qual dessas afirmações é verdadeira. A verdade de afirmações descritivas pode ser justificada somente por outras afirmações; a verdade de crenças empíricas somente por outras crenças. “Satisfação” das condições de verdade de uma proposição empírica não pode ser reduzida à “satisfação” de suas condições de referência. (HABERMAS, *ibidem*, p. 36)

No entanto, como essa citação claramente diz, a verdade de uma proposição empírica não é assegurada pela satisfação de suas condições de referência. Ou seja, referir-se a algo no mundo com sucesso não diz nada sobre a verdade ou não da

³¹ Ver Putnam (1983; 1990), entre outras publicações. Também ver Lafont (1999).

proposição afirmada sobre aquela coisa. Isso ainda depende, na teoria de Habermas, de um processo argumentativo de justificação em condições aproximadamente ideais. Como ele diz, “argumentação permanece o único médium disponível para avaliar a verdade de pretensões de verdade que já foram problematizadas e não podem ser testadas numa outra maneira. Não há nenhum acesso não mediado e não discursivamente filtrado para as condições de verdade de crenças empíricas” (HABERMAS, *ibidem*, p. 38).

Mas, se essa teoria explica a cognição de fatos e estados de coisas no mundo empírico – objetivo ou social - não é suficiente para explicar mecanismos cognitivos com relação a normas e valores. No entanto, isso é importante na educação, porque afirmações teóricas nessa área de conhecimento não são sempre descritivas, mas também normativas. Obviamente, afirmações normativas não podem ser analisadas no mesmo modelo de afirmações empíricas. Aqui, não é uma questão de verdade de uma proposição, mas da validade de uma pretensão de correção normativa, levantada num ato de fala. No entanto, a mesma organização interna da fala oferece as condições de possibilidade de chegar a um entendimento mútuo sobre pretensões de validade normativas tanto quanto descritivas. Em outras palavras, a “práxis de justificação” também se aplica à dimensão normativa da prática educativa, portanto, oferecendo a possibilidade de avaliar racionalmente interpretações sobre os valores que fundamentam a educação, como também as afirmações empíricas.

Conclusão

Obviamente, há outras possibilidades de resgatar a racionalidade nas ciências humanas e, por extensão, nas ciências da educação³². No entanto, espero que a discussão acima seja suficiente para estabelecer a necessidade desse resgate, bem como a necessidade de rejeitar concepções metafísicas e empiristas dessa categoria.

Se não for possível investigar o mundo racionalmente e, portanto, certificar nossas crenças, e se esse mundo fosse perceptível sem a investigação científica, então

³² Duas outras perspectivas presentes na literatura contemporânea que merecem nossa atenção são: a Nova Retórica, representada na área de educação por Mazzotti e Oliveira (2000) e Mazzotti (s/d); e o Materialismo Histórico, representado na educação por Frigotto (1989), bem como outros autores. No entanto, uma discussão dessas perspectivas epistemológicas me levaria além dos limites desse trabalho, porque exigiria uma análise da concepção retórica da racionalidade, bem como da dialética materialista histórica.

para que serve a ciência, inclusive a(s) ciência(s) da educação?³³ E se a ciência não serve para nada, por que gastamos tanto dinheiro e tempo na sua institucionalização e desenvolvimento? Isso me parece um *reductio ad absurdum* da posição daqueles que negam a existência de um mundo independente de nossas interpretações dele e que insistem que todas as interpretações são igualmente válidas.

No entanto, estabelecer isso, por mais importante que seja essa empreitada, ainda deixa muito trabalho a fazer, especificamente em elaborar qual concepção do mundo e da racionalidade é mais apropriada para nossas investigações. Mas isso, também, é uma tarefa para a investigação: a investigação filosófica. Espero ter contribuído um pouco para preparar o terreno para tal investigação.

Referências:

APEL, K-O, *Towards the transformation of philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

APEL, K-O. *Understanding and explanation: a transcendental-pragmatic approach*. Translated by Georgia Warnke, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.

BANNELL, R. I. Resgatando a realidade: ontologia social e as ciências humanas. In: *Anais do V Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sudeste*. São Paulo: ANPEd, 2002.

BANNELL, R. I. *Habermas e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006a.

BANNELL, R. I. Pragmatismo, verdade e justificação: processos de aprendizagem na obra recente de Jürgen Habermas. In: SIEBENEICHLER, F. B. (Org.). *Direito, Moral, Política e Religião nas Sociedades Pluralistas: entre Apel e Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006b.

BERNSTEIN, R. *Beyond objectivity and relativism*. Oxford: Blackwell, 1983.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. *The social construction of reality*. Harmondsworth: Penguin, 1967.

BHASKAR, R. *The possibility of naturalism: a philosophical critique of the contemporary Human Sciences*. Brighton: Harvester, 1979.

BHASKAR, R. *Reclaiming reality: a critical introduction to contemporary Philosophy*. London: Verso, 1989.

