

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Edna Maria Magalhães do Nascimento

Dewey e Rorty: da metafísica empírica
à metafísica da cultura

Belo Horizonte (MG)
SETEMBRO/2012

100 Nascimento, Edna Maria Magalhães do
N244d Dewey e Rorty [manuscrito] : da metafísica à metafísica da cultura /
2012 Edna Maria Magalhães do Nascimento.- 2012.
266 f.
Orientador: Paulo Roberto Margutti Pinto.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de
Filosofia e Ciências.

1. Dewey, John, 1859-1952. 2. Rorty, Richard, 1931-2007. 3. Filosofia–
Teses. 4. Metafísica – Teses. 5. Natureza – Teses. 6. Cultura – Teses. I. Pinto,
Paulo Roberto Margutti. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia. III. Título.

Edna Maria Magalhães do Nascimento

Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Belo Horizonte (MG)
SETEMBRO/ 2012

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

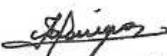
Ata da Defesa de Tese de
EDNA MARIA MAGALHÃES DO NASCIMENTO
Nº de Matrícula: 2007668062

Aos vinte e três (23) dias do mês de novembro de dois mil e doze (2012), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 28/09/2012, para julgar, em exame final, a Tese “Dewey e Rorty: da metafísica empírica à metafísica da cultura”, requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: História da Filosofia. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Paulo Roberto Margutti, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a Doutoranda EDNA MARIA MAGALHÃES DO NASCIMENTO, para apresentação de sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da Doutoranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

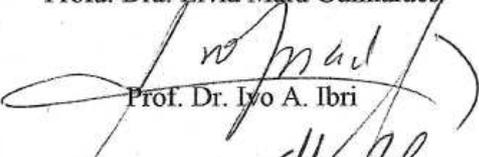
- Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto (orientador)/UFMG..... 100 (cem)
- Prof. Dr. Ivan Domingues/UFMG..... 95 (noventa e cinco)
- Profa. Dra. Livia Mara Guimarães/UFMG..... 100 (cem)
- Prof. Dr. Ivo A. Ibri/PUCSP/UFMG..... 100 (cem)
- Prof. Dr. Josué Cândido da Silva/UFGS..... 100 (cem)

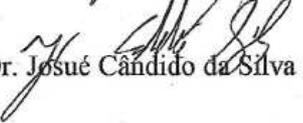
Pelas notas atribuídas a candidata foi considerada aprovada com a seguinte média: 99 (noventa e nove). O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 23 de novembro de 2012.

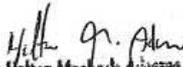

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto (Orientador)


Prof. Dr. Ivan Domingues


Profa. Dra. Livia Mara Guimarães


Prof. Dr. Ivo A. Ibri


Prof. Dr. Josué Cândido da Silva


Prof. Dr. Helton Machado Alves
Coordenador do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia de
UFMG

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.

A Deus, sem Ele nada seria possível!

Dedico essa tese a minha família, que vem compartilhando comigo a construção dessa pesquisa nos árduos momentos das dúvidas, das inflexões, dos recomeços, mas também do gosto saboroso das descobertas.

Lina, Bianca e Edvaldo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto, meu ilustre orientador. Uma figura humana indescritível. Graças a sua orientação, disponibilidade, prontidão e acima de tudo competência intelectual concluímos essa tese.

Agradeço à Universidade Federal do Piauí - UFPI que possibilitou meus estudos de doutoramento liberando-me das atividades acadêmicas nos períodos dos estágios obrigatórios do Programa.

Agradeço aos colegas do Departamento de Fundamentos da Educação – DEFE/CCE, de modo especial, aos colegas da área de Fundamentos Filosóficos da Educação.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pela oportunidade concretizar o Doutorando interinstitucional em Filosofia - DINTER através do convênio entre a Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG e o Departamento de Filosofia – DEFI, da Universidade Federal do Piauí - UFPI.

Faço um agradecimento especial ao Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho coordenador do DINTER de Filosofia.

Agradeço ao Prof. Dr. Luís Carlos Sales pela contribuição nos momentos de finalização do trabalho.

Agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, através da Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia e de todos os docentes do programa que contribuíram com o desenvolvimento da tese e, de maneira especial, à servidora técnico-administrativa Andrea Baumgratz, que acompanhou essa travessia com carinho e zelo.

Agradeço as recomendações feitas pela banca de qualificação da tese: Livia Guimarães, Ivo Assad Ibri e Paulo Roberto Margutti Pinto.

Eu quase nada sei. Mas desconfio de muita coisa.

Guimarães Rosa.

RESUMO

Nossa tese tem como tema central a crítica da interpretação que Richard Rorty faz da filosofia pragmatista de John Dewey. O ponto principal da nossa investigação é duplo. Ele envolve, por um lado, a defesa da integridade da *metafísica empírica* de Dewey contra a interpretação parcial de Rorty e, por outro, a tentativa de mostrar que esse último, ao combater essa mesma metafísica, termina por formular algo análogo, que denominamos *metafísica da cultura*. Para atingir esses objetivos, procuramos inicialmente mostrar a centralidade do conceito de experiência na filosofia de Dewey, através de suas ligações com a teoria darwiniana. Em seguida, passamos à interpretação da filosofia deweyana tal como elaborada por Rorty, apresentando inclusive as objeções de alguns de seus críticos mais importantes. Finalmente, com base nesse quadro conceitual, tentamos estabelecer que a crítica rortyana à metafísica empírica se baseia implicitamente numa rortyana “metafísica da cultura”.

Palavras-chave: metafísica, experiência, natureza, cultura, Dewey, Rorty.

ABSTRACT

Our thesis has as its central theme the criticism of Richard Rorty's inadequate interpretation of John Dewey's pragmatist philosophy. The main point of our research is twofold. On the one side, it involves the defense of Dewey's *empiricist metaphysics* integrity against Rorty's biased interpretation, and, on the other side, it includes an attempt to show that the latter, by attacking this very metaphysics, ends up formulating something analogous, which we denominate *metaphysics of culture*. In order to reach these goals, we try to show initially the centralness of the concept of *experience* in Dewey's philosophy through its connections with Darwinian theory. Next, we move towards the Rortyan interpretation of Deweyan philosophy, presenting in addition the objections made by some of Rorty's more important critics. Finally, we attempt to establish that the Rortyan criticism of empiricist metaphysics is implicitly based upon a Rortyan "metaphysics of culture".

Keywords: metaphysics, experience, nature, culture, Dewey, Rorty.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. EXPERIÊNCIA E NATUREZA NA FILOSOFIA DE DEWEY	
2.1 Observações Preliminares.....	16
2.2 Origens e Configuração do Movimento Pragmatista.....	17
2.3 A Dimensão Historicista da Filosofia de Dewey.....	31
2.4 A Dimensão Científico-Naturalista da Filosofia de Dewey...	54
2.5 A Especificidade da Metafísica Empírica de Dewey.....	83
2.6 Observações Finais.....	104
3. A APROPRIAÇÃO RORTYANA DO PRAGMATISMO DEWEYANO	
3.1 Observações Preliminares.....	106
3.2 O Dewey Edificante de Richard Rorty.....	107
3.3 O Dewey Metafísico de Richard Rorty.....	121
3.4 A Interpretação de Rorty e seus críticos.....	140
3.5 Observações Finais.....	168
4. AVALIAÇÃO DA APROPRIAÇÃO RORTYANA DE DEWEY	
4.1 Observações Preliminares.....	171
4.2 O Caráter não-rortyano da filosofia de Dewey.....	172
4.3 O Caráter não-deweyano do Dewey hipotético de Rorty.....	189
4.4 Filosofia como Conversação ou uma Nova Metafísica?.....	220
4.5 Observações Finais.....	245
5. CONCLUSÃO.....	249
6. BIBLIOGRAFIA.....	258

1. INTRODUÇÃO

A presente tese formula uma hipótese sobre a controvertida recepção que Richard Rorty (1931-2007) faz da filosofia pragmatista de John Dewey (1859-1952). Nela, sugerimos como ponto de investigação a ideia de uma *metafísica empírica* que Dewey desenvolve em sua obra e que Rorty, ao combater essa perspectiva, termina por formular algo semelhante que chamaremos aqui de *metafísica da cultura*. Pretendemos analisar a apropriação do pragmatismo de John Dewey por Richard Rorty, argumentando que a *metafísica empírica* de Dewey não pode ser alterada a favor do projeto rortiano neopragmatista. Nosso objetivo é defender a consistência teórica da *metafísica empírica* deweyana, mostrando que ela envolve uma visada científica para a filosofia que é compatível com uma perspectiva historicista.

A defesa que empreenderemos é consequência de nossa objeção à recepção que Rorty faz de Dewey. No ensaio *Dewey's Metaphysics*, Rorty combate a metafísica de Dewey e procura mostrar que esse último, no final da sua vida, considerou a possibilidade de reescrever o livro *Experiência e Natureza* com o título de *Natureza e Cultura*¹. Em oposição a isso, nosso propósito é apresentar a metafísica de Dewey, levantando argumentos que mostrem a inadequação da proposta de Rorty.

A apropriação que Rorty faz do pragmatismo, e em especial do pragmatismo deweyano, tem suscitado muitas controvérsias, inclusive questionamentos sobre a pertinência ou não de falarmos em continuidade dos elementos do pragmatismo clássico no neopragmatismo de Rorty. Leitores proeminentes do pragmatismo americano clássico, como David Hall (1994), James Gouinlock (1995) e Telma Lavine (1995), dentre outros, expressaram grandes reservas quanto à interpretação que Rorty faz de Dewey. Nesse sentido, esforçam-se para recuperar a originalidade do pensamento de

¹ RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.1982, p. 84.

Dewey, não aceitando, sobretudo, uma interpretação que não reconhece na obra dele uma dimensão metafísica e epistêmica. Estes críticos vêm destacando que os atributos que Rorty concede a Dewey na verdade são do “Dewey” fictício que emerge da leitura enviesada do próprio Rorty.

Um dos elementos do pragmatismo clássico de Dewey, entendido como conceito central em sua doutrina e modificado na abordagem rortyana, é o conceito de *experiência*. O conceito deweyano de *experiência* é a base de constituição da *metafísica empírica* rejeitada por Rorty. Entretanto, ao considerar o engajamento de Rorty no movimento da *virada linguística*, constatamos que ele opera a substituição do conceito de *experiência* pelo conceito de *linguagem*, levando essa última a ocupar no neopragmatismo o lugar que a primeira ocupa no pragmatismo clássico.

Portanto, nessa análise, pretendemos compreender melhor a relação entre os dois autores e averiguar em que medida Rorty se distancia ou se aproxima de elementos do pragmatismo de Dewey para justificar o neopragmatismo. O objetivo desse estudo é caminhar na direção de respostas às seguintes questões: qual a ligação da abordagem pragmatista de Dewey com o conceito de *experiência*? De que forma Rorty se apropria de elementos do pragmatismo deweyano para alterar o conceito original de *experiência*? É possível argumentar a favor da consistência teórica da “metafísica empírica” deweyana, mostrando que ela envolve simultaneamente uma visada científica e historicista para a filosofia? Até que ponto é possível sustentar a hipótese de que Rorty é deweyano não porque evitou a “metafísica empírica” deweyana, mas porque elaborou uma “metafísica da cultura”?

Com base nessas questões, o propósito da tese também é verificar a hipótese de que, em Dewey, não há contradição entre a postura terapêutica de um pensador pragmatista e a postura sistemática decorrente de sua concepção de *experiência*. Se Rorty, assim como Dewey, discute os inconvenientes da tradição metafísica ocidental,

isto não o credenciaria a negar a *metafísica empírica* de Dewey, até porque o primeiro parece fazer a mesma coisa que o segundo, ao propor uma situação ideal, na qual filósofos edificantes e sistemáticos estariam envolvidos num processo constante de conversação. Não teríamos aqui a constituição daquilo que poderia ser denominado uma *metafísica da cultura*?

Para conduzir a nossa análise, tomamos como fontes principais as seguintes obras de Dewey: *Reconstruction in Philosophy* [Reconstrução em Filosofia] (1920) e *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] (1925). Em Rorty, nos concentramos nas obras *Philosophy and the Mirror of Nature* [A Filosofia e o Espelho da Natureza] (1979) e *Consequences of Pragmatism* [Conseqüências do Pragmatismo] (1982), especificamente nos artigos *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* e *Dewey's Metaphysics*. Nossa atenção se voltará também para o artigo *Dewey between Hegel and Darwin*, do texto *Rorty & Pragmatism – The Philosopher Responds to His Critics* (1995), uma vez que o objetivo é confrontar a interpretação elaborada por Rorty acerca do pragmatismo deweyano, avaliando os elementos controversos dessa apropriação.

Considerando, com base na análise das obras, que a metafísica de Dewey é histórica e contingente, nossa intenção será compreender como se constitui a noção de *experiência* num projeto que pretende ser uma alternativa pragmática às soluções clássicas do empirismo e do racionalismo. Para confirmar nossa hipótese argumentaremos que os deweyanos têm declarado que a verdadeira história da produção teórica de Dewey é marcada pelos temas metafísicos, dentre eles as questões relacionadas com a noção de *experiência*. Assim, nosso propósito é compreender as bases teóricas da metafísica de Dewey, aludindo uma interpretação distinta da de Rorty. Pretendemos investigar objetivamente a obra de Dewey, como condição para

fundamentar nossa discordância com Rorty no que diz respeito à sua hipótese sobre um Dewey “ideal”, não metafísico, somente historicista.

O presente estudo envolveu duas posturas metodológicas. A primeira delas consistiu num estudo bibliográfico, de caráter hermenêutico, que procurou mostrar como compreendemos: a) a especificidade da metafísica empírica de Dewey; b) a apropriação do pragmatismo deweyano por Rorty. A segunda consistiu numa reflexão crítica, que procurou avaliar de maneira pessoal o argumento rortiano, tanto em sua interpretação como em sua apropriação de Dewey.

A fim de construir a base hermenêutica que sustentará o desenvolvimento de nossa pesquisa, investigamos os princípios que fundamentam as abordagens de Dewey e Rorty, apontando suas similaridades e distinções. Com essa estratégia, esperamos obter as condições necessárias para defender a integridade da “metafísica empírica” de Dewey, e, desse modo, avaliar mais adequadamente o revisionismo proposto por Rorty.

Na reflexão crítica, argumentaremos que Rorty, ao combater a *metafísica empírica*, termina por propor, em última instância, aquilo que poderíamos denominar uma *metafísica da cultura*, que ele escamoteia ao caracterizar como “um estudo histórico-sociológico do fenômeno cultural chamado *metafísica*”². Procuraremos mostrar que a *experiência*, conforme as elaborações deweyanas, deve ser esclarecida e contraposta à interpretação de Rorty, que propõe substituí-la oferecendo os conceitos de *cultura* e *linguagem* como possíveis candidatos. Com isso, objetivamos não só resgatar o conceito original de *experiência* do pragmatista pioneiro, mas também revelar as falhas e limitações do revisionismo de Rorty.

A presente tese está estruturada como segue.

² RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.1982, p.73

O primeiro capítulo, denominado *Experiência e natureza na filosofia de Dewey*, discute a abordagem filosófica do pragmatismo de Dewey por meio do exame das obras *Reconstruction in Philosophy* [Reconstrução em Filosofia] (1920) e *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] (1925). Tentaremos mostrar não só a ligação entre os conceitos de *experiência* e *natureza*, mas também a sua historicidade e cientificidade. O objetivo é realizar uma exposição das idéias de Dewey que configurem a constituição de sua metafísica, cuja abertura à contingência por meio da noção de *experiência* a torna distinta das metafísicas clássicas. Isso nos permitirá apresentar também a consistência da dupla perspectiva naturalista e historicista do pragmatismo deweyano.

O segundo capítulo trata da *Apropriação rortyana da filosofia de Dewey*. Nele, apresentaremos as principais teses de Rorty sobre Dewey. Faremos uma exposição da apropriação rortyana de Dewey com base no exame dos textos relevantes em *Philosophy and the Mirror of Nature* [A Filosofia e o Espelho da Natureza] (1979); *Consequences of Pragmatism* [Conseqüências do Pragmatismo] (1982) e *Rorty & Pragmatism – The Philosopher Responds to His Critics* [Rorty e o Pragmatismo – O filósofo responde a seus críticos]. Apresentaremos a apropriação rortyana de Dewey caracterizadas pelo “Dewey edificante” e o “Dewey metafísico” revelados nas duas facetas da interpretação do neopragmatista. Em seguida apresentaremos as objeções realizadas por alguns dos mais importantes críticos de Rorty no que diz respeito à sua interpretação do pragmatismo clássico, e de modo, específico, em relação ao pragmatismo de Dewey.

O terceiro capítulo se intitula *Avaliação da apropriação rortyana de Dewey*. Aqui, pretendemos, com base nas interpretações feitas a partir do estudo das obras selecionadas e na análise dos críticos de Rorty, proceder à nossa avaliação e tomada de posição em relação à tese central da pesquisa. Tentaremos confirmar a nossa hipótese de trabalho, cuja primeira parte considera que a *metafísica empírica* deweyana pode ser

entendida como envolvendo de maneira consistente uma visada científica e historicista para a filosofia. A segunda parte de nossa hipótese considera que Rorty é deweyano não porque evita a *metafísica empírica*, que ele critica em Dewey, mas porque elabora implícita e inadvertidamente uma *metafísica da cultura* dentro de um molde análogo ao da *metafísica empírica* deweyana. Se essa empreitada for bem sucedida, teremos conseguido não só defender a integridade da filosofia de John Dewey, mas também revelar as principais dificuldades da apropriação feita pelo neopragmatismo rortyano dos principais conceitos que configuram o projeto pragmatista original em *Experiência e Natureza*.

2. EXPERIÊNCIA E NATUREZA NA FILOSOFIA DE JOHN DEWEY

2.1. OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

No presente capítulo, delimitaremos nossa análise do pragmatismo de Dewey, identificando a especificidade da sua *metafísica empírica* por meio da interpretação de *Reconstruction in Philosophy* [*Reconstrução em Filosofia*] e *Experience and Nature* [*Experiência e Natureza*]. O objetivo é mostrar nesses escritos as duas visadas filosóficas do seu projeto, quais sejam a visada historicista, presente em *Reconstrução em Filosofia* e a visada científica e metodológica, presente em *Experiência e Natureza*. Isso nos permitirá concluir que há uma convergência de teses na evolução das obras de Dewey, que vai de *Reconstrução em Filosofia* até *Lógica: Teoria da Investigação*, passando por *Experiência e Natureza*. Nessa convergência, destaca-se a articulação, e não a tensão, entre a dimensão científica e a historicista.

Mostraremos como a teoria da experiência de Dewey se configura em termos empíricos e como se constitui o seu naturalismo, cuja premissa é afirmar não haver distinção clara entre os projetos científicos e os filosóficos. Do ponto de vista científico, Dewey argumenta a favor de uso do método empírico em filosofia e, do ponto de vista de sua filosofia social, mostra a origem dos dualismos filosóficos enquanto produtos históricos presentes no pensamento clássico, caracterizado pela pretensa atribuição de superioridade ao mental, em detrimento do natural e da experiência.

Assim, apresentaremos inicialmente, ainda que de maneira sucinta, algumas teses principais do movimento pragmatista que nos auxiliarão na interpretação da obra de Dewey para, em seguida, chegarmos ao objeto principal desse capítulo, que é a apresentação dos conceitos de *experiência* e *natureza* que nos auxiliarão na caracterização da *metafísica empírica* de Dewey.

Dewey pensa o humano em integração com o mundo, envolvendo a realidade em um só campo: o interior e o exterior. Assim ele elabora uma concepção que se distingue das clássicas divisões entre mente e mundo e, dessa forma acredita na consciência tanto como um fenômeno mental quanto como algo funcional integrante da constituição biológica humana. Ele não aceita a irreducibilidade dos fenômenos, os compreende numa teia de relações nas quais os fenômenos são mentais, qualitativos, subjetivos, bem como naturais, físicos e biológicos. Portanto, as categorias *experiência* e *natureza* serão tratadas por Dewey nesta perspectiva, nunca tomadas isoladamente. Não há para Dewey a esfera do mental e outra esfera do físico, como não há sobreposição de funções nesse domínio. Não há o introspectivismo e o fisicalismo, o que existe são relações e formas de integrações dos organismos com o mundo num processo criativo de adaptações. Do ponto de vista do pragmatismo empirista de Dewey todas as espécies de dualismos são rejeitadas. Com base nessas ideias preliminares, desenvolveremos a discussão sobre a dimensão historicista e científica da filosofia de Dewey e finalizaremos com um estudo sobre a especificidade de sua metafísica

2.2. ORIGENS E CONFIGURAÇÃO DO MOVIMENTO PRAGMATISTA

A doutrina pragmatista, como sabemos, se originou nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX, mais precisamente, na década de 1870, quando um grupo de intelectuais de Cambridge, Massachusetts, se reuniu para discutir filosofia. Esse grupo, de maneira irônica, se autodenominou *The Metaphysical Club* [*Clube Metafísico*] - uma alusão crítica à metafísica clássica e ao mesmo tempo uma tomada de posição em defesa de uma metafísica pragmática. Antes do pragmatismo, a filosofia norte-americana era, na maior parte, extensão da filosofia européia. O debate principal do *Clube Metafísico* se fixava na necessidade de apontar uma saída intelectual para o

impasse em que a filosofia se encontrava, ou seja, dominada pelo tradicionalismo tanto racionalista quanto empirista e pelo agnosticismo enquanto postura cética em relação ao papel da filosofia. O grupo incluía, entre outros pensadores, William James, Charles Sanders Peirce, Oliver Wendell Holmes Jr. e Nicholas Saint John Green.

O propósito deste grupo, para enfrentar o agnosticismo, era trabalhar a doutrina metafísica pelo lado científico³. Tanto Peirce quanto James estavam conscientes de que a metafísica poderia ser desenvolvida com base na vertente científica. A troca de ideias entre os dois filósofos e a crítica de ambos ao racionalismo, entre outras coisas, pelo fato de esta corrente desprezar o poder da experiência, os conduziram à sistematização do *pragmatismo*. Contra o raciocínio cartesiano que separa a razão dos sentidos e em defesa da co-participação da experiência na produção do conhecimento, eles compreendiam que o mecanismo da mente só pode transformar o conhecimento, mas nunca originá-lo, a menos que seja alimentado com fatos da observação⁴.

O termo *pragmatismo*, do grego *pragma*, quer dizer *ação, prática*. Seu sentido está relacionado ao fazer, ao que é ação ou ao que pertence ao campo da ação. Oficialmente o termo foi introduzido na filosofia em 1898, na universidade de Berkeley, quando William James se referiu à doutrina que Peirce desenvolvia desde 1878, no clássico artigo intitulado *How to Make our Ideas Clear* [Como tornar claras nossas ideias]. Peirce tomou de empréstimo o termo de Alexandre Bain (1818-1903), filósofo e psicólogo escocês, que o usou no sentido de que as crenças são hábitos de ação. Conforme Bain, uma crença é aquilo com base em que um homem está preparado para agir. Peirce propôs abandonar a visão herdada de que as crenças são puramente intelectuais e passou a situá-las como fases da nossa vontade e tendências que temos para agir. Tanto Peirce quanto outros intelectuais de sua época passaram a usar nas suas

³ PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles S. Peirce*. Cambridge, Mass, 1958, p.7.

⁴ PEIRCE, Charles S. *How to Make Our Ideas Clear*. Popular Science Monthly. (January 1878), 286-302.

reflexões a teoria das crenças de Bain, cujo corolário pode ser traduzido com a máxima:
a ação é a base e o último critério da crença.

James, por sua vez, pôs em seu famoso livro *Pragmatism* [Pragmatismo], o subtítulo: *Um novo nome para algumas antigas maneiras de pensar*⁵. Ele concordava que o pragmatismo guarda em sua essência a própria designação que os antigos dão à *filosofia*, esta entendida como uma atividade intelectual altamente comprometida com os temas e os problemas concretos da humanidade. Uma atividade que é medida pela capacidade de o pensamento operar no mundo. Ele argumentava que não há algo essencialmente novo sendo apresentado, pois o pragmatismo se harmoniza com muitas filosofias antigas. Desse modo,

Socrates was an adept at it. Aristotle used it methodically. Locke, Berkeley and Hume made momentous contributions to truth by its means. Shadworth Hodgson keeps insisting that realities are only what they are "knows - as." But these forerunners of pragmatism used it in fragments: they were preludes only. Not until in our time has it generalized itself, become conscious of a universal mission, pretended to a conquering destiny. I believe in that destiny, and I hope I may end by inspiring you with my belief⁶.

Assim, a intenção do pragmatismo é mediadora, no sentido de reconciliar a histórica divisão entre Platão e Aristóteles, que separa o mundo das ideias do mundo dos sentidos, oferecendo uma terceira hipótese às velhas disputas dualistas sobre a origem do conhecimento. Desse modo, o pragmatismo conclama que não terá sentido considerar que a verdade está reservada a um lugar específico. Ela pode estar na razão ou nos sentidos, na teoria ou na prática, na física ou na metafísica, na ciência ou na religião, ou seja, o seu lugar depende das crenças que foram adquiridas na experiência e que se constituíram como *regras para a ação*. Com base nessa ideia, Peirce procurou indicar através de sua máxima pragmatista um caminho ou um método para determinar ou fixar o significado de nossos conceitos. Ele asseverava que:

⁵ JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

⁶ JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, p. 50.

Consider what effects that might conceivably have practical bearings we conceive the object of our conception to have: then, our conception of those effects is the whole of our conceptions of the object⁷.

A partir de então ele passou a enfatizar em suas reflexões a necessidade de considerar os efeitos práticos que se pode pensar como produzidos pelo objeto de nossa concepção, de tal maneira que a concepção desses efeitos seja a concepção total do objeto. A máxima pragmatista de Peirce pode ser compreendida muito mais como um critério de significação do que como uma teoria da verdade. Peirce concebe o pragmatismo como um método capaz de elucidar os significados e seus efeitos para a condução humana. Na sua ótica, trata-se de um método que possa determinar os significados das proposições e possa determinar também que qualquer concepção intelectual depende do teste de suas consequências práticas, ou seja, daquilo que dela pode resultar. Nessa perspectiva, a *verdade* da concepção em questão é a soma das suas consequências práticas, soma essa que constituirá o sentido total da concepção⁸.

Entretanto, Peirce não estava satisfeito com os rumos que a interpretação de sua máxima tomou, ele sentiu-se desconfortável mediante as inúmeras leituras e confusões que muitos de seus leitores fizeram dos termos que ele herdou de Kant (*praktisch* e *pragmatisch*). Peirce, enquanto cientista pensava que tais controvérsias poderiam levar ao afastamento de ramos significativos da matemática que considerariam a máxima destituída de sentido. Desse modo, ele passa a rejeitar o vocábulo “pragmatismo” e sugerir o nome *pragmaticismo* para “estar a salvo dos raptos”⁹, como ele mesmo ironizava.

Conforme Ivo A. Ibri a crítica peirciana a James centrou-se contra o confinamento da expressão a “consequências práticas” na qual sugere que uma doutrina para ser positiva deve ser reduzida ao conjunto de ações ou de experimentos singulares

⁷ PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce*. Bloomington, 1992, p. 218.

⁸ PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles S. Peirce*. Cambridge, Mass, 1958, p.5.

⁹ PEIRCE, Charles S. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo. Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1975, pp. 17-18.

por ela desenvolvida¹⁰. Ibrí leva em conta as três categorias de Peirce: *primeiridade*, *segundidade* e *terceiridade*, as quais corresponderiam respectivamente à qualidade, alteridade e pensamento, isto no nível fenomenológico. No nível metafísico, acaso, existência e lei. Se a instância geral for reduzida apenas a ações ou experimentos é possível que isto concorra para “a redução da estrutura categorial de caráter triático, a um dualismo injustificável no interior do sistema do autor”¹¹.

Peirce caracterizou o pragmatismo em duas vertentes: na primeira, temos o *pragmatismo metodológico*, que é basicamente uma teoria do significado, e, na segunda, temos o que ele identifica como *pragmatismo metafísico*, que é uma teoria da verdade e da realidade. Através dessa divisão, ele se distingue de James, ao conceber a sua filosofia muito mais como um método do que como uma teoria da verdade, pois não pretendia desenvolver uma teoria metafísica e sim uma teoria do significado. Nesse sentido, o pragmatismo peirciano deveria ser entendido como uma espécie de *técnica auxiliar à compreensão dos problemas filosóficos e científicos*. Seu objetivo era a formulação de um método que pudesse assentar as disputas metafísicas. Nessa direção, o pragmatismo peirciano desenvolveu a concepção de que a metafísica seria amplamente clarificada quando os filósofos começassem a adotar o critério da medida dos efeitos práticos para obter a concepção total do objeto de estudo. Com isso, a abordagem peirciana esperava pôr termo “às disputas filosóficas que a mera observação dos fatos não pode decidir, e na qual cada parte afirma que a outra está errada”¹².

Enquanto Peirce caracterizou o pragmatismo como um método para determinar os significados das proposições e se amparou numa doutrina semiótica do conhecimento, William James se concentrou no significado da verdade, dentro da

¹⁰ IBRI, Ivo Assad. *Kósmos e Noétos – A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo, Perspectiva/Hólon, 1992.

¹¹ IBRI, Ivo Assad. *Considerações Sobre o Estatuto da Ética no Pragmatismo de Charles S. Peirce*. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, 2002, p. 118.

¹² PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles S. Peirce*. Cambridge, Mass, 1958, p.6.

vertente do *pragmatismo metafísico*. Com isso, ele trouxe para o pragmatismo elementos humanistas e demarcou a noção de *verdade*, que para ele corresponde ao que é vantajoso ao pensamento ou àquilo que gera uma relação satisfatória com a realidade, de tal forma que a vantagem e a satisfação estejam vinculadas ao que é *útil*, ao *prático*. Em outras palavras, a verdade corresponde ao que é *bom*, de tal forma que *verdadeiro é o nome do que quer que prove ser bom o sentido das crenças*¹³.

Com isto, Peirce demarca sua diferença em relação aos demais pragmatistas, pois considera que reduzir toda a máxima pragmatista à ação não é adequado. Ele declara que a ação material é o mero aspecto exterior das ideias, pois, “o fim do pensamento é ação, na medida em que o fim da ação é outro pensamento”¹⁴. Desse embate, o foco da discussão se desloca dos conceitos mais gerais para os símbolos, ou sinais, que abrangem sentenças, ideias e conceitos e assim o pragmatismo de Peirce adentra a teoria dos significados, levando-o a reformular, em 1905, sua máxima pragmatista, dando-lhe um caráter mais semiótico¹⁵.

Em relação a William James, foi por ocasião da conferência *Philosophical Concepts and Pratical Results* (1898) [Concepções Filosóficas e Resultados Práticos], que ele apresentou uma adaptação da máxima peirciana para servir aos propósitos da sua *Psicologia*:

To attain perfect clearness in our thoughts of an object, then, we need only consider what conceivable effects of a practical kind the object may involve - what sensations we are to expect from it, and what reactions we must prepare. Our conception of these effects, whether immediate or remote, is then for us the whole of our conception of the object, so far as that conception has positive significance at all¹⁶.

¹³ JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 28.

¹⁴ PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1958.

¹⁵ PEIRCE, Charles S. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo. Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1975, p.18

¹⁶ JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, pp. 46 - 47.

James se distingue de Peirce por adotar o pragmatismo tanto como um método quanto como uma teoria da verdade. Primeiramente, ele defende um método e, em segundo lugar, uma teoria genética do que se entende por *verdade*.¹⁷ Resumidamente James aponta dois sentidos para o termo *verdadeiro*. Primeiro, verdadeiro é o expediente em nossa maneira de pensar; segundo, é também aquilo que nos ajuda a entrar em relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência. Com essa formulação ele conclui que: “as idéias não são senão partes de nossa experiência, elas tornam-se verdadeiras na medida em que nos ajudam a manter relações satisfatórias com outras partes da nossa experiência”¹⁸.

Conforme James, as intermináveis disputas filosóficas, as divergências que acompanham as diferentes opções teóricas podem ser explicadas pelas disputas entre os distintos temperamentos. Ele pensa que há diferentes tipos de sensibilidade ou de temperamentos que configuram os dilemas e conflitos que caracterizam as contendas filosóficas. James se insurge contra as disputas filosóficas, pois não passam de humores, são disputas que não dão em nada porque são incapazes de se submeterem “ao teste simples de traçar uma consequência concreta”¹⁹. Assim, James reitera que “o método pragmático é, primeiramente, um método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente”²⁰. Por conta disso a filosofia encontra-se sem orientação. Para James, o pragmatismo, mais do que um método pragmático, significa uma “atitude de orientação” para olhar além das primeiras coisas, dos princípios, das

¹⁷ JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 25.

¹⁸ JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 22.

¹⁹ JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 19.

²⁰ JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 18.

“categorias”, das supostas necessidades; e para procurar pelas últimas coisas, ou seja, frutos, consequências, fatos”²¹.

A filosofia pragmática, conforme James, é uma via intermediária entre as vias opostas do racionalismo e do empirismo, numa tentativa de conciliar divergências. James reivindica uma filosofia que não somente exercite os poderes da abstração intelectual, mas que estabeleça alguma conexão positiva com o mundo real, o mundo de vidas humanas finitas. Assim, James retoma a máxima pragmática de Peirce, segunda a qual nossa concepção do objeto, seus efeitos, é para nós a concepção total do objeto, na medida em que essa concepção tenha uma função positiva na vida prática. O critério de verdade de uma ideia está diretamente ligado à sua utilidade tendo em vista os propósitos humanos.

Desse modo, para o pragmatismo, na acepção jamesiana, o critério de verdade ou falsidade reside na aplicação prática, de tal forma que a verificação de uma crença ocorre em termos experimentais. Portanto, antes de agregar outras crenças ao conjunto de verdades já assumidas, convém perguntar pela “diferença prática” que a adoção dessa verdade pode acarretar nas nossas vidas. Se essa ideia puder ser verificada e tornada passível de confirmação na vida prática, isso quer dizer que a adoção dessa nova crença pode tornar-se um valioso instrumento de ação. Nesse caso, para James, esta ideia é verdadeira. As ideias não são verdadeiras por sua natureza intrínseca, mas tornadas verdadeiras pelos acontecimentos²².

Os pragmatistas nada pretendem senão reiterar que não há qualquer demérito em defender uma atitude empírica em filosofia. O pragmatismo, com este espírito, volta “as costas resolutamente a uma série de hábitos inveterados e caros aos filósofos

²¹ JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 21.

²² JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 73.

profissionais”²³, tais como o de pensar sempre numa verdade fundante ou numa substância que seja sintetizadora de toda a realidade. Em que pese as diferenças entre seus propositores, o pragmatismo como doutrina afasta-se das abstrações, das soluções verbais e volta-se para o concreto, para os fatos, para a ação e o poder. Mesmo as ideias teológicas, se provarem que tem valor para a vida concreta das pessoas, são verdadeiras para o pragmatismo, pontua James²⁴.

A estreita ligação entre a ideia de *significado* e efeitos práticos, encontrada em Peirce e James, bem como sua rejeição da tradição dualista se somarão às concepções deweyanas de *experiência* e *pensamento operatório*. As noções deweyanas de *lógica*, *método*, *ciência* e *filosofia* podem ser articuladas às mesmas noções em Peirce.

Entretanto, John Dewey não era um membro do Clube Metafísico de Cambridge. Enquanto seus contemporâneos do referido clube escreviam, publicavam e ministravam conferências sobre a filosofia, Dewey estava engajado no seu projeto educacional. A trajetória de John Dewey é bem distinta daquela de Peirce e James. Sabe-se que, antes mesmo de aderir ao pragmatismo filosófico, Dewey já poderia ser considerado um filósofo pragmatista, em função da aplicação das concepções de *ação* e de *atividade* à sua filosofia da educação. Ele chegou ao pragmatismo pela via social e política, em virtude do seu engajamento nas questões comunitárias.

Segundo George R. Geiger, não se pode negar os equívocos que as pessoas têm fabricado acerca das ideias de Dewey. Muito do que se escreve com o título de *deweyanismo* pouco tem a ver com a filosofia do homem chamado John Dewey²⁵. Ao desenvolver uma linguagem não técnica em filosofia e discutir temas educacionais e sociais, Dewey se submeteu a uma série de interpretações estereotipadas e vulgares da

²³ JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 20.

²⁴ JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva e Paulo Rubén Mariconda. 2. ed. São Paulo, 1985, p. 27.

²⁵ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: Mc Graw-Hill Book Co., 1958, p. 6.

sua obra. Assim, categorias como *aprender fazendo*, *educação por projetos*, *escola centrada na criança*, *interesse e esforço*, dentre outras que dominaram a cena pedagógica, são interpretadas com imprecisões e distorções. Além desses estereótipos, há os clichês relacionados ao pragmatismo de Dewey, tais como *a verdade é o que funciona* ou a crítica de que ele desenvolveu uma “filosofia vulgar tipicamente americana” ou até mesmo “uma filosofia do imperialismo capitalista”. Em meio a tudo isso aparecem também alguns rótulos mais sofisticados, como os de *materialista*, *realista*, *relativista moral*, *niilista*, *naturalista*, etc²⁶.

Ainda conforme Geiger, se deixarmos de lado os clichês e os estereótipos que rondam a divulgação da obra de Dewey, identificamos um traço comum em sua filosofia, que marca o todo da sua produção: a noção de *experiência*. Mesmo que não se encontre em Dewey um sistema clássico de grande estilo, o tema que certamente é recorrente em sua obra é a noção de *experiência*.

Na exposição de Dewey sobre a metafísica, desenvolvida em *Reconstruction in Philosophy* [Reconstrução em Filosofia] e *Experience and Nature* [Experiência e Natureza], está presente a reflexão sobre o conceito de *experiência* que deve conduzi-lo a um novo programa de investigação, envolvendo a objeção à epistemologia tradicional e a crítica à noção de *conhecimento* entendido como *representação da realidade*. Ele se opõe ao dualismo mente *versus* conhecimento, principalmente a teoria da *verdade como cópia da natureza*, que visa associar a verdade com a expressão fidedigna da coisa representada.

Desta feita, na mesma linha dos pragmatistas de Cambridge, Dewey concorda que a *verdade* deve ser entendida como um acréscimo feito à realidade e não como uma mera cópia da mesma. Dewey argumenta que o conhecimento deriva de uma realidade

²⁶ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p. 6.

complexa, marcada por conexões entre as coisas e entre o sujeito e as coisas. O conhecimento deixa de ser visto como derivado de uma consciência ou de um sujeito representante. O conhecimento é uma ferramenta que tem vários usos, envolvendo o conjunto dos processos de investigação. Portanto, o que as coisas são é justamente o que se visa atingir ao cabo de uma investigação. O termo *conhecimento* deixa de ser apropriado para Dewey, uma vez que *investigação* é o termo mais adequado. Segundo Dewey, só faz sentido perguntar sobre como ou o que são as coisas dentro de um contexto de investigação²⁷.

Ele concentra seus esforços na tarefa de negar que o pensamento possua fundações estáticas, perpétuas. Para Dewey, esse tipo de filosofia dependente de uma herança platônica é reducionista, uma vez que tudo aquilo que não pertence ao esquema da imutabilidade, da ordem, da necessidade ou da perfeição é considerado inferior e reduzido à aparência, ao secundário, ao errôneo, ao ilusório. Seu antifundacionismo envolve uma permanente rejeição dos conceitos abstratos, categorias apriorísticas, princípios perpétuos, entes transcendentais.

Foram esses princípios que mobilizaram os intelectuais de Cambridge desde os anos de 1870, numa época em que, nos EUA, o agnosticismo campeava e a metafísica continuava presa às questões da imutabilidade do ser e das evidências racionais deduzidas como se fossem independentes da experiência. Desde então, o pragmatismo ganhou adeptos em todo o mundo, a escola se expandiu e atualmente tem representantes em vários países.

O pragmatismo obteve, nas duas primeiras décadas do século XX, grande prestígio e notoriedade. Entretanto, é comum afirmar que essa tendência foi perdendo prestígio com o desenvolvimento de novas teorias que reivindicavam para a filosofia o caráter de uma disciplina técnica, cuja tarefa se fundamentaria no trabalho de

²⁷ DEWEY, John. *Essays in experimental logic*. 2. ed. Chicago: Chicago University Press. 2004, p.176.

justificação lógica da linguagem da ciência. Essa tentativa se deu com os movimentos surgidos a partir da ideia de uma *filosofia científica* em Bertrand Russel, do positivismo lógico e da filosofia da linguagem. Mesmo considerando esse fato, é possível também encontrar no positivismo lógico de estilo americano, bem como num determinado ramo da tradição analítica uma contínua corrente de fundo pragmatista. Portanto, em que pese as diferenças entre as tradições, existem muitas afinidades e laços históricos significativos. Além disso, há outras conexões que apontam não uma ruptura com o pragmatismo, mas elementos de continuidade.

No começo da década de 1950, Willard Quine publicou seu célebre ensaio *Two dogmas of Empiricism* [Os dois dogmas do empirismo] no qual mostra a não aceitação do dualismo entre o analítico e o sintético. Ao desafiar a validade da pedra de toque do positivismo lógico, que é a noção de *analiticidade*, Quine se opôs ao positivismo lógico, mostrando ser difícil explicar que a filosofia tenha um campo formal de inquirição separado, de tal forma que seus resultados possam ter o caráter apodítico desejado. Esse proceder por meio da distinção entre sentenças analíticas e sintéticas, entre *a priori* e *a posteriori*, entre o formal e o fato, na visão pragmática, além de não produzir acréscimos ao conhecimento, coloca a filosofia novamente, conforme denunciado por Peirce, frente “às disputas que a mera observação dos fatos não pode decidir, e nas quais cada parte afirma que a outra está errada”²⁸.

Muitos intérpretes consideram que a obra de Quine originou o “giro pragmático” da filosofia americana, pois é vista como um divisor de águas entre o empirismo lógico e a recuperação do pragmatismo. Dentre as diversas tentativas de crítica à epistemologia tradicional, além da quiniana, ainda na década de 1950, temos a publicação de *Phillosophical Investigations* [Investigações Filosóficas] de Wittgenstein e *Empiricism*

²⁸ PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles S. Peirce*. Cambridge, Mass, 1958, p. 5.

and The Philosophy of Mind, [Empirismo e Filosofia da Mente] de Wilfrid Sellars, com suas contribuições significativas para a desconstrução do cartesianismo.

Estes autores têm grande influência sobre a obra de Richard Rorty, especialmente na parte relativa à sua interpretação dos pragmatistas clássicos, com destaque para o pensamento de John Dewey. O caminho traçado por Rorty para se desligar da tradição racionalista tem início quando ele edita, em 1965, uma obra coletiva intitulada “*Linguistic Turn*”, cuja abordagem segue diversas orientações, mas que tem como pano de fundo as reflexões sobre a abordagem linguística do conhecimento. Nesta obra, Rorty escreve um ensaio sobre *Dificuldades metafísicas da filosofia da linguagem*. Posteriormente, em 1975 e em 1990, a obra foi reeditada com modificações e atualizações interessantes, como parte do esforço de compreensão das posições antifilosóficas no sentido platônico-kantiano.

Podemos dizer que, oficialmente, o ressurgimento do interesse pelo pragmatismo ocorreu a partir da década de setenta do século passado, mais precisamente quando Rorty publicou, em 1979, *Philosophy and The Mirror of Nature* [A Filosofia e o Espelho da Natureza], sua obra seminal que se opõe à filosofia analítica e retoma o pragmatismo de Dewey. Nessa obra, esse autor foi exaustivamente citado como um filósofo terapêutico, denominação que Rorty dá àqueles pensadores que contribuíram com novos mapas do terreno em termos filosóficos²⁹. O ponto de partida de Rorty, nessa obra, será a sua objeção à epistemologia e à metafísica. Desse modo, ele pretende discutir os dilemas que a filosofia atravessa depois da fenomenologia de Husserl e do positivismo lógico de Russell, dialogando com diversas vertentes da filosofia analítica e identificando nelas certa continuidade em relação ao kantismo. Rorty diz que pretende seguir a tradição pragmatista na forma de seus antecessores, elegendo John Dewey

²⁹ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 6.

como figura central do movimento pragmatista americano e atribuindo-lhe muitas de suas próprias doutrinas centrais. Nesse sentido, as posições anticorrespondentista e antirrepresentacionista de Dewey terão grande repercussão no pragmatismo de Rorty.

Além dos representantes estadunidenses de que estamos tratando, o pragmatismo obteve repercussão na Inglaterra através de F. C. S. Schiller (1864-1937), filósofo que, após temporada na Universidade de Cornell, nos Estados Unidos, retornou à Inglaterra para desenvolver seu pragmatismo humanista, influenciado por James. Na França, o pragmatismo também obteve bastante aceitação, uma vez que vários pensadores concordavam intelectualmente com os seus princípios. Dentre eles destacamos Henri Bergson, Maurice Blondel, Émile Boutroux, Pierre Duhem, Henri Poincaré e Georges Sorel. Na Itália, precisamente em Florença, formou-se um grupo forte e bem articulado de pragmatistas, que ficou conhecido pela publicação, em 1903, da revista *Leonardo*, fundada por Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini. Na Alemanha, as ideias de Dewey e de Georg H. Mead, este último também americano ligado à área do behaviorismo social, tiveram grande impacto num ramo específico da filosofia alemã, a antropologia filosófica.

Após essa caracterização da corrente pragmatista, discorreremos acerca da metafísica empírica de Dewey em suas dimensões historicistas e cientistas. Por essa via, a noção de *experiência enquanto processo de atividade dos organismos na produção da vida* subverte as noções clássicas da filosofia da mente, uma vez que Dewey segue as influências do darwinismo em sua obra. Apresentaremos o projeto deweyano de reconstrução filosófica, cuja lógica experimental visa a uma *metafísica diferente*, que, ao invés das oposições tradicionais e suas respectivas hierarquizações entre pensamento e ação, inteligência e experiência, mente e mundo, dá lugar aos processos de conexões entre os organismos e o meio num fluxo contínuo de experiências.

2.3. A DIMENSÃO HISTORICISTA DA FILOSOFIA DE DEWEY

Os problemas filosóficos desde seu nascedouro, na Grécia antiga, não se constituem em elaborações puramente intelectuais. Na verdade, são problemas circunstanciados, contingentes, frutos da experiência concreta dos homens em seus contextos históricos. Entretanto, as sistematizações filosóficas das doutrinas idealistas e racionalistas parecem mostrar o contrário, tomando estes problemas reais e práticos como decorrentes de um saber pouco sofisticado e embrutecido pela experiência. Elas tentam afastar-se deles, tendo em vista a elaboração de outro saber, que seja derivado da “explicação racional”, um saber, portanto, proveniente de uma racionalização abstrata do mundo.

A História da Filosofia Ocidental foi marcada por essa orientação: uma sólida concepção dualista que se definiu na clássica distinção entre mente e corpo, presente no platonismo e modernamente na filosofia de Descartes. É na direção contrária ao tradicionalismo filosófico que Dewey se situa. Sua teoria da experiência envolve todos os aspectos e dimensões da vida e refuta as explicações racionalistas que supõem um estatuto ontológico superior aos objetos da experiência.

A Filosofia, na visão deweyana, está enraizada na experiência histórica e precisa tornar-se científica. Essa concepção de filosofia concorre para a elaboração de uma metafísica empírica. Tal noção só pode ser empregada quando se dá um sentido muito diferente do tradicional à palavra *metafísica*. O *status* científico da filosofia, conforme Dewey, não exigirá uma teoria científica passível de prova, mas um programa metafísico construído a partir de lógicas situacionais. Isto irá requerer a apresentação de hipóteses explicativas, de conjecturas exploratórias que concorram para o crescimento do saber acerca do mundo e das interações humanas. Para assegurar a constituição de uma metafísica empírica que investigue *os traços gerais da existência*, considerando

todos os seus atributos e fundamentalmente a sua contingência histórica, será proposta outra forma de fazer filosofia. Dewey elege, para tanto, os fatores históricos e científicos como necessários à reconstrução.

Dewey compreende que a busca dos fundamentos últimos tornou a filosofia prisioneira de uma imagem da mente como construtora de representações - algumas exatas, outras não, mas todas com a pretensão de serem estudadas por meio de métodos puros, não empíricos. Diferentemente dessa tradição que supõe uma ideia de superioridade intelectual do saber, revelado por meio de métodos não empíricos, Dewey argumenta a favor do empírico em filosofia e se coloca contra uma comum concepção da realidade como segura, regular e acabada.

As explicações deweyanas acerca das categorias *natureza* e *experiência* envolvem um conjunto de teses interrelacionadas que permeiam toda a sua obra, de tal sorte que, os temas desenvolvidos por Dewey, tais como, a moral, a arte a, epistemologia, a democracia, a educação, tem como pano de fundo seu empirismo metafísico. A produção teórica de Dewey aponta para a possibilidade de conhecer o mundo por uma metafísica muito distinta da vigente, ou seja, por uma metafísica que aborde a experiência em suas formas não falseadas³⁰. Assim, designamos a metafísica de Dewey de empírica, pois segundo ela não existe a experiência sem o mundo natural. A realidade abrange somente coisas experienciadas ou experienciáveis.

Com base nessa ideia, herdeira do pensamento científico, a filosofia teria uma função instrumental na busca de soluções para os problemas humanos. Dewey parte da mesma concepção de verdade de James, segundo a qual só faz sentido compreendê-la como um expediente em nossa maneira de pensar e cujo fim é ajudar a mantermos relações satisfatórias com a nossa experiência. Nesse projeto, Dewey busca uma via média entre o idealismo e o empirismo, utilizando-se de uma perspectiva que articula o

³⁰ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company, 1957, p. 26.

historicismo e o cientismo. A noção que Dewey oferece para superar os dualismos da filosofia tradicional tem como ferramenta principal a inteligência atuando no sentido de resolver problemas e fornecer sentido, num *contínuo fluxo da experiência*. Com essa categoria ele reconhece a força vital que impulsiona os organismos na atividade de produção da vida. A *experiência* é a assinatura principal da filosofia de Dewey, tanto para a análise histórica quanto para a sua dimensão científica. Dessa maneira, deixemos que o próprio Dewey caracterize a *experiência*:

Experience occurs continuously, because the interaction of live creature and environing conditions is involved in the very process of living. Under conditions of resistance and conflict, aspects and elements of the self and the world that are implicated in this interaction qualify experience with the emotions and ideas so that conscious intent emerges³¹.

O trecho acima deixa claro o quanto Dewey é influenciado pelos estudos do evolucionismo e em particular pelos esquemas darwinistas. Isso o leva a afirmar que o pensamento surge de uma imperiosa necessidade prática. Essa necessidade prática nos remete à condição humana, que é derivada da interação que o homem estabelece com o ambiente tendo em vista sua sobrevivência. Desse modo, o conceito de *experiência* em Dewey se inspira na noção darwinista do ser vivo interagindo com o ambiente, o que envolve tanto a dimensão científica da conjectura quanto a dimensão histórica da vida social. Essas duas dimensões não se opõem, mas se complementam. Sua concepção de *ciência*, que provém da ideia de uso inteligente da experiência, não exclui a compreensão de que a investigação deve estar associada permanentemente à sua função social. Portanto, seu projeto de reconstrução da filosofia tem por finalidade superar a noção clássica de uma racionalidade intrínseca às coisas e doadora de sentido.

Assim, Dewey elabora um retrato histórico e científico sobre a formação da consciência humana como algo que não é dado, mas sim construído num longo e dramático processo. O homem não é o “dono da razão” ou um ser superior com uma

³¹ DEWEY, John. *Art as experience*. New York: Penguin Group (USA), Inc., 1934, p.36.

vocação transcendental, mas um organismo que se desenvolveu num contínuo processo de amadurecimento de seus esquemas biológicos, sociais e históricos, enquanto atributos de interação ambiental. O conhecimento é um processo natural, não deve ser visto como algo resultante de uma consciência doadora de sentido, de um sujeito representacionista, mas sim como produto das relações das existências ou dos diversos eventos naturais, ou seja, como um problema natural, que deve ser estudado com base em métodos naturais. Conforme Dewey, o conhecimento é uma percepção das conexões de um objeto que o torna aplicável em uma dada situação. Portanto, tem sempre uma função instrumental.

Para Dewey, tanto a filosofia como a ciência, a religião e as artes fazem parte da cultura, partilhando as suas tensões e suas distorções incontornáveis. Esta tese social é consequência da sua explicação naturalizante da experiência. Por essa perspectiva, Dewey mostra a necessidade de se utilizar a técnica de análise do método histórico e genético para compreender o processo de formação da consciência. Com essa análise ele quer descobrir as origens das dualidades presentes nas primeiras experiências do ser humano, marcadas pelas primitivas reações do homem a seu entorno e o congelamento subsequente dessas respostas pelas instituições sociais. Este tipo de análise histórica orienta toda a sua filosofia. Embora Dewey nunca tenha escrito uma grande obra sobre a história da filosofia, todos os assuntos por ele examinados o foram a partir de uma perspectiva histórica. Como frisamos, subjacente a esse interesse está a suposição evolucionista de que os problemas filosóficos têm uma história natural, como no caso do dualismo clássico entre realidade e aparência³².

Conforme Dewey, as concepções que predominavam na filosofia da natureza se fixaram no paradigma da mente. Com isso, postulou-se o pressuposto da superioridade

³² GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: Mc Graw-Hill Book Co., 1958, p. 13.

do fixo e do final, sendo que tudo o que repousava sobre as questões relativas à mudança era visto como sinal de erro e de irrealidade. Os dualismos legaram distinções arbitrárias entre *natureza* e *experiência*, bem como a distinção entre o que é particular e contingente, na experiência, e o que é universal, como as leis e os princípios racionalmente determinados. Para Dewey, quando Darwin pôs suas mãos sobre a arca sagrada da permanência e das formas fixas e absolutas e começou a tratar as ideias de *fixidez* e *perfeição* como algo que deveria desaparecer, ele apostou que *A origem das espécies* introduziria um modo de pensar diferente, obrigando o conhecimento a operar por outra lógica e estendendo essas descobertas para o campo moral, político e religioso³³. Essa outra lógica, que propõe o deslocamento das questões das formas fixas e imutáveis, das essências para o âmbito da experiência, é uma espécie de protesto contra o modo clássico de operar em que já dura mais de dois mil anos³⁴.

Como escreve Geiger, Dewey nasceu em 1859, o ano em Darwin publicou “A origem das espécies”. Isto em si é apenas uma coincidência casual, mas para bem longe da mera casualidade, o fato é que Dewey viveu por quase noventa e três anos, justamente no período em que as teorias darwinistas tiveram seu maior impacto. Dewey tem uma visão de longo prazo do desenvolvimento de novas ciências e tecnologias, bem como da colisão entre essas ideias e os costumes de uma cultura pré-evolutiva e pré-naturalista. Dewey sugere uma noção de *evolução* que aceite a continuidade biológica, que incluía, entre outras coisas, a crença de que seres vivos não são divididos em seu ambiente de forma irrecuperável e que a experiência consciente e a natureza não são incompatíveis. O conhecimento é, portanto, uma questão de participação vital no

³³ DEWEY, John. *The influence Darwinism of philosophy*. Disponível em: <http://member.door.net/arisbe/menu/library/abutcsp/Dewey/Darwin.htm>. Acesso em: 08/2011, p. [01].

³⁴ DEWEY, John. *The influence Darwinism of philosophy*. Disponível em: <http://member.door.net/arisbe/menu/library/abutcsp/Dewey/Darwin.htm>. Acesso em: 08/2011, p. [22].

mundo³⁵. Assim, a tendência pragmatista, nessa versão deweyana, entende o conhecimento como adequação entre os seres humanos e seu ambiente, com isso se insurgindo contra as construções metafísicas clássicas que buscam o fundamento último da realidade, obtido pela via transcendental. Os pragmatistas saem em busca de explicações menos ambiciosas, muito mais marcadas por um caráter pontual e até mesmo falibilista. Por essa perspectiva o conhecimento é instrumento para a ação, fundado nas contingências de nossas explicações³⁶.

Não basta, para Dewey, argumentar a favor de uma nova filosofia. É necessário todo um esforço de reconstrução da mesma como condição para a superação de uma abordagem reducionista do conhecimento, é necessário, portanto, uma filosofia que esteja conectada à experiência. A filosofia, na reflexão deweyana, terá como tarefa o oferecimento de hipóteses explicativas sobre os fenômenos humanos, com a sensibilidade de abarcá-los em sua integridade. Dewey não oferece uma explicação da filosofia enquanto relato sobre modos de vida ou de como deveríamos falar de nós mesmos, dos outros e dos fatos, enfim, não se trata de redescrevê-la, mas reconstruí-la numa perspectiva que articule a experiência histórica a uma metodologia científica.

No decorrer dos oito capítulos que compõem a obra *Reconstruction in Philosophy*, Dewey desenvolve uma discussão sobre o caráter histórico e social da filosofia, realizando um diagnóstico crítico da tradição filosófica em suas vertentes idealista e racionalista. Nessa obra, ele oferece uma atenção crítica à filosofia tradicional, mas adverte que, longe de constituir uma desconsideração às filosofias do passado, ele busca uma filosofia que desempenhe, em nossos dias, o mesmo papel

³⁵ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: Mc Graw-Hill Book Co., 1958, p. 12.

³⁶ PINTO, Paulo Roberto Margutti. *A abordagem pragmática do conhecimento*. In: A ciência e seus impasses: debates e tendências em filosofia, ciências sociais e saúde. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 1999, p. 75.

outrora desempenhado pelas grandes filosofias em benefício de culturas que lhes serviram de berço³⁷.

Considerando o contexto posterior à Segunda Grande Guerra, marcado pelo momento de crise em relação ao legado da filosofia e da promessa de recuperação de uma racionalidade promissora para o homem, a obra *Reconstrução em Filosofia* obteve uma segunda edição em 1948, vinte cinco anos depois de publicada. Nela Dewey reitera o quanto é necessário pensar em uma Reconstrução da Filosofia, inclusive almeja que o título de sua obra tenha esse caráter, propondo, ao invés de uma Reconstrução em Filosofia, que seja uma Reconstrução da Filosofia. Este desafio decorre do fato de que a experiência das duas grandes guerras mundiais colocou em xeque as ideias filosóficas dominantes, que viram o predomínio da irracionalidade e do uso belicoso do conhecimento se confrontando com a ideia de racionalidade ocidental, antes tão efusivamente exaltada.

Diante disso, Dewey constata a indiferença das pessoas para com a filosofia. Poucas depositam confiança nesse saber para se pronunciar sobre os problemas do presente. É possível, conforme Dewey, que este desinteresse seja justificado em função do alheamento a que a própria filosofia se impôs, ao afastar-se das questões da existência real dos homens em busca do imutável e do eterno, repisando os sistemas do passado. Tal situação seria um campo fértil para a reconstrução de princípios filosóficos que articulassem teoria e prática, sobretudo porque Dewey entende que os acontecimentos levam à conclusão de que a filosofia, seus estudos e campos brotam das pressões sociais, dos acontecimentos, das solicitações que se manifestam na vida comunitária e, portanto, das transformações que a vida humana atravessa a partir das crises que oferecem novas possibilidades de mudança para a humanidade.

³⁷ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p.19.

Dewey mostra o quanto à filosofia pode ser útil se promover uma mudança radical em seu objeto de conhecimento. Ela precisa considerar o conhecimento como resultante da investigação e de procedimentos empíricos e não como algo adquirido pelo poder extraordinário das faculdades da razão. Nenhuma filosofia logrará êxito e crescerá se continuar presa às mesmas questões e problemas filosóficos do passado. Será necessário, no trabalho reconstrutivo, saber de onde e de que forma os sistemas do passado necessitam ser reconstruídos no presente³⁸.

Desse modo, Dewey se opõe às teorias do conhecimento tradicionais que não consideram adequadamente a experiência, ressaltando apenas sua participação na produção de teorias, dissociando-as das contingências em que elas são forjadas. Assim, em sua crítica, Dewey reitera que os eventos do cotidiano não são levados em consideração na produção do conhecimento e a filosofia torna-se uma entidade abstrata que se supõe pairar acima ou além da vida, quando na verdade o que temos são influências sociais operando na fixação e na organização de doutrinas e cultos, imprimindo traços gerais à imaginação e às regras gerais de conduta, necessários à formação de toda e qualquer filosofia³⁹.

Preocupado em descrever o processo natural de constituição do conhecimento e afirmar que caberá à nova teoria considerar como o conhecimento se processa, em vez de supor que ele provém do trabalho especulativo da razão, Dewey desenvolve uma análise histórica da constituição de nossas crenças e saberes. Conforme Dewey, a verdade é que o homem difere dos animais inferiores pelo fato de arquivar suas experiências passadas, de não só conservar, mas também de recordar, de rememorar⁴⁰. A rememoração atende ao interesse presente, imediato. Esse *traço* distingue a humanidade da animalidade. A memória emotiva é mais acentuada que a intelectual ou

³⁸ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p.22.

³⁹ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p.09.

⁴⁰ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p.01.

prática. Desse modo, a consciência ordinária do homem espontâneo é resultado dessas forças, um misto de sentimento e memória, mais do que de estudo e pesquisa.

Assim, Dewey descreve o processo de racionalização do mito e a separação da teoria e da prática, caracterizando o homem, em suas origens, como vivendo em um mundo aleatório. Sua existência se parece com um jogo de azar, ele não está seguro, muito ao contrário, é inseguro, instável e a sua vida implica o acaso. Diante da precariedade do mundo, ao tentar dar sentido à experiência, o homem recorreu, inicialmente, às forças mágicas e construiu os mitos. Depois de terem eles caído, substituiu-os por outras ideias tranquilizadoras, como a *imutabilidade do ser*, o *processo universal*, a *racionalidade do universo*. Dewey formula uma contraposição teórica aos pensadores que, na sua visão, buscam sempre o que é seguro e estável em filosofia.

Ao se reportar a essa etapa social primitiva, Dewey identifica nesse estágio a origem da clivagem na cultura humana e mostra como os dualismos da filosofia podem ser revelados pelos modos de vida do homem. Assim, a clivagem entre *aparência* e *realidade* vem de longa data, não é mérito de uma filosofia nascente. Portanto, devemos considerar que o homem em sua condição original sempre se viu enfrentando um mundo escuro, incerto, cheio de perigos e mistérios. A filosofia, aparece como algo que poderia propor o que Dewey chama de "a busca de segurança". Assim, a metafísica ou pelo menos uma espécie de *proto-metafísica* aparece na cena do humano, enquanto um dispositivo que contribuiria com ordem e racionalidade para as crenças e práticas criativas do homem primitivo. Essas crenças e práticas foram dirigidas em grande parte à tarefa de ajudar a corrigir as imperfeições deste mundo através da celebração de um mundo alternativo⁴¹.

⁴¹ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, pp. 10-11

Para entrar em contato com um mundo tão absolutamente confiável se demandaria uma técnica especial. Esta seria uma forma de saber considerado certo, ou seja, o saber racional, universal, portanto, revelador, muito diferente do modo desastrado dos sentidos, utilizados pelos artesãos e pelos cientistas primitivos, os quais se deixaram envolver apenas por um mundo de meros fatos, de imperfeição e de incerteza, em suma, por um mundo de aparência. O saber capaz de produzir segurança será apanágio de determinados homens, filósofos ou sacerdotes, que supostamente manteriam contato direto com a realidade autêntica através de um método sutil e extraordinário⁴².

É certo que, no estágio anterior ao pensamento racional, o homem, em meio às suas crenças e tradições, desenvolveu a noção de *experiência* para além da ideia do verdadeiro e do falso, ou seja, fora das categorias do *racional* ou do *irracional*. Ocorre que, nesse percurso, gradualmente vai-se desenvolvendo um corpo de generalizações sobre os costumes e os fatos observados e tais conhecimentos vinculam-se à ação contínua e regular do homem, tendo em vista a sua sobrevivência. Na medida em que os ofícios se complexificam, alargam-se os conhecimentos positivos, que se tornam mais elaborados e possuidores de maior alcance. Assim o desenvolvimento das artes e técnicas de trabalho engendra o bom senso em relação à natureza e origina a ciência. Essas artes fornecem não apenas o conhecimento positivo, mas as habilidades adquiridas no uso de materiais, fornecendo condições para o desenvolvimento de hábitos mentais de experimentação, até que seja atingido um ponto em que o uso dessas artes se afaste totalmente do costume e da rotina⁴³. Dewey explica que

For a long time the imaginative body of beliefs closely connected with the moral habits of a community group and with its emotional indulgences and consolations persists side by side with the growing body of matter of fact knowledge. Wherever possible they are interlaced. At other points, their

⁴² GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, pp. 10-11

⁴³ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p.12.

inconsistencies forbid their interweaving, but the two things are kept apart as if in different compartments. Since one is merely superimposed upon the other their incompatibility is not felt, and there is no need of reconciliation. In most cases, the two kinds of mental products are kept apart because they become the possession of separate social classes"⁴⁴.

Essas considerações são importantes porque gravitam em torno da questão sobre a origem da filosofia. Dewey mostrará que a transição na maneira de entender o mundo, com novas disposições internas, intelectuais e emotivas, foi-se desenvolvendo em função das condições ambientais e sociais dadas, nesse estágio caracterizado pelas artes e técnicas até o advento da filosofia como reflexão contemplativa da realidade. Esta reflexão, mesmo determinada pelas condições sociais, subestimou e desprezou as esferas do fazer e das coisas materiais, uma vez que a divisão social de classes impunha a separação entre teoria e prática.

Dewey relaciona os fatores histórico-sociais às concepções filosóficas, de tal forma que a filosofia desde o seu nascedouro refletiu as condições de vida da sociedade em que se originou. A divisão social entre o fazer e o saber refletiu as condições reais de vida na Grécia, essa divisão se generalizou na clássica separação entre teoria e prática. Com isso Dewey sustenta que: Tal divisão refletia, na época, a organização econômica em que o trabalho “útil” era geralmente executado por escravos, dele isentado os homens livres, que justamente por esse motivo eram livres⁴⁵.

Dewey argumenta que as condições reais de vida na Grécia, particularmente em Atenas, no momento da gênese da filosofia, expressavam uma nítida divisão entre fazer e saber, divisão essa que se generalizou numa separação total entre teoria e prática. Dewey associará o pensamento filosófico à uma concepção social de mundo, sendo impossível desconhecer os determinantes históricos dessa atividade.

⁴⁴ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p.12.

⁴⁵ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p.140.

Let us pause to take stock of results. The division of the world into two kinds of being, one superior, accessible only to reason and ideal in nature, the other inferior, material, changeable, empirical, accessible to sense-observation, turns inevitably into the idea that knowledge is contemplative in nature. It assumes a contrast between theory and practice which was all to the disadvantage of the latter⁴⁶.

Dessa maneira, o modelo social e político têm relação direta com o modelo filosófico e científico. No processo social de divisão do saber, as crenças religiosas e poéticas assumem valor superior na ordem política e social e conseqüentemente são produtos mentais confiados à guarda de uma classe superior, enquanto que os detentores dos conhecimentos práticos, operários, artífices, passam a constituir a classe inferior. Na Grécia, por exemplo, esta relação concorreu para retardar o emprego do método experimental. Ali, o conhecimento empírico afrontava o espírito das crenças tradicionais. Assim, a filosofia legou descrédito e a perseguição à sofística; o ponto de vista “positivista” e o domínio da prática feneceram depois de Sócrates. Em Platão, predomina a exclusão da empiria e em Aristóteles, que embora tenha feito a filosofia descer do céu à terra, ainda se percebe a prisão à fé tradicional na razão. O fato de os sofistas terem sido depreciados por Platão e Aristóteles demonstra que, para os primeiros, a questão primordial era a luta entre os dois tipos de crenças, o conhecimento prático e o conhecimento teórico⁴⁷. Essa luta produziu um sistema de crenças religiosas e um código de comportamento moral. Por isso, Dewey explica que

Although Socrates was doubtless sincerely interested in the reconciliation of the two sides, yet the fact that he approached the matter from the side of matter of fact method, giving its canons and criteria primacy, was enough to bring him to the condemnation of death as a contemned of the gods and a corrupter of youth⁴⁸.

As elaborações filosóficas que predominaram no mundo grego não podem ser consideradas apenas mérito de mentes privilegiadas, mas sim decorrências do modo de organização social e do processo cultural do mundo antigo. O conteúdo filosófico foi

⁴⁶ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 121.

⁴⁷ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 13.

⁴⁸ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 14.

dados pelas condições sociais e pela autoridade vigente. Dessa forma as questões da fé religiosa e dos costumes foram objetos de interesse da filosofia clássica cujo procedimento desenvolveu os conflitos entre dois tipos de realidades, o reino superior das coisas espirituais e o reino inferior das coisas práticas. Os sistemas antigos “refletem concepções pré-científicas do mundo natural, a situação pré-tecnológica do mundo da indústria e situação pré-democrática do mundo político do período em que suas doutrinas tomaram forma”⁴⁹, de tal maneira que a filosofia, no seu berço, mesmo com o caráter criativo do conhecimento, é retrato desse mundo social que Dewey descreveu⁵⁰.

Platão e Aristóteles refletiram com intensidade o significado e os hábitos da época em que viveram, de tal modo que seus escritos continuam sendo, ao lado daqueles dos grandes dramaturgos, a melhor introdução para os mais íntimos ideais e aspirações da autêntica vida grega. Por isso, Dewey declara “sem a religião grega, sem a arte grega, sem a vida cívica grega teria sido impossível a filosofia de ambos”⁵¹. Portanto, é um fato histórico que os filósofos cumpriram sua tarefa levando em conta o clima cultural e o peso da tradição. Tal reconhecimento é indispensável na obra realizada pelos homens de ciência⁵².

Desse modo, a ideia de *reino superior do ser*, antes apanágio da religião, foi herdada pela filosofia. Por exemplo, a filosofia primeira de Aristóteles é, sem dúvida, uma teologia. Entre os pensadores gregos, os argumentos divinos, os argumentos epistemológicos sobre o conhecimento da verdade e os argumentos sobre o bem supremo dialogam com os mitos. A ação do divino sobre o mundo foi subtraída do mito e passou a ser controlada pela razão. Ao favorecer a divisão entre dois tipos de

⁴⁹ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 14.

⁵⁰ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 18.

⁵¹ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 19.

⁵² DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 34.

conhecimento, um da certeza demonstrativa e outro da opinião e da mudança, a filosofia não deixou espaço para nenhuma conexão entre o estável e o mutável, este último considerado ontologicamente inferior. Assim, o verdadeiro problema da filosofia não parece ser de conteúdo e sim de forma; é o problema da interação entre pensamento e ação. Nas palavras de Dewey:

Greek reflection, carried on by leisure class in the interest of liberalizing leisure, was preeminently that of the spectator, not that of the participator in processes of production. Labor, production, did not seem to create form, it dealt with matter or changing things so as to furnish an occasion for incarnation of antecedent forms in matter...Plato was so troubled by the consequences of this ignorance of form on the part of all who live in the world of practice, industrial and political, that elaborated a plan by which their activities might be regulated by those who, above labor and entanglement in change and practice, provide in laws forms to shape the habits of those who work⁵³.

Nessa caracterização histórica, desenvolvida para justificar socialmente o emaranhado de dualismos da tradição filosófica ocidental, Geiger argumenta que, para Dewey, tanto a religião cristã como os demais sistemas oficiais de metafísica europeia, baseados na noção dualista grega dos dois mundos de realidade e aparência, de forma e matéria, ofereceram uma versão sofisticada e racionalizada para a necessidade de um paraíso celeste compensatório de bens absolutos⁵⁴.

A necessidade de reconstrução da filosofia aponta para a mudança em seu método e em sua estrutura de pensamento. O desafio de uma filosofia da contingência é necessário no mundo contemporâneo. Desse modo, é possível concluir que existem razões históricas pelas quais as revoluções científicas dos séculos XVI e XVII não conseguiram promover um forte impacto moral no ambiente cultural e filosófico, dominado pelo conceito de valor intrínseco, de valor de repouso, entre outras categorias. Isso ocorreu porque, conforme Geiger, tanto a filosofia quanto a teologia haviam conspirado para manter viva uma dicotomia que remonta à primeira resposta perplexa

⁵³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 91.

⁵⁴ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. N. York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p. 11.

do homem ao seu ambiente, enfrentando assim a revolução científica com uma desesperada contra-revolução que ainda hoje permanece⁵⁵.

Assim como Heidegger, que discute a maneira como a ontologia grega cindiu o homem ou promoveu a desintegração do Ser,⁵⁶ Dewey revela que a filosofia desenvolveu a competição entre argumentos e a interpretação técnica do pensamento, separando a contemplação da ação. Nosso autor argumenta que essa distinção é histórica e contingente: “a filosofia herdou o reino de que a religião tinha se ocupado”⁵⁷. Dessa forma, a ontologia tradicional designou as categorias do *Ser*, da *Natureza*, do *Cosmo*, da *Realidade* e da *Verdade* para referir-se a algo fixo e imutável e, portanto, fora do tempo, ou seja, para referir-se a algo na condição de *ente* eterno. Isto posto, é possível afirmar que a metafísica clássica, com sua *universalidade*, fez-se substituída do costume como fonte de garantia dos mais elevados valores morais e sociais⁵⁸.

Dewey combate a noção de *universalidade* nos moldes da filosofia clássica, embora argumente que uma filosofia da experiência como a almejada por ele não faça objeção à universalidade. Ocorre que, no âmbito do naturalismo, falar de *universalidade* significa reconhecer que tudo é movido pelo processo. A universalidade existe, mas possui caráter relacional. A universalidade aqui pretendida não é dada por um conteúdo inerente fixado por categorias como a *Natureza* ou o *Absoluto*, mas é medida por sua capacidade de aplicação, isto é, por sua capacidade de regular e ordenar os sistemas com base na qualidade vital do gênero que impulsiona a mudança, qualidade essa que Dewey chama de *crescimento*. Essa categoria de *crescimento* é por ele usada para se opor à pretensão das filosofias clássicas de considerarem as suas conclusões como sendo as

⁵⁵ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p. 11.

⁵⁶ HEIDEGGER, M. *Basic Writings by Martin Heidegger*, Ed. David Krell, New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., p. 23.

⁵⁷ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 17.

⁵⁸ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p.17.

últimas, e como tais, “insuscetíveis de se desenvolverem noutra sentido que não seja a extensão meramente quantitativa”⁵⁹.

Dewey argumenta que, nessa salvaguarda mágica contra a índole incerta do mundo, o saber racional se esforça por negar o acaso e adota o discurso da universalidade necessária, do princípio da causalidade mecanicista, determinando todos os processos através da uniformidade da natureza, a favor do progresso universal por meio do combate e do controle da irracionalidade imanente ao mundo. A ideia de *universalidade do ser eterno* paira além de todas as variações do espaço. Entretanto, conforme Dewey, os filósofos refletiam a partir de crenças populares generalizadas, correntes numa época em que as noções de *espaço* e de *tempo* não só eram independentes entre si, mas também das coisas e dos acontecimentos. Segundo Dewey essa “ciência primitiva” forneceu os pressupostos e a estrutura sobre a qual a filosofia se ergueu⁶⁰. Dewey declara:

It is enough for our purposes that under social influences there took place fixing and organizing of doctrines and cults which gave general traits to the imagination and general rules to conduct, and that such a consolidation was a necessary antecedent to the formation of any philosophy as we understand that term⁶¹.

A marcante vertente social em Dewey o leva a considerar que a sistematização e a obrigatoriedade de determinadas doutrinas são resultantes, dentre outros fatores, da conquista política, uma vez que a unificação das crenças, antes livres e incertas, tem como consequência o jogo imperativo do poder político que induz o governante a centralizar as tradições e crenças e ampliar seu prestígio e autoridade. Desta forma, as grandes cosmologias e as tradições éticas repousam em solo histórico, derivam dos fatos, essencialmente dos fatos sociais e políticos⁶².

⁵⁹ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 09.

⁶⁰ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p. 23.

⁶¹ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 09.

⁶² DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 09.

O tratamento dado por Dewey à questão da origem da filosofia em seu caráter histórico e social traz como consequência a emergência da *experiência* - tese principal de sua metafísica empírica. Dewey afirma que a experiência tem seus equivalentes em atividades como a história, a vida e a cultura. Ele abarca um conceito amplo de *cultura*, que reúne o conhecimento, a fé, a arte, a moral, os costumes e todas as demais capacidades do ser humano enquanto membro de uma sociedade. Na sua concepção, a realidade cultural não é meramente determinista, tampouco accidental, nunca inteiramente psicológica, mas combina tudo isso na sua existência concreta. Dewey conjuga várias áreas do conhecimento na construção dos contornos de sua metafísica. Ele traz elementos da antropologia, da análise histórico-social e da psicologia como contribuições de ciências que tomam a experiência como ponto de partida e de chegada do conhecimento.