BLACKBURN, S. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

³³ Também não tenho espaço de entrar no debate sobre a(s) ciência(s) da educação – única ou plural? Essa discussão está levantada em Pimenta (1996) e Mazzotti e Oliveira (2000), entre outros.

- BOHMAN, J. *New philosophy of social science: problems of indeterminacy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.
- BOURDIEU P.; PASSERON, J-C. *Reproduction in Education, society and culture*. London: Sage, 1977.
- BRANDÃO Z. (Org.). *A crise dos paradigmas e Educação*. São Paulo: Cortez, 1994.
- BROWN, H.I. *Rationality*. London: Routledge, 1988.
- COSTA, C. *Filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- FRIGOTTO, G. O Enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional. In: FAZENDA, I. (Org.). *Metodologia da pesquisa educacional*. 2. ed. aumentada. São Paulo: Cortez, 1991.
- GADAMER, H-G. *Truth and method*. New York: Continuum, 1994.
- GADAMER, H-G, *O problema da consciência histórica*, P. Fruchon (Org.). Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- GIDDENS, A. *New rules of sociological method*. London: Hutchinson, 1976.
- HABERMAS, J. Wahrheitstheorien. In: FAHRENBACH, H. (Org.). *Wirklichkeit und reflexion*. Festschrift für W. Schulz. Pfullingen, 1973.
- HABERMAS, J. *On the pragmatics of communication*, (Ed. Maeve Cooke). Cambridge, Mass: MIT Press, 1998.
- HABERMAS, J. *Verdade e justificação*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HESSE, M. *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1980.
- HILEY, D. R.; BOHMAN, J. F.; SHUSTERMAN, R. (Ed.). *The Interpretive Turn: philosophy, science, culture*. Ithica: Cornell University Press, 1991.
- KIRKHAM, R.L. *Theories of truth: a critical introduction*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*, 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1989.
- KUHN, T.S. The natural and the human sciences. In: D.R. HILEYM, J. F. BOHMAN; R. SHUSTERMAN (Ed.). *The interpretive turn: philosophy, science, culture*, Ithica: Cornell University Press, 1991.
- KUKLA, A. *Social constructivism and the philosophy of science*. London: Routledge, 2000.
- LAFONT, C. *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LUNTLEY, M. *Reason, truth and self: the postmodern reconditioned*. London: Routledge, 1995.
- MAZZOTTI, T.B.; OLIVEIRA, R. J. *Ciência(s) da Educação*. RJ: DP&A, 2000.

- MAZZOTTI, T. The rhetorical turn. s/d.
- MAZZOTTI, T. Por uma ultrapassagem da debandada epistemológica das Ciências da Educação. s/d.
- NIETZSCHE, F. *The will to power*. Ed. W. Kaufmann. London: Weidenfeld & Nicholson, 1967.
- OLIVA, A. *Kuhn: o normal e o revolucionário na reprodução da racionalidade científica*. In: V. PORTOCARRERO (Org.). *Filosofia, História e Sociologia das Ciências*, Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.
- OLIVEIRA, M. A. de *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- OUTHWAITE, W. *The new philosophies of social science: realism, hermenêutics and critical theory*. London: Macmillan, 1987.
- PARKER, S. *Reflective teaching in the postmodern world: a manifesto for Education in Postmodernity*. Buckingham: Open University Press, 1997.
- PIMENTA, S. GARRIDO (Org.). *Pedagogia, ciência da educação?* São Paulo: Cortez, 1996.
- PUTMAN, H. Reference and truth. In: *Realism and reason*. New York: 1983.
- PUTNAM, H. *Realism with a human face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- RABINOW, P.; SULLIVAN, W.M. *Interpretative social science: a second look*. Berkeley: University Of California Press, 1987.
- RICEOUR, P. *Hermeneutics and the Social Sciences*. Ed. & Trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- RORTY, R. Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation. In: HILEY, D. R., BOHMAN, J. F.; SHUSTERMAN, R. (Ed.). *The interpretive turn: philosophy, science, culture*. Ithica: Cornell University Press, 1991.
- RORTY, R. John Searle on realism and relativism. In: *Truth and progress: philosophical papers*. v.3, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SEARLE, J. Rationality and realism: what is at stake. In: *Daedalus*, n. 93, 1993.
- SEARLE, J. *The construction of social reality*. London: Penguin, 1995.
- SCHAFF, A. *Linguagem e conhecimento*. Coimbra: Livraria Almedina, 1974.
- SMITH, P. C. Toward a discursive logic: Gadamer and Toulmin on inquiry and argument. In: L. K. SCHMIDT (Ed.) *The specter of relativism: truth, dialogue and phronesis in philosophical hermeneutics*. Evanston: Illinois: Northwestern University Press, 1995.
- TAYLOR, C. Interpretation and the sciences of man. In: *Philosophy and the human sciences: philosophical papers*. v.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

VATTIMO, G. *A Tentação do realismo*. Tradução Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores/ Instituto Italiano di Cultura, 2001.

WARNKE, G. Introduction. In: APEL, K-O. *Understanding and explanation: a transcendental-pragmatic approach*, Translated by Georgia Warnke. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.