Nesse sentido, ele valoriza os dados da experiência, tão relegada pela filosofia tradicional, mostrando a complexidade das relações de natureza social, cultural, histórica, religiosa, artística, enfim, o próprio fazer humano em sua totalidade como resultante dos diversos domínios da vida. A racionalidade que Dewey interpreta é histórica, o processo é cultural e social. Essa racionalidade é marcada pela presença do diverso, da diferença, de elementos do acaso, da sorte, etc. Para fundamentar sua metafísica empírica, de caráter histórico, Dewey recorre à antropologia para mostrar, por exemplo, a relação entre instabilidade e estabilidade social, na constituição das religiões, na constituição da moral, do direito, da arte e da indústria.

Não será seu propósito um estudo antropológico da instabilidade do mundo e de como seu desconforto gera a busca pela estabilidade espiritual ou material, mas ele lança mão dos dados da antropologia para refletir sobre suas consequências e ramificações no âmbito da filosofia. Mesmo que os filósofos tradicionais negligenciem o mundo das coisas empíricas, não há como evitar o ter de lidar com ele, na sua rudeza,

o que implica o inseguro, o acaso, o imprevisível, o indominável, etc. Os estudos da antropologia mostram que o homem em sua experiência mais primitiva é dominado pelo terror, pelo medo do inesperado, do perigoso, de maneira que a voz do homem primitivo é a própria voz da natureza, a natureza na qual seguimos vivendo. Estas coisas são tão verdadeiras hoje como eram nos dias da cultura primitiva⁶³.

Entretanto, essa constatação não significa prescindir da filosofia ou defender o irracionalismo. Para Dewey, foi o espírito crítico e pesquisador que superou as antigas formas de pensar. Para ele, a “tradição era nobre quanto ao fim e alcance, porém incerta quanto aos fundamentos”⁶⁴. Isso não quer dizer que sua rejeição à filosofia dos fundamentos represente uma rejeição à própria filosofia. Ele quer que a filosofia possa se reencontrar com alguma parte de seu passado, especialmente quando retoma Sócrates com sua máxima: “uma vida sem exame não merece ser vivida”. O problema consiste na pretensão da filosofia em oferecer uma resposta conclusiva às interrogações sobre o mundo, quando na verdade ela nada pode oferecer, além de hipóteses, sendo que estas só têm valor quando tornam a mente humana mais sensível à vida circundante⁶⁵.

Vimos que todos os grandes sistemas filosóficos estão conectados a um solo comum de crenças. Essas crenças precisam passar pelo crivo da demonstração, sendo submetidas ao filtro da lógica, da definição exata, pois as autoridades antigas já não mais forneciam apoio às antigas crenças⁶⁶. Assim, a filosofia, no âmbito da discussão histórica de sua origem, recebeu a missão de chegar à realidade final e transcendental, prevalecendo a sua pretensão de justificação lógica racional, sendo relegado o mundo empírico ao segundo plano. Para ilustrar essa afirmação Dewey declara:

⁶³ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 39.

⁶⁴ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 42.

⁶⁵ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 21.

⁶⁶ ARAÚJO, Inês Lacerda. *Dewey e Rorty: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura*. COGNITIO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, Volume 5, Número 1, janeiro-junho, 2008, p. 02.

Since it aimed at a rational justification of things that had been previously accepted because of their emotional congeniality and social prestige, it had to make much of the apparatus of reason and proof. Because of the lack intrinsic rationality in the matters of fact, simpler and rougher ways of demonstration may be resorted to. It is enough, so to say, to produce the fact in question and point to it – the fundamental form of all demonstration. But when it comes to convincing men of the truth of doctrines which are no longer to be accepted upon the say-so of custom and social authority, but which also are not capable of empirical verification, there is no recourse save to magnify the signs of rigorous thought and rigid demonstration. Thus arises that appearance of abstract definition and ultra-scientific argumentation which repels so many from philosophy but which has been one of its chief attractions to its devotees. [...] At the worst, this has reduced philosophy to a show of elaborate terminology, a hair-splitting logic, and a fictitious devotion to the mere external forms of comprehensive and minute demonstration. Even at the best, it has tended to produce an overdeveloped attachment to system for this own sake, and an over-pretentious claim to certainty⁶⁷.

Portanto, a filosofia se desenvolveu com base no método da pesquisa e da prova racional, sua intenção foi assentar em bases sólidas os elementos essenciais das crenças por meio de um método de conhecer que “purificasse” a tradição e preservasse os valores morais e sociais, de tal forma que seu fundamento não foi identificado com hábitos do passado, mas com a genuína metafísica do ser. Pode-se dizer que a metafísica clássica se constituiu a partir da substituição do costume, servindo como garantia de elevados valores morais. No entanto, ao escolher as formas eternas e hierarquizar os “reinos”, ao desqualificar a experiência contingente, a vida social, a prática, a filosofia fundou as “ninhadas de dualismos”⁶⁸, que se desenvolveram na filosofia clássica desde Platão e Aristóteles e se renovaram na filosofia cristã e na filosofia moderna com Descartes.

Pelo exposto, a filosofia, conforme Dewey, não se origina de uma posição imparcial, autônoma ou imune de preconceitos: sua missão estava ligada a salvaguardar as crenças tradicionais do passado e a moral contida nelas, tendo sido inclusive o seu trabalho de crítica desenvolvido no interesse do conservadorismo. Com isso, a tarefa dada à filosofia foi a de justificar a base de motivos racionais, o espírito das crenças e

⁶⁷ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, pp. 20 - 21.

⁶⁸ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 36.

dos costumes tradicionalmente aceitos. Esse modo de proceder irá se repetir e restaurar-se na Europa Medieval, de maneira que o espírito apologético da filosofia tornar-se-á, no século XII, o pensamento da cristandade medieval, cuja missão foi a de articular uma justificação racional e sistemática de si mesma se valendo da filosofia, em especial do pensamento de Aristóteles. Outras ocorrências históricas serão verificadas, pois o que se pretende dizer é que os grandes sistemas não são livres de partido, são muitas vezes exercidos em defesa de crenças preconcebidas, apesar de curiosamente professarem completa independência intelectual⁶⁹.

O modo tradicional de operar em filosofia, fundado na busca do que é imutável e eterno, sem se preocupar com o temporal e espacial, se expandiu para outras áreas da compreensão humana, constituindo no campo da moral, por exemplo, princípios e padrões éticos da mesma natureza. Essa ideia favoreceu o crescimento do profundo abismo entre a matéria natural da ciência e a matéria *extranatural* e *supranatural* da moral.

Determinadas filosofias, ao buscarem os universais e a estabilidade dos seres em essências ou substancias generalistas, pensam ter assegurado uma suposta segurança acerca da complexidade do mundo. Muito ao contrário, por essa via, são viabilizadas interpretações céticas sobre o conhecimento. Dewey concorda com James que todas as filosofias clássicas, embora apresentem divergências entre si, têm em comum uma premissa: negam o caráter contingente do mundo e acabam transformando suas disputas, geradas por diferentes tipos de temperamento, em pleitos de família. Assim, a filosofia, ao invés de ser uma atividade dirigida pelo método empírico, denotativo e científico, vira um campo de disputas domésticas.

Os filósofos tradicionais, segundo Dewey, dividiram-se em escolas que, desejando encontrar uma essência sintetizadora da realidade, operam por meio de

⁶⁹ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 57.

conceitos reducionistas, de tal forma que ora pendiam para os dados sensíveis, ora para os conceitos da matemática, ora para os dados sensíveis, ora para as coisas brutas, ora para os átomos, ora para as essências, ora para a consciência, etc. Acontece que essa forma de caracterização da realidade como segura, regular e acabada não passa de uma falsificação da experiência, é preciso elaborar uma metafísica diferente. O trabalho filosófico que comporta uma visão complexa da realidade precisa administrar no âmbito temporal, no finito e humano, sua relação com o eterno e com o infinito, por meio dos elementos que nos permitam encontrar as regulações dos acontecimentos da vida⁷⁰.

De acordo com Dewey, se a filosofia deixasse de se preocupar com as decisões pretéritas e de justificar os velhos princípios, ela estaria abdicando da sobrecarga dada à sua tarefa pela “*metafísica balofa*” e pela inútil “*epistemologia*”⁷¹. Com efeito, o fato de a filosofia reivindicar sua atuação frente àquilo que se considera o eterno e o imutável, ao invés de valorizá-la, muito ao contrário, favoreceu não só a pouca estima, mas também a falta de confiança em suas pretensões por parte das pessoas comuns. Concretamente, pode-se dizer que a filosofia ficou escorada em velhas instituições, “cujo prestígio, influências e vantagens de poder dependem da preservação da velha ordem”⁷². Essa forma de fazer filosofia atende a interesses dominantes, sua função é a manutenção da ordem estabelecida, ela difere das filosofias históricas. Essa maneira de operar constitui-se pré-requisito na manutenção de uma autoridade cuja prática se traduz no poder de regular as questões humanas.

Por esse argumento histórico identificamos os estágios de pensamento por que a humanidade passou, sendo que para Dewey é chegado o momento da “maioridade” do pensamento, de tal sorte que a filosofia nessa nova etapa deve voltar-se para a experiência real e concreta dos homens. O programa filosófico de Dewey reivindica

⁷⁰ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 18.

⁷¹ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 131.

⁷² DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 131.

uma Reconstrução em Filosofia enquanto condição necessária para o desenvolvimento de uma metafísica empírica. Ele visará antes de tudo uma mudança na concepção de filosofia, para esclarecer como se constituiu o processo de separação, na filosofia, entre teoria e prática, da mesma forma que justificará que o novo pensamento decorrente da visão pragmatista é essencialmente histórico e reflete as mudanças sociais reais que aconteceram na indústria, na política, na religião, etc⁷³.

No processo de reconstrução filosófica a ênfase no desenvolvimento científico é um fator fundamental para a mudança. A revolução provocada pela ciência em nossa concepção de *natureza* é incompatível com os modos pelos quais a filosofia ainda opera. Este motivo é por si só suficiente para transformar a filosofia, uma vez que ela não depende mais de uma ciência adstrita a um mundo fechado e finito, e que aceita a noção de espécies fixas e a superioridade e a imobilidade em vez da mudança e do movimento⁷⁴.

The world in which philosophers once put their trust was a closed, a world consisting internally of a limited number of fixed forms, and having definite boundaries externally⁷⁵.”

À guisa de conclusão, podemos pensar que o requisito primeiro da reconstrução será a mudança na concepção de *conhecimento*. Diferentemente do pensamento tradicional, o conhecimento fundado na experiência levará a filosofia a assumir sua função *social*. Nesse sentido, a reconstrução histórica da filosofia passa pela reconstrução social. Dewey ao desenvolver o retrato histórico social da constituição de nossas crenças e dos produtos filosóficos advindos daí, não se limita a diagnosticar a realidade desigual que originou os dualismos da filosofia ocidental, ele desenvolve um novo conjunto de pressupostos que articula as contingências históricas, o desenvolvimento científico com a crença na sociedade democrática. Assim,

⁷³ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 130.

⁷⁴ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 54.

⁷⁵ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 54.

concordamos com Gouinlock⁷⁶, que a dimensão histórica da filosofia de Dewey, se associa a sua ideia de democracia, compreendida como um modo de vida, uma maneira de conduzir as nossas experiências. Democracia como modo de vida é uma preocupação moral, pois não há de um lado a vida democrática, e de outro lado, a vida moral. Veremos que tanto o uso do método histórico quanto o método da ciência só fazem sentido se estiverem voltados para a democracia.

A reconstrução proposta por Dewey legará virtudes necessárias ao novo “espírito”, tais como: possibilidades de abraçar a novidade, o crescimento, o respeito e a preocupação com os outros, a disciplina científica. Isso é fundamental para a superação da tradição que impôs a aceitação cega do costume e o poder da autoridade. Assim, Dewey reivindica uma nova experiência que impeça o dogmatismo e o absolutismo, de maneira que, em um mundo marcado pela mudança, a tarefa constante e inevitável da inteligência seja fazer a mediação entre o passado e o futuro, para mediar propostas experimentais em vista do bem estar comum⁷⁷.

Por fim, para que o movimento filosófico atinja um grau mais elevado de progresso intelectual, é necessário dedicar-se à pesquisa dos fatos humanos ou morais. Isso consiste em se ocupar de forma sistemática desses processos, tarefa esta que exige da filosofia que ela esclareça os motivos por que deixou de existir a separação, outrora verificada, entre teoria e prática, de modo que os homens possam dizer que *teoria* significa o que há de mais prático no mundo, tanto para o bem como para o mal. Dewey propõe que a reconstrução filosófica nos livre da tarefa de escolher entre uma experiência empobrecida, de um lado, e uma razão artificial, de outro⁷⁸.

⁷⁶ GOUINLOCK, James, *What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey*. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 88.

⁷⁷ GOUINLOCK, James, *What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey*. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 89.

⁷⁸ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York. Henry Holt and Company; 1957, p. 101.

2.4. A DIMENSÃO CIENTÍFICO-NATURALISTA DA FILOSOFIA DE DEWEY

No processo de reconstrução da filosofia está colocado para Dewey o desafio da articulação entre filosofia e ciência e, como consequência disso, a mudança no método de operar da primeira. Dewey desenvolve um programa doutrinário que visa mostrar como o conhecimento se funda na experiência. Essa é a dimensão científico-naturalista da sua obra. Nesse sentido, o seu projeto consiste numa rigorosa argumentação contra as explicações em que a *experiência* e a *natureza* são apresentadas com base em distinções arbitrárias⁷⁹. Na primeira obra, *Reconstruction in Philosophy* [Reconstrução em Filosofia], apresentada na seção anterior, Dewey desenvolve seu projeto metafísico de dimensão historicista, propondo uma reconstrução para a filosofia. Na segunda, *Experience and Nature* [Experiência e Natureza], ele apresenta uma visada científica para a metafísica. Sua argumentação consiste em reivindicar uma filosofia da experiência, na medida em que esta se apropria do método científico. Nessa obra Dewey tenta pensar um sistema desenvolvido a partir da aplicação do método científico à filosofia, mas tendo como base uma concepção filosófica da experiência. As concepções de Dewey acerca do conhecimento, do uso inteligente da razão e da natureza social da filosofia concorrem para a constituição de sua concepção de *ciência*.

Nas duas obras fica evidente a sua crítica à noção tradicional de *conhecimento* como *representação da realidade*. Contra isso, Dewey passa a designar o conhecimento como um conjunto de “crenças” e “proposições” tomadas como *garantias de usos*. Seu objetivo é desenvolver um projeto científico e metodológico que exigirá outra forma de fazer filosofia, que ele caracteriza como uma *filosofia empírica*. Embora Dewey

⁷⁹ No que diz respeito à nossa interpretação da concepção de *experiência* em Dewey, agradecemos ao prof. Paulo Margutti pelas críticas e sugestões feitas por ocasião das discussões que tivemos durante a elaboração da presente tese.

defenda uma filosofia com uma visada científica, isso não significa que ele subordine a filosofia à ciência. Conforme Araújo, Dewey se opõe à forma pela qual o problema epistemológico é formulado pela tradição, ou seja, a partir de “uma posição realista ingênua de que todo tipo de conhecimento é representação” [...], desconsiderando o processo de conexão entre as coisas e entre o conhecedor e as coisas⁸⁰.

A objeção de Dewey à epistemologia clássica consiste em sua recusa em considerar o conhecimento, de qualquer tipo, como uma questão de representação mental, tal qual a ideia de um museu da mente, no qual as coisas são etiquetadas pelo poder da razão. Nesse sentido, o conhecimento é *conexão* e não *representação*. Não é possível tratá-lo isoladamente, por si só, mas adotando a perspectiva da complexidade e da utilidade. A apropriação adequada do tema do conhecimento pelos homens não é aquela que o considera como um fim em si mesmo, pelo contrário, tem a ver com as reais necessidades humanas. O conhecimento tem sentido enquanto ação finalística que nos permite agir no mundo.

Com esse propósito seu projeto dá corpo a uma metafísica de caráter contingente e histórico. Com essas características, ela só poderá ser desenvolvida por meio de outro método filosófico, no caso em questão, o método empírico. Os dois esforços teóricos de Dewey presentes nas referidas obras, ou seja, a elaboração não só de uma perspectiva científica, mas também de uma perspectiva histórica para a filosofia, serão compreendidos enquanto parte de uma unidade constitutiva maior da sua obra.

Para designar sua metafísica, Dewey, inicialmente, utiliza-se das expressões *naturalismo empírico*; *empirismo naturalista* e *humanismo naturalista*⁸¹. Por essa perspectiva é possível identificar em sua obra uma articulação teórica entre o idealismo

⁸⁰ ARAUJO, Inês Lacerda. *Dewey e Rorty: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura*. COGNITIO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, Volume 5, Número 1, janeiro-junho, 2008, p. 02.

⁸¹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.1a.

e o empirismo, especialmente quando conjuga o historicismo ao cientismo. Não se trata, contudo, de propor uma epistemologia naturalizada. Veremos que Dewey não assume essa tarefa: sua proposta é muito mais ontológica que epistemológica. Entretanto, seja ligado à epistemologia, seja ligado a outra área da filosofia, o certo é que Dewey anuncia, no começo do século XX, parte de um programa filosófico de continuidade entre filosofia e ciência, cujas consequências incidirão em obras desenvolvidas por pensadores mais próximos do final desse mesmo século.

Podemos dizer que ele protagoniza o debate que tomará corpo na filosofia contemporânea na segunda metade do século XX⁸². Nos países de língua inglesa, na primeira metade do século XX, havia uma atitude bem hostil a uma epistemologia naturalizada. Seu ressurgimento ocorre na segunda metade desse mesmo século, na obra de Quine, no artigo *Epistemology Naturalized*. Esse ensaio traz à luz a discussão que Dewey empreendeu no começo do século sobre a inevitável conexão da filosofia às ciências. Como componente desse contexto, encontra-se a rejeição aos dualismos da tradição filosófica na tese de Quine sobre os *Two dogmas of Empiricism* [Dois dogmas do empirismo]. Tanto o dogma do reducionismo e quanto o dogma da separação entre o analítico e o sintético pertencem à mesma ordem de questões que Dewey tinha investigado. É o próprio Quine que declara:

Filosoficamente estou ligado a Dewey pelo naturalismo que dominou suas três últimas décadas. Com Dewey, eu sustento que conhecimento, mente e significados são partes do mesmo mundo com que eles têm a ver e que eles têm de ser estudados com o mesmo espírito empírico que anima a ciência natural. Não há lugar para uma filosofia *a priori*⁸³.

Consciente de que não há uma filosofia *a priori*, Dewey tem como propósito argumentar a favor do conceito de *experiência* na perspectiva do seu pragmatismo e discutir a partir daí a questão do método filosófico enquanto método empírico. Ele

⁸² QUINE, W.O.V. *Ontological Relativity and Other Essays, Epistemology Naturalized*. New York, Columbia Press, 1969, p. 69.

⁸³ QUINE, W. O. V. et ali. *A relatividade ontológica*. In: Ensaios. Editor: Victor Civita, p. 139.

entende que os significados e as crenças podem ser entidades mentais, mas são resultantes dos processos interacionistas, da arte social. Por isso, ele não pretende reeditar as velhas querelas filosóficas entre aqueles que estão simplesmente tratando questões filosóficas por meios empíricos e os mais tradicionais, que argumentarão que esse uso não conduzirá à investigação puramente filosófica.

Ainda conforme Quine, a *teoria da cópia*, ou seja, a teoria representacionista em suas várias formas, permaneça próxima da principal tradição filosófica, o racionalismo, mas também da atitude do senso comum⁸⁴. Ele concorda com Dewey em que essa separação entre a experiência de uma mente privada e a do mundo físico tanto está presente no senso comum quanto na filosofia técnica. Portanto, Dewey se dispõe a pensar o conhecimento a partir de bases naturalizantes, sobretudo porque rejeita a clássica relação epistemológica entre sujeito e objeto, uma vez que esta não considera a complexidade de relações envolvendo a constituição e a produção do conhecimento.

Quando nos deparamos com as crenças em torno das divisões da experiência, bem como com a hierarquização e a classificação, essas situações parecem tão óbvias e tão banais que o senso comum mostra não haver necessidade de análise ou mesmo de definição dos pares de termos envolvidos: corpo-mente, sujeito-objeto, indivíduo-sociedade, meio-fim, etc. Essas dualidades aparecem como pré-estabelecidas. No âmbito do senso comum, não há lugar ou sentido para se falar em interações, mas apenas para a manutenção de uma divisão precária em torno da experiência.

A Filosofia tradicional e a Psicologia conspiraram para apresentar o comportamento humano como derivado da fusão de entidades que estariam originariamente separadas. Ora um, ora outro desses elementos poderia ser escolhido para receber uma atenção especial. Essa atenção é requerida apenas no sentido de

⁸⁴ QUINE. W.O.V. *Ontological Relativity and Other Essays, Epistemology Naturalized*. New York, Columbia Press, 1969, p. 69.

reforçar a divisão⁸⁵. Por fim, se a experiência ordinária, conforme Dewey, identifica os dualismos como algo dado e estabelecido, isto decorre da atribuição de uma suposta natureza intrínseca ou *a priori* a estes mesmos dualismos, seja pelo senso comum, seja pelo predomínio do pensamento racionalista na cultura. Se eles parecem indiscutivelmente estabelecidos, isso se explica porque a "experiência" envolvida foi pré-condicionada e estereotipada culturalmente por nós, como mostramos ao apresentar a perspectiva historicista da metafísica de Dewey⁸⁶.

Dewey argumentará que a metafísica só poderá ser útil quando nos permitir compreender a ideia de que é possível extrair da experiência traços gerais e genuínos da natureza que marcam as características dos seres, sejam dos objetos físicos, sejam das condições humanas. Essa é a tarefa principal de Dewey no livro *Experience and Nature* [Experiência e Natureza]: “mostrar alguns traços gerais das coisas experienciadas e interpretar sua significação para uma teoria filosófica do universo em que vivemos [...]”⁸⁷.

Considerando os princípios do pragmatismo de que nada pode ser tomado como absoluto, de que nenhuma expressão deve ser usada em definitivo e de que, para cada proposição e para cada palavra, deve-se procurar o seu valor *prático*, não há lugar para uma metafísica especulativa na obra de Dewey. Esta deverá ser empírica, no sentido de encontrar na *experiência vivida* os traços constitutivos dessa mesma experiência⁸⁸. Dewey explica que a metafísica clássica se mantém numa trilha primitiva, presa a um desejo mítico, em que os homens são guiados por discursos de encantamento, envolvendo princípios eternos e perpétuos, como *Deus, matéria, razão, energia*, apontando para absolutos sob os quais eles possam repousar.

⁸⁵ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p. 09.

⁸⁶ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p. 09.

⁸⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 2a.

⁸⁸ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 28.

Shook, por sua vez, nos ajuda a compreender o que significam os *traços gerais da experiência* anunciados no livro *Experience and Nature* [Experiência e Natureza]. Conforme esse intérprete, tais traços envolvem uma forma de Dewey se opor ao sensualismo empirista de Hume e Mill. Nesse sentido, Shook declara que Peirce e Dewey “descobriram que a experiência apresenta regularidades estáveis que tornam alguns juízos universais apropriados no caso de processos naturais”⁸⁹. Por isso, a universalidade de que trata Dewey não é a de um conteúdo universal ou de um ente absoluto. O que requer a universalidade é o processo de investigação, sua possibilidade de aplicação em situações subsequentes e sua condição intrínseca de autocorreção.

Conforme De Waal, mesmo que o pragmatismo de Dewey seja experimental, ele evita um materialismo reducionista. Assim, o pragmatismo de Dewey dá ao pensamento e às relações de pensamento (universais) uma função primária e construtiva⁹⁰.

Por fim, a concepção de *conhecimento* em Dewey não toma como ponto de partida as certezas estabelecidas *a priori*, pois só podemos saber o que são as coisas ao final do processo de inquirição, não tendo sentido perguntar pelo conhecimento e sim pelo termo *inquiry*, que Dewey herda de Peirce⁹¹. Dewey passa a preferir a utilização do termo *inquirição*, que será utilizado no sentido de *assertividade garantida*. Segundo De Waal⁹², esse termo foi introduzido a partir da sua obra *Lógica*, de 1938, para substituir *crença* e *conhecimento*. A intenção de Dewey foi afastar-se das imprecisões do termo *crença*, cunhado por James, e adotar uma linguagem mais científica e menos ambígua na defesa de seu naturalismo filosófico.

⁸⁹ SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.150.

⁹⁰ DE WAAL, Cornelis. *Sobre pragmatismo*. Trad: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 169

⁹¹ ARAÚJO, Inês Lacerda. *Dewey e Rorty: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura*. COGNITO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, Volume 5, Número1, janeiro-junho, 2008, p. 02.

⁹² DE WAAL, Cornelis. *Sobre pragmatismo*. Trad: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 170.

Dewey reclama um novo contexto em que as noções de *experiência* e *natureza*, que historicamente foram avaliadas como incompatíveis, possam ser compreendidas em unidade. Na tradição racionalista, essas categorias só são compreensíveis quando ligadas a algo não natural e transcendental. Coisa semelhante acontece também na tradição empirista, na qual o materialismo mecanicista trata de empregar a ideia de que a natureza só pode ser interpretada como algo mecanicamente determinado, fruto das relações de causalidade e dos princípios empíricos e materiais⁹³.

Nosso autor declara que o grande vício da filosofia tradicional foi o intelectualismo arbitrário. A separação clássica entre aparência e realidade parece um problema tão insolúvel quanto o da relação mente/corpo e como consequência dessas antinomias prevalece a ideia de *descontinuidade*. Essa última está ligada à ideia de superioridade das questões intelectuais em detrimento das questões da experiência. O anti-intelectualismo de Dewey não implica em menosprezar a inteligência e a razão, o que ele pretende é atribuir a ambas a capacidade de tomar os dados da experiência para elevá-los à condição de objetos da reflexão, com a finalidade de obter um conhecimento marcado pela instrumentalidade.

Conforme Dewey, o intelectualismo, predominante na filosofia tradicional, contraria os fatos, pois “as coisas são objetos para ser manuseados, utilizados, trabalhados, gozados e sofridos, mais do que coisas conhecidas”⁹⁴. Esse intelectualismo tornou-se, como método, soberano em filosofia; ele permanece alheio aos fatos da experiência primária, não só obrigando à adoção do método não empírico, mas também levando à concepção do conhecimento apenas por esse viés. Dewey propõe que pensemos de outro modo, afirmando que o conhecimento só faz sentido se for

⁹³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 3a.

⁹⁴ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 17.

concebido como uma atividade inteligente, agregando a complexidade da experiência e operando no mundo por meio dos processos ação e reflexão.

Desse modo, Dewey se concentra na caracterização e na discussão dos dois tipos de experiência: a experiência ordinária, primária, e a experiência secundária, resultante da adoção dos procedimentos intelectuais de análise. Com essa opção ele pensa superar as visões clássicas da filosofia que mesmo tendo por objetivo sair dos esquemas dualistas terminam por novamente proceder às hierarquizações e às classificações da realidade atribuindo valor de superioridade a dimensões do mental em detrimento do material, mas contraditoriamente, desenvolvendo pretensas sínteses envolvendo uma realidade superempírica ou transcendental.

Ocorre que, ao desenvolver sua tese seminal em torno do conceito de *experiência*, Dewey se presta a todos os tipos de crítica, provavelmente, pela utilização de um termo de difícil definição. Na linguagem comum a palavra *experiência* é praticamente não analisável, pois se refere a algo gradativamente adquirido, que aceitamos sem muitos questionamentos. Quando somos chamados a falar da *experiência* dizemos que ela é direta e imediata. Entretanto, podemos também encontrar, na maioria das vertentes teóricas, a noção de experiência na dimensão da consciência privada separada da natureza e do mundo, ou seja, algo subjetivo e exclusivamente mental, separado do estado objetivo das coisas⁹⁵.

Como se vê, a experiência foi concebida pelas doutrinas tradicionalistas como algo não natural. Se fosse natural, não seria totalmente confiável. Dessa forma ela é pensada numa direção totalmente distinta, fazendo abstração da sua concretude e crueza. A experiência é concebida de um modo ideal e irreal. O que é curioso é que a tendência de desacreditar a experiência humana concreta não é requisito apenas da

⁹⁵ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p.07.

conduta da filosofia profissional, mas é algo que vai muito além das preocupações técnicas. Na verdade a filosofia se apropria de uma subjetivação exagerada do que se passa na experiência popular.

Com base nessas ideias, Dewey se opõe tanto ao empirismo clássico quanto ao racionalismo cartesiano em relação ao papel dado à experiência e o apego que essa tradição filosófica mantém pelo universal e sua conseqüente busca por princípios estáticos para assegurar a nossa compreensão cognitiva do mundo. Dessa forma, ao se contrapor aos dualismos da filosofia tradicional, Dewey apresenta sua filosofia empírica como forma de superação das oposições binárias, que transformaram a filosofia num campo de guerra de “temperamentos” e de “questões domésticas”.

Para se contrapor a esse emaranhado de teorias elaboradas a partir dos “humores” de seus propositores, Dewey argumenta que a filosofia precisa utilizar outro método de investigação. Assim, o método empírico e o espírito científico enquanto inquirição e como experiência exigirá o uso de teorias e hipóteses, devendo ser estendido a outras áreas da cultura, em especial à filosofia. Dewey argumenta que a sua referência à experiência decorre da relação necessária entre esta e método empírico, pois se este fosse “adotado no filosofar, não haveria necessidade de referência à experiência”⁹⁶.

Não há outra forma de compreender a experiência do conhecimento a não ser pela relação entre os processos não cognitivos e os processos cognitivos. Pensar a experiência sem a unidade entre esses processos é condição para obter determinados tipos de conclusões envolvendo entidades extranaturais ou sobrenaturais. Quando não considera essa unidade, a filosofia segue seu padrão clássico, ou seja, elege os dados espirituais, o predomínio do mental sobre as outras esferas da vida.

Desse modo, a filosofia tradicional, ao invés de assumir a reflexão sobre a constituição do processo cognitivo, gerador das nossas crenças, ao invés de enfrentar as

⁹⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 08.

discussões sobre o caráter natural e social do conhecimento, toma outro caminho. Em sua crítica à filosofia tradicional, Dewey observa que ela não aceita a adoção de um método que não seja o especulativo. Desse modo, o apego dos filósofos ao que é simples, o seu amor pelos “elementos” é algo recorrente na história da filosofia. No entanto, a experiência bruta está carregada do emaranhado e do complexo, mas a filosofia se apressa em fugir para longe dela a fim de procurar algo mais simples sobre o qual possa repousar. Ao buscar estabelecer a noção estática de *permanência*, de *essência real*, de *totalidade*, as filosofias clássicas apelam para *predicados laudatórios*.

Permanence, universals, over plurality, change and particular is pointed out, as well as its effect in creating the traditional notion of substance, now undermined by physical science. The tendency of modern science to substitute qualitative events, marked by certain similar properties and by recurrences, for the older notion of fixed substances is shown to agree with the attitude of naïve experience, while both point to the idea of matter and mind as significant characters of events, presented in different contexts, rather than underlying and ultimate substances⁹⁷.

Com efeito, para Dewey, a experiência não pode ser vista como distinta da natureza, ela é algo que a penetra e nela se expande sem limitações. Tudo que existe é resultado de um processo de relações mútuas, pelos quais os corpos agem uns sobre os outros, modificando-se reciprocamente. A experiência é esse processo pelo qual um corpo age sobre outro corpo e dele sofre uma reação. Dewey parte de um conceito amplo de *experiência*, considerando não apenas os atributos puramente racionais. O que caracteriza a experiência nessa abordagem é a sua dinamicidade, que se realiza de dois modos: ela é ativa quando age sobre algo e sua ação produz consequências; ela é passiva quando sofre ou passa por alguma coisa e recebe as consequências de sua ação. O processo implica a qualidade da ação, de maneira que não existe nem pura atividade nem pura passividade: a experiência envolve simultaneamente esses dois processos.

A postura dualista caracterizada pela distinção entre o particular, entendido como a *experiência dos fatos singulares*, e o universal, ou seja, as leis e princípios gerais

⁹⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. XI.

racionalmente determinados resultam em uma posição reducionista. Dewey mostra que a experiência assim concebida é apartada de seus componentes principais, ou seja, da relação com o ambiente, dos dados, das sensações, da experiência primária. Dewey desenvolve uma explicação naturalizante para esclarecer as situações pelas quais se originaram as distinções arbitrárias entre *experiência* e *natureza* e como devem ser superadas.

Nessa explicação, de cunho evolucionista, ele destaca que os organismos fisiológicos, seja o homem, sejam os animais inferiores, empenham-se em adaptações ao ambiente para manter o processo da vida. Em relação ao homem Dewey declara que, no processo vital, a inteligência humana vai encontrando as melhores soluções que visam à experiência, ao processo de adaptação. O cérebro e o sistema nervoso são órgãos de ação e padecimento, agem sobre o meio e sofrem ações externas. Se não há quebra de continuidade natural e histórica, a experiência cognitiva tem sua origem na experiência de tipo não cognitivo. Para Dewey, não faz sentido falar de uma *experiência transcendental*. Somente quando o caráter temporal das coisas experienciadas é esquecido é que se concebem noções como a “*transcendência*” do conhecimento⁹⁸.

Assim do ponto de vista da *experiência* prevalecem os processo interacionistas. Um organismo pode estar envolvido em formas simples e limitadas de articulação consigo mesmo e seu entorno, como acontece com as formas mais simples de comportamento biológico, ou numa atividade mais rica e extremamente complexa, de natureza intelectual. De todo modo, esse processo implica relações nas quais se obtêm acréscimos decorrentes da interação dos organismos. Esses acréscimos são mudanças qualitativas adquiridas no processo de experienciar. Trata-se de uma equação que é

⁹⁸ SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 150.

aditiva porque o organismo é uma parte do mundo natural e não um obstáculo à parte. Isso envolve, portanto, uma ocasião para a continuidade e não para o inverso⁹⁹.

Assim, os componentes principais de nossa relação com o ambiente podem ser traduzidos na experiência anterior ao pensamento reflexivo, ou seja, na experiência primária, sem a qual nossas aptidões cognitivas não teriam se desenvolvido. Dewey apresenta a ideia de *conexão* e não de *oposição* entre os dados da realidade e o pensamento, valorizando assim na experiência a noção de *continuidade*. Tudo está em comunicação, em processo, há um *fluxo contínuo na experiência*¹⁰⁰.

Por isso, Dewey pensa que, uma forma de superar as doutrinas transcendentalistas é considerar o *fluxo dos acontecimentos* e a noção de *continuidade*. É evidente que o único modo de manter a doutrina da *continuidade natural* consiste em reconhecer os aspectos derivados e secundários das experiências intelectuais ou cognitivas. Ocorre que, diferentemente das posições clássicas, essa compreensão não representa uma hipertrofia da dimensão intelectual. Como se percebe, a sua teoria naturalista da experiência não toma o pensamento como algo autônomo e independente, o pensamento é compreendido como uma fase biológica da experiência do organismo. Na interpretação de Shook, Dewey discute os estágios do pensamento enquanto aspectos funcionais da solução prática de problemas à medida que os humanos encontram instrumentos melhores para interagir com a natureza¹⁰¹.

O naturalismo nos leva a perceber que, a partir das suas interações com o ambiente, um organismo experiente pode estabelecer previsões em relação aos acontecimentos futuros, de tal maneira que a situação presente seja inserida na história do *fluxo dos acontecimentos*. Com base nessa compreensão naturalista da experiência,

⁹⁹ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p. 19.

¹⁰⁰ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 28.

¹⁰¹ SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 150.

Dewey passa a desenvolver a defesa do método empírico em filosofia, cuja aplicação faz com que o pensamento, operando a partir das contingências observadas, se desenvolva de maneira integrada com a realidade. Desse modo, a função principal da inteligência humana é conduzir a investigação, que é fundamentalmente resolução de problemas.

Assim, o desenvolvimento do pensamento e da nossa reflexão sobre o mundo advém da modificação que imprimimos aos nossos hábitos, criando novas condições de adaptação, decorrentes do fluxo e refluxo da experiência. O ganho qualitativo a partir da experiência é resultado da utilidade da inteligência referida à previsibilidade. O naturalismo de Dewey sustenta que a realidade da qual a experiência humana faz parte é contínua, não dá saltos. Nesse sentido, para Dewey, onde quer que haja vida, há comportamento, há atividade, e, para que a vida possa continuar, necessário se torna que essa atividade seja, a um tempo, contínua e adaptada ao meio ambiente¹⁰².

Conforme Shook, desde 1897, Dewey vinha se dedicando ao estudo do empirismo naturalista como fundamento para a sua psicologia social, a sua ética e a sua filosofia social. A conexão entre o empirismo e os demais aspectos teóricos de sua filosofia está baseada na noção prática de *conhecimento*. Podemos afirmar que não se trata de uma preocupação com o conhecimento em si, ou com as ideias em si mesmas, pois só tem sentido falar em ideias enquanto subsidiárias do uso social. Conforme Geiger, “o que precisa ser explicado é a eficácia pública, seletiva, ativa das ideias enquanto funcionam na real solução problemas”¹⁰³.

Assim, toda explicação empírica e experimental está relacionada à atividade teleológica da inteligência. A atividade inteligente envolve um processo de aprendizagem por meio de ações criativas que se desenvolvem na experiência, visando à

¹⁰² DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 103.

¹⁰³ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective- a reassessment*. New York: Mc Graw-Hill Book Company, 1964, p. 68.

superação de obstáculos que impedem a realização dos objetivos almejados. Esse crescimento é resultante de estágios que o pensamento percorre e que dão ao indivíduo um aumento de força e flexibilidade na tarefa de resolução de atividades mais complexas. Portanto, o progresso da inteligência humana resulta da sua constante atividade¹⁰⁴.

Dewey argumenta que a primeira e talvez a maior diferença entre o método empírico e o não-empírico reside na escolha do material original. Para um empirista naturalista autêntico, a discussão clássica da filosofia, centrada na relação entre sujeito e objeto, dá lugar ao problema de identificar as consequências decorrentes dessa relação, ou seja, da distinção entre o físico e o mental, para a nossa vida cotidiana. O que ele quer saber é como se dão os encontros entre os objetos físicos e os juízos inferenciais mais complexos¹⁰⁵. Desse modo, a capacidade de regulação, oferecida pelo método científico, favorece a compreensão do valor e do significado enriquecido nas coisas da experiência, com maior clarificação, maior profundidade, previsibilidade e *continuidade*.

O desenvolvimento das ciências constitui num crescente “apoderar, pela humanidade, de instrumentalidades mais eficazes no lidar com as condições da vida e da ação”¹⁰⁶. Assim, o propósito de uma teoria, conforme Dewey, é direcionar a aplicação de tecnologia com vistas a produzir seu objeto onde ele ainda não existe:

The office of physical science is to discover those properties and relations of things in virtue of which they are capable of being used as instrumentalities; physical science makes claim to disclose not the inner nature of things but only those connections of things with one another that determine outcomes and hence can be used as means¹⁰⁷.

¹⁰⁴ SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 138.

¹⁰⁵ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 19.

¹⁰⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 11.

¹⁰⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. XII

Essa previsibilidade só é possível porque resulta da continuidade da experiência, de tal maneira que as filosofias que insistam em buscar *indubitabilidades* e *universalidades* desembocarão em ontologias dualistas. Por outro lado, a previsibilidade não é algo absoluto, mas sim falível. Mesmo assim, o “erro” inerente ao processo de conhecer é utilizado para guiar experiências subsequentes. Em suma, nessa concepção, a ciência é sempre autocorretiva. O *falibilismo*, longe de constituir um defeito da experiência, é algo resultante do processo de aperfeiçoamento que envolve a utilização dos erros como dados úteis para as experiências futuras¹⁰⁸.

Dewey desenvolve em sua obra um comprometimento com a defesa da utilização de um único método para todas as ciências. Em *The quest for certainty* (1929), propõe a expansão do método investigativo das ciências experimentais para o campo dos valores morais e também reitera que as questões sociais se tornarão inteligentemente resolvidas na proporção em que empregarmos o método da ciência, que consiste em recolher dados, conceber hipóteses e colocá-las à prova. Nessa perspectiva, a linha de argumentação dominante em *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] é a que trata da mudança metodológica da filosofia.

Com isso, Dewey procura mostrar que a não-utilização do método empírico leva a filosofia a uma série de deficiências, decorrentes da não-articulação de seus resultados com os acontecimentos da experiência diária. Isso gera as seguintes três grandes falácias da filosofia tradicional: a primeira está na completa separação entre sujeito e objeto; a segunda, no exagero das caracterizações dos objetos racionalmente conhecidos em detrimento das qualidades dos objetos de gozo e sofrimento; a terceira, no isolamento exclusivo dos resultados de vários tipos de simplificações¹⁰⁹.

¹⁰⁸ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 153.

¹⁰⁹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 33.

Desse modo, há uma constatação de que os métodos não empíricos, que são empregados pela filosofia clássica, começam com os resultados de uma reflexão que já se apartou do objeto experienciado e de suas condições dadas. O método empírico, ao contrário, deve observar como e por que *o todo* foi separado em sujeito e objeto, em natureza e operações mentais. Assim se descobre que há uma inversão: os produtos reflexivos são tratados como se fossem primários, ou como se fossem originalmente “dados”¹¹⁰. Por isto, para o “método não empírico, objeto e sujeito; mente e matéria (ou quaisquer outras palavras e ideias que sejam utilizadas), são separados e interdependentes”¹¹¹.

Entretanto, o que se verifica é a constante tentação da filosofia, como sua história demonstra, em considerar que os resultados da reflexão secundária possuem em si e por si próprios uma realidade superior à da matéria de qualquer outra experiência. Como afirmamos, essa assunção da filosofia como pertencente à ordem das questões espirituais é tão profunda que geralmente é tomada como ponto pacífico, como algo que não precisa nem ser discutido. Conforme Dewey, um exemplo disso encontra-se na doutrina cartesiana e também em Espinosa,

[...] That emotion as well as sense is but confused thought which when it becomes clear and definite or reaches its goal is cognition. That esthetic and moral experience, that poetry may have a metaphysical import as well as science, is rarely affirmed, and when it is asserted, the statement is likely to be meant in some mystical or esoteric sense rather than in a straightforward everyday sense¹¹².

Com base na adoção do método não empírico, a filosofia tradicional fica sem saída no momento de enfrentar o problema de como é possível o conhecimento; de como um mundo externo pode afetar uma mente interna; de como os processos mentais podem atingir e apreender objetos definidos em oposição a eles, ou seja, em termos cartesianos, de como é possível que a substância pensante (*res cogitans*) possa

¹¹⁰ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 28.

¹¹¹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 28.

¹¹² DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 19.

apreender algo distinto dela, uma antítese dela, ou seja, a substância extensa (*res extensa*).

A partir daí, Dewey revela como o filósofo racionalista, ao enfrentar o problema mencionado acima, fica em uma situação embaraçosa, pois suas premissas tornam o fato do conhecimento algo não-natural e não empírico. Assim agindo, os filósofos tradicionais reduzem a totalidade da realidade a seus aspectos particulares. Por exemplo, um pensador transforma-se em materialista metafísico quando denega realidade ao mental, outro converte-se ao idealismo psicológico quando sustenta que a matéria e a força são apenas eventos psíquicos disfarçados. As soluções para uma relação satisfatória entre a consciência e o mundo são abandonadas, a busca pelas mesmas torna-se uma tarefa sem esperança ou então resulta em escolas diversas que amontoam complicações intelectuais umas sobre as outras para atingir, ao final de um longo e tortuoso caminho, aquilo que a experiência ingênua já sabe.

Para Dewey a experiência teria que ser, na filosofia, assim como o é nas ciências naturais, o ponto inicial e terminal da investigação, colocando problemas e testando propostas. Se o método empírico fosse adotado no filosofar, a experiência não teria sido relegada a um lugar secundário e quase acidental como o foi na escola cartesiana. Dewey assegura que assumir a perspectiva de uma filosofia histórica e contingente é uma forma de enfraquecer os discursos dominantes das ontologias clássicas que se “interpõem no caminho da compreensão da força do método empírico em filosofia”¹¹³. Dewey argumenta que quando é negligenciada a conexão entre os objetos científicos e os acontecimentos da experiência primária, o resultado é um quadro de um mundo de coisas indiferentes aos interesses humanos. Conforme Geiger, a experiência servirá como um elemento profilático contra a descontinuidade, pois poderá ser utilizada para

¹¹³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 06.

corrigir o empirismo parcial que seleciona apenas alguns aspectos da experiência como reais¹¹⁴.

Para se contrapor a um subjetivismo radical, Dewey explica que não é possível reduzir a experiência unicamente ao processo de *experienciar*, tratado como algo que é completo em si próprio. É como se chegássemos a uma situação em que um ato de experienciar tivesse por objeto tão somente a si próprio, visando estados e processos de consciência em lugar das coisas da natureza. Não é adequado considerar como experiência tão somente os estados e processos da consciência.

Na natureza observamos coisas e não a observação em si. No entanto, podemos tomar a observação como um objeto de estudo e o mesmo se fará com o pensamento, na medida em que esses objetos não sejam abstraídos da experiência. No entanto, tem prevalecido na filosofia tradicional uma forma de considerar a consciência particular subjetiva em contraposição à natureza. Essa forma de explicação reproduz a ideia segundo a qual natureza e experiência “são nomes para coisas que nada têm a ver com a outra¹¹⁵. Chegamos ao absurdo, conforme Dewey, “de experienciar tão somente a si próprio, de experienciar estados e processos de consciência, em lugar de coisas da natureza”¹¹⁶. Assim, Dewey explica que:

Since the seventeenth century this conception of experience as the equivalent of subjective private consciousness set over against nature, which consist wholly of physical objects, has wrought havoc in philosophy. It is responsible for the feeling mentioned at the outset that “nature” and “experience” are names for things which have nothing to do with each other¹¹⁷.

Ao enfrentar a tradição cartesiana, Dewey apresenta em sua metafísica os padrões apropriados para compreensão intelectual da constituição de nossas crenças. A argumentação deweyana acerca de uma concepção empírica da metafísica coloca os “sujeitos” como centros de experiência. Nesse sentido, ele constata que, na história da

¹¹⁴ GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. New York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958, p.16.

¹¹⁵ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 8.

¹¹⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 11.

¹¹⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp.11-12.

filosofia, foram raras as vezes que se reconheceu o papel da experiência enquanto unidade integrada. Aristóteles foi quem mais se aproximou dessa tentativa, pois reconheceu a contingência do ser. Mesmo assim, nunca abandonou sua predileção pelo fixo, certo e acabado. Sua teoria das formas e dos fins é uma teoria da superioridade que têm no ser as qualidades imutáveis; sua física busca fixar uma escala dos intervalos da relação entre a necessidade e a contingência, hierarquizada de tal sorte que a necessidade indique os graus da realidade e as contingências meçam as deficiências do ser¹¹⁸.

Entre os modernos, temos alguns exemplos, como Bacon, Locke e Hume, da tentativa de recorrer a uma metafísica da experiência que seja criada pelo ser humano, que esteja mais próxima da terra do que do céu, uma metafísica aplicada às ciências naturais e aos diversos ramos da experiência. No entanto, o que predominou na tradição filosófica foi a falta de conexão entre os objetos mentais em suas relações com as experiências vitais¹¹⁹.

Vimos que, a despeito do agudo e penetrante poder de observação dos gregos, sua ciência é uma extensão dos hábitos sociais por eles adquiridos. A descoberta do sujeito é a descoberta reflexiva do papel desempenhado na experiência pelos indivíduos concretos, em suas formas de pensar, agir, sonhar, desejar. Entretanto esses resultados seriam outros se a filosofia tivesse optado pelo método empírico. Isto porque, através desse último, ela teria realizado a reflexão sobre o subjetivo a partir da experiência e não fora dela. Mas a filosofia tradicional fez abstração da origem empírica e do uso instrumental da consciência, de tal sorte que o mental se constituiu isolado e separado, autossuficiente e fechado em si mesmo.

¹¹⁸ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.48.

¹¹⁹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.12.

Dewey descreve um mundo complexo, uma mistura de ordem e desordem, de certeza e incerteza, de trigo e joio, argumentando que o reconhecimento desse fato possui significação fundamental para construir uma metafísica naturalista. A metafísica clássica, ao contrário dessa última, sai em busca do eterno e imutável no ser, fundamenta-se no conhecimento derivado de uma ciência primeira que fornece uma base comum e universal, bem como princípios racionalmente puros. Assim, concebe-se como uma ciência que está além da experiência e cujo procedimento se baseia num saber contemplativo ou teórico. Ela se dedicaria ao estudo das coisas que existem independentemente dos homens e de suas ações, como se isso fosse possível. A ideia de uma teoria da contemplação do eterno é rejeitada por Dewey, assim como a pretensa capacidade da mente de intuir verdades indubitáveis, fato esse que o coloca na direção contrária ao *cogito cartesiano*.

De Waal comenta que, para Dewey, “o caso paradigmático de aquisição do conhecimento não é o do cientista ou do filósofo que ociosamente contempla este ou aquele assunto em seus estudos profundos”, mas decorre da emergência de um problema concreto que exige uma resposta¹²⁰. Essa emergência é derivada daquilo que Dewey chamou de *situações indeterminadas*, uma vez que toda reflexão é resultante de uma situação problemática: “num mundo sem problemas, não haveria pensamento”¹²¹.

Da situação problemática surgem as respostas conflitantes e os conflitos são resolvidos quando o processo de reflexão nos faz adotar uma das respostas ou quando as reconcilia por meio de um plano de ação. Nosso autor esclarece que, no momento em que obtemos o produto da reflexão, esta cessa até que nos encontremos em uma nova

¹²⁰ DE WAAL, Cornelis. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p.160.

¹²¹ DE WAAL, Cornelis. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p.160.

*situação indeterminada*¹²². Do processo que vai de uma experiência primária à experiência reflexiva constatamos uma situação de ação e reação do pensamento, que irá se constituindo e se aperfeiçoando em torno de uma inteligência ao mesmo tempo operativa e reflexiva. Essa inteligência marca certa emancipação, pois, “purifica” e reconstrói os objetos de nossa experiência primária ou direta.

Dewey ainda argumenta que, a partir do momento no qual a

Since the psychological movement necessarily coincided with that which set up physical objects as correspondingly complete and self-enclosed, there resulted that dualism of mind and matter, of a physical and psychical world, which from the day of Descartes to the present dominates the formulation of philosophical problems¹²³.

Pensar que a autoconsciência nos daria as verdades fundamentais e decidiria o que estaria de acordo ou não com a razão aponta para a certeza da infabilidade do conhecimento. Dewey declara que essa é uma espécie de falácia filosófica que o cartesianismo nos impôs. Pelo cartesianismo, devemos abandonar as crenças do mundo exterior por meio da aceitação de crenças *fundacionais*, isto é, crenças asseguradas por intuição intelectual de verdades imunes ao erro, isto é, crenças extraídas dos nossos estados mentais. Dewey se opõe a essa estratégia. Por esse caminho o conhecimento é tratado como um dado anterior a qualquer conhecimento empírico. Ao contrário disso, Dewey pretende que sua metafísica seja descritiva e denotativa, ou seja, correspondente a uma ontologia que, ao ser capaz de observar e registrar *os traços gerais da existência* leve em consideração também o instrumento dessa observação, isto é, a reflexão humana e as condições sociais que a solicitam¹²⁴.

Podemos inferir que o apelo de Dewey a situações indeterminadas para referir-se a um estágio pré-reflexivo conduz ao papel filosófico da dúvida no processo de

¹²² DE WAAL, Cornelis. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 160.

¹²³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 15.

¹²⁴ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 06.

conhecer. Diferentemente dos cartesianos, Dewey, conforme De Waal, seguiu a teoria da dúvida e da crença de Peirce, “em que a inquirição é, de maneira semelhante, o produto de uma aflição de algum tipo e chega à conclusão quando essa aflição é aliviada”¹²⁵. A dúvida está sempre relacionada a uma situação indeterminada, de tal sorte que a relação entre a dúvida e a crença possa favorecer um equilíbrio homeostático. Assim, o problema do conhecimento tanto para Dewey quanto para Peirce está colocado em termos naturalistas. Ao caracterizar o naturalismo de Dewey, De Waal, escreve:

O comportamento humano, até as empreitadas mais teóricas, está em continuidade com o comportamento dos assim chamados “organismos inferiores”. Não há diferença de espécie entre Einstein desenvolver sua teoria da relatividade e uma lagosta pegar um camarão que sempre lhe escapa¹²⁶.

Justificar a crença de que a ciência pode apontar soluções para os problemas filosóficos é o desafio de Dewey. A questão proposta por ele é: por que a filosofia foi considerada um saber que não pode assumir questões da ciência e vice-versa? Dewey denuncia que, no processo de divisão do trabalho relativo ao saber, a filosofia ficou com as questões morais e espirituais e a ciência, com “as questões práticas”; ele mostra que essa divisão só veio reforçar, mais uma vez, os dualismos da tradição ocidental entre saberes práticos e teóricos.

Segundo Kornblith a tendência deweyana de reclamar um *insight* científico para a filosofia está presente até mesmo em autores tradicionais. Descartes, por exemplo, “não era tolo de buscar uma epistemologia que fosse isolada da melhor ciência disponível em sua época”¹²⁷. Acontece que não havia uma boa ciência na época de Descartes. Mesmo assim, seu objetivo nas *Meditações* era “encontrar qualquer coisa na

¹²⁵ DE WAAL, Cornelis. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p.160.

¹²⁶ DE WAAL, Cornelis. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p.161.

¹²⁷ KORBLITZH, Hilary. Em Defesa de Uma Epistemologia Naturalizada. In: SOSA, Ernest, GRECO, John. *Compêndio de Epistemologia*. Tradutores: Alessandra Siedschlag e Fernandes Rogério Bettoni. São Paulo. Edições Loyola, 2008, p. 253.

ciência que fosse estável e possivelmente duradoura”¹²⁸. Como sua obra precedeu a Revolução Científica, ele foi encontrar seus fundamentos epistêmicos fora da ciência. Mas Dewey argumenta que, embora a filosofia reivindique para si uma independência em relação à ciência, os filósofos tomaram para si várias fontes e conclusões de outras áreas do conhecimento, em especial da ciência que predominou em seus respectivos momentos. Ocorre que eles introduziram as conclusões diretamente na filosofia, sem conferi-las quer com os objetos empíricos de onde se originaram, quer com os objetos empíricos para os quais se destinavam. Para ilustrar melhor, Dewey escreve:

This Plato trafficked with the Pythagoreans and imported mathematical concepts; Descartes and Spinoza took over the presuppositions of geometrical reasoning; Locke imported into the theory of mind the Newtonian physical corpuscles, converting them into given “simple ideas”; Hegel borrowed and generalized without limit the rising historical method from mathematics the notion of primitive undefinable propositions, and given them a content from Locke’s simple ideas, which had in the meantime become part of the stock in trade of psychological science¹²⁹.

Dewey concordaria em dizer que, diferentemente de Descartes, temos hoje uma boa ciência à qual podemos recorrer. Dewey poderia também concordar em que os empreendimentos científicos se divorciaram da filosofia. A filosofia, como ele revela, “comerciou” com a ciência, mas seu problema não reside no excesso de teorização e sim no uso das conclusões científicas sem relacioná-las com os objetos empíricos. Dewey não postula para a filosofia tarefas fora da área de jurisdição dessa disciplina. Ele discorre sobre a divisão entre filosofia e ciência, mostrando que, tradicionalmente, sustentava-se que as ciências eram produtos de investigação empírica, enquanto a filosofia era exercida *a priori*. Ocorre que, em meio às grandes transformações ocorridas no seio da sociedade e às grandes contribuições advindas do desenvolvimento científico, é contraditório manter a filosofia fora desse domínio.

¹²⁸ DE WAAL, Cornelis. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 161.

¹²⁹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 34.

Como já reiteramos, o problema consiste no grande vício da filosofia que é a manutenção de um “intelectualismo” arbitrário. Esta constatação faz com que Dewey observe o favorecimento dos objetos cognitivos em detrimento de outros traços que despertam desejo, que provocam ação e produzem paixão. É como se essas qualidades da vida não tivessem realidade e que, portanto, não aparecessem na investigação científica. Dewey salienta que é preciso atacar a noção de que há um acesso privado à verdade, de que algumas partes da experiência são intrinsecamente mais privilegiadas que outras. Assim, declara que elas não têm realidades inquestionáveis como as que são atribuídas às propriedades matemáticas, mecânicas ou eletromagnéticas¹³⁰. Dewey enfatiza que

The only way to avoid a sharp separation between the mind which is the centre of the processes of experiencing and the natural world which is experienced is to acknowledge that all modes of experiencing are ways in which some genuine traits of nature come to manifest realization¹³¹.

O método empírico aplicado à filosofia visa recolher inicialmente os objetos grosseiros, macroscópicos e rudes da experiência primária, tendo em vista a sua reformulação a partir de uma experiência mais refinada, a secundária, cujo processo consiste numa reflexão contínua e dirigida. Desse modo, tanto os objetos da ciência quanto os da filosofia provêm do mesmo sistema secundário e refinado¹³². O que ocorre é que, no âmbito da ciência experimental, a experiência é, como Dewey mencionou, o ponto de partida e de chegada da investigação. Ou seja, “as ciências naturais não apenas extraem seu material da experiência primária, como também regressam a ela a fim de serem testadas”¹³³.

Assim, em contraposição aos conceitos intuitivos dos racionalismos que visam a uma síntese supraempírica da experiência, a filosofia de Dewey é empirista. Ele mostra

¹³⁰ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.25.

¹³¹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.24.

¹³² DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.03.

¹³³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.03.

que a sua crítica à utilização tradicional do método não-empírico em filosofia não ocorre porque existe um excesso de teorização. Na verdade, o que ele pretende mostrar é que há no método não-empírico uma falha na utilização dos resultados refinados e secundários, uma vez que eles não são tomados como trilha indicando e reconduzindo a algo na experiência primária. Dessa forma, em filosofia, “o malogro é tríplice”, pois, conforme Dewey:

First, there is no verification, no effort even to test and check. What is even worse, secondly, is that the things of ordinary experience do not get enlargement and enrichment of meaning as they do when approach through the medium of scientific principles and reasoning. This lack of function reacts, in the third place, back upon the philosophic subject-matter in itself. Not tested by being employed to see what it leads to in ordinary experience and what new meanings it contributes, this subject-matter becomes arbitrary, aloof- what is called “abstract” when that word is used in a bad sense to designate something which exclusively occupies a realm of its own without contact with the things of ordinary experience¹³⁴.

São essas considerações que causam a repulsa de muitas pessoas para com a filosofia. Essa última ficou presa à crença de que os objetos da reflexão são alcançados apenas por aqueles métodos que empregam a ideia do racionalmente compulsório como sendo “reais” em si próprios e por si próprios, supremamente reais. Conforme Dewey, a filosofia encontra-se presa aos obstáculos do método não-empírico. Fica diante de “becos sem saída” ou de “quebra-cabeças”, que ela resolve simplesmente chamando os objetos da experiência primária de *meras aparências*, *meras impressões*, ou apelando a algum outro nome depreciativo¹³⁵. Para Dewey, as filosofias que depreciam e condenam a experiência primária se afastaram dos assuntos da vida diária e provocaram uma desestima popular em relação à filosofia.

A experiência não admite divisão entre ato e matéria, sujeito e objeto, coisa e pensamento, pois todos envolvem unidades, são conexões. *Vida* denota função e atividade compreensiva, na qual organismo e ambiência acham-se incluídos. A história compreende as proezas realizadas, as tragédias sofridas, o comentário humano, o

¹³⁴ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.06.

¹³⁵ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.09.

registro, a interpretação. Tanto a vida quanto a história incluem objetos biológicos, fisiológicos, geográficos, naturais, sociais. Essa unidade integrada deve ser o ponto de partida para o pensamento filosófico¹³⁶. Portanto, os atributos *da vida e da história*, objetos e pensamento se encontram no mesmo contexto. Vida e história incluem aquilo que os homens fazem, suas vivências, o que eles se esforçam por conseguir, o que amam, creem, suportam e, também como homens, o que produzem com suas ações e sofrem com as ações dos outros. Isso inclui também as maneiras pelas quais padecem, desejam e desfrutam, veem, creem, imaginam etc¹³⁷.

Uma reflexão sobre as nossas crenças nos leva às experiências a partir das quais se originaram. A diversidade de nossas crenças afeta tremendamente nossas novas crenças e antecipações da experiência. Essa diversidade é determinada por fatores sociais. Então descobrimos que cremos em muitas coisas, não porque as coisas são assim, mas porque nos tornamos habituados a pensar dessa maneira, por diversos motivos: elas provêm ou do peso da autoridade, ou da imitação, ou do prestígio, ou da instrução, ou do efeito inconsciente da linguagem. Aprendemos, por exemplo, que as qualidades que atribuímos aos objetos devem ser imputadas às nossas próprias maneiras de ter experiência deles, e que estas, por sua vez, se devem à força das interconexões sociais e do costume¹³⁸.

Se considerarmos nossas maneiras pessoais de crer, veremos a extensão em que essas maneiras são estabelecidas pela tradição e pelos costumes. Ocorre que a ausência de um método empírico levou ao isolamento dos objetos em relação a sua origem e a seu uso instrumental. Aplicando essa abordagem à investigação psicológica, os objetos ligados à experiência interna foram concebidos como constituindo um mundo mental isolado e separado, em si, autossuficiente e fechado em si mesmo. Essa trajetória do

¹³⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 06.

¹³⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 06.

¹³⁸ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 10.

“psicológico” vai coincidir com outra perspectiva, qual seja: aquela que toma os objetos físicos como completos e fechados em si próprios. Isso resultou nas “ninhadas de dualismos” os quais, desde Descartes até hoje, dominam a maneira pela qual os problemas filosóficos são formulados¹³⁹.

Conforme Dewey, a inadequada compreensão do processo de conhecer deriva do não reconhecimento da qualidade primária e final da experiência bruta. Essa qualidade da experiência bruta é *primária* enquanto se apresenta de modo não controlado; ela é *final* enquanto oferecida de um modo mais controlado e significativo¹⁴⁰. O não reconhecimento dessa qualidade primária e final se tornou possível por meio dos procedimentos e produtos de uma determinada experiência reflexiva. Em sua argumentação a respeito das consequências da descoberta cartesiana dos objetos subjetivos para a filosofia, Dewey alega que, na vida real, tal descoberta constituiu um importante fator na libertação dos seres humanos, mas, no que diz respeito à reflexão filosófica, os efeitos foram negativos.

A partir dessa descoberta, posturas mentais e maneiras de experienciar foram tratadas como autossuficientes e completas, como originárias ou como constituindo os únicos dados confiáveis e, portanto, indubitáveis. Dewey argumenta que o predomínio do subjetivismo em filosofia promoveu o desmembramento da unidade da experiência em sua originalidade constitutiva. Isso levou à separação entre o pensamento e a ação, a teoria e a prática, a reflexão e a ação, o ser e o existir. Nas palavras de Dewey:

[...]This the traits of genuine primary experience, in which natural things are determining factors in production of all change, were regarded either as not-given dubious things that could be reached only by endowing the only certain thing, the mental, with some miraculous power, or else were denied all existence save as complexes of mental states, of impressions, sensations, feelings¹⁴¹.

¹³⁹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 12.

¹⁴⁰ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 12.

¹⁴¹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 16.

Para Dewey, é inegável que o avanço das ciências foi uma das maiores conquistas da espécie humana. No entanto, a aplicação do método empírico no âmbito das questões filosóficas ainda não se realizou. Esse método nos oferece uma história de domínio sobre o mundo, através do apelo a instrumentalidades eficazes em sua aplicação às condições da vida e da ação. Quando essas condições são negligenciadas, ou seja, quando as conexões entre os objetos científicos e os acontecimentos da experiência primária são desprezadas, gera-se o quadro de um mundo de coisas indiferentes aos interesses humanos, porque estão separadas da experiência.

Diferentemente da filosofia tradicional, nas descobertas científicas os processos de reajustamento favorecem novos raciocínios e novos cálculos, e nem por um momento os cientistas pensam em depreciar as características da experiência primária, como fizeram frequentemente os filósofos. Com base nessa ideia, Dewey afirma: “o material do método científico é contínuo com o mundo concretamente experienciado”¹⁴². Entretanto, quando os filósofos transportam para as suas teorias as condições refinadas da ciência, os resultados são empregados não para iluminar objetos antigos da experiência, mas sim para lançar descrédito sobre estes e para originar novos e artificiais problemas relativos à realidade e à validade da experiência não refletida¹⁴³. O que o método empírico requer da filosofia é que ela esteja conectada com a experiência primária e que os métodos refinados retornem à mesma.

Em suma, o método empírico será exigido por ser, conforme Dewey, o único capaz de fazer justiça ao investigar a experiência. Dewey acredita que só ele toma a experiência como uma unidade integrada enquanto ponto de partida para o pensamento filosófico. A unidade entre a ciência e a filosofia possibilitará, conforme Dewey, a ruptura com as explicações abstratas sobre o eterno e imutável, o verdadeiro ser, e no

¹⁴² DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 25.

¹⁴³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 25-26.

seu lugar permitirá o surgimento de hipóteses explicativas sobre a experiência real dos homens. O objetivo será realizar, no campo da filosofia, pesquisas em prol do desenvolvimento, na esfera dos problemas humanos, na esfera da vida moral, com o mesmo sucesso que lograram os cientistas no campo da indagação científica.

As normas da ciência serão incorporadas a vida democrática. Para Dewey, o ideal experimental e o comportamento democrático se fundem. Assim, ele combina as virtudes morais com as intelectuais. O investigador experimental tem em vista o comportamento democrático, com liberdade de expressão, participação, cooperação, de maneira que, suas pesquisas sirvam como instrumentos de ação do homem no mundo, contribuindo para o desenvolvimento de uma experiência mais qualificada. Portanto, para Dewey, a mentalidade científica é uma ferramenta para uso social.

A Filosofia por essa visada científica adotará um método que, em primeiro lugar, nos impedirá, de criar problemas artificiais que desviem a energia e a atenção dos filósofos dos problemas reais que surgem a partir do objeto atual; em segundo lugar, nos fornecerá um meio para conferir ou testar as conclusões da investigação filosófica, fazendo com que os produtos dessa última, enquanto produtos reflexivos secundários retornem à experiência da qual provêm e, em terceiro lugar, pela observação de como funcionam as subsequentes experiências, os produtos filosóficos adquirirão valor empírico, ou seja, fornecerão contribuições significativas à experiência comum dos homens, em vez de constituírem meras curiosidades, “com os devidos rótulos, em algum museu metafísico”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p.15.

2.5 A ESPECIFICIDADE DA METAFÍSICA EMPÍRICA DE DEWEY.

Geralmente, ao tomarmos o conceito clássico de metafísica, vem em mente a forma como esta foi pensada por Aristóteles: a metafísica como *ontologia*, isto é, a *ciência do ser enquanto ser*. Na história da Filosofia, não é predominante o reconhecimento de uma metafísica naturalista. Em virtude disso, falar de *metafísica* na obra de Dewey só terá sentido se o termo for empregado de maneira diferente do tradicional.

Segundo Margutti Pinto, podemos estabelecer alguns critérios para distinguir a tendência metafísica tradicional da tendência pragmatista:

Temos, por um lado, a tendência metafísica tradicional, caracterizada pela busca do fundamento último da realidade, obtido geralmente por via transcendental; e por outro, a tendência pragmatista, caracterizada pela constatação de que a busca pelo fundamento último da realidade nada mais é do que a busca de uma quimera¹⁴⁵.

A relação de oposição entre a metafísica clássica e o pragmatismo é coerente com a tradição pragmatista. Ocorre que há, na filosofia de Dewey, uma ruptura com um determinado tipo de metafísica, mas não com a metafísica enquanto teoria da existência. A identificação de uma abordagem metafísica na obra de Dewey não se constitui em contradição com o seu projeto pragmatista original. Veremos, conforme a caracterização realizada por Dewey, que a natureza da metafísica em questão não exclui nem dicotomiza os dados da realidade, não os separa em uma instância empírica, considerada inferior, nem em uma instância superempírica, hierarquicamente superior. A metafísica de Dewey segue a tradição dos pensadores pragmatistas que subverterem essa lógica dualista da filosofia tradicional.

¹⁴⁵ PINTO, Paulo Roberto Margutti. A abordagem pragmática do conhecimento. In: A ciência e seus impasses: debates e tendências em filosofia, ciências sociais e saúde. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 1999 p. 75.

Dewey argumenta que a concepção aristotélica das quatro causas (material formal, eficiente e final) toma de empréstimo às ideias estéticas da cultura grega. O que para o artesão são bens utilitários somente tem caráter estético para o espectador culto cuja apreciação é aliviada da participação laboriosa da matéria. A natureza é como um artista, funciona de dentro para fora a partir dessas causas. Assim, as mudanças são potencialidades dos objetos acabados, ela possui formas que serão incorporadas depois. Quando as artes seguem modelos fixos, seja na fabricação de calçados, casas ou dramas, o elemento de invenção individual é deixado de lado. Portanto, projetos e planos são anônimos e universais e não carregam com eles nenhuma sugestão de um projeto desenvolvido propositalmente. Modelos são objetivamente dados, e só podem ser observados e seguidos. A atualização em um corpo orgânico das formas que são encontradas nas coisas constitui o fim da natureza. Sua posse imediata e a celebração constituem a consciência, tanto quanto a idéia de consciência que é encontrado no pensamento grego¹⁴⁶.

Desse modo, para Dewey a metafísica clássica é marcada pela crença em um plano universal e ela nada sugere em termos da intervenção de um “*espírito animado*” cumprindo seu propósito. O fazer humano é cultivado à base de desígnios e planos *a priori* e não produtos de uma intenção criadora. A ideia grega de proporção e ordem ideal, a apropriação espiritual das coisas se deu pela cultura estética desta civilização; os filósofos são responsáveis por uma peculiar interpretação das coisas empíricas que tem suas raízes na cultura estética grega¹⁴⁷.

A estrutura técnica da metafísica clássica descreve o real como tendo uma origem e um fim e este deverá ser perfeito, acabado e completo. Aristóteles se prontificou a definir a metafísica a partir dos traços do Ser, com base nela tomou-a

¹⁴⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 92.

¹⁴⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 92.

como uma teologia ou uma ciência do final e da realidade eterna. Por essa lógica, a realidade é composta de formas puras, auto-suficientes, auto-sustentáveis e automotoras, isto é, a vida é uma eterna “maré cheia”. Essas formas são ideais e o ideal é apreendido pela razão. O material, para este ponto de vista, é exercido pelo estético que é empiricamente a consumação final, de tal maneira que a cultura grega promoveu e reforçou a atenção aos objetos de apreciação. Assim, a reflexão grega, exercida pela classe ociosa, legou como predominante a ideia do sujeito espectador e não a do partícipe nos processos de produção. A matéria do trabalho não parecia criar formas, de maneira que era preciso creditar a existência de formas antecedentes à matéria.

No entanto, Platão estava preocupado com as conseqüências da ignorância daqueles que vivem no mundo da vida prática, industrial e da política, tanto é que elaborou um plano pelo qual suas atividades pudessem ser reguladas por aqueles que, acima do trabalho e no curso das mudanças encontre leis e formas para moldar os hábitos de quem trabalha. Aristóteles escapou desse dilema colocando acima da natureza a arte e dotando a natureza de arte com finalidades que, na maioria das vezes, atingem os fins racionais¹⁴⁸.

Conforme Dewey, a metafísica clássica pretendia encontrar uma natureza intrínseca às coisas, de tal forma que essa natureza resultaria na plenitude e perfeição dos seres, nos quais os verdadeiros objetos do conhecimento em suas formas e caracteres pudessem ser conhecidos. Com a decadência dessa doutrina, rompeu-se a pretensão de encontrar a natureza objetiva dos seres, de tal sorte que, ao surgir a modernidade, operou-se a substituição da metafísica pela epistemologia. Esta última ainda pretende salvar de algum modo os princípios da metafísica clássica, localizando a busca do fundamento último da realidade no refúgio da consciência do sujeito¹⁴⁹. Em

¹⁴⁸ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 92-93.

¹⁴⁹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 96.

sua reflexão Dewey pergunta se é inevitável essa inversão das teorias clássicas da existência. Ele indaga: deve a crença nos fins, envolvida pela própria natureza, ser abandonada ou pode ela ser afirmada apenas com base num exame indireto da natureza do conhecimento, que parte da intenção consciente para inferir que o universo é uma realização não-natural de uma intenção consciente? Haverá na metafísica antiga um elemento de verdade susceptível de ser extraído dela e reafirmado?¹⁵⁰

Para Dewey, empiricamente não é possível negar a existência dos objetos de apreensão, possessão e uso. Se tomarmos a perspectiva do empírico na compreensão da natureza veremos que as coisas são experimentadas não por meio de um razão substancial, mas através de suas qualidades: elas são dolorosas, trágicas, belas, caprichosas, tranquilas, desordenadas e são assim por sua própria conta. Esses traços estão num mesmo plano. Todas as coisas tendem a um fim, a uma realização; toda qualidade enquanto tal é final, tem uma causa original e terminal. Se as coisas da experiência oferecem um testemunho válido, então a natureza, ao ter qualidades, tende a um fim¹⁵¹. Dewey sabe o quanto é arriscado aventurar-se no uso da palavra *fim* em conexão com processos existenciais, pois dessa forma seus significados podem ser afetados por controvérsias apologéticas e teológicas.

Para tanto, desconstrói essa metafísica clássica, argumentando que a chamada causa eficiente e causa final contém uma explicação que é mais cultural do que espiritual. Ele transpõe essa explicação para as contingências históricas e mostra que isto resulta de uma ordem temporal entre a causalidade do senhor que se contenta em impor a ordem e a eficiência do trabalhador que se entrega realmente ao trabalho físico de execução. Esses dualismos são tão somente uma maneira de atribuir uma causalidade última ao ideal e espiritual, uma vez que no âmbito da vida social, a ordem direta do

¹⁵⁰ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 96.

¹⁵¹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 96-97.

senhor representa a degradação do trabalho físico e com isso se constrói como produto cultural a presença de uma causa imaterial dentro do reino da matéria¹⁵².

Nesse sentido, a hierarquização presente no pensamento grego apresenta uma ordem de fins em que, num primeiro nível inferior estão os fins vegetativos, em seus desenvolvimentos e reproduções normais; num segundo nível, se encontram os fins animais, em seus movimentos de transformação e de sensibilidade; em terceiro nível estão os fins ideais e racionais, situados num ponto mais alto da bem aventurada possessão contemplativa do pensamento em todas as suas formas. Nesta escala gradual, as coisas empíricas, as coisas das artes, as coisas de utilidades pertencem à segunda classe que, por sua vez, resultam num estágio final nos quais encontramos os instrumentos em potencialidades em vista da apreensão racional dos objetos ideais. Ocorre que semelhante classificação encontra-se refletida nas condições sociais de vida, o que leva Dewey a afirmar:

Such a classificatory enterprise is naturally consoling to those who enjoy a privileged status, whether as philosophers, as saints or scholars, and who wish to justify their special status. But its consoling apologetics should not blind us to the fact that to think of objects as more or less ends is nonsense.¹⁵³

A tradição clássica da filosofia ocidental instaurou as ideias de que o conhecimento é apreensão e apropriação direta dos objetos, de que as coisas estão situadas em uma realidade hierárquica de acordo com suas aptidões, ocorre que, essa apreensão que se dá pela contemplação das ordens da realidade deriva de uma predeterminada escala gradual de fins¹⁵⁴. Desse modo, para Dewey, o caráter racional da metafísica, implica que as coisas que têm melhores qualidades possuem também um caráter transitivo e instrumental. São potencialmente produtivas.

Dewey esclarece que, para uma teoria pragmática da existência, *causa e efeito* estão no mesmo nível. Permite uma rápida e breve conversão e concebe a causa como

¹⁵² DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 98-99.

¹⁵³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 106.

¹⁵⁴ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 97.

intrinsecamente primeira e necessária. Tanto uma como outro são partes do mesmo processo histórico. Como a existência é histórica, ela somente pode ser compreendida à medida que cada uma de suas partes seja distinguida e relacionada. Para o conhecimento, *causa* e *efeito* possuem uma realidade parcial e truncada. Assim, para Dewey o problema não é psicológico e nem epistemológico, é metafísico ou existencial¹⁵⁵.

Toda existência se desenrola em acontecimentos circunstanciados por qualidade temporal, caracterizados por principiar, desenvolver-se e terminar. Se for assim, a questão do anterior ou do posterior, por mais importante que seja para os assuntos particulares, é indiferente para uma teoria da valoração da existência. Para Dewey, é tão arbitrário atribuir uma exclusiva realidade aos átomos em detrimento do espírito quanto é arbitrário praticar uma distinção rígida entre um aqui e um ali em termos de espaço. O espaço daqui está junto com o espaço dali e os acontecimentos do passado estão conjugados com os acontecimentos de agora. A realidade está tanto na conjunção como na distinção. Para controlar o fluxo dos acontecimentos, é preciso conhecer suas condições.

Dewey argumenta que não há nada evidente na identificação exclusiva dos fins com objetos de intenção consciente e na identificação desses últimos com estados psíquicos. Esta identificação introduz uma divisão, colocando, de um lado, a vida consciente, e, de outro, a natureza objetiva. Foi uma situação histórica particular que promoveu essa divisão. A ciência moderna tornou claro que a natureza é indiferente à produção de coisas boas ou más. Se o pensamento grego tivesse se contentado em afirmar que toda existência imediata tem certa finalidade, que a experiência consciente constitui uma surpreendente instância da indiferença moral dos processos naturais, a ciência moderna não teria tido um impacto tão destrutivo sobre a doutrina dos fins

¹⁵⁵ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 109-110.

naturais. O resultado lógico dessa última foi à separação entre a consciência e a natureza, e a criação do dualismo entre a natureza física e a mente, que é a fonte dos problemas epistemológicos modernos. Dewey propõe um reexame da teoria dos fins naturais justamente porque a considera necessária para a conexão da vida consciente à natureza ¹⁵⁶.

Para Dewey, a “consciência” resulta de acontecimentos naturais. A consciência sinaliza as características dos acontecimentos físicos e envolve objetos a que só chegamos por intermédio dela, mas isso não quer dizer que ela possua qualidade em si mesma, pois, até as qualidades gerais e absolutas derivam de qualidades instáveis e transitórias. Assim, as ideias de *permanência* e *substância* só se encontram em coisas inacessíveis à experiência, e são elas que fornecem os enigmas para a teoria epistemológica. Tanto a metafísica clássica quanto a epistemologia moderna são responsáveis por apresentar considerações que superlativizaram a consciência e nos levaram a negar a realidade empírica, ao compará-la com coisas permanentes, eternas e fixas.

Dewey considera, por exemplo, que os poetas, ao cantarem o desespero, os dramas, a prosperidade, a felicidade, são os verdadeiros metafísicos, porque conseguem extrair da existência as suas formas mais autênticas. Dessa forma a doutrina da universalidade e necessidade de fins racionais pode ser validada apenas quando aquelas pessoas nas quais o bem se realiza utilizam essa doutrina para modificar as condições existentes, de modo tal que outras pessoas possam também participar desse bem. Nessa perspectiva, a universalidade da doutrina existe no curso dos acontecimentos ¹⁵⁷.

A partir desse ponto de vista, Dewey mostra como a linguagem está articulada com a experiência. A linguagem é produto da experiência. Dewey considera que a

¹⁵⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 113.

¹⁵⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 120.

linguagem, a comunicação, a participação e o ato de compartilhar elementos são partes do mesmo processo. Quando ocorre a comunicação, todos os eventos da natureza tornam-se sujeitos a reconsideração e a revisão, seja através das exigências do discurso público, seja através das exigências do discurso premilinar chamado *pensamento*. Esses eventos tornam-se objetos, a saber, coisas que possuem significados. Uma vez nomeados, passam a gozar de vida independente e duplicada. Agora, em acréscimo à sua existência original, tornam-se sujeitos à experimentação ideal: seus significados podem ser combinados infinitamente e rearranjados na imaginação¹⁵⁸.

O resultado dessa experimentação interior é o pensamento, que pode produzir novos resultados ao entrar em interação com os eventos brutos. A linguagem é provedora de instrução. Aprender e ensinar vem à existência, são requisitos da existência, e não há eventos que não possam fornecer informação. Para Dewey, até a sensação muda de dor passa a possuir existência significativa quando pode ser designada e se torna objeto de discurso; ela deixa de ser simplesmente opressiva e torna-se importante pelo fato de representar algo; ela adquire a dignidade de um cargo público¹⁵⁹.

A ponte natural, que supera a separação entre existência e essência, é a comunicação, a linguagem. O fracasso em reconhecer isso cria um hiato entre existência e essência, e esse hiato são artificiais e gratuitos. Para justificar a importância da linguagem, Dewey recorre a Franz Boas, que, em *The Mind of Primitive Man*, afirma que as duas características externas através das quais a distinção entre as mentes dos animais e a do homem encontra expressão são a existência da fala organizada e articulada do homem e o uso de utensílios de aplicações variadas¹⁶⁰.

¹⁵⁸ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 166.

¹⁵⁹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 166 - 167.

¹⁶⁰ BOAS, Franz. *The Mind of Primitive Men* Apud DEWEY, John. *Experience and Nature*. N York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 166.

A cada momento, instrumentos e aplicações, utensílios e utilizações defrontam-se com direcionamentos e registros tornados possíveis pelo falar, de tal sorte que a função dos instrumentos depende de uma condição provida pela linguagem, que Dewey denomina *o instrumento dos instrumentos*. Dewey argumenta que os filósofos transcendentalistas estão mais conscientes que os pensadores empiristas do fato de a linguagem estabelecer a diferença entre os homens e os animais. O problema está no fato de os transcendentalistas não reconhecerem a concepção naturalista da origem e da condição da linguagem. O *logos* foi corretamente identificado com a *mente*. Mas ambos foram concebidos de maneira supranatural. Em protesto contra essa visão, os pensadores empíricos aventuraram-se apenas raramente na discussão da linguagem, não indo além de algumas peculiaridades da estrutura do cérebro ou de alguma peculiaridade psíquica, como a tendência de expressar externamente os estados internos¹⁶¹.

Dewey considera que a interação social e as instituições foram tratadas pelas teorias transcendentalistas como produtos da estrutura física ou mental específica e já dada de um indivíduo auto-suficiente. Nessa estrutura, a linguagem funcionaria como um emissário mecânico capaz de transportar observações e ideias que possuem uma existência prévia e independente.

Os modernos fizeram do *discurso* um mundo separado das coisas materiais e espaciais, um mundo separado e privado, feito de sensações, imagens, sentimentos. Em contraste, os gregos estavam mais conscientes de que aquilo que tinham descoberto era o *discurso*. Ocorre que eles tomaram a estrutura do discurso pela estrutura das coisas, ao invés de tomar tal estrutura pelas formas que as coisas adquirem sob a pressão da interação social. Conceberam os significados, enquanto objetos de pensamento, como formas primitivas e independentes das coisas, intrinsecamente capazes de regular os

¹⁶¹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 168 - 169.

processos de *vir-a-ser*. Ignoraram o fato de que a importância das essências lógicas e racionais é uma consequência das interações sociais. Por causa disso, conceberam os significados ideais como o arcabouço final dos eventos, em que um sistema de substâncias e propriedades corresponderia aos sujeitos e predicados de cada proposição enunciada¹⁶².

A teoria resultante, envolvendo substâncias, propriedades essenciais, qualidades accidentais e relações, bem como a identificação do ser com os tempos verbais, dominou todo o esquema da física e da metafísica da tradição filosófica européia. Isso foi uma consequência natural da percepção de que há uma correspondência entre as coisas, os significados e as palavras. Essa percepção foi adulterada pela noção de que a correspondência entre coisas e significados é anterior ao discurso e à interação social. Isso produziu a crença em essenciais ideais, completas individualmente e, não obstante, interconectadas num sistema de subordinações e dependências necessárias. Com base nisso, Dewey lamenta que

This a discovery which is the greatest single discovery of man, putting man in potential possession of liberation and order, became the source of an artificial physics of nature, the basis of a science, philosophy and theology in which the universe was an incarnate grammatical order constructed after the model of discourse¹⁶³.

A descoberta moderna da experiência interior, de um domínio de eventos puramente pessoais, sempre sob comando do indivíduo, a ele pertencente de modo exclusivo e no qual pode buscar refúgio, consolo ou emoção, é também uma descoberta grande e libertadora. Mesmo assim houve distorções:

Failure to recognize that this world of inner experience is dependent upon an extension of language which is a social product and operation led to the subjectivist, solipsistic and egotistic strain in modern thought. If the classic thinkers created a cosmos after the model of dialectic, giving rational distinctions power to constitute and regulate, modern thinkers composed nature after the model of personal soliloquizing¹⁶⁴.

¹⁶² DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 170-171.

¹⁶³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 172.

¹⁶⁴ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 173.

Para Dewey, a linguagem compreendida como evento experienciado nos dá condições para interpretar o que realmente sucedeu quando o discurso racional e a lógica foram descobertos pelos antigos e quando a experiência “interior” foi descoberta pelos modernos. A linguagem tem uma função instrumental, ela é, antes de tudo, uma função natural da associação humana e as suas consequências interferem nos eventos físicos e humanos, conferindo-lhes significação. Tais eventos, na medida em que são objetos dotados de significado, existem em um contexto no qual adquirem novos modos de operação e novas propriedades. Nesse sentido, Dewey procura mostrar como as palavras são instrumentos:

Words are spoken of as coins and money. Now gold, silver, and instrumentalities of credit are first of all, prior to being money, physical things with their own immediate and final qualities. But as money they are substitutes, representations, and surrogates, which embody relationships. As a substitute, money not merely facilitates exchange of such commodities as existed prior to its use, but revolutionizes as well production and consumption of all commodities, forming new histories and affairs. Exchange is not an event that can be isolated. It marks the emergence of production and consumption into a new medium and context wherein they acquire new properties¹⁶⁵.

Portanto, para Dewey a história da linguagem é a história do seu uso; o discurso é instrumental e consumatório. A função da comunicação é estabelecer cooperação, domínio e ordem. Como se pode ver, a concepção de linguagem desenvolvida por Dewey se articula com o seu naturalismo e com a sua filosofia social.

Vimos que Dewey considera que na história da filosofia Aristóteles foi o pensador que mais se aproximou da tentativa de produzir uma metafísica naturalista. Em virtude disso, para Dewey, a sua filosofia é muito mais empírica do que aquelas da maioria dos filósofos modernos, não podendo ser considerada *monista* nem *dualista* e sim abertamente *pluralista*¹⁶⁶. Entretanto, a lógica classificatória e hierarquizante deixada por Aristóteles não é aceita por Dewey. Segundo ele, essa teoria foi de muita importância para muitos filósofos racionalistas. Por exemplo, Kant atribuiu tudo o que é

¹⁶⁵ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 173-174.

¹⁶⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 48.

múltiplo e caótico ao reino dos sentidos, e tudo que é uniforme e regular, à razão. O que restou foi o problema dialético de como combinar os sentidos e o pensamento, de como conhecer os problemas concretos que surgem da mesma e variada união entre o necessário e o incerto, mais uma vez reeditando as “ninhadas de dualismos”.

Dewey assegura ser preciso manter viva a filosofia da experiência, como acontece nos casos de Heráclito e Bergson, que acabaram esquecidos com o predomínio das filosofias clássicas e ortodoxas. As filosofias do fluxo denunciam a intensidade dada ao regular, seguro e universal. Hegel e Bergson são considerados filósofos do devir¹⁶⁷. A intenção de Dewey não é abandonar a tradição, como muitos pensam, mas se amparar em vertentes como o hegelianismo, cuja ênfase na realidade como *devir* lhe parece mais adequada. O pensamento consistente pode ajudar a perceber o quanto a filosofia tornou-se indiferente às condições que determinam como deve ser a razão, ao afirmar a natureza universal desta última¹⁶⁸.

A articulação proposta por Dewey entre ciência e filosofia tem como objetivo fazer com que os produtos filosóficos adquiram valor empírico. Assim, ele prescreve uma metafísica diferente, que denominamos em nossa tese de *metafísica empírica*. Ela traz em si uma descrição da forma complexa pela qual nosso autor vê mundo e através da qual desenvolve uma filosofia que contém princípios relativistas, sem, contudo, deixar de considerar a universalidade pertencente à lógica dos processos históricos e sociais.

Na caracterização da metafísica empírica, devemos considerar que os objetos científicos alcançados pela experiência científica são importantes, mas importantes também são todos os fenômenos mágicos, míticos, políticos, pictóricos etc. Os fenômenos da vida social são tão relevantes quanto às questões dos universais ou do

¹⁶⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 50.

¹⁶⁸ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 120.

pensamento lógico. Tanto a ciência política quanto as questões das ciências naturais são tão importantes quanto às questões de ordem metafísica. Desse modo, Dewey conclui que a natureza é construída de todas essas coisas, as quais, quando apresentadas concretamente, são naturalmente possíveis. Elas não são meras “aparências” contrastando com a realidade, elas são a própria realidade¹⁶⁹.

Para Dewey a filosofia tradicional desviou-se dos problemas concretos da experiência em direção a uma absurda procura de uma “pedra filosofal intelectual”, repleta de generalizações absolutamente indiscriminadas. Ela primou pela tentativa de isolar aquilo que é permanente numa função e no contexto de um propósito, convertendo-o em algo intrinsecamente eterno, concebido como permanecendo o mesmo em qualquer tempo, ou então como indiferente ao tempo ou fora do tempo¹⁷⁰.

Dessa forma, as questões da experiência concreta dos homens, como, por exemplo, as ideias morais que se confirmam na prática, transformaram-se em objetos de uma prévia metafísica da existência e de uma teoria geral do conhecimento. De todo modo, o grande esforço dessa filosofia foi assegurar a prevalência da estabilidade em contraposição à instabilidade dos acontecimentos. Para Dewey, quando se pretende sair do mundo das coisas práticas, da ética, da arte, para tratar de encontrar ou perseguir as propriedades internas das coisas dadas, tanto faz que seja no âmbito de uma cosmologia quanto de uma lógica, é um empreendimento inútil. Atribuir ao intelecto relações intrínsecas com a verdade pura por seu próprio valor, ou por sua própria importância, legou os dogmas e os mitos sobre os poderes do intelecto.

Diferente dessa tradição, Dewey argumenta que, no processo de experienciar entra em voga a seleção ou escolha dos objetos e a ação posterior a ela. O próprio ato de escolher e selecionar objetos contém esforços reflexivos envolvendo contingências que

¹⁶⁹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 53.

¹⁷⁰ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 27.

se ligam a outro *acontecimento*. Entretanto, a falácia filosófica consiste na adoção de uma fórmula técnica em que os pensadores têm relegado o incerto e incompleto para exaltar o seguro e o completo, ou seja, “o verdadeiro ser”. Ora, os seres humanos interessados na compreensão de sua realidade tomam as coisas em suas relações e conexões, enquanto os profissionais da filosofia mitigam a instabilidade da vida, inculcando a moderação, a temperança, à sobriedade, de modo que quando as coisas ficam difíceis eles sugerem conselhos e compensações, por meio de uma explicação transcendental¹⁷¹.

Quando os filósofos têm obtido, no curso de suas reflexões, resultados qualitativos, produtos filosóficos dignos de serem desenvolvidos, eles vacilam e se abstêm de levar a cabo o esforço e a luta para selecionar, decidir, dentro da existência dos usos e funções dos objetos aquela estabilidade que possa dar qualidade. Ao contrário, eles voltam às costas para este esforço, voltam-se ao refúgio, voltam-se para as suas contemplanções ao invés de discutirem os assuntos filosóficos como guias práticos de condutas. Esses filósofos tratam de transmitir a percepção imaginativa do objeto por meio do que supõem serem definições e descrições da verdadeira realidade, em contraste com o caráter aparente da existência. Assim separam a existência real daqueles traços que engendram a reflexão filosófica e que dão sentido e alcance às suas conclusões.

É assim o proceder da metafísica clássica, amparada na dualidade e na hierarquização dos mundos, que opõe a aparência, a ilusão, ou simplesmente o empírico, ao mundo real. O esforço de Dewey é mostrar que a metafísica, ao invés de buscar o imutável no ser ou se fixar na dicotomização do mundo, deveria fixar-se no problema da descrição dos traços genéricos da existência, mas ela está preocupada é em

¹⁷¹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 52.

saber como essa descrição pode servir para ajustar ou reconciliar entre si os distintos reinos do ser. Na verdade, ela está imbuída do procedimento de classificação, baseado no desejo de segurança e no desenvolvimento da imaginação reflexiva, que desgarrar ou separa um “traço” do outro, pondo nas coisas assim obtidas as etiquetas correspondentes de *realidade* ou de *aparência*. A metafísica dá lugar a uma suposta dialética cuja tarefa é a reconciliação lógica das ideias¹⁷².

Uma nova metafísica consiste em administrar, no domínio temporal, o finito e o humano em sua relação com o eterno e o infinito, ou seja, visa apreender a realidade enquanto produto dos seus condicionantes. Está claro que o objetivo de Dewey é discutir uma nova metafísica, com elaborações distintas das metafísicas tradicionais. Dewey deixa subentendido que, o que se tem em termos dessas metafísicas não passa de técnicas intelectuais refinadas, derivadas das ideias rudimentares da fé popular acerca do sobrenatural e do natural, do divino e do humano.

Para Dewey, a metafísica tradicional se apodera das impressões do senso comum para lhes dar caráter erudito. Ela é histórica, não é fruto do resultado de mentes privilegiadas. Mas, diferente desta forma de compreensão, a tradição filosófica vem desde Platão com a divisão da realidade em arquétipos ideais e acontecimentos físicos, como a divisão aristotélica entre ato e potência, com a ideia da coisa *nouménica*, ou coisa em si, de Kant, em oposição aos objetos naturais considerados fenomênicos.

A divisão entre aparência e realidade não tem sido atributo puramente de uma doutrina idealista. Essa divisão encontra eco também na tradição materialista. A *ideia* de Platão deriva da *forma essencial* de Demócrito. Esta, mesmo tendo outra estrutura, tem a função de designar a realidade como acabada, completa, estável. Ambas perseguem a estabilidade, os arquétipos correspondem aos átomos indivisíveis de Demócrito. Da mesma forma, a teoria das ideias de Platão corresponde, de novo, à moderna teoria das

¹⁷² DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, pp. 53-54.

estruturas matemáticas. Tanto os materialismos quanto os idealismos se assemelham em relação a esse aspecto: a divisão de Spinoza entre atributos e modos; a divisão entre essência e existência; até mesmo a ideia russelliana de que a matemática nos eleva a regiões de uma necessidade absoluta e descobre a morada do eternamente estável, são exemplos da metafísica clássica¹⁷³. Desse modo, estamos diante de metafísicas que dicotomizam o conceito de experiência, em experiência absoluta, de um lado, e experiência fenomênica, de outro lado. Tanto para a filosofia clássica quanto para a filosofia contemporânea, inclusive para as vertentes materialistas, é difícil reconhecer que nossa experiência seja finita e temporal e esteja repleta de conflitos e contradições.

Dewey retruca a essa tradição mostrando que cada faceta do mundo ideal emana do natural, de tal modo que o sentimento, a arte, a religião e a sociedade são expressões da natureza. A natureza somente se faz presente como verdade se considerada sob o ponto de vista da completude, da complexidade, de modo que a divisão da filosofia em natureza, de um lado, e experiência, de outro lado, deve ser abandonada. Dewey declara que não se pode negar na natureza um fluxo dinâmico de eternidade, mas que isso não pode ser entendido fora do escopo da relação entre contingência e necessidade.

Uma filosofia da experiência precisa reconhecer essa complexidade. Para Dewey, na experiência humana não predomina uma concepção absoluta de experiência sempre boa e perfeita. Esta ideia não abarca a experiência real; os fatos da experiência mostrados aqui evidenciam a sua complexidade. Se existe uma “ideia” de experiência absoluta ela deriva da identificação de certa estabilidade presente na experiência real. É difícil admitir que a instabilidade e incerteza dos objetos e suas conexões constituem a natureza da sua própria história. A experiência real é real durante certo tempo, ou seja,

¹⁷³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 59.

um tempo necessário para representar a transição que opera em direção a certos indícios de novas contradições para logo se dissolver em simples aparência.

Assim, a própria “experiência absoluta” traz em si essa mesma contradição, uma vez que apesar de ser absoluta, integrada e logicamente ordenada, contém em si uma trágica face: as coisas temporais, parciais, antagônicas, tanto espirituais como físicas. As doutrinas filosóficas se que dedicam a promover as dualidades, ao invés de apanhar os caracteres das coisas que estão integradas naturalmente, arbitrariamente dicotomizam essas condições. Assim, conforme Dewey, cada faceta do mundo ideal deriva do mundo natural, de tal maneira que o sentimento, a arte, a religião, a sociedade são uma exuberante expressão da natureza. Um mundo puramente estático não admite ilusão, imaginação, limita-se a exigir querer extrair uma ideia universal que de maneira a priori expresse dados do pensamento divorciados da experiência. Dewey propõe outra lógica, pois esse mundo de ser perfeito carece de sentido, é logicamente absurdo.

Se postularmos conhecer a totalidade do ser, vamos ao conhecimento das partes. Como uma parte é logicamente dependente de outras, sua existência e suas propriedades também são requeridas de outras partes desse todo. De modo que, sem nos darmos conta, introduzimos a contingência pelo simples fato de deduzirmos algo justamente das partes¹⁷⁴. Do mesmo modo, podemos dizer que quando consideramos a categoria *necessidade* é para contrapô-la à *contingência*; entretanto, podemos dizer que o necessário traz em si a própria contingência, pois o necessário é sempre necessário para algo que não é necessário em si e por si. A mesma condição da contingência seria uma condição plena que determinaria o necessário. Assim, a contradição entre necessidade e contingência se desfaz.

¹⁷⁴ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 66.

Esse argumento é para mostrar que um dos aspectos mais chamativos da história da filosofia tem sido, por um lado, o agrupar em unidade a permanência e a perfeição ao pensamento racional e, por outro lado, o ligar a multiplicidade, as trocas, os conflitos e o temporal, o parcial, o deficiente e o sentimental ao pensamento empírico. Essa divisão não tem sido outra coisa senão a violenta separação entre instabilidade e estabilidade.

Toda reflexão tem uma base empírica, parte da problematização e do confuso, sua meta é transformar o desordenado em ordenado, o obscuro e ambíguo em inequívoco, o desconexo em sistematizado. Não há como não considerar um sistema racional enquanto um conjunto coerente de relações, entretanto, não pode ser concebido de outra forma senão intelectualmente, por base empírica. Quando o pensamento atinge formas mais elaboradas que ultrapassam as ambiguidades e indeterminações e se estrutura de forma organizada com relações bem definidas entre os elementos em seus distintos contextos, é necessário reconhecer que ele partiu do objeto, originou-se de condições obscuras superadas. O pensamento se vê obrigado a assumir as formas reflexivas, as indagações e hipóteses como condições para operar no mundo. O pensamento é instrumento em operação, mas a sua base é empírica.

Ao expor a integralidade da natureza abarcando toda a sua complexidade, Dewey não nega a primazia do exercício do pensamento reflexivo sobre uma realidade caótica e sem ordenamento, mas mostra que a experiência não é proveniente unicamente de uma razão especulativa; a natureza em questão resulta dos fatos, da realidade empírica que se impõe ao pensamento exigindo ser clarificada. O ponto de partida, então, é o que é problemático e que esse momento resulta de uma situação real determinada. Não se salta dos objetos empíricos e naturais em suas relações para um contexto intelectual e reflexivo. O pensamento e a razão não são entidades dotadas de poderes específicos, consiste de procedimentos empregados sobre aquilo que é confuso e indeterminado em vista do regular e estável. Mas o pensamento é um processo

contínuo de reorganização temporal dentro do mundo da experiência, não um salto deste mundo para outros objetos criados para sempre pelo pensamento¹⁷⁵.

Com certeza, uma metafísica empírica de base naturalista está obrigada a considerar a reflexão como sendo ela mesma um acontecimento natural que se produz dentro da natureza e em virtude de certos *traços* desta. Está obrigada a considerar esses *traços* do pensar da mesma forma que pensamos as inferências da ciência. Os *traços* da reflexão são tão fielmente indicadores de outros *traços*, de outras coisas, como os *traços* dos acontecimentos¹⁷⁶. Dificilmente possuiria valor científico uma teoria da natureza, da existência, se negasse, por exemplo, os astros, seus cursos, ou negasse que esses aspectos estão vinculados a outros acontecimentos naturais.

Assim, os mesmos *traços* da existência natural que provocam temores e adorações, a relação do homem primitivo diante da perplexidade do mundo, por exemplo, engendram procedimentos científicos. É óbvio que a investigação científica só alcança objetos refinados mediante uso do método, que aumenta seu domínio sobre a vida, mitiga os acidentes, muda a contingência em favor de uma franquia do pensamento e outros esforços. Ser inteligente experimentalmente é ser consciente da mútua interferência das condições naturais, de suas conexões e relações frente ao que foi erroneamente denominado fixo e imutável.

Uma coisa absolutamente estável e imutável está fora do alcance do princípio da ação e da reação. De modo tal que não haveria, por essa lógica, aplicabilidade e possibilidade alguma de usar relações, conexões, ou outros padrões relacionais para compreender tal coisa. No cerne dos acontecimentos podemos encontrar não a ideia do ser, que os racionalistas se puseram a buscar, mas um elemento que nos dê sentido prático. Dewey chama esse elemento de “*estrutura dos acontecimentos*” e essa estrutura

¹⁷⁵ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 61.

¹⁷⁶ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 62.

tem funcionalidade¹⁷⁷. Nem seria como quer a doutrina idealista, uma estrutura das formas eternas, nem uma estrutura material, como pensa o materialismo.

Essas doutrinas comungam do mesmo princípio quando tomam essas estruturas como superlativas, superdimensionando-as. Como toda estrutura é estrutura de algo, Dewey fala da *estrutura dos acontecimentos*, que é empírica e comporta toda a complexidade e unidade. Dewey entende que essa estrutura é movida pelo conjunto dos *traços*, causas ou funções que desempenham, trazendo limites, ajustando-se ou modificando-se em favor de outros *traços* dos acontecimentos.

Essa estrutura é uma categoria racional para ele se referir a algo como uma medida de constância, como modelos, não modelos prévios, não se trata de algo em si mesmo. É tal qual uma estrutura que precisa desse modelo para possibilitar a construção; não pode descobrir-se ou definir-se senão em situação de fazer-se; sendo atividade, sendo mudança, é uma metafísica no sentido popular. Não é uma coisa que regula outras coisas intrinsecamente; tudo está em situação relacional. Como efeito, o uso pragmático de uma teoria científica, é seu postulado observável e experimental no qual se buscará encontrar a melhor evidência para a justificação racional e aceitação da teoria. Dewey enfatiza que, “o motor imóvel grego não passa de um fantasma extraído do medo popular diante do sobrenatural”¹⁷⁸.

Conforme Shook, o pragmatismo deweyano não descarta as teorias científicas como modelos de realidades, o que ele não aceita é a ideia de que teorias são modelos simplesmente por serem representações. Assim ele escreve:

Há dois significados primordiais da palavra “modelo”. No primeiro sentido, uma estrutura existente pode ser modelada, e um bom modelo copiará o original. Mas antes que uma estrutura seja construída de modo igual, cria-se um modelo como preparação para a construção. A estrutura é produzida a partir do modelo (no segundo sentido) que os construtores usam como guia de sua construção. O teste de um modelo no primeiro sentido é a correspondência, pois uma teoria visa copiar seu objeto tal como ele existe

¹⁷⁷ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 63.

¹⁷⁸ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 66.

antes de ser conhecido. O teste de um modelo no segundo sentido é a produtividade. O pragmatismo deweyano recomenda que as teorias científicas devem ser compreendidas como modelos no segundo sentido, e assim o teste de uma teoria científica é sua capacidade de guiar, de modo seguro e eficiente, a produção do objetivo da teoria¹⁷⁹.

Por essa concepção de ciência, os modelos científicos, são planos ou guias da investigação, de modo que, uma teoria científica é medida pela capacidade de guiar de modo seguro a produção de conhecimento. Assim, a melhor forma de uma teoria ganhar justificação racional é produzir sua evidência prevista confiável no escopo da comunidade de pesquisadores e usuários de tecnologias, são essas as condições de progresso científico¹⁸⁰.

Embora Dewey tenha considerado no final da sua vida a possibilidade de reescrever o livro *Experiência e Natureza* com o título de *Natureza e Cultura*, isso não significa que ele não continue defendendo uma metafísica empírica. Dewey oferece essa última sob a forma de uma filosofia da ciência de cunho empirista e naturalista. Ele não poderia abandonar o termo *experiência* em sua filosofia, nem se dar ao trabalho de simplesmente redefini-lo, pois pretendeu elaborar uma perspectiva filosófica que o incluísse como tema central.

Assim, sua metafísica advém do conceito amplo que desenvolve em torno da experiência interativa, que consiste numa explicação natural dos processos interacionistas desenvolvidos entre o ser vivo e seu ambiente como condição de superação dos transcendentalismos e das clivagens culturais e sociais em torno da relação mente/corpo e outros pares binários dos dualismos filosóficos. Portanto, a metafísica empírica é compatível com os princípios deweyanos da contextualidade e da contingência. Não é possível separá-los sob pena de subverter a filosofia de Dewey.

¹⁷⁹ SHOOK, John R. *Os Pioneiros do pragmatismo americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 207.

¹⁸⁰ SHOOK, John R. *Os Pioneiros do pragmatismo americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 211.

2.6 OBSERVAÇÕES FINAIS.

Pelo exposto, caracterizamos a metafísica empírica de Dewey, procurando mostrar que seu projeto filosófico pragmatista resgata na história da filosofia uma tradição que foi suprimida e relegada: as filosofias históricas e as filosofias empíricas. Desse modo, Dewey articula em seu projeto pragmatista duas vertentes, a dimensão historicista da filosofia e a dimensão científica naturalista.

Seu intento é demonstrar que a “disjunção do ser” e sua separação nos dualismos tradicionais podem ser compreendidas se adotarmos uma perspectiva crítica e historicista do conhecimento, constatando que existem razões históricas e epistemológicas que fizeram com que se valorizassem as questões espirituais e se depreciassem as questões materiais e contingentes.

Dewey nos diz que os métodos e as produções refinadas das disciplinas científicas devem estar conectados com sua origem na experiência ordinária, em toda a sua heterogeneidade e plenitude. Isso faz com que as necessidades e os problemas de onde se originaram sejam reconhecidos. Os métodos secundários e as conclusões secundárias devem ser trazidos às coisas da experiência ordinária em toda a sua rudeza e crueza, a fim de que sejam verificados. Por fim, espera-se que os resultados científicos registrados sejam de fato obtidos a partir de um método a ser seguido e previsto como aquilo que será encontrado quando as observações especificadas forem cumpridas. Para Dewey, isso é tudo que a filosofia pode fazer.

Uma metafísica empírica exige uma reconstrução filosófica. O progresso intelectual da nossa cultura exige que abandonemos certos hábitos, a fim de descobrir na experiência sua constituição e seu uso por nós. Temos de respeitar a experiência humana e suas potencialidades.

Ao propor uma nova maneira de fazer filosofia, Dewey mostra que ela poderia ter-se dedicado ao estudo da experiência vivida, mas esteve sobrecarregada e saturada com o seu legado de produções da reflexão de gerações passadas. Ela esteve “ocupada” com suas interpretações, sistematizações, classificações, devido ao pensamento sofisticado da tradição. Para superar essa situação, será exigida uma *Reconstrução da Filosofia* nos moldes propostos por Dewey. O objetivo é que esse novo saber possa superar o tradicionalismo naquilo que ele tem de inadequado e resgatar na tradição as filosofias históricas e do devir, ou seja, aquelas que tiveram mais sucesso na explicação e no oferecimento de resultados para ajudar o homem em sua ação sobre o mundo.

3. A APROPRIAÇÃO RORTYANA DA FILOSOFIA DE DEWEY

3.1 OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Neste capítulo, faremos uma apresentação da apropriação rortyana do pragmatismo deweyano, examinando preferencialmente os seguintes textos de Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, *Consequences of Pragmatism* e *Rorty & Pragmatism – The Philosopher Responds to His Critics*. Nosso propósito é entender as hipóteses de Rorty sobre o pragmatismo de Dewey, tanto no que diz respeito à sua concordância com a filosofia antirrepresentacionista quanto em relação à rejeição da metafísica empírica, pois, conforme Rorty, a teoria da experiência “é a pior parte de Dewey”. E assim Rorty declara: “Eu ficaria satisfeito se ele nunca tivesse escrito *Experience and Nature*”¹⁸¹.

Rorty desenvolve uma avaliação da obra de Dewey com um lado positivo e outro negativo. Pelo lado positivo, Dewey é apresentado como um pensador terapêutico e edificante. Pelo lado negativo Dewey é acusado por Rorty de seguir a mesma tradição que pretende combater, ou seja, a busca de princípios e traços gerais da existência e a prisão à *metodolatria*. Dewey, na interpretação de Rorty, deixa de ser edificante para ser sistemático e epistemólogo. Nosso objetivo é investigar as razões que levaram Rorty a afirmar que Dewey não poderia ter produzido uma obra como *Experience and Nature*, que defende uma “metafísica empírica”. O propósito é entender por que Rorty critica o conceito de *experiência* e o considera contraditório com o projeto filosófico deweyano. Dessa maneira, apresentaremos a apropriação rortyana de nosso autor, duplamente caracterizada pelo “Dewey edificante” e pelo “Dewey metafísico”, revelados nas duas

¹⁸¹ RORTY, Richard. *Take care of freedom and truth Will take care o itself*: interviews with Richard Rorty. MENDIETA, Eduardo (org). CA: Stanford University Press, 2006, p. 20.

facetas da interpretação do neopragmatista. Em seguida apresentaremos as objeções dos críticos de Rorty no que diz respeito à sua interpretação do pragmatismo de Dewey.

3.2. O DEWEY EDIFICANTE DE RICHARD RORTY

A interpretação rortyana do pensamento de Dewey no que diz respeito ao lado edificante do último envolve dois aspectos que o neopragmatista considera positivos: primeiro, a crítica às tradições racionalistas, em relação às noções cartesianas e kantianas de sujeito do conhecimento e de sujeito transcendental, respectivamente; segundo, a concepção da origem social dos dualismos filosóficos. A filosofia social de Dewey, como descrevemos, mostra que os dualismos do pensamento ocidental são processos históricos decorrentes de uma rígida separação, em duas esferas, a qual se convencionou que uma delas seria mais elevada, superior e a outra considerada baixa e inferior. A esfera superior da contemplação recebeu o nome de “espiritual” e atendeu aos interesses sociais dominantes e a esfera inferior do “físico”, se ajustava a tudo que era inerente à matéria e ao mundo da percepção, não ao da razão ou revelação.

A crítica aos dualismos filosóficos, às teorias que separam as dimensões físicas e mentais ou, ainda, à crença de que o conhecimento possua fundações estáticas foi exaustivamente combatida pelos pragmatistas clássicos, e de forma mais precisa por Dewey. Seguindo essa linha de pensamento, Richard Rorty, além de se opor à metafísica clássica, não aceita a ideia de uma filosofia que paire acima da história e das práticas sociais e que tenha a função precípua de fundar o conhecimento. Portanto, são esses aportes que unem o neopragmatista ao pragmatista clássico: rejeição à filosofia fundacionista, rejeição às teses essencialistas ou universalistas e defesa de uma filosofia social. Rorty utiliza o termo *edificante* para se referir a determinado tipo de filosofia que busca encontrar novas, melhores e mais interessantes maneiras de falar de nós mesmos e

dos outros. Edificante é o pensar que se apoia em um projeto aberto ao diálogo com os vários ramos da cultura. Dewey, em sua opinião, seria um pensador edificante, engajado em projetos culturais diversos e centrado na suspeita em relação às pretensões da epistemologia tradicional, opondo-se assim ao pensador sistemático ou epistemólogo.

Nessa caracterização Dewey seria um pensador que traz grandes contribuições para a superação da vertente epistemológica em filosofia. É esse pensador que Rorty apresenta na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* [A Filosofia e o Espelho da Natureza]. Por essa ótica, ele apresenta o que chamamos aqui de sua hipótese interpretativa sobre a filosofia de Dewey. O seu “Dewey hipotético”, ou talvez o seu Dewey ideal, é compatível com seus propósitos neopragmatistas.

Rorty critica o modo como os filósofos encaram sua disciplina, ou seja, como uma técnica que trata de problemas perenes e eternos, permitindo a legitimação do conhecimento. Ora, a filosofia não deveria ser vista como uma disciplina técnica sem uma função social a cumprir. Ocorre que é justamente através de Dewey que ele encontra a caracterização de um fazer filosófico próximo daquilo que ele imagina ser a função original da filosofia. A prática da filosofia é entendida como uma atividade que articule os diversos ramos do saber, que junte novos desenvolvimentos culturais com regras familiares aceitáveis, ou seja, que reúna perspectivas éticas, políticas e sociais com a ciência, por exemplo. Rorty propõe uma filosofia capaz de reconciliar a ciência newtoniana com a ética cristã ou o iluminismo e o racionalismo com uma perspectiva darwiniana da origem humana¹⁸². Uma filosofia que unifique os diversos ramos da atividade humana, os diversos vocabulários, enquanto explicações possíveis dentro de limites sociais e históricos.

Para se dedicar a essa nova filosofia que deixe de lado a pretensão de legitimadora da verdade, Rorty precisa se cercar de autores que lhe permitam

¹⁸² RORTY, Richard. *Entrevista à Folha de São Paulo*. Jornal Folha de São Paulo: 19/04/1994.

aprofundar a crítica à filosofia tradicional, como Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Estes são autores que evitam a tradição disciplinar da filosofia e oferecem novos caminhos capazes de libertar a filosofia de uma interpretação técnica. Nesse contexto, Rorty apresenta esses três autores como vozes dissonantes em relação ao projeto moderno de teoria do conhecimento como representação acurada do mental.

Ao identificar os filósofos de posição antidualista, Rorty mostra que Dewey está entre eles. Tais pensadores tentam substituir as visões de mundo engendradas com o recurso das oposições binárias dos gregos por uma visão de *fluxo de relações e contínuas mudanças*. São autores que deixam de lado a distinção entre sujeito e objeto do conhecimento e se afastam da tradição dualista. Este traço do pensamento de Dewey corresponde ao lado positivo que Rorty vê nele. Por essa via Dewey é fortemente apropriado por Rorty no livro *Philosophy and The Mirror of Nature* [A Filosofia e o Espelho da Natureza].

Rorty apresenta o cenário intelectual do começo do século XX, no auge do movimento pragmatista, para mostrar que por algum tempo a filosofia “poderia virar as costas de uma vez por todas para todas as epistemologias”¹⁸³. Entretanto, ele mostra que o “espírito de brincadeira” do pragmatismo foi sendo abafado porque logo entram em cena aqueles pensadores que recapturam o espírito da matemática. Desse modo, para Rorty, quanto mais rigorosa a filosofia ficava, mais se afastava do restante da cultura. Sua crítica radical consiste em argumentar que nem os analíticos nem os fenomenólogos conseguiram refundar a filosofia.

Diferentemente do período anterior, da filosofia representacionista, os séculos XIX e XX se constituíram por apresentar novas formas culturais, como é o caso dos três autores mencionados acima. Ele explica que cada um desses autores, à sua maneira,

¹⁸³ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 06.

tentou inicialmente encontrar uma nova forma de fazer filosofia “fundacionista”, ou seja, uma nova maneira de formular um contexto definitivo para o pensamento. Em direção contrária ao *mentalismo*, Wittgenstein tentou elaborar uma nova teoria da representação. Heidegger tentou construir novas categorias filosóficas totalmente distintas da ciência, da epistemologia e da certeza cartesiana. Dewey, por sua vez, tentou elaborar uma versão naturalizada da visão hegeliana da história. Mas todos os três vieram a perceber que esses esforços iniciais eram ilusórios, correspondendo à tentativa contraditória de manter uma concepção de filosofia depois que as noções por ela pressupostas tinham sido descartadas.

Assim, o que esses autores têm em comum é concordarem em que a noção de *representação acurada da realidade* deve ser abandonada. Não há mais lugar para uma filosofia que fique gravitando em torno de respostas cartesianas às ofensivas céticas. Deve ser abandonada também a noção de *mente como algo interno* ou de uma *teoria do conhecimento*. Cada um deles se livrou das concepções ligadas a uma filosofia fundacional e dedicaram-se a prevenir-nos contra as tentações de realizar esse tipo de filosofia. Rorty considera que o trabalho deles “[...]is therapeutic rather than constructive, edifying rather than systematic, designed to make the reader question his own motives for philosophizing rather than to supply him with a new philosophical program”¹⁸⁴.

Como se pode ver, esses pensadores são retratados por Rorty como filósofos edificantes, responsáveis por superar os pressupostos da metafísica ocidental. Em sua caracterização dos mesmos como filósofos edificantes, Rorty diz que o fato de elaborarem uma nova teoria não significa que estejam apresentando uma alternativa ao

¹⁸⁴ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 05-06.

pensamento da tradição. Portanto, ele interpreta que Dewey compartilha da ideia que as noções de *conhecimento* e *mente*, do século XVII, terão que ser descartadas.

Nesse contexto, Rorty avalia a filosofia analítica, considerando-a um ramo da filosofia sistemática que poderia oferecer alternativas aos pressupostos do mentalismo. No entanto, Rorty critica a própria filosofia analítica, considerando-a uma variante da filosofia kantiana e declara:

Analytic philosophy is one more variant Kantian philosophy, a variant marked principally by thinking of representation as linguistic rather than mental, and of philosophy of language rather than “transcendental critique”, or psychology, as the discipline which exhibits the foundations of knowledge¹⁸⁵.

Em sua crítica à filosofia analítica, Rorty considera que ela se assemelha ao padrão cartesiano e kantiano como tentativa de escapar à história. Isto envolve tentativas de impor condicionantes a-históricos, como se fosse possível, em qualquer desenvolvimento histórico, reeditar crenças em linguagem fundacionais. Rorty, ao contrário continua com seus filósofos pragmáticos e para tanto se baseia no *holismo*, no *contextualismo*, ou no *historicismo* como linha de pensamento no tratamento da questão da verdade.

A questão da verdade está muito mais associada ao seu uso, sua aplicação e eficácia do que à sua definição *a priori*. Assim, ele prefere usar frases como a de James, para quem a verdade é “o que é melhor para acreditarmos”¹⁸⁶, ao invés de considerá-la uma representação acurada da realidade. O seu projeto consiste em minar a confiança na “mente” como algo sobre o qual se deveria ter uma visão “filosófica” ou no conhecimento como algo sobre o qual deveria haver uma teoria do conhecimento. Ele mostra que Wittgenstein, Heidegger e Dewey partilham a ideia de que devemos desistir

¹⁸⁵ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 08.

¹⁸⁶ JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

da ideia kantiana segundo a qual há algo chamado de *natureza do conhecimento humano*.

Dessa maneira, esses filósofos tiveram que abandonar a visão moderna do conhecimento e da mente. Ao fazer isso, eles não forneceram um novo paradigma, mas indicaram os motivos para se continuar filosofando. Eles deram à filosofia o *status* de *ciência revolucionária* na acepção de Kuhn, quando apresentaram novas formas de fazer filosofia, “novos mapas do território”¹⁸⁷. Ora, isto para Rorty significa a necessidade de abandonar a velha ontologia, de anular a epistemologia e a metafísica como disciplinas possíveis.

Um dos grandes méritos de Rorty consiste no fato de ele retomar o pensamento de Dewey, que se encontrava esquecido nos Departamentos de Filosofia. No máximo, sua presença dava-se apenas como educador e não como filósofo. Rorty, nessa releitura de Dewey, aponta-o como um dos mais importantes filósofos do século XX. Ousa colocá-lo lado a lado com autores revolucionários como Wittgenstein e Heidegger. Acontece que Rorty vai mais longe, ele encontra aspectos na obra de Dewey que são mais revolucionários que aqueles presentes nos outros dois filósofos. Rorty mostra que a filosofia analítica progrediu para uma etapa pós-positivista graças às contribuições de Wittgenstein, mas falta-lhe, para a desconstrução da imagética especular, a percepção histórica. Com Heidegger, essa contribuição histórica é mais significativa, porque o seu modo de reapresentar a história da filosofia nos permite identificar a presença dessa “imagética ocular” desde o nascimento da filosofia na Grécia antiga. Com esses elementos históricos ficamos mais descolados da tradição. Quanto a Dewey, Rorty escreve:

[...] Yet neither Heidegger nor Wittgenstein let us see the historical phenomenon of mirror imagery, the story of the domination of the mind of the West by ocular metaphors, within a social perspective. Both men are

¹⁸⁷ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 06.

concerned with the rarely favored individual rather than with society – with the chances of keeping oneself apart from the banal self-deception typical of the latter days of a decaying tradition. Dewey, on the other hand, though he had neither Wittgenstein’s dialectical acuity nor Heidegger’s historical learning, wrote his polemics against traditional mirror-imagery out of a vision of a new kind of society¹⁸⁸.

Rorty descreve um Dewey que pensa a construção de uma sociedade democrática na qual, ao invés de a filosofia ficar presa a noções como a de *representação da realidade*, desse lugar a novas considerações; ao invés de buscar o ideal de objetividade na cognição do mundo, desse lugar à ideia de *aperfeiçoamento estético*. Em suma, uma sociedade em que todas as áreas do conhecimento, inclusive, as artes e as ciências, sejam consideradas “as flores espontâneas da vida”. Segundo Rorty Dewey concordaria com a ideia de que é preciso destruir ou desintegrar o velho conhecimento antes que o novo possa ser criado¹⁸⁹.

Rorty e Dewey fornecem críticas similares à teoria do conhecimento dos modernos. De um lado, Dewey se opõe à noção de *sujeito do conhecimento* como espectador da realidade, cujo trabalho seria copiar na mente a objetividade do mundo. De outro lado, Rorty mostra que essa maneira de fazer filosofia deriva de condições sociais e históricas. Nesse caso, Rorty não só concorda com Dewey como observa que este não se limita a constatar as determinações históricas na prática da filosofia, mas acredita que as idealizações culturais representadas pela epistemologia dos séculos XVII e XVIII não teriam mais lugar.

Rorty, ao proceder ao diagnóstico crítico da filosofia moderna, propõe novas categorias de análise: assim, ao invés de falar em *proposições* chama-as de *imagens*, no lugar de *afirmações*, usa o termo *metáforas*. A imagem mais cativante da filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho com as mais variadas representações do mundo, algumas exatas, outras não, a serem investigadas por métodos puros, não-

¹⁸⁸ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, pp.12-13.

¹⁸⁹ DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: The Beacon Press, 1957, p. 213.

empíricos. Para Rorty, Dewey foi quem melhor pensou a superação da epistemologia, desistindo dessas metáforas oculares e insistindo em maneiras não-representacionais de descrever o pensamento e a linguagem, até porque para Dewey é necessário eliminar o equívoco entre *o fato de conhecer as coisas* e *o fato de fazer uso delas*. Ele mostra que Dewey vê a metáfora do olho da mente como resultado da noção prévia de que o conhecimento deve ser sobre o imutável¹⁹⁰.

Em virtude disso, Rorty privilegia a obra de Dewey, *The Quest for Certainty*, no qual este mostra que a teoria do conhecimento clássica foi modelada a partir de uma metáfora ótica. Por essa lógica, a teoria do conhecimento é análoga ao ato da visão. Assim, a ideia de um sujeito espectador é o resultado inevitável dessa teoria.¹⁹¹ A noção de essência especular, que foi descrita por Rorty como “alma intelectual”, não é uma novidade conceitual. A essência especular conforme Rorty é uma designação presente na filosofia tradicional de Platão aos escolásticos, fundada na analogia entre alma e espelho. Conforme prescreve Dewey, ao invés de pensar uma teoria do conhecimento, é melhor buscar o progresso intelectual e moral como crescimento, de tal maneira que esse progresso conduza à democracia social e não à realização de um espírito absoluto.

Tanto Rorty quanto Dewey criticam a suposição de uma determinada filosofia da mente que divide o mundo em *mental* e *físico*. Ao lermos Dewey, identificamos, assim como Rorty faz, que esses aportes teóricos da filosofia são intuições que têm origem no senso comum. Ora, quando se sugere uma classificação entre *entidades mentais* e *não-mentais*, admite-se a possibilidade de uma dicotomia entre *corpo* e *alma* à maneira cartesiana, ou seja, admite-se manter vivo o dualismo cartesiano na distinção entre a *res-cogitans* e a *res-extensa*. Rorty argumenta que desde Descartes, com suas “ideias claras e distintas”, e também desde Kant, com a tentativa de tornar nosso mundo

¹⁹⁰ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979, pp. 38-39.

¹⁹¹ DEWEY, John. *The Quest for Certainty*. New York, 1960, p. 23.

adequado e seguro para as “*verdades sintéticas a priori*”, a ontologia foi sempre dominada pela epistemologia. Pensar outra perspectiva filosófica parecia impossível. As tendências de matrizes empiristas e o pragmatismo, que ousam caminhar numa outra direção, foram acusados de constituírem uma “continuação do protestantismo por outros meios”, tamanho foi o apego da tradição filosófica às doutrinas transcendentalistas.

Nesse contexto, os idealistas se apresentam como sendo aqueles que querem salvar “os valores espirituais”, que o fisicalismo parece negligenciar, e livrar-se dos reformadores sociais, como Dewey, que acusam a filosofia de ficar presa às velhas instituições. Dewey alerta para a irrealidade dos problemas discutidos pela filosofia e faz objeções às soluções epistemológicas tradicionais. Segundo Rorty, Dewey e outros autores da mesma estirpe, “os reformadores sociais”, posicionam-se de maneira crítica quanto à noção de *verdade como correspondência* e de *conhecimento como exatidão das representações* e assim anunciam a noção de *filosofia como uma disciplina social*.

O esforço de Rorty nesse debate e sua retomada de Dewey têm como objetivo a crítica aos pensadores neodualistas que, na ânsia de se tornarem linguísticos, começam a falar em “vocabulários diferentes” e em “descrições alternativas” para sair do quadro teórico do mentalismo, mas colocam-se, de novo, diante dos mesmos dilemas do passado:

[...] either neo-dualists must construct an epistemological account of how we know a priori that entities fall under two irreducibly distinct ontological species, or else they must find some way of expressing their dualism which relies on neither the notion of “ontological gap” nor that of ‘alternative description’¹⁹².

Vimos que a tradição pragmatista sempre demonstrou resistência à ideia dualista de *sentido privado da mente*, de algo racionalmente dado pelo mental sem relação com o ambiente. Rorty se apresenta como alguém que pretende realizar uma revolução anticartesiana e antikantiana, retomando a contribuição de Dewey nessa grande

¹⁹² RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 19.

empresa. E assim oferece uma contribuição terapêutica, ou seja, um estudo que pretende minar qualquer confiança na dimensão unicamente do mental.

Rorty declara que admira pensadores que vêm de uma tradição terapêutica, por isso se inspira em Wittgenstein, que costuma dizer que muitos problemas discutidos em livros de filosofia simplesmente não precisam ser discutidos. Seriam obsessões neuróticas em relação a conceitos perfeitamente dispensáveis. Desse modo, a filosofia terapêutica deriva de uma concepção que dispensa as “disputas vãs” em filosofia.

Ao rejeitar a epistemologia, Rorty opta pelo método hermenêutico, no qual o conhecimento é visto como um conjunto de descrições ou narrativas que são adequadas ou não aos nossos propósitos sociais. No tocante à questão social em Dewey, esta ganha relevo na compreensão de outros vocabulários produtos da nossa cultura. Não se pensa em remodelar o resto da cultura pelo último modelo cognitivo, mas deixar de lado esse mesmo modelo, isto é, destruir a velha epistemologia.

Com base nessa interpretação, Rorty concorda com Dewey no que diz respeito a sua posição antirrepresentacionista e a sua filosofia social. Ele concordaria em afirmar que Dewey não aceitou a noção racionalista e também empirista da *verdade como representação mental da natureza e do mundo físico*, uma vez que, conforme essa teoria do espectador, o sujeito epistêmico limitar-se-ia a copiar a realidade exterior. O racionalismo legou a ideia de que existe uma realidade exterior que o espírito deve traduzir para atingir a verdade. Acontece que, pela explicação racionalista, esta realidade não é composta de coisas sensíveis, mas de um sistema organizado de ideias que existem por si só e que o espírito deve reproduzir.

Um aspecto importante a ser considerado na interpretação de Rorty é a associação do pragmatismo a uma visão social do mundo. Dewey vê todos os perniciosos dualismos da tradição filosófica como resquícios exemplares da divisão social entre os que contemplam e os que fazem, ou entre uma classe ociosa e uma classe

produtiva. Para Dewey, o que está errado com a filosofia tradicional é resultado de uma concepção de mundo que emergiu de uma sociedade desigual e serviu aos seus interesses. Portanto, a origem da filosofia, conforme Rorty, seguindo a trilha deixada por Dewey, é a tentativa de reconciliar “dois tipos de produtos mentais”, os produtos dos sacerdotes (pensar dogmático) e os produtos do artesanato (o fazer)¹⁹³.

No ensaio *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, Rorty mostra os pontos em comum e as diferenças entre Heidegger e Dewey. Na primeira parte do ensaio Rorty discute as similaridades entre os dois filósofos. Rorty pensa que esses filósofos partilham a mesma concepção histórica que leva à rejeição da ontologia ocidental, mas divergem quanto àquilo que deve sucedê-la. Os dois concordam nos seguintes aspectos: a) crítica à distinção entre *contemplação* e *ação*; b) crítica aos problemas cartesianos em torno do ceticismo epistemológico; c) crítica à distinção entre *filosofia* e *ciência*; d) crítica à distinção entre o domínio formado pela filosofia e pela ciência e domínio formado pelo “estético”¹⁹⁴.

Tanto Heidegger quanto Dewey rejeitam a distinção grega entre *ação* e *contemplação*, que resultou nas “ninhadas” de dualismos que alimentaram todas as instituições e forneceram os problemas da filosofia para os filósofos modernos. Se, de um lado, Dewey identifica a cisão entre *ação* e *contemplação* como resultante da relação social desigual entre o homem livre e o escravo, de outro lado, Heidegger reconhece que o desmembramento da consciência originalmente unida provocou a *fatalidade do Ser*. Nestes termos, Rorty escreve:

Here Heidegger sees the distinction between action and contemplation not as Dewey does, as reflecting the gap between the Freeman and the slave, but rather as arising out of an initial diremption of an original united consciousness – a diremption which is presumably to be viewed as a fatality,

¹⁹³ RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Organizadores Antonio Marco Pereira e Cristina Magro. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 30.

¹⁹⁴ RORTY, Richard. *Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 42.

one of the words of Being, rather than explained causally as product of some natural environment or social arrangement.¹⁹⁵

Para ilustrar melhor essa relação entre *ação* e *contemplação* e a cisão feita pelos gregos, Rorty se refere a Dewey, afirmando:

Dewey begins a discussion of the distinction between theory and practice with a distinction between the “holy” and the “lucky”. He thinks of religion, and its heir philosophy, as attending to the former. Workmanship, and its heir technology, look to the latter. Because philosophy “inherited the realm with which religion had been concerned” it naturally adapted “the notion, which has ruled philosophy ever since the time of the Greeks, that the office of knowledge is to uncover the antecedently real”. Given the further inheritance from religion of premise that “only the completely fixed and unchanging can be real”, it is natural that “the quest for certitude has determined our basic metaphysics”.¹⁹⁶

Embora reconheça diferenças de perspectiva entre Heidegger e Dewey, Rorty identifica o mesmo ponto de partida nos dois, isto é, a rejeição do modo pelo qual os gregos fundaram os dualismos que configuram a velha ontologia. O propósito de Rorty é encontrar nesses filósofos uma identificação no que diz respeito a uma concepção histórica da filosofia. Ele afirma que Heidegger e Dewey estão de acordo em que a noção de *conhecimento como representação exata* deve ser abandonada. Dewey e Heidegger concordam em que a filosofia moderna reinterpreta os temas clássicos, instituindo novas dicotomias, desta vez com base na relação epistemológica entre *objetivo* e *subjetivo*. Assim, os problemas clássicos são transportados para a reflexão moderna à medida que a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento assume caráter ideal e racional. Para Dewey, a filosofia moderna mantém essas distinções, que resultam do hábito de separar, da natureza, o homem e a experiência.

No que diz respeito à distinção entre *filosofia* e *ciência*, Rorty considera que a subordinação à ciência é uma forma de abandono em relação à filosofia. Dewey teria afirmado que a filosofia tem como função o conhecimento da realidade, sendo assim ela torna-se muito mais uma rival da ciência do que um seu complemento. Tanto Heidegger

¹⁹⁵ RORTY, Richard. Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp. 43-44.

¹⁹⁶ RORTY, Richard. Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 43.

quanto Dewey criticam as tentativas cartesiana, husserliana e positivista de tornar científica a filosofia. Por último, ele apresenta esses pensadores como tendo ampliado o campo da filosofia, ao adotarem outras linguagens e vocabulários, como a arte, a poesia e a crítica cultural, criando a possibilidade de libertar a filosofia de seu caráter restrito e disciplinar. Essas qualidades positivas são atribuídas a esses pensadores, os quais veem a poesia e a filosofia como instrumentos de articulação entre a contemplação e ação. São pensadores que tratam a relação entre a filosofia, a ciência e a dimensão estética como estando em comunhão. Rorty afirma que Dewey tem esperança que filosofia se juntará com a poesia como crítica da vida¹⁹⁷.

Nesse aspecto, Rorty defende a unidade entre esses dois pensadores, considerando-os únicos, originais e historicistas até o âmago. No entanto, esses autores têm sido interpretados de maneira enganosa como não historicistas. Rorty escreve que o ato de juntar indiscriminadamente Dewey com Peirce, James e Quine corresponde a esquecer que ele foi arrebatado pela emoção para um novo mundo intelectual pelas visões do nosso passado de Hegel e de Comte¹⁹⁸.

Para Rorty, tanto Heidegger quanto Dewey têm Hegel como a mesma base intelectual de influência, ocorre que, para Dewey o problema consiste em se apropriar de Hegel como Marx fez, ou seja, Dewey quer Hegel sem o espírito absoluto. Ele quer o homem e sua história e não concorda que a história do homem seja a auto-realização do Espírito nem concorda também com os movimentos determinísticos da matéria ou das classes sociais. Heidegger nos diz que o colapso do idealismo alemão, não foi produto do idealismo em si, mas de “uma época”, ou seja, da incapacidade de uma época de viver à altura da grandeza, amplitude e originalidade do idealismo alemão. Com isso

¹⁹⁷ RORTY, Richard. Overcome the Tradition: Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p.46.

¹⁹⁸ RORTY, Richard. Overcoming The Tradition Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p.46.

Rorty, afirma que um dos mais fortes pressentimentos de Heidegger que o colocaria distante de Dewey é o fato de ele considerar que as épocas, as culturas, as nações e as pessoas estariam a viver de acordo com as exigências dos filósofos e não e ao contrário.

Como afirmamos, na visão de Rorty, Heidegger e Dewey são filósofos radicais que introduzem “novos mapas do terreno” em termos filosóficos, instituindo uma nova e revolucionária etapa para a filosofia. Surgem como destruidores da velha ontologia e críticos da epistemologia. São muito mais terapêuticos e edificantes do que filósofos sistemáticos. Ele argumenta que este dois pensadores “estão a tentar encapsular toda a seqüência que vai de Platão e Aristóteles a Nietzsche e Carnap, a pô-la de lado, e a oferecer algo de novo ou pelo menos uma esperança de algo novo”¹⁹⁹.

Podemos dizer que Rorty argumenta a favor de Dewey e o coloca lado a lado de pensadores que subvertem a velha ontologia. A partir desse ponto, trabalhará suas críticas pela voz de Heidegger, preparando assim a sua discordância com o Dewey metafísico, muito embora permaneça elencando qualidades do pragmatista clássico para, estrategicamente, desenvolver as duras críticas à sua metafísica. Este momento é preparador do ensaio seguinte, *Dewey's Metaphysics*, no qual Rorty faz objeções à metafísica deweyana e desenvolve a sua hipótese interpretativa sobre a filosofia de Dewey.

Até o momento, apresentamos o Dewey que goza do respeito intelectual de Rorty especialmente na obra *The quest for certainty*. A ruptura com Dewey ocorrerá quando Rorty o acusa de não pretender sair do campo da epistemologia e da metafísica, mas de querer refundá-las. É nessa linha que ele enfrenta o “Dewey metafísico” na obra *Experience and Nature*.

¹⁹⁹ RORTY, Richard. Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p.46.

3.3 O DEWEY METAFÍSICO DE RICHARD RORTY

Sob esse aspecto da interpretação de Rorty, Dewey deixa de ser edificante para se tornar sistemático. Aqui Dewey é apresentado de forma negativa, muito semelhante aos pensadores da tradição que Rorty combate. Rorty argumenta que o pensador sistemático ainda continua centrado na epistemologia, acreditando que cada revolução que opera na forma de pensar a realidade tem a pretensão de superar a filosofia anterior. Assim, o pensador sistemático pretende propiciar o triunfo da objetividade, visando remodelar o resto da cultura pelo último modelo cognitivo descoberto. Com isso, ele se põe a pensar como seria Dewey se deixasse de lado as noções clássicas da epistemologia.

Rorty não aceita, sobretudo, a interpretação científica e naturalista que Dewey desenvolve na obra *Experience and Nature* [Experiência e Natureza]. Rorty afirma que Dewey nunca deveria ter se envolvido com um projeto como o do livro *Experiência e Natureza*, inclusive observa que o próprio Dewey reconheceu muito tempo depois sua inadequação. Rorty declara que a teoria da *experiência* é “a pior parte de Dewey”. “Eu ficaria satisfeito se ele nunca tivesse escrito *Experiência e Natureza*”²⁰⁰.

O problema surge quando Rorty procura mostrar que as pretensões de refundação da metafísica como pretendeu Dewey em *Experiência e Natureza* são inadequadas. A parte crítica da apropriação rortyana encontra-se na não aceitação de Dewey como um pensador preocupado com o método científico e com as questões metodológicas. Mesmo ampliando o universo de investigação da filosofia e propondo a desconstrução do cartesianismo e de todas as filosofias dualistas e representacionistas, Dewey é rigoroso no tocante à investigação dos traços gerais da experiência, levando ao

²⁰⁰ RORTY, Richard. *Take care of freedom and truth Will take care of itself: interviews with Richard Rorty*. MENDIETA, Eduardo. Stanford University Press, 2006, p. 20.

que denominamos sua *metafísica empírica* e, nesse sentido, apresenta uma face inadequada para a apropriação feita por Rorty.

Rorty concorda que Dewey subverte a metafísica clássica quando rejeita uma filosofia preocupada com a questão da causa original de tudo, sintetizada numa crença em uma filosofia fundacionista. Mas Rorty argumenta que Dewey não consegue enfrentar de forma crítica os dualismos filosóficos sem tornar-se um kantiano. Poderíamos sair de baixo da sombra da noção kantiana de que uma “metafísica da experiência” é necessária para fornecer uma “base filosófica” da crítica da cultura e passar para a constatação de que as críticas que os filósofos fazem à cultura não são mais “científicas”, mais “fundamentais” ou mais “profundos” do que as críticas de líderes trabalhistas, críticos literários, políticos aposentados ou escultores. Os filósofos, ao invés de se colocarem como “espectadores de todo tempo e eternidade”, ou como “imitadores mal sucedidos da ciência física”, poderiam trabalhar com a história da filosofia e os efeitos contemporâneos das ideias “filosóficas” sobre o resto da cultura²⁰¹. Rorty acha que Dewey cumpre esse papel quando desenvolve a sua perspectiva historicista, quando se afasta da filosofia como atividade disciplinar, orientando-se para o mundo vulgar, no qual os problemas humanos são vistos sem apelar às distinções da filosofia tradicional.

Assim, Rorty declara-se um deweyano quando se descreve inspirado numa filosofia historicista, construída em contextos específicos em resposta a mudanças específicas, concluindo que a filosofia não tem como oferecer uma fundamentação última para basear o conhecimento. E declara-se um não deweyano quando reconhece que Dewey esteve comprometido com uma metafísica empírica.

²⁰¹ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. The University of Minnesota Press, 1982, p.87.

A polêmica com o Dewey metafísico é objeto da argumentação presente no livro *Consequences of Pragmatism* [Consequências do Pragmatismo] (1982), em dois artigos intitutados, respectivamente *Dewey's Metaphysics* [A Metafísica de Dewey] e *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* [Superando a Tradição: Heidegger e Dewey]. No primeiro artigo citado, Rorty discute a inadequação da obra *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] e sua objeção à metafísica de Dewey. No segundo, Rorty apresenta, na primeira parte, a dimensão historicista de Dewey e sua aproximação com Heidegger no tocante à superação da ontologia clássica (tema discutido na seção anterior sobre o Dewey edificante) e na segunda parte, sua objeção à pretensão deweyana de fundar uma metafísica empírica. Além desses dois artigos, no texto *Dewey Between Hegel and Darwin* [Dewey entre Hegel e Darwin] do livro *Rorty & Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics*, [Rorty e o Pragmatismo, O Filósofo responde a seus críticos] (1995), Rorty trata da polêmica com o Dewey metafísico construindo a sua hipótese interpretativa de Dewey.

As objeções de Rorty à metafísica de Dewey na obra *Consequências do Pragmatismo* e em outros escritos importantes têm o propósito evitar o retorno às questões clássicas da filosofia no âmbito da epistemologia tradicional. Rorty prefere propor uma nova etapa da filosofia, uma etapa *pós filosófica*. O propósito de Rorty é superar as categorias clássicas da filosofia que, segundo ele, não encontram mais respaldo frente ao novo método disponível às ciências sociais, que é representado pela hermenêutica. Esse método favorece a possibilidade de ampliar a compreensão da realidade, uma vez que pretende sair do campo da *comensuração* e ingressar no da *conversação*.

Por conta disso ele preferiria usar o termo *discurso* ao invés de *experiência*, uma vez que esse último termo ainda estaria associado à velha teoria da representação. Por

essa lógica, Rorty acredita que Dewey estaria inevitavelmente reeditando o dualismo entre *sujeito e objeto*.

Ao recorrer à hermenêutica, Rorty pretende o uso de um método que permita a interpretação dos vocabulários vigentes em diferentes contextos; um método que se ofereça como uma alternativa às categorias epistemológicas tradicionais; um método de análise dos discursos, oferecendo novas categorias, tais como: *conversação, diálogo, solidariedade, ironia, democracia e cultura*. O pragmatismo de Rorty, conforme Mendieta, é “historicista, emotivo, desconstrutivista, dialógico, linguístico, contextualista e panrelacionista”²⁰².

Rorty argumenta que a história da filosofia desde Platão tem sido a tentativa de isolar o *Verdadeiro* ou o *Bem* ou de definir palavras como *verdadeiro* ou *bom*. Contra isso, ele avança a suspeita que não há trabalho interessante que possa ser desenvolvido nessa área, ficando todos aqueles que empreendem essa tarefa condenados àquilo que os próprios pragmatistas denunciaram como discussões intermináveis sobre a busca do fundamento da realidade, da natureza, da verdade ou do bem. Nesse sentido, a filosofia enquanto história dessas tentativas e das críticas dessas tentativas pode ser considerada um gênero literário.

Segundo Rorty, para o pragmatismo, não se trata de construir alternativas teóricas às formulações realista ou subjetivista da *Verdade*, da *Natureza* ou de *Deus*, mas simplesmente dizer que isto não leva a lugar algum. Conforme Rorty os pragmatistas não estão oferecendo “um novo e não-platônico conjunto de respostas às perguntas platônicas, mas antes pensam que já não devemos mais fazer essas perguntas”²⁰³.

²⁰² RORTY, Richard. *Take care of freedom and truth Will take care o itself: interviews with Richard Rorty*. MENDIETA, Eduardo. Stanford University Press, 2006, p. XVI.

²⁰³ RORTY, Richard. Pragmatism and Philosophy. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.p. XIV.

Nessa análise, Rorty distingue a *filosofia*, com inicial minúscula, entendida como o trabalho de análise das proposições, das ações e das situações, da *Filosofia*, com inicial maiúscula, entendida como representando uma noção platônica, traduzida na contemplação intelectual acerca da natureza, da *verdade*, da *racionalidade* e do *bem*. Com base nisso, argumenta que a filosofia teria muito a dizer se deixasse de se preocupar com o fundamento último da verdade, ou deixasse de buscar a natureza do conhecimento “O que os pragmatistas estão a dizer é que a maior esperança da filosofia é não fazer Filosofia”²⁰⁴.

Rorty se dirige a certo tipo de pragmatistas que não concordam em restringir o conhecimento à experiência, uma vez que ele se ampara em novos guias teóricos, como: *ironia privada*, *contingência*, *solidariedade* e *esperança social*. Esses guias encontrarão respaldo num aspecto do pensamento de Dewey, que é a sua filosofia social. Ocorre que Rorty põe a polêmica nos termos que seguem. Para ele, os pragmatistas se veem numa encruzilhada: se adotam uma linguagem não-filosófica, demasiado literária, podem ser acusados de mudar de assunto, de sair da área da filosofia; se adotam uma linguagem demasiado filosófica, continuarão incorporando as hipóteses explicativas de Platão que eles pretendem abandonar. Ao propor uma redescrição da filosofia como gênero literário ou apenas como “um tipo de escrita”, abstraindo a sua especificidade, seu papel de investigação, Rorty se opõe a Dewey. Com efeito, esse último, mesmo enquanto propositor de uma crítica radical ao modo clássico de fazer filosofia, tem como aspiração a sua reconstrução, a recuperação do caráter de operacionalidade da mesma, associando isso à tentativa de propor um modelo de investigação e de refundação do método científico.

²⁰⁴ RORTY, Richard. Pragmatism and Philosophy. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 27.

Rorty, ao retomar dos pragmatistas a rejeição da ideia filosófica do *conhecimento como representação*, como um *espelho mental*, faz isso em benefício de sua crítica à metafísica, argumentando, na mesma linha de Dewey, que os projetos filosóficos que mantiveram os dualismos subjetivo/objetivo e aparência/realidade estão presos a uma reflexão já superada. Ele argumenta que o vocabulário da filosofia do século XVII é ineficaz para resolver os problemas de hoje, razão por que, em sua opinião, deve ser substituído. Entretanto, ele não aceita a maneira pela qual Dewey desenvolve a discussão sobre o caráter instrumental das ideais. Dewey considera que elas servem para transformar o mundo, não são meras cópias da realidade. Para Rorty, Dewey ainda está preso à crença na verdade científica e aos seus padrões de investigação, enquanto o neopragmatista declara que nenhum valor-verdade pode ser aceito fora dos processos públicos de justificação.

A segunda parte do ensaio *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, serve para Rorty mostrar as diferenças entre Heidegger e Dewey e partir desse ponto lançar críticas a Dewey, dessa vez procedendo através de uma comparação com Heidegger. Rorty pretende dizer que esses autores nada têm a ver com a metafísica. Eis como ele descreve a situação de ambos:

Metaphysics encompasses any conceptual thought, any causal thought, any thought of ourselves as one among a plurality of causally related beings, which is not scientific or technological thinking about concrete issue. Metaphysics can only be explained by showing its history, by showing how people have thought to speak Being and wound up speaking of beings. So far Dewey and Heidegger can agree. Dewey thinks that the moral of the story is that metaphysics, having exhausted its potentialities, leaves us with nothing except an increased appreciation for our concrete problems – for beings. But Heidegger thinks that the historical picture which has been sketched offers a glimpse of something else. Yet nothing further can be said about this something else, and so the negative way to Being, through the destruction of ontology, leaves us facing beings-without-Being, with no hint about what Thought might be of²⁰⁵.

²⁰⁵ RORTY, Richard. *Overcoming The Tradition Heidegger and Dewey*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p.49.

Rorty argumenta que tanto para Dewey quanto para Heidegger a destruição da metafísica não deixa nada em seu lugar a não ser o próprio vazio. Para Dewey, esse vazio deve ser preenchido com a atenção concreta aos seres. Para Heidegger, esse vazio é uma clareira para o ser. Qualquer fenômeno concreto, uma poesia, uma pessoa, uma revolução, pode ser visto como sendo apenas isso ou como uma abertura para Ser. Poder-se-ia mesmo dizer que a maneira pela qual alguém vê esses fenômenos depende de quais filósofos esse alguém anda lendo ou de qual jargão esse alguém prefere. Ao adotar essa atitude estética, relativista, estaríamos nos colocando ao lado de Dewey e contra Heidegger. E essa é a atitude que Rorty prefere. Mas para Heidegger o maior pecado de Dewey não estaria na ênfase dada à prática e sim na adoção da atitude estética.

Em Heidegger, o resultado da era tecnológica é o mundo enquanto perspectivado e a atitude estética deweyana para com sistemas filosóficos seria a expressão definitiva dessa atitude. Quando Dewey elogia a nossa maneira moderna de ver a natureza como algo a ser usado e não contemplado, ele está vendo o mundo como uma fonte de mercadorias. Isso o leva a ver as filosofias do mesmo modo que um engenheiro vê uma área rica em carvão mineral. Tratar a filosofia de Hegel, por exemplo, como uma *Weltanschauung* é considerá-la um objeto de exploração e não como uma possível ocasião de revelação. Para Heidegger, os esboços deweyanos da história da filosofia são, no máximo, exemplos patéticos da inutilidade da tentativa de superar a metafísica com base no uso do vocabulário da própria metafísica. Fazem parte desse vocabulário termos como *experiência* e *natureza*²⁰⁶. Rorty, assim como Heidegger, não aceita que o suposto lugar vazio da metafísica, obtido com as dissoluções dos pseudoproblemas

²⁰⁶ RORTY, Richard. Overcoming The Tradition Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp. 49-50.

filosóficos, seja substituído por uma maneira empírica de descrever os *traços genuínos da experiência*. Ele quer que Dewey encare a filosofia como *crítica da cultura*.²⁰⁷

Rorty gostaria de concluir a comparação entre Heidegger e Dewey com uma síntese imparcial e simpática, mas não tem uma perspectiva mais ampla para oferecer. Em virtude disso, ele pensa que o melhor que tem a fazer é tornar mais agudo o conflito entre ambos sobre o fim da filosofia e reafirmar o caso de Dewey nesse contexto. Ora, esse conflito se reduz ao seguinte: Dewey quer superar a tradição atenuando todas as distinções que ela produziu, ao passo que Heidegger espera que o Ser realize essa superação ao garantir o sentido da diferença ontológica. Dewey quer acabar com a distinção entre *arte, ciência e filosofia* e substituí-la pela noção vaga de *inteligência tentando resolver problemas e fornecer sentido*. Heidegger também critica as distinções em questão, mas não quer que a *filosofia* se perca nesse processo. Em síntese, Dewey vê a filosofia como obsoleta; Heidegger vê a filosofia como algo que poderia ser recapturado, mesmo que ainda não saibamos que forma ela adotará²⁰⁸.

Com o objetivo de pensar a etapa pós-filosófica que estamos vivendo e desenvolver uma crítica à tentativa deweyana de reabilitar a metafísica, Rorty escreveu o artigo *Dewey's Metaphysics* para estruturar as suas objeções ao pragmatista clássico. Ele procura mostrar nesse texto que Dewey, bem no final da sua vida, considerou a possibilidade de reescrever *Experience and Nature* [*Experiência e Natureza*] com o título de *Natureza e Cultura*.²⁰⁹ Rorty se refere a um trecho de uma carta de Dewey a Arthur F. Bentley, nos seguintes termos:

I was dumb not to have seen the need for such a shift when the old text was written. I was still hopeful that the philosophic word "Experience" could be

²⁰⁷ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p.73.

²⁰⁸ RORTY, Richard. Overcoming The Tradition Heidegger and Dewey. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp.51-52.

²⁰⁹ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 72.

redeemed by being returned to its idiomatic usages – which was a piece of historic folly, the hope I mean²¹⁰.

Assim, Rorty acha que é mais adequado pensarmos este livro como se ele fosse chamado de *Natureza e Cultura* ao invés de *Experiência e Natureza*. Para Rorty, Dewey tinha desistido de reabilitar a metafísica e reconheceu que a obra *Experiência e Natureza* não deveria ser lida como os textos clássicos da área, tais como a *Metafísica* de Aristóteles ou a *Ética* de Espinosa. Com isso, o livro de Dewey não poderia ser visto como expondo uma metafísica empírica. Segundo Rorty, o assunto do livro envolve, tão somente, descrições da gênese cultural e histórica desses problemas apelidados de *metafísicos*²¹¹.

Assim, insiste que seria mais “fácil pensar o livro de Dewey como uma explicação da razão pela qual ninguém necessitaria de uma metafísica, ao invés de ser ele próprio a apresentação de um sistema metafísico”²¹². O fato é que Rorty quer identificar em Dewey uma tensão entre uma atitude terapêutica e uma postura científico-empírica em filosofia. Com base nisso, declara que Dewey vacilou durante toda a sua vida entre essas formas de fazer filosofia. Ele quis construir um sistema metafísico que tivesse essas duas dimensões, o que é contraditório para Rorty. Em sua leitura de Dewey, Rorty pensa que ele seria antes um terapeuta filosófico ou intelectual historiador do que um metafísico.

Isso sugere que Rorty tem dificuldade em aceitar que um autor pragmatista, que teve o papel de destruir a velha ontologia, possa ter uma recaída na velha tradição filosófica, ao propor um novo sistema metafísico, ainda que de caráter pragmatista. Rorty discute, inclusive, se isso é mesmo possível. Desse modo, o conceito de

²¹⁰ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 72.

²¹¹ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 77.

²¹² RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 73.

experiência passa a ser questionado por Rorty, em função do programa com que Dewey se comprometeu. Acontece que Rorty deseja que seu autor predileto se mantenha na área da filosofia social, mas Dewey está sempre oscilando entre uma atitude terapêutica em filosofia e uma atitude sistemática, de tal maneira que defende que a filosofia deva tornar-se científica ou empírica. Rorty escreve que Dewey, embora tenha desenvolvido a crítica da cultura, não se contenta em ser um conselheiro, um terapeuta ou um historiador intelectual. Rorty é enfático: “Queria tudo ao mesmo tempo”²¹³.

Ora, o problema consiste no seguinte: Rorty reconhece a tentativa de incursões metafísicas em *Experience and Nature* [*Experiência e Natureza*], mas, para ele, a pretensão de Dewey seria pensar um sistema que pudesse “afastar os ramos secos da tradição filosófica” e fosse desenvolvido a partir da aplicação do método científico e empírico à filosofia, dotando-a de instrumentalidade, ou seja, transformando-a em uma filosofia do fazer²¹⁴. Acontece que Dewey revela que seu esforço é buscar no uso do “método” a base de superação dos dualismos da metafísica clássica. Dessa maneira, a novidade em *Experience and Nature* não estaria na sua “metafísica”, mas, como o próprio Dewey assegura, no uso do método para compreender um grupo de problemas fundamentais que perturbaram a filosofia. Mas Rorty quer saber como fazer isso. Ele não acredita ser possível superar a velha ontologia se servindo do vocabulário da mesma. Assim como outros comentadores de Dewey, ele quer saber que método é esse, capaz de revelar os traços genuínos da experiência sem cair novamente nos dualismos da filosofia clássica entre estados mentais e físicos.

Rorty diz que duas gerações de comentadores de Dewey tiveram dificuldades em entender que método poderia ao mesmo tempo produzir uma afirmação dos traços

²¹³ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 73

²¹⁴ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 77.

genéricos manifestados por existências de todos os tipos, sem relação com a distinção das mesmas em físicas e mentais e diferir em praticamente nada do método empregado pelo cientista de laboratório. Rorty acrescenta que também não ficou claro para eles como poderia uma apresentação de *traços genéricos* ou evitar a banalidade ou dissolver os problemas filosóficos tradicionais²¹⁵.

Conforme Sidney Hook, a metafísica tradicional foi sempre um esforço para impor um esquema tacanho de valores com o fim de justificar ou minar um conjunto de instituições sociais existentes com a pretensa dedução de encontrar a natureza da Realidade. Portanto, em sua crítica à metafísica clássica Hook argumenta que “uma vez partida a casca de qualquer doutrina metafísica, o que aparece não é o conhecimento verificável, mas uma predisposição orientadora.”²¹⁶ Nesse sentido, Rorty argumenta que ou a metafísica deweyana difere da metafísica tradicional por não ter uma predisposição fundamentadora dos valores sociais porque ele encontrou uma maneira empírica de fazer metafísica, ou Dewey, ao falar em “traços genéricos manifestados pelas existências de todos os gêneros”, está agindo de má fé.

Mas Rorty reconhece que Dewey “não pretendeu, como fez Platão, ser um *espectador de todos os tempos e eternidade*, mas usou a própria “metafísica” como um instrumento de transformação social”²¹⁷. Mesmo assim, Rorty procura mostrar que uma metafísica empírica é incompatível com os próprios princípios deweyanos, especialmente os da contextualidade e contingência. Além disso, as noções de *observação e experimentação* não deveriam estar dissociadas das questões sociais, que constituem a parte fundamental do programa de Dewey. Para concluir sua proposta de

²¹⁵ RORTY, Richard. *Dewey's Metaphysics*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 73.

²¹⁶ HOOK, Sidney. *John Dewey: an intellectual Portrait*. Nova York: John Day, 1939, pp. 34-35.

²¹⁷ RORTY, Richard. *Dewey's Metaphysics*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 73.

que *Experience and e Nature*, deve ser entendida como obra antimetafísica, Rorty argumenta como segue:

Even if, somehow, one could explain what “empirical method” in metaphysics came down to, it ought not (on Dewey’s own principles) to be something with the magisterial neutrality which traditionally belongs to a discipline that offers us “generic traits of existence of all kinds.” Even if Dewey could explain what its “observational experimental” about *Experience and Nature*, his own remarks about observation and experiment as tools for solving some given problem involving social values should be brought to bear upon his own work. If, as I have said, the actual content of *Experience and Nature* is a series of analyses of how such pseudo-“problems of philosophy” as subject-object and mind-versus-matter arose and how they can be dissolved, the nature of that project is clear. But it is also clear that the talk of “observation and experiment” is irrelevant to the accomplishment of the project as it was to the great predecessor of all such works of philosophy-as-criticism-of-culture, Hegel’s *Phenomenology*²¹⁸.

Neste itinerário, Rorty reitera que não existe, em *Experience and e Nature* [Experiência e Natureza], algo que possa ser chamado de “metafísica da experiência”, que se contraponha ao que Dewey pretendeu, ou seja, a um tratamento terapêutico da tradição. Na leitura rortyana, Dewey tinha como hábito anunciar um “arrojado programa” construtivo, quando tudo o que podia oferecer era a crítica da tradição filosófica. Rorty questiona o conceito deweyano de *experiência*, indagando o que seria uma descrição não dualista da mesma que remetesse a um conceito universalista.

Rorty não aceita que todo o esforço de Dewey, comprometendo-se em mostrar que a maior parte dos problemas filosóficos são pseudo problemas ou disputas infrutíferas queira investigar no *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] a natureza desses mesmos conflitos. Mas, conforme Rorty, é isso que Dewey faz com o projeto de uma metafísica naturalista. Entretanto, ele discute que se o conteúdo do *Experience and Nature* [Experiência e natureza] é uma série de análises de como surgiram esses pseudo problemas de filosofia tais como sujeito-objeto e espírito-versus-matéria e de como eles podem ser superados, então a natureza do projeto fica clara.

²¹⁸ RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 74.

Ocorre que Dewey prosseguiu para inquirir quais eram os conflitos que estavam no seio das disputas infrutíferas²¹⁹.

Rorty não aceita a metafísica empírica. Ele quer que Dewey prossiga com seu projeto de crítico da cultura. Rorty sabe o quanto Dewey está comprometido com uma filosofia social e observa o quanto a filosofia obterá êxito se os movimentos filosóficos reconhecerem com a devida atenção reflexiva o significado das ciências sociais e das artes. Assim procedendo, esses movimentos estarão atuando de maneira a produzir uma revolução idêntica àquela que as ciências matemáticas e físicas geraram no passado. Rorty acredita que Dewey se antecipa em relação aos temas propostos por Habermas e Foucault, ou seja, em relação à atenção que ambos dão à matriz cultural sob a qual se ergueu a ideia de *ciência social e política*. Rorty acredita que Dewey é o filósofo que melhor poderia fazer transição da “metafísica da experiência” para o estudo do desenvolvimento cultural²²⁰.

Dessa forma, Rorty argumenta que é impossível que encontremos em *Experience and Nature* algo que possa ser chamado de “metafísica da experiência”. Para Rorty, a contradição presente no conceito de *experiência* está na busca de uma *matriz neutra* permanente, que Dewey se comprometeu em encontrar. Desse modo, Rorty argumenta que se há contradições no pensamento do pragmatista pioneiro relativo à descrição da experiência, isso se deve ao fato de Dewey querer associar o sensualismo de Locke ao historicismo de Hegel²²¹. Segundo Rorty, o erro de Dewey foi o de pretender que a crítica da cultura tomasse a forma de uma nova descrição da “natureza” ou da “experiência” ou de ambas. Nesse sentido ele afirma:

²¹⁹ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 75.

²²⁰ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 76.

²²¹ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 81.

Had Dewey written the book called *Nature and Culture*, which was to replace *Experience and Nature*, he might have felt able to forget the Aristotelian and Kantian models and simply have been Hegelian all the way, as he was in much of his other (and best) work²²².

Conforme Rorty, Dewey mantém a descrição do método científico como um procedimento seguro, subordinando-se, portanto, ao papel da *experiência* na descrição do conhecimento, ao passo que os neopragmatistas substituem a experiência pela linguagem e deixam de lado o discurso sobre o método científico, uma vez que a distinção entre *ciência* e *não ciência* foi superada pelo trabalho de Tomas Kuhn, em *A Estrutura das Revoluções Científicas*.

Rorty afirma que tudo o que aconteceu na filosofia da linguagem desde Quine torna difícil a reconstrução das pressuposições fundacionistas necessárias para levar a noção de *método* a sério. Rejeitando as noções deweyanas de *conhecimento* e *método*, Rorty prossegue na exposição de sua hipótese interpretativa sobre Dewey, que o vê como um pensador historicista e não metafísico:

Se Dewey tivesse sido persuadido por James a abandonar o cientificismo e a metodolatria, ele poderia concordar com Davidson em que não há nada a ser dito a respeito da verdade que seja análogo ao que os epistemólogos querem que seja dito. Uma vez tendo assumido, como fez Peirce, que crenças são hábitos de ação e não tentativas de representar a realidade e, como fez Davidson, que a crença é em sua natureza verídica, pode-se tomar a moral do naturalismo como indicando que o conhecimento não é um tipo natural que precisa ser descrito e estudado, ao invés de entendê-lo como recomendando o desenvolvimento de uma epistemologia naturalizada. Um Dewey assim modificado poderia ter dado boas vindas ao argumento de Davidson de que a verdade não é uma noção epistêmica²²³.

A estratégia argumentativa do artigo *Dewey between Hegel and Darwin* consiste em mostrar que o pragmatista foi tradicionalmente interpretado como um filósofo que ocupa uma via média entre o idealismo e o empirismo²²⁴. Mas Rorty constrói uma

²²² RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 85.

²²³ RORTY, Richard. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Organizadores Antonio Marco Pereira e Cristina Magro. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 42.

²²⁴ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 1.

hipótese sobre Dewey e propõe que ele seja visto principalmente como uma via média entre historicismo e cientismo.

Rorty escreve que James Kloppenberg vê Dewey como um dos filósofos da via média entre o idealismo e o empirismo. Conforme Kloppenberg, esta teoria consiste em estabelecer uma nova e não-atomística concepção de *experiência*. Trata-se de uma concepção que reúne a noção de "*Erlebnisse*" de Dilthey com a noção de "*um mundo de pura experiência*" de James. Do mesmo modo que Kloppenberg, Hollinger enfatiza as conexões entre o pragmatismo e o empirismo radical em James. Para Kloppenberg e Hollinger, o discurso de James e Dilthey sobre a vida interior e o fluxo de experiência constituem parte importante dos princípios e esperanças relativos às bases da cultura na era da ciência. Kloppenberg e Hollinger vêem a guinada de James em direção ao pampsiquismo dos idealistas como parte significativa da contribuição do idealismo alemão ao pragmatismo americano. A alegação de Dewey de que a experiência carrega princípios de conexão e organização no interior de si mesma faz eco às ideias de Green e Hegel²²⁵.

Rorty argumenta que um levantamento dos pensadores mais interessantes e originais do ano de 1900 revelaria, conforme a sugestão de Kloppenberg, que a maioria estava tentando preencher a lacuna entre sujeito e objeto através da tese pampsiquista de que ambos são contínuos. Com efeito, o pampsiquismo parecia a melhor forma de realizar o casamento entre Hegel e Darwin. O pensamento evolutivo aponta para a ideia segundo a qual o que evolui é a experiência. E as coisas se tornam mais fáceis quando é possível tratar os termos *experiência* e *natureza* como quase sinônimos.²²⁶

²²⁵ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 1.

²²⁶ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, pp. 1-2.,

Se havia algum consenso emergente na filosofia dos anos de 1900, ele seria o de que podemos superar os argumentos estéreis da tradição filosófica se ao menos pudéssemos ver a natureza e a experiência como duas descrições da mesma coisa. O que havia até então era a clássica descrição filosófica que considera esses termos distintos e contraditórios em si mesmos. Mas, ao final do século XX, o pragmatismo passou a desfrutar de uma renascença, coisa que não aconteceu com o pampsiquismo.

Para Rorty, os filósofos de hoje que falam bem de James e Dewey tendem a falar mal de Dilthey e Bergson. Eles têm pouco a dizer sobre idéias ou experiências, preocupando-se preferencialmente com sentenças e atitudes sentenciais, como crenças e desejos. Esses pensadores estão mais tentados a ver o problema de saber se as relações são dadas imediatamente na experiência como pressupondo a noção de “dado”, que constitui mais um “dogma do empirismo”. Rorty escreve que os filósofos contemporâneos estão mais animados com Peirce, quando ele declara que “a minha linguagem é a soma total de mim mesmo” do que com discussões sobre *experiência e natureza*. Eles elogiam Peirce por distinguir com clareza cognições e sensações, atitudes sentenciais e estados mentais que podem ser descritos sem referência a sentenças. Mas lamentam o fato de que esses pontos não terem chamado a atenção de James, Dewey, e do próprio Peirce. Em suma, os filósofos contemporâneos simpáticos ao pragmatismo mostram pouca simpatia com o empirismo, preferem esquecer o empirismo a radicalizá-lo²²⁷.

Como uma alternativa à compreensão do próprio Dewey sobre sua relação com Hegel e Darwin, Rorty sugere que levemos em conta o historicismo de Hegel, em vez de seu idealismo, e as afinidades de Darwin com o positivismo, em vez do vitalismo. Por isso, ele declara que se propõe a descrever o que Dewey poderia e o que ele deveria

²²⁷ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p.02.

ter dito, em vez de descrever o que ele disse. Rorty anuncia que estará construindo um Dewey hipotético que seria um pragmatista sem ser um empirista radical e um naturalista sem ser um pampsiquista. O objetivo de Rorty ao construir essa hipótese sobre Dewey é separar o joio do trigo, ou seja, separar o que ele acha que está vivo e o que acha que está morto no pensamento de Dewey. Com isso, Rorty pretende esclarecer a diferença existente no estado do jogo filosófico em torno de 1900 e no momento em que ele próprio está escrevendo²²⁸.

Rorty se dispõe a interpretar Dewey como o filósofo da via média entre o historicismo e cientificismo e não entre o idealismo e o empirismo. Por *historicismo*, Rorty entende a doutrina segundo a qual não há uma relação de “melhor adequação” entre a linguagem e mundo. Por *cientificismo*, Rorty entende a doutrina segundo a qual a ciência natural é privilegiada, encontrando-se acima das outras áreas da cultura, como se ela nos colocasse em contato com a realidade de maneira mais efetiva do que qualquer outra atividade humana. O casamento do historicismo com o cientificismo, para Rorty, não se dá através da descoberta de uma forma holística e pampsiquista de descrever as relações entre experiência e natureza, mas sim através da descoberta de uma forma historicista e relativista de descrever aquilo para o que Darwin chama nossa atenção.

Na interpretação rortyana de Dewey, a teoria da verdade dos pragmatistas fornece uma saída não idealista, historicista, para evitar o conflito entre a ciência e a consciência moral ou religiosa. Entretanto, Rorty nos diz que a teoria pragmatista da verdade foi apresentada em duas formas distintas, com base no pensamento de James. Na primeira formulação, o sentido de *verdadeiro* corresponde apenas àquilo que é expediente em nossa maneira de pensar. Na segunda formulação, as ideias se tornam

²²⁸ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p.03.

verdadeiras enquanto nos ajudam a entrar em relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência. Rorty aceita a primeira formulação, mas critica a segunda, dizendo que ela liga a verdade de uma sentença com o expediente de crer que uma sentença seja verdadeira, além de ligar sentenças, que são entidades linguísticas, com experiências, que são entidades introspectíveis²²⁹.

O problema que ele identifica em James e Dewey é que ambos falam como se as duas formulações fossem equivalentes, mas a primeira vê a verdade de maneira historicista (como propriedade de entidades linguísticas) e a segunda, não. Rorty quer demonstrar que, se Dewey tivesse assumido a primeira formulação, não teria se debatido no livro *Experiência e Natureza* com questões como distinções proposicionais e não proposicionais ou propriedades do agente e do ambiente, experiência mais organizada e menos organizada.

Com isso, Dewey, acaba por se submeter à visão predominante em filosofia e sua tentativa de se livrar das distinções clássicas da metafísica fracassa. Nesse sentido, Rorty insiste que Dewey deveria ter abandonado o termo *experiência* ao invés de redefini-lo. Ele deveria ter concordado com Peirce em que a sensação é diferente da cognição, que essa última só é possível para usuários da linguagem. A primeira formulação é historicista, contendo o germe da linguagem, e a segunda contém a essência do empirismo²³⁰.

Portanto, Rorty considera que uma forma de destacar a diferença entre a primeira e a segunda formulação é refletir sobre a relação do pragmatismo com o darwinismo. O darwinismo marca a nossa existência com base numa relação de continuidade com animais como as amebas, as aranhas e os esquilos. A segunda

²²⁹ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*. Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 05.

²³⁰ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*. Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 07.

formulação é uma maneira de expor essa continuidade, ou seja, podemos pensar que as demais espécies de animais compartilham conosco algo chamado *experiência*. Essa maneira de obter a continuidade, conforme Rorty, é ilustrada pela tentativa de Locke de contar a história da nossa consciência, do processo de amadurecimento que vai da mente do bebê à mente do adulto através da adição de idéias mais simples para formar as mais complexas. Essa maneira de buscar a continuidade embaça a distinção peirciana entre estados mentais cognitivos e não cognitivos, entre sensações e crenças²³¹.

Na interpretação rortyana, Dewey e James deveriam ter considerado, por exemplo, que, na declaração *x é verdadeiro*, temos um predicado de sentenças e não de experiências. Isso quer dizer que no lugar da *experiência* está a *linguagem* e que *experiência* e *linguagem* precisam de um meio em que o homem e o mundo não se separem. Esse meio poderia ser obtido a partir do naturalismo proposto por Darwin.

James e Dewey nunca se decidiram entre as duas seguintes alternativas: ou simplesmente esquecer a epistemologia ou construir uma epistemologia melhorada. Rorty pensa que eles deveriam ter optado por esquecê-la. Nessa perspectiva, Dewey deveria ter abandonado o termo *experiência*, ao invés de tentar redefini-lo. Ele deveria também ter buscado em outro lugar o fundamento da continuidade entre os humanos e os animais. Ele deveria ter concordado com a distinção peirciana entre sensação e cognição, decidindo que a cognição somente é possível para usuários de uma linguagem. Isso lhe permitiria dizer que a única solução significativa de continuidade está entre os não-usuários da linguagem – animais em geral, bebês – e os usuários da

²³¹ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 05.

linguagem. A partir daí, ele poderia mostrar que o desenvolvimento do comportamento linguístico é prontamente explicável em termos naturalistas²³².

Segundo Rorty, Dewey e James pensaram que uma resposta filosófica apropriada a Darwin exigia uma espécie de vitalismo - uma tentativa de aglutinar o vocabulário da epistemologia com o da biologia evolutiva. Todavia, em *The Influence of Darwin in Philosophy*, Dewey sugere uma alternativa melhor: ver Darwin como alguém que ensina a maneira de naturalizar Hegel. Rorty acredita que a união entre o positivismo de Darwin e o historicismo de Hegel constitui uma alternativa mais consistente ao projeto pragmatista de Dewey, uma vez que é pelo cientismo de Darwin que Dewey pode postular o processo de naturalização do conhecimento e é pelo historicismo de Hegel que pode verificar a ideia de progresso moral, nos seguintes termos:

To say that moral progress occurs is to say that the latter societies are more complex, more developed, more articulate, and above all more flexible than their predecessors. It is to say that later societies have more varied and interesting needs than amoebae²³³.

Em suma, Rorty se apropria do legado de Dewey, mas infelizmente rejeita o que é mais caro a Dewey: a sua metafísica empírica. O engajamento de Rorty no movimento da *virada linguística* fez com que ele operasse a substituição do conceito de *experiência* pelo conceito de *linguagem*, levando esse último a ocupar no neopragmatismo o lugar que o primeiro ocupou no pragmatismo clássico. Essa substituição pode ser considerada a pedra de toque das controvérsias sobre a forma como Rorty se apropria da filosofia pragmatista de Dewey, ou seja, desconsiderando a sua noção de *experiência*, combatendo a sua ideia de *metafísica empírica*, mas explorando, de maneira positiva, o

²³² RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 07.

²³³ RORTY, Richard. Dewey Between Hegel and Darwin. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*. Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 12.

seu engajamento político e social, o que lhe forneceu caminhos para elaborar a proposta da filosofia como conversação.

3.4. A INTERPRETAÇÃO DE RORTY E SEUS CRÍTICOS

Desde que Rorty trouxe à baila o pensamento de Dewey na obra *Philosophy and the Mirror of Nature* [Filosofia e os Espelho da Natureza] apresentando a sua interpretação do pragmatista pioneiro, ele começou a receber críticas de comentadores de Dewey e de estudiosos do tema, que procuraram mostrar que ele está errado ao afirmar a continuidade entre sua filosofia e o pragmatismo clássico²³⁴.

Muitos estudiosos se opõem à maneira pela qual Rorty se apropria da filosofia de Dewey. Intérpretes do pragmatismo americano clássico, como Tomas M. Alexandre (1980), James Campbell (1984), Ralph Sleeper (1985), David Hall (1994), Susan Haack (1995) Telma Lavine (1995), James Gouinlock (1995), Bjorn Ramberg (2001) e Alan Malachowski (2002), dentre outros, se opõem à interpretação rortyana de Dewey.

Susan Haack, por exemplo, diz que enquanto o pragmatismo clássico é uma tentativa de entender e criar uma estrutura nova que legitime a investigação científica, o pragmatismo de Rorty se afirma como um abandono da própria tentativa de aprender mais sobre a natureza e sobre as condições de adequação da investigação.²³⁵

Malachowski afirma que os críticos da apropriação de Rorty reconhecem que Dewey nunca virou totalmente as costas à metafísica, que está presente particularmente em *Experience and Nature*, constituindo ali um forte ponto de atração para muitos pensadores pragmatistas²³⁶.

²³⁴ HAACK, Susan. Vulgar Pragmatism: An Unedifying prospect. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

²³⁵ HAACK, S. Vulgar Pragmatism: An Unedifying prospect. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p.41

²³⁶ MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty*. Princeton University Press, 2002.

A sugestão de Ramberg²³⁷, partilhada por outros críticos, é que Rorty pretende encontrar em Dewey uma antecipação de sua própria visão de filosofia, como ideia que dá suporte às ciências políticas. Por ler Dewey dessa maneira, ele é acusado de, deliberadamente, separar o Dewey “bom” do “mau”. Assim, Rorty é crítico do que ele considera a recaída de Dewey na metafísica em *Experience and Nature* e, por isso, não aceita a tentativa de reconstrução do pensamento científico presente em *Lógica: Teoria da Investigação*. David Hall considera que Rorty quer o contraste entre o Dewey “mau” de *Experience and Nature* com o Dewey “bom” do *The Quest for Certainty* e do *Arts as Experience*²³⁸.

Considerando que o número de autores que avaliam criticamente as ideias de Rorty é muito grande, restringiremos a discussão às interpretações de Lavine, Gouinlock e Hall. A escolha dos mesmos se justifica porque eles são exemplos de autores que discutem explicitamente a apropriação rortyana de Dewey. Eles se esforçam para recuperar a originalidade do pensamento desse pragmatista, não aceitando, sobretudo, uma interpretação que não reconheça na obra dele uma dimensão simultaneamente metafísica e epistêmica.

Telma Lavine alega que o “método científico” é o conceito central de Dewey, sendo possível dizer que seu objetivo é mais a reforma da metafísica do que sua eliminação²³⁹. Segundo Lavine, o fato de Dewey se queixar da fixidez dos processos ou do absoluto em termos filosóficos não é razão para negar o conhecimento ou considerá-lo “repugnante”. Ademais a discussão do método científico proposto por Dewey se

²³⁷ RAMBERG, Bjorn. *Richard Rorty*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>. Acesso em: 20.09.2007.

²³⁸ HALL, David L. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 82.

²³⁹ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p.42.

articula a demandas sociais e tem como pano de fundo o gozo e os benefícios de tais produtos para a humanidade.

É neste espaço, conforme Lavine, que Dewey se distancia das pretensões do seu seguidor Rorty. Esta intérprete da filosofia americana descreve Rorty “na condição de filho, soberbamente equipado com uma energia vigorosa, pós-moderna, no gozo de deslocar o filósofo pai em benefício de sua teoria”²⁴⁰.

De acordo com Lavine, Richard Rorty não deixa de ter alguma razão ao se anunciar um deweyano. Ao apresentar uma visão historicista das filosofias, enquanto construídas em contextos históricos determinados e em resposta a condições específicas de mudança, e ao concluir que a filosofia não tem a pretensão de fornecer um fundamento último para o conhecimento, Rorty é de fato deweyano²⁴¹.

Com efeito, Dewey está seguindo a trilha de Hegel, Darwin e Spencer, que são defensores da mudança. É Dewey que leva seus leitores a ver a investigação num novo viés hegeliano, como algo que existe a partir de uma qualidade indeterminada e não-unificada numa situação. A função hegeliana da investigação é produzir uma resolução, converter, reconciliar, transformar os elementos da situação original em um todo unificado. A situação problemática apresenta um modelo para a investigação que não permite finalidades nem absolutos, mas apenas hipóteses que mudam à medida que as novas situações apresentem novos materiais para serem resolvidos. É um modelo que relativiza todos os elementos em direção à situação particular e, portanto, não permite universais, nem princípios gerais, nem certezas teóricas²⁴². Com isso, Dewey vai

²⁴⁰ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 42.

²⁴¹ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 42.

²⁴² LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 42-43.

minando os absolutismos e as alegações fundacionistas em todos os domínios da filosofia.

Mas Rorty, na condição de filho edipiano e historicista, pretende atacar o pai a partir da filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein e sua noção *jogos de linguagem* ligados a uma pluralidade de *formas de vida*. E avança um passo a mais, com a ajuda do filósofo linguístico Donald Davidson, para quem a linguagem deve ser vista como ferramenta que nos ajuda a lidar com situações determinadas em ocasiões determinadas. A linguagem não é um meio de representar ou expressar alguma coisa e não há nenhum critério neutro pelo qual um vocabulário possa ser preferido em detrimento de outro²⁴³.

Ao reduzir o método científico, o conhecimento e a tecnologia a um dos múltiplos vocabulários que lidam com situações contingentes sem representar coisa alguma a não ser essa mesma contingência, Rorty desfere um golpe fatal em seu pai filósofo, para quem o método científico é um conceito central. Dewey compreende o método científico como o padrão de investigação finalmente formulado e elaborado em *Logic: The Theory of Inquiry* [Lógica: Teoria da Investigação]. Esse padrão de investigação não é apenas o método para toda investigação, mas é também o procedimento deweyano para testes científicos através de previsão válida ou de falsificação, é o realismo de Dewey, é a sua teoria do conhecimento como correspondência. O que ele quer é um método de investigação como intervenção reflexiva através da ação sobre o complexo problemático de eventos, em que a

²⁴³ LAVINE, Thelma Z. America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 44.

intervenção seja testada por seus resultados. Lavine acredita que, com isso, Dewey rompe com o historicismo radical e o linguisticismo²⁴⁴.

Dewey era um entusiasta do iluminismo em relação aos avanços do conhecimento científico e tecnológico, que ele valorizava em virtude de seu potencial para melhorar a vida humana. Dewey, conforme Lavine, veria os frutos da modernidade científica não como mudanças de *vocabulários*, mas como mudanças em nossa capacidade de realizar transações previsíveis com o mundo natural. Mesmo entendidos como vocabulários, esses desenvolvimentos são altamente prioritários nas suas capacidades de previsão. Apesar da onipresença do historicismo em Dewey, nem a ciência nem a democracia se dissolvem nesse processo. Embora elas sejam processos que ajudam a criticar, controlar e aperfeiçoar o processo, elas não são dissolvidas por ele.

O mesmo padrão operativo de investigação que utilizamos em ciência, buscando uma solução testável para uma situação problemática de tipo hegeliano, é também operativo no processo democrático. Com isso, a pesquisa pode evitar as disputas ideológicas e dificuldades conexas, dando a cada ponto de vista uma voz no processo quase que de tentativa e erro do debate, até que uma solução na forma de consenso seja obtida. Tanto o procedimento científico quanto o democrático são experimentais, ligados à ação e à mudança²⁴⁵.

James Gouinlock, citado por Lavine, diz que a ciência e democracia compartilham não apenas o mesmo padrão de investigação, o "método da inteligência", mas também as mesmas virtudes morais: uma disposição para questionar, para procurar clareza e evidência, para ouvir e respeitar as opiniões dos outros, para considerar

²⁴⁴ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 44.

²⁴⁵ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 45.

alternativas de forma imparcial, para mudar de ponto de vista em virtude da investigação e da comunicação²⁴⁶.

Dessa maneira, podemos dizer que Dewey persegue os princípios da modernidade ao associar o historicismo ao cientismo. Através deles, podemos identificar as estruturas que constituem a moldura dessa mesma modernidade. Mais do que qualquer outro filósofo americano, Dewey percebe o conflito, no interior do quadro da modernidade, entre a tradição do Iluminismo que deriva de Locke e Newton e a tradição romântica do Contra-Iluminismo [Counter-Enlightenment Romantic Tradition] que deriva de Rousseau e dos poetas e filósofos idealistas. Cada uma dessas estruturas em conflito possui o seu próprio estilo de pensamento.

O estilo de pensamento iluminista inclui um modelo de razão universal como fonte da verdade científica e política. Inclui também os direitos inalienáveis do indivíduo, o governo pelo consentimento dos governados, o império da lei e a igualdade perante ela, a libertação, através da razão, do mito, do dogma e do preconceito, bem como a manutenção de uma sociedade civil social e economicamente livre. O estilo de pensamento do Contra-Iluminismo está em oposição à razão abstrata, defendendo um maior significado do espírito humano, da imaginação e da vontade. Ele está também em oposição à ciência objetiva, afirmando que o caminho para a verdade reside na subjetividade, nas artes e na cultura. Opõe-se igualmente à autonomia política do indivíduo e da democracia dos direitos naturais, afirmando que a política se baseia no grupo e é sustentada pelo estatismo de direita ou de esquerda. Em oposição aos interesses do indivíduo, afirma a primazia da comunidade. A preocupação do Contra-Iluminismo é com as vítimas da sociedade e da modernização iluministas: os

²⁴⁶ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 45.

marginalizados, os oprimidos, os mártires, os pobres, as minorias, os rebeldes, os revolucionários²⁴⁷.

Podemos identificar que Dewey percebeu o confronto que constitui a moldura da modernidade através de seu esforço para sintetizar os dois modos cognitivos: Iluminismo e Contra-Iluminismo. Seu esforço de integração reflete o drama social e intelectual, em resposta ao qual a filosofia americana clássica surgiu. As convulsões sociais e políticas nas décadas após a guerra civil foram amplamente vistas como o produto da corrupção econômica e política, garantidas pela Declaração de Direitos e pela Constituição. Lavine pontua:

Dewey's own philosophic quest led from his Vermont Congregationalism to Hegel and to the interpretive mode of Romantic Counter- Enlightenment. His long philosophic career can be seen as an attempt to interpret and appropriate these conflicting modes of modernity. As I have elsewhere tried to show, his crucial philosophical constructions follow the pattern of his theory of inquiry, combining elements from Enlightenment scientific producedures and Romantic Counter- Enlightenment Romantic and Hegelian themes²⁴⁸.

Está implícito na filosofia de Dewey o postulado de que a reflexão filosófica nos dias de hoje não pode escapar da normatividade dos paradigmas conflitantes do iluminismo e do contra-iluminismo. Nem mesmo Richard Rorty escapa da dialética da modernidade. Sua receita para uma cultura liberal pós-moderna e sua separação entre a vida pública a vida privada constitui evidência de que não podemos escapar da dialética da cultura da modernidade, apesar dos protestos de que a contestação da modernidade devem ser considerados vocabulários não fundacionistas e contingentes²⁴⁹.

De acordo com Lavine, afirmar que a mudança se dá ou na forma de um sensismo radical pré-hegeliano, como faz Hume, ou na forma de uma cosmologia

²⁴⁷ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 46.

²⁴⁸ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 46-47.

²⁴⁹ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 47

radical de processos, como faz Bentley, ou na forma de um linguisticismo radical de processos, como faz Rorty, é deixar-nos sem a possibilidade do conhecimento. Embora Dewey e Rorty empreguem o historicismo hegeliano-romântico, o historicismo de Dewey está ligado a uma explicação naturalista do organismo e do ambiente em processo de interação, fornecendo assim a possibilidade do conhecimento por meio do teste de soluções propostas para as situações problemáticas. O historicismo de Rorty está ligado a uma radicalização dos jogos de linguagem de Wittgenstein como contingências ligadas às circunstâncias particulares, às quais falta a capacidade de representar a realidade, e assim não oferece a possibilidade de conhecimento. Ele se junta ao desconstrutivista Derrida e ao pós-moderno Lyotard, repudiando todo o conjunto de categorias iluministas, representado pelo método científico, pelo conhecimento objetivo, pela verdade testável e válida e pela universalidade.²⁵⁰

Uma geração depois de Bentley e Dewey, seguindo o forte apelo de Rorty se dirige àqueles que, tornando-se descontentes com a maneira wittgensteiniana de desconstruir a filosofia, se mostram dispostos a seguir o caminho mais radical e interessante do neopragmatista, ou seja, a desconstrução e o pós-modernismo. Rorty também atrai para si as tropas de desencantados: a geração dos portadores de diploma de educação superior na América, para quem o fervor dos anos de 1960 já havia há muito se esgotado. Para essa geração, a virada lingüística, enquanto anunciava nos cursos de filosofia a morte da filosofia, acabou determinando sua própria morte. A negatividade mal-humorada de Rorty exerce um grande apelo sobre essas tropas, cujo

²⁵⁰ LAVINE, Thelma Z. America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 47-48.

resíduo de negatividade encontra expressão no tédio rortyano em relação ao liberalismo convencional e na fútil busca rortyana pelo mundo encantado da vida privada²⁵¹.

No drama edipiano de Freud, o filho, depois de atacar o pai, aceita e internaliza as regras desse último. Assim também faz Rorty. Depois de atacar Dewey, reconhece ser ele mesmo um bom pragmatista deweyano. Mas Rorty aceita as regras de seu pai filosófico por meio da redescrição das mesmas. Ele, filho edipiano, conta aos outros filhos, ou seja, aos filósofos deweyanos, o que o pai realmente disse, ou o que ele de fato quis dizer, ou o que ele deveria ter dito. Esse constitui o último deslocamento do pai pelo filho edipiano: a redescrição do Dewey pai de acordo com o que ele quis dizer enquanto filósofo se torna aquilo que Rorty acaba de dizer. Mas a filosofia do Dewey pai sobrevive como um compromisso moral de interpretar e resolver situações problemáticas no horizonte dos modos científico e democrático da modernidade²⁵².

Conforme Gouinlock, para Rorty, o Dewey “bom” é antirrealista, antimetafísico, antimétodo, dentre outras coisas. O Dewey “mau” é o autor de *Experience and nature*, [Experiência e natureza] seu principal trabalho metafísico. E uma obra como *Logic: the Theory of inquiry* [Lógica: teoria da Investigação], nunca deveria ter sido escrita, na opinião de Rorty²⁵³.

Em sua tese principal, Rorty afirma que o conhecimento objetivo é impossível. Rorty nos assegura que estamos enganados ao supor que podemos usar a realidade para testar nossas ideias. Estamos enganados ao supor que as ideias são sobre aquilo que realmente existe. Não comparamos uma descrição com o objeto que ela descreve, mas

²⁵¹ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 48.

²⁵² LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 49.

²⁵³ GOUINLOCK, James, *What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey*. In: *In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 72

somente com outra descrição. Não existe, conforme Rorty, um critério neutro para afirmar que uma descrição é melhor que outra. Não podemos fazer distinções quanto à validade cognitiva da ciência, da filosofia, da poesia, da religião, da teologia e da fé nas Sagradas Escrituras. Todas essas áreas são gêneros literários. Em virtude disso, Rorty diz que não podemos fazer distinções entre métodos de investigação como sendo melhores ou piores. Por fim, não podemos também falar de progresso no conhecimento ou na ciência²⁵⁴.

Pelo exposto parece que Rorty está seguindo a famosa tese da incomensurabilidade de tradução, revelando seu débito principalmente a Quine e a Kuhn. Segundo esta teoria, o significado das sentenças observacionais é determinado por uma teoria. Nessa perspectiva, não é possível comparar teorias rivais através das respectivas sentenças observacionais, porque elas são incomensuráveis. Para Gouinlock, Rorty aceita a conclusão da impossibilidade de comparar teorias através das respectivas sentenças observacionais, mas recusa a premissa de que as teorias sejam incomensuráveis, que considera autocontraditória. Com isso, Rorty pensa estar livre tanto da incomensurabilidade como do relativismo, já que ambas as concepções, para ele, pressupõem que teses opostas são relativas ou incomensuráveis de acordo com algum critério. À medida que os critérios pertencem à epistemologia, a incomensurabilidade e o relativismo podem ser abandonados do mesmo modo que a epistemologia²⁵⁵.

Rorty se compromete com a contingência da linguagem. Nessa perspectiva, os sistemas de pensamento não são mais do que metáforas literalizadas. As metáforas, como tais, só fazem sentido dentro dos *jogos de linguagem*. Com base nessa ideia, a

²⁵⁴ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 73.

²⁵⁵ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, pp. 73-74.

linguagem ou um dado vocabulário são frutos da mais pura contingência da metáfora. Mas Rorty declara que isto não significa não existirem coerções sobre a investigação e a linguagem. Essas coerções são de caráter sociológico, históricos ou conversacionais. Isso leva Rorty a dizer que as supostas realizações da ciência moderna nada mais são do que resultados do triunfo de um certo tipo de retórica²⁵⁶.

Dewey superou a tradição, que procura estabelecer uma teoria do ser, do conhecimento, ou uma teoria da linguagem capaz de fornecer um critério que nos permita distinguir afirmações objetivamente verdadeiras. Esse é o empreendimento do fundacionismo, que Dewey destruiu²⁵⁷.

Gouinlock pergunta: o que dizer dessa interpretação de Rorty? Ela parece obviamente errada, mas Rorty sempre pode atribuir alguma evidência inconveniente ao Dewey “mau”. Isso implica que de fato há dois Deweys. Mas onde encontra Rorty a evidência que faz Dewey parecer um desconstrutivista? Dewey não é claro e Rorty raramente cita textos específicos de Dewey, preferindo comentários de passagem, ao invés de documentados cuidadosamente. Guinlock seleciona cinco fontes de incompreensão ou mal entendidos do pensamento de Dewey por Rorty, dos quais o mais importante é a relação de Dewey com a tradição clássica, relação na qual a metafísica de Dewey é especialmente relevante.²⁵⁸

Passemos ao primeiro “mal entendido”. Os estudantes pré-rortyanos de Dewey ficariam atônitos ao ouvir dizer que ele foi além da questão do método, como Rorty pretende. Começando com *Studies in Logical Theory* [Estudos em Teoria Lógica], de

²⁵⁶ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 74.

²⁵⁷ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 74.

²⁵⁸ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 75

1903, e terminando com *Logic: The Theory of Inquiry* [Lógica: Teoria da Investigação], em 1938, vemos que ele está persistentemente preocupado com a natureza do método científico e sua aplicabilidade a todos os tipos de situações humanas. Em várias ocasiões caracterizou o método científico em detalhes. Em *The Quest for Certainty* [A Busca pela Certeza], por exemplo, Dewey afirma que o valor da conclusão cognitiva depende do método pelo qual foi alcançada, de modo que o aperfeiçoamento do método, o aperfeiçoamento da inteligência constitui o valor supremo²⁵⁹.

Para Rorty o Dewey “mau” é aquele que não está “além do método”. Para esse Dewey, o método não é aquilo que permite atingir a verdade final, ao contrário disso, é algo autocorretivo e progressivo. O Dewey “mau” está convencido de que há um método científico e que sua universalização poderia ser a salvação da raça humana.

Como suporte para sua interpretação Gouinlock cita o seguinte trecho de Dewey:

The outstanding problem of our civilization is set by the fact that common sense in its content, its “world” and methods, is a house divided against itself. It consists in part the most vital, of regulative meanings and procedures that antedate the rise of experimental science in its conclusions and methods. In another part, it is what it is because of the application of science. This cleavage marks every phase and aspect of modern life... It is for this reason that it is here affirmed that the basic problem of present culture and associated living is that of effecting integration where division now exists. The problem cannot be solved apart from a unified method of attack and procedure²⁶⁰.

Segundo Gouinlock, não há dúvida de que Dewey é precipitado ao falar *do* método científico, mas também é claro que ele não pensa em si mesmo como estando para além do método. E Gouinlock utiliza as funções importantes do método em sua discussão a respeito da maneira pela qual Rorty procura tornar Dewey um “bom” pragmatista.

²⁵⁹ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty’s Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, pp. 74-75.

²⁶⁰ DEWEY, J. *Logic: The Theory of Inquiry*, in *Later Works*, vol. 12, p. 84. *Apud* GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty’s Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 76.

Rorty é favorável à posição de Dewey em *Human Nature and Conduct* [A Natureza Humana e a Conduta]. Ali, Dewey afirma que os elaborados sistemas da ciência nasceram não da razão, mas de impulsos a princípio débeis e vacilantes, como, p. ex., impulsos para manejar objetos, deslocar-se de um lado para outro, caçar, descobrir, misturar coisas separadas e dividir coisas combinadas, falar e ouvir. O método é a organização eficaz desses impulsos em disposições contínuas de investigação, desenvolvimento e teste. A razão, a atitude racional, é a disposição resultante. Segundo Gouinlock, Rorty caracteriza estas declarações de Dewey como expressando um movimento para “além do método”²⁶¹.

Contra Rorty, Gouinlock argumenta que é preciso considerar o contexto da discussão de Dewey, pois ele sugere uma interpretação diferente. O tema geral de Dewey é o lugar ocupado pela inteligência na conduta. Ele argumenta que a inteligência ou a razão não corresponde a uma faculdade original da natureza humana, mas sim a uma função do comportamento. O contexto em questão é a discussão de Dewey sobre a racionalidade como um traço do caráter, também chamada de *razoabilidade*, ou nos próprios termos de Dewey, *atitude racional (rational attitude)* ou *disposição (disposition)*. A racionalidade, conforme Dewey, não é uma faculdade inerente distinta da faculdade de desejo. É uma organização particular de desejos, ou, mais propriamente, de hábitos que incorporam o desejo. Não é a razão desencarnada, mas sim esses hábitos que, em seus desenvolvimentos, geram a ciência. Quando os desejos funcionam como certo complexo de hábitos, eles são metódicos ou racionais. Aqui, Dewey não diz nada sobre as propriedades formais do método, ele escreve longamente sobre as disposições que se unem para nos tornar racionais. Não há justificativa para tratar estas passagens de Dewey como um tratado contra o método científico ou como uma redução do método ao

²⁶¹ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 77.

balanceamento dos desejos. Nessas passagens, Dewey está aqui preocupado com a psicologia e não com a lógica²⁶².

Dada interpretação de Rorty, não é nenhuma surpresa encontrá-lo dizendo que Dewey quer dissolver as distinções entre a arte, a ciência e a filosofia. Se o método é um mito, então a arte e a ciência possuem o mesmo valor cognitivo. Rorty novamente se engana aqui. É verdade que Dewey ataca com frequência a suposição de que a arte e a ciência sejam coisas completamente diferentes. Elas têm em comum o fato de serem práticas humanas de reconstrução de materiais da experiência ordinária em uma nova ordem, segundo um plano mais ou menos explícito. Mas a afirmação de Dewey de que a arte e a ciência são práticas que possuem procedimentos comuns é uma instância de sua posição mais geral, segundo a qual as perplexidades da vida moderna exigem um método unificado. Isso não constitui uma erradicação do método, mas a sua extensão a todos os problemas de conduta. Não se trata de uma negação da inteligência disciplinada, mas uma afirmação da sua necessidade²⁶³.

A segunda confusão se origina do fato de que Dewey se opõe à teoria da verdade como correspondência. Rorty faz referência a isso em diversas ocasiões. Talvez haja fundamento aqui para concluir que Dewey não acredita que os objetos possam exercer coerções sobre nossas alegações de que algo é verdadeiro. Dewey diz repetidamente que as idéias não correspondem, não representam, não se referem, nem retratam uma realidade antecedente. Mas, ao dizer que ela é *antecedente*, Dewey nos mostra uma diferença drástica entre sua perspectiva e a de Rorty. Dewey faz objeções ao realismo tradicional, sobretudo à suposição desse último de que um objeto pleno do conhecimento possa existir antes da investigação. A investigação, diz ele, é iniciada

²⁶² GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, pp. 77.

²⁶³ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, pp. 77-78.

apenas porque a situação é problemática de algum modo crucial. Antes da investigação, o *status* dos eventos relevantes no ambiente é intrigante ou incerto. Caso contrário, a investigação não poderia ocorrer. O próprio processo de investigação é inseparável da manipulação e organização dos eventos e sua intenção é construir o objeto pleno. Claramente, ela não é redutível à *conversa*²⁶⁴.

As reflexões de Dewey sobre esse tema não se limitam apenas aos procedimentos metodológicos, mas têm a ver também com a *psicologia da percepção*. Dewey argumenta que a percepção é o resultado de interações complexas do organismo com o ambiente. A fim de produzir objetos de percepção adequados às peculiaridades de uma situação problemática, deve ser empreendido algum tipo de reorientação intencional em direção às condições perturbadoras iniciais. Rorty, como muitos dos críticos de Dewey, não se deu conta desse constituinte crucial e extremamente inovador da teoria deweyana do conhecimento²⁶⁵.

Seguindo Peirce e James, Dewey diz que as idéias não são resumos do que já ocorreu, nem intuições de essências. Idéias são antecipações do futuro. Expressas em proposições, elas são hipóteses ou previsões. Por exemplo, se o cogumelo A nos fornece certas qualidades culinárias em função do seu uso e um cogumelo B, embora semelhante, apresente grande teor tóxico, saberemos que a diferença entre ambos derivou dos traços de cada um, obtidos através de testes. As ideias, enquanto capazes de prever eventos, são validadas por aquilo que implicam e não por seus antecedentes ou pela comparação com algum arquétipo. Para saber a diferença entre o cogumelo nutritivo e o tóxico, não precisamos recorrer a formas platônicas, só temos de saber qual deles nos torna muito doentes. Esse ponto de vista é, para Dewey, a teoria da

²⁶⁴ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 78.

²⁶⁵ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 78.

correspondência verdadeira. Isso constitui o instrumentalismo de Dewey, tão familiar aos seus estudiosos. Igualmente familiar é a noção de que o significado das idéias está intimamente relacionado à ação no interior de um ambiente. Necessariamente, à medida que as respectivas propriedades dos objetos variam, nosso comportamento em relação a eles deve variar também²⁶⁶.

A partir desse ponto Gouinlock irá realçar o realismo de Dewey e criticar a tentativa de Rorty de atribuir-lhe uma posição anti-realista. Inicialmente Gouinlock alega que a influência de Rorty pode ser capaz de convencer muitos estudiosos de que não há necessidade de estudar os escritos originais de Dewey em primeira mão e muito menos de investigar suas implicações para a conduta. Em virtude disso, Gouinlock discute a seguir um traço da filosofia de Dewey que se baseia no realismo desse autor e destrói a hipótese rortyana ligada ao anti-realismo²⁶⁷.

Gouinlock tem em mente a noção de *hábito* presente na obra *Human Nature and Conduct* [A Natureza Humana e a Conduta]. Para Dewey é fundamental a noção de que a natureza humana é constituída por hábitos. Hábitos são formas de ação. Eles são uma função conjunta do comportamento do indivíduo e do meio ambiente. A criança manipula objetos e as características do comportamento resultante são um produto tanto das propriedades dos objetos quanto das atividades impulsivas da criança. Deste modo, a criança aprende a tratar o fogo de maneira diferente da água, gatos de maneira diferente de bolas e assim por diante. Com isso se desenvolve um repertório adequado de hábitos. Em termos deweyanos, ter um hábito é possuir o significado de um objeto, é ser capaz de agir com ele de maneira apropriada. Dewey considera a investigação

²⁶⁶ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 79.

²⁶⁷ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 79.

experimental como um refinamento metódico direto dos mesmos impulsos que iniciam a formação de hábitos²⁶⁸.

É difícil imaginar uma teoria das ideias mais rigorosamente controladas pela natureza dos objetos do que esta. A essência platônica ou cartesiana, ao contrário, não nos dá a primeira pista de como os eventos naturais podem ser deliberadamente aproveitados e redirecionados para os resultados desejados. Da mesma forma, uma ideia concebida como uma imagem ou um composto de sensações é impotente em nossa conduta. Uma imagem, fechada em si mesma, não tem implicações. Para justificar sua interpretação, Gouinlock cita o seguinte trecho de Dewey:

The exacting conditions imposed by nature, that have to be observed in order that work be carried through to success, are the source of all noting and recording of nature's doings. They supply the discipline that chastens exuberant fancy into respect for the operation of events, and that effects subjection of thought to a pertinent order of space and time²⁶⁹.

O conhecimento, como Dewey o concebe, vem dos significados dos eventos naturais, sendo coagido por esses eventos a vida depende da sua acuidade²⁷⁰. Como se vê, essa teoria naturalista não deixa margem para uma interpretação anti-realista do nosso autor.

Uma terceira questão, ou mal entendido, é a filosofia da ciência de Dewey. Sobre esse tema Dewey fez muitas considerações interessantes que poderiam ter chamado a atenção de Rorty e convencê-lo de que Dewey é um “bom” filósofo. Para ilustrar esse fato, Gouinlock cita Dewey:

²⁶⁸ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 80.

²⁶⁹ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 121. *Apud* GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 80.

²⁷⁰ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 80.

Scientific conceptions are not a revelation of prior and independent reality. They are a system of hypotheses, worked out under conditions of definite test, by means of which our intellectual and practical traffic with nature is rendered freer, more secure and more significant”²⁷¹.

Observações como essa poderiam ser entendidas como uma alusão àquilo que Rorty obscuramente chama de *lidar* (to cope): usamos nossas idéias para “lidar” com a realidade extralinguística, não para nos referirmos a ela. Uma interpretação da passagem acima teria de recorrer à natureza particular da teoria da correspondência de Dewey, mas muito mais teria de ser acrescentado. O que conhecemos, na ciência e em outros lugares, são as potencialidades da natureza sob condições definidas. Os objetos do conhecimento decorrem da correlação entre processos distinguíveis de mudança. A pressão, por exemplo, varia de acordo com a temperatura em um volume fechado de gás. Estas mudanças específicas são deliberadamente introduzidas e controladas pelo pesquisador e o objeto de conhecimento é a correlação entre tais variações. Dewey defendia esse tipo de procedimento, enfatizando particularmente a introdução deliberada de variações. O processo de investigação não é a observação passiva de uma realidade estática, mas tem a ver com relações de mudança.

A Ciência pode funcionar teleologicamente, pode introduzir mudanças a fim conseguir um resultado desejado. Nesse sentido, aumenta enormemente o nosso poder para introduzir o controle deliberado dos eventos naturais. É justamente porque o objeto de conhecimento é a correlação entre processos de mudança que somos capazes de introduzir variações deliberadas e novidades. Podemos variar os elementos em um processo e introduzir novas condições e, assim, mudar seus resultados de uma maneira previsível. Nós não poderíamos fazê-lo se relações definidas não fossem descobertas na natureza. A natureza tem a sua "estrutura bruta das coisas", como Dewey chamou. Nas palavras de Gouinlock: “We cannot break the Law of gravity; our lungs cannot extract

²⁷¹ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty’s Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 80.

oxygen from water, and we cannot grow vegetables in ice or on the desert”²⁷². Com mais conhecimentos sobre a natureza, podemos introduzir novas interações. Podemos construir máquinas voadoras e pára-quedas, submarinos, estufas e sistemas de irrigação. Dewey está buscando constantemente por experimentos controlados capazes de reorganizar os processos naturais em benefício do crescimento e bem-estar humanos. É precisamente o conhecimento de relações extralingüísticas específicas que nos dará os meios para converter doença em saúde, privação em abundância, perigo em segurança, conflito em harmonia, frustração em crescimento, vício em virtude²⁷³.

Uma quarta fonte possível de mal-entendidos é a filosofia da linguagem de Dewey. Embora Rorty não ofereça nenhum estudo sistemático sobre a discussão de Dewey sobre o assunto, suspeita-se que este pode ser um problema crucial. A teoria que Rorty emprega, a de *jogos de linguagem*, poderia ter alguma afinidade com algumas ideias de Dewey. A noção de linguagem como ferramenta é um conceito bastante caro a Dewey. Mas Rorty assimila a noção de linguagem como ferramenta à noção de jogo de linguagem. Ele argumenta que a analogia entre linguagem e ferramenta é boa, mas não podemos interpretá-la como sugerindo que seja possível separar a ferramenta – a linguagem – de seus usuários e perguntar pela sua “adequação” para realizar os nossos propósitos. Isso sugere que podemos sair da linguagem para compará-la com outra coisa.

Rorty pensa que Dewey não adotou essa suposição equivocada. De acordo com Rorty, se compreendermos Dewey, veremos que ele é receptivo à noção de que a linguagem não é um dispositivo para representar a realidade, mas a própria realidade na qual vivemos e nos movemos. Dewey também declara que a linguagem é a “mãe de

²⁷² GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty’s Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 81.

²⁷³ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty’s Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 82.

todos os significados”. Eventos sem a linguagem seriam desprovidos de significado. Na verdade, sem a linguagem seríamos desprovidos de nossas mentes. O significado das palavras em qualquer sociedade é determinado pelas crenças e pelo comportamento dos seus membros. Isso parece confirmar a tese de Rorty de que o vocabulário se reduz à sociologia²⁷⁴.

Mas isso é enganador. Dewey afirma que a linguagem é uma função da atividade compartilhada com o meio ambiente. Os traços das coisas da natureza, como rios, árvores, peixes, pedras, madeira, etc., fazem parte da vida compartilhada em uma grande quantidade de maneiras cruciais. A linguagem, argumenta Dewey, é tudo aquilo que tem sucesso na criação de uma atividade em harmonia justamente com essas coisas. As propriedades dessas últimas são condições do discurso significativo, dependendo da forma pela qual são incorporadas à conduta em uma cultura particular. Por exemplo, uma peça cilíndrica longa de madeira, tem vários usos. Ela pode ser uma lança, uma vara de pescar, um remo, um varal para pendurar roupas e assim por diante. Em cada um desses casos, as propriedades reais do objeto são registradas na linguagem. Caso contrário, a conduta compartilhada com o objeto não teria sucesso conforme esperado²⁷⁵.

Embora haja semelhanças entre o que Dewey fala sobre os usos da linguagem e a teoria dos *jogos de linguagem*, sua visão é instrumentista. Isso quer dizer que a linguagem é concebida como inseparável das propriedades de existências reais. A linguagem é uma ferramenta. Enquanto tal, ela denota uma percepção e o reconhecimento de ligações sequenciais na natureza, ou seja, a linguagem é um elo com a natureza, não um obstáculo que se interpõe. Sua função é atestar as conexões reais.

²⁷⁴ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 82.

²⁷⁵ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, pp. 82-83

Após a investigação, a nossa experiência é mediada pela linguagem, mas mediações não são distorções, muito menos ocultações. Por exemplo, o caçador experimenta a lança como uma arma de caça, como um significado adquirido pela comunicação e pela atividade social. Mas esta mediação não é distorção, é seletividade. A afirmação *esta é uma lança* não é testada comparando o objeto em questão a uma coisa em si pré-linguística ou comparando-o à essência perfeita da “lancidade”. Nem é testada para ver se o enunciado é consistente com a linguagem em uso. Na verdade o teste é feito quando usamos o objeto denotado como uma lança, arremessando-o. Isso constitui a realidade objetiva para Dewey²⁷⁶. A afirmação *esta é uma lança* está carregada de teoria e de significado, mas esse último não esconde algum ser verdadeiro subjacente. Ao contrário, pois o fato de a experiência ser carregada de significados constitui um requisito indispensável. À medida que os apreendemos corretamente, os significados nos ajudam a funcionar efetivamente como participantes de eventos naturais²⁷⁷.

Rorty pode sentir-se desconfortável com a filosofia da linguagem de Dewey, mas este não é o problema principal. A questão crucial é a da natureza do pragmatismo de Dewey e sua relação de continuidade ou superação com a tradição clássica. Este é o quinto mal entendido de Rorty criticado por Gouinlock. Rorty vê a tradição clássica como uma série de tentativas de fornecer comensuração universal entre vocabulários e oferecer um critério de verdade que seja neutro em relação aos diversos vocabulários. Se é a isso que a tradição está reduzida e se ela está superada, então não há muito para fazer em filosofia. Assim, Rorty conclui que é preciso desistir do método, do conhecimento, do progresso e da autoridade intelectual. Tendo em vista que Dewey

²⁷⁶ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 83.

²⁷⁷ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, pp. 83-84.

declarou-se contra a tradição, atacando-o repetidamente e minando suas reivindicações, deve ser verdade que ele concorda com isso. Mas Rorty fica perplexo e desapontado ao constatar as recorrentes incursões de Dewey na elaboração de uma metafísica própria, que ele descreve como uma tentativa de fornecer uma matriz neutra e permanente para toda a investigação futura²⁷⁸.

Ocorre que a avaliação que Dewey faz da tradição é muito mais complexa do que suspeita Rorty. Dewey rejeita a busca da certeza; rejeita a noção de filosofia como acima da ciência e como disciplina fundante. Mas não é apenas isso que atrai a atenção de Dewey. Ele está também preocupado com as pretensões epistemológicas da tradição, as quais considera pouco saudáveis. Deixando de lado o dualismo cartesiano, que constitui um dos alvos favoritos de Dewey, Gouinlock passa a considerar algumas dessas pretensões epistemológicas da tradição e as respectivas críticas de Dewey.

A primeira delas está ligada à ideia de que a verdadeira natureza das coisas é inerentemente sistemática e imutável. Portanto, mudanças representam um reino inferior do ser, ou seja, a mera aparência ou mera subjetividade. Dewey rejeitou esse esquema no qual o autenticamente real é o objeto de conhecimento racional, no sentido cartesiano ou platônico. Por esse esquema, tudo que é variável, que remeta à mudança, é desconsiderado. Assim, as qualidades absorventes e variáveis que dão valor à experiência são banidas, como também o contingente, o plural, o empírico²⁷⁹.

Neste sentido, se a mudança é uma característica intrínseca de todas as existências, a demanda por uma conformidade representa simplesmente uma exigência a cumprir por força dos preconceitos de uma determinada cultura, isenta de análise e de crítica. Para uma lógica experimental, o que se pode assegurar é a presença de um certo

²⁷⁸ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 84.

²⁷⁹ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995 p. 85

tipo de atividade, um processo de unificação de mudanças que Dewey chamou de *crescimento*. Da mesma forma, o ato cognitivo deve ser a determinação experimental das relações entre os acontecimentos que mudaram de tal forma que as situações de desordem e sofrimento possam ser transformadas em atividades unificadas²⁸⁰.

O monismo da tradição clássica consiste na suposição de que todas as coisas estão sistematicamente interligadas, como acontece com o Absoluto do idealismo filosófico. Aqui encontramos um alvo especial para a crítica de Dewey. Ele observa que as coisas não estão todas interligadas. O nascimento de uma criança na Geórgia não tem relação com o fracasso da colheita do arroz na China. Os eventos humanamente significativos, mas independentes entre si, são características marcantes e importantes da existência natural. Entretanto, nenhum processo permanece encapsulado. Quando os eventos se cruzam, há perturbação, há perplexidade, há falha na atividade em curso. Portanto, estamos sempre combatendo o incerto, o desconhecido, o não-administrável: secas, terremotos, pneus furados, os visitantes não convidados, doenças, agressões criminosas, destroços de trem e uma herança de um parente desconhecido. Essas são amostras das inúmeras ocasiões, grandes e pequenas, com as quais temos de lidar todos os dias²⁸¹.

No entanto, a filosofia monista não considera esses eventos, pois os mesmos não fazem parte da ordem real do ser. As contingências da vida são descartadas e compreendidas como pertencentes a um nível inferior de existência. O remédio para os problemas desta ordem inferior é, de alguma forma, obter acesso à ordem mais elevada

²⁸⁰ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 85.

²⁸¹ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, pp. 85-86.

e ajustar-se a ela. Com isso, presumivelmente se conseguirá reconhecer a irrealidade das próprias confusões e tormentos²⁸².

De acordo com a concepção de Dewey sobre a natureza das coisas, a tarefa genérica da inteligência é reconstruir e dirigir os processos de mudança que se fizeram problemáticos pelo aparecimento do novo ou do inesperado. Dewey trouxe grandes contribuições para a nossa autocompreensão e o nosso poder de ação. Essa perspectiva é bastante diferente daquela da tradição clássica. Assim, a metafísica de Dewey, encontrada principalmente em *Experience and Nature* [Experiência e Natureza], é a tentativa de fornecer uma caracterização genérica do envolvimento humano com a natureza das coisas. A caracterização da natureza deve produzir um relato completo e adequado não só da ordem, mas também da mudança, da pluralidade, do contingente, dos valores da experiência de vida e do conhecimento experimental.

A metafísica de Dewey não pode ser interpretada, ao estilo de Rorty, como uma tentativa de fornecer "uma matriz permanente e neutra para a investigação futura". Não, ela é uma tentativa de articular uma concepção da realidade de tal forma que a nossa experiência efetiva se torne inteligível, de modo que possamos identificar os nossos recursos e limitações, nossas oportunidades e imputabilidades em um mundo mutável e precário. Mas um mundo que também fornece respostas à investigação e à inteligência, um mundo que pode propiciar uma experiência profundamente realizadora. Em suma, a metafísica de Dewey é uma tentativa de caracterizar o contexto inclusivo da existência humana, de tal forma que possamos aprender a como funcionar nele da maneira mais efetiva possível.²⁸³

²⁸² GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 86.

²⁸³ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 86

No julgamento de Gouinlock, Dewey faz isso muito bem. Se o conhecimento das características mais evidentes e das instrumentalidades da existência é de algum modo possível, vale a pena lutar por ele. Mas Rorty afirma que nada pode ser obtido nesse domínio e não parece sentir que estejamos perdendo alguma coisa.

Dewey dificilmente poderia ser simpático a essa conclusão de Rorty. Dewey tinha uma visão muito rica da vida humana em seu contexto pleno. Essa visão encerra em seu cerne a concepção de uma relação orgânica de continuidade entre o homem e os diversos processos mutáveis da natureza. Isso inclui a formulação dos poderes, coerções e consumações que essas continuidades são capazes de fornecer. No caso de Rorty, essa visão é totalmente irreconhecível, pois para ele a natureza é e deve ser uma cifra sem sentido. Ele parece acreditar que nosso único compromisso inteligível com a natureza é aquele do tipo que seria “subscrito” pelo fundacionismo. Em oposição a isso, Dewey identifica e articula as diversas maneiras pelas quais podemos entrar em relações bem discriminadas com o mundo natural. Involuntariamente, mas também inexoravelmente, Rorty ameaça desfazer o trabalho de Dewey, ao invés de levá-lo adiante.²⁸⁴

Embora não compartilhe de uma crítica radical a Rorty, David Hall também considera que a interpretação rortyana da filosofia de Dewey é problemática. Tendo rejeitado Peirce e passando por James, no final, Rorty, volta-se para o último membro do trio dos pragmatistas clássicos: John Dewey. Mesmo assim é o Dewey jamesiano que Rorty deseja cooptar para o seu novo pragmatismo. Esse esforço de cooptação deriva da influência recebida de pensadores como Richard Mckeon e dos pragmatistas linguísticos: Quine, Sellars, Goodman, Putnam e Davidson. Isto criou alguns problemas²⁸⁵.

²⁸⁴ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 87

²⁸⁵ HALL, David L. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 80

Conforme David Hall, a filosofia de Dewey teria uma dimensão peirciana e outra jamesiana. A recusa que Rorty faz de Peirce o separa de um dos principais ramos do pragmatismo norte-americano. O ramo peirciano mantém uma relação crítica com a ciência e é caracterizado pelo uso dos métodos científicos e pela procura do consenso. O ramo jamesiano é mais literário do que científico, enfatizando as dimensões afetivas e volitivas da experiência humana e insistindo no reconhecimento da pluralidade das crenças e ações anteriormente a qualquer consenso.²⁸⁶ Rorty desenvolve uma versão do pragmatismo na qual é promovida a ideia de ampla tolerância intelectual. Mas ele não cai, segundo Hall, no relativismo, pois afirma que a liberdade de desenvolver concepções alternativas não garante que todas serão igualmente viáveis como ferramentas para a resolução de problemas particulares²⁸⁷.

Conforme o argumento de Hall, Rorty acusa Dewey de reunir entidades linguísticas com a experiência, que é introspectiva. Este é um aspecto fundamental da tentativa de Rorty de revisar o pragmatismo clássico. Rorty considera a metafísica empírica de Dewey como sendo uma contradição nos seus termos. Ele acha que Dewey não pode servir a dois senhores. Com isso Rorty prepara o seu terreno para desenvolver o pragmatismo linguístico. Como se vê, a fim de fazer de Dewey um filósofo somente historicista Rorty trunca a noção de experiência²⁸⁸. Assim, trata a experiência nos moldes clássicos e postula a *linguagem* como paradigma, no entanto, isenta de si mesmo qualquer pretensão de fornecer o último *vocabulário* e se reconhece quebrando inteiramente com a tradição epistemológica kantiana.

David Hall, além de observar a inadequada substituição do conceito de *experiência* pelo de *linguagem*, assegura que Rorty não está em busca de uma nova

²⁸⁶ HALL, David L. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 71.

²⁸⁷ HALL, David L. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 81

²⁸⁸ HALL, David L. *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 83.

teoria pragmatista²⁸⁹. Para Hall, ele pretende se centralizar na cultura, incluindo todas as possibilidades humanas de descrições e redescrições da realidade, como romances e metáforas. É nesse sentido que Rorty defende que não precisamos de uma metafísica ou de teorias epistemológicas, uma vez que temos a sensibilidade necessária para construir novas possibilidades de caráter social e institucional. Assim, cabe ao filósofo o papel de conversar, mediar, facilitar, estar aberto às novas possibilidades. Hall justifica o revisionismo de Rorty como uma “licença poética” para pensar Dewey à sua maneira. Com base nisso, vê a interpretação de Rorty como uma contribuição que permite resgatar nas obras de Dewey, especialmente na sua filosofia social, um valioso recurso intelectual para nossos dias.

David Hall sugere que, para Rorty, a *linguagem* é uma noção mais adequada para referir-se à experiência histórica, holística e antifundacionista. No entanto, Dewey não poderia efetuar essa substituição, pois a *linguagem* já se constitui, na sua obra, como a principal forma de experiência a partir das relações que os organismos humanos estabelecem entre si e com o ambiente. É com base nesse naturalismo que Rorty rejeita o que chama de *elementos peirceanos* do pensamento de Dewey. Rorty observa também que as noções de *lógica*, de *método*, de *ciência* e *filosofia* na obra de Dewey são marcadas pelo pensamento de Peirce. No esforço de interpretar Dewey como historicista – uma espécie de filósofo que mereceria seu elogio - Rorty desfigura em Dewey a sua noção de *experiência*, ignorando a reflexão desse autor sobre a nossa continuidade como organismos, sobre nossas necessidades e impulsos vitais de criaturas humanas.²⁹⁰

Dessa forma, as influências do hegelianismo e do darwinismo sofrem modificações para se adequar ao “Dewey hipotético” de Rorty. Ele interpreta Hegel

²⁸⁹ HALL, David L. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, pp. 65 -85.

²⁹⁰ HALL, David L. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 83.

pelo seu historicismo e não pelo seu idealismo e Darwin pelo seu positivismo e não pelo seu vitalismo. Assim, Rorty cria um Dewey que transita entre os dois extremos do historicismo e do cientismo, mais do que entre o idealismo e empirismo. Para construir sua hipótese sobre Dewey, Rorty tenta extrair implicações sobre o que seria o pensamento desse autor se a *experiência* fosse substituída pela *linguagem*. Mas o fato é que Dewey está mesmo preocupado em investigar o caráter da relação entre *experiência* e *natureza* e buscar as bases metafísicas de seu pensamento. Portanto, traduzir o pensamento de Dewey numa terminologia linguística pode subverter o propósito desse filósofo em relação aos problemas que ele pretende abordar²⁹¹.

Os críticos de Rorty apresentados acima têm em comum a certeza de que o neopragmatista antecipa, através de sua leitura de Dewey, sua própria filosofia política, que proclama uma etapa sócio-cultural de articulação entre os diversos vocabulários do conhecimento, não aceitando a supremacia do método científico em detrimento de outros vocabulários e propondo uma “nova” etapa cultural, em que a filosofia seria apenas mais uma escritura, mais um vocabulário literalizado.

3.5. OBSERVAÇÕES FINAIS

Apresentamos neste capítulo a maneira como Richard Rorty desenvolve sua interpretação da filosofia de Dewey. Num primeiro momento, situa-o ao lado daqueles que considera grandes nomes da tradição filosófica, como Heidegger e Wittgenstein, na condição de pensadores terapêuticos e edificantes, uma vez que desenvolvem projetos filosóficos em oposição à tradição dualista da filosofia e aos esquemas do mentalismo de Descartes a Kant. Num segundo momento, Dewey é duramente criticado por tentar,

²⁹¹ HALL, David L. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany: State University of N. York Press, 1994, p. 84.

segundo Rorty, refundar a metafísica na obra *Experience and Nature* [Experiência e Natureza]. Rorty não aceita o naturalismo de Dewey nem o seu apelo à *experiência*, termo que ele acha que deveria ser substituído por *linguagem*.

Apresentamos o Dewey “bom” de Rorty. Esse Dewey é o filósofo edificante, o historicista comprometido com uma filosofia social e o crítico do platonismo e do cartesianismo. O Dewey “mau” de Rorty é o autor de *Experience and Nature* [Experiência e natureza] uma obra que, segundo Rorty, nunca deveria ter sido escrita.

Os críticos da apropriação rortyano de Dewey consideram que o revisionismo de Rorty está errado. A sua hipótese interpretativa de Dewey parece não ser uma boa hipótese. Separar um Dewey “bom” antirrealista, antifundacionista e historicista e um Dewey “mau”, metafísico, realista e cientista não é adequado com o que Dewey pensou e escreveu.

Com essa interpretação Rorty tem sido duramente combatido pelos estudiosos de Dewey. Eles consideram que Rorty não foi fiel ao pensamento de Dewey, especialmente quando rejeita a sua discussão sobre o método científico, a filosofia da ciência, a filosofia da linguagem. Mais especificamente, os críticos estudados não concordam com a desconsideração de Rorty para com a metafísica empírica de Dewey.

Conforme os críticos, Dewey não pode ser classificado como um pensador antirrealista e desconstrutivista. O fato de Dewey enfrentar a tradição filosófica, se opondo aos dualismos, à fixidez dos processos e a ideia de absolutos não são razões para considerar que o mesmo abandonou a investigação sobre o conhecimento. Ele não partilha da ideia de uma desconstrução filosófica ou de uma cultura pós-filosófica. Ao contrário disso, tem como meta um projeto de reconstrução da mesma. Além disso, o historicismo de Dewey está ligado a uma explicação naturalista do organismo e do ambiente em processo de interação enquanto o historicismo de Rorty está ligado a uma radicalização dos jogos de linguagem de Wittgenstein. Dessa forma, a concepção de

filosofia como gênero literário se opõe ao projeto deweyiano de reconstrução filosófica cujo modelo de investigação é de caráter científico.

Por fim, Dewey não é um pensador que se encontra “além do método”. O método experimental deve ser estendido às diversas áreas da atividade humana. A metafísica de Dewey não pode ser interpretada, ao estilo de Rorty, como uma tentativa de fornecer "uma matriz permanente e neutra para a investigação futura. Dewey não desenvolve uma posição anti-realista, mas um realismo distinto das elaborações clássicas. Por essa explicação, a metafísica de Dewey fornece uma caracterização da natureza e por isso, deve produzir um relato completo e adequado não só da ordem, mas também da mudança, da pluralidade, do contingente, dos valores da experiência de vida e do conhecimento experimental.

O Dewey de Rorty não constitui uma boa hipótese, pois o Dewey não-rortyano de fato busca uma via média entre o idealismo e o empirismo através de uma articulação entre o historicismo e o cientismo. Rorty interpreta Hegel pelo seu historicismo e não pelo seu idealismo e Darwin, pelo seu positivismo e não pelo seu vitalismo. Assim, Rorty cria um Dewey que transita entre os dois extremos do historicismo e do cientismo, mais do que entre idealismo e empirismo.

4. AVALIAÇÃO DA APROPRIAÇÃO RORTYANA DE DEWEY

4.1 OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

No capítulo que se segue, pretendemos, com base nas interpretações feitas das obras selecionadas e da análise dos críticos de Rorty, proceder à nossa avaliação e tomada de posição em relação ao tema central da pesquisa, formulando nossas objeções à interpretação rortyana de Dewey e revelando o possível caráter metafísico da obra de Rorty. Nosso propósito é argumentar que as hipóteses de Rorty sobre o pragmatismo de Dewey não podem ser confirmadas, porque existem diferenças significativas entre a filosofia de Dewey e o neopragmatismo de Rorty.

Argumentaremos que Rorty não foi justo com Dewey ao afirmar que o mesmo não poderia ter produzido uma obra como *Experience and Nature* [Experiência e Natureza], acusando-a de ser contraditória com o seu projeto filosófico geral ao defender uma “metafísica empírica”. Mostraremos que a metafísica deweyana não é incompatível com os princípios deweyanos da contextualidade e da contingência e que tentar separar esses aspectos é aniquilar a filosofia deweyana.

Faremos objeção a alguns conceitos de Rorty que aparecem na sua apropriação da filosofia de Dewey, a saber, a ideia do fim da filosofia, o relativismo expresso em sua crítica à ciência e a sua teoria conversacionalista. Argumentaremos que não tem fundamento a substituição proposta por Rorty, em que o conceito de *linguagem* tomaria o lugar do conceito de *experiência* na obra de Dewey, porque a experiência é um conceito indispensável para o pragmatismo de Dewey.

O presente capítulo foi organizado de acordo com a estratégia de retomar e discutir algumas das posições relevantes dos críticos de Rorty, apresentadas no capítulo anterior, obtendo, assim os elementos necessários para nossa defesa de uma

interpretação não-rortyana da metafísica empírica de Dewey. Assim, na segunda seção exporemos o nosso posicionamento sobre o caráter não-rortyano da filosofia de Dewey. Faremos objeção à hipótese interpretativa de Rorty sobre Dewey, defendendo que esse último articula em sua metafísica empírica, de maneira indissolúvel e consistente, tanto o historicismo quanto o cientismo. Na terceira na seção trataremos do caráter não-deweyano do Dewey hipotético de Rorty. Nele, argumentamos contra a estratégia de Rorty de apresentar um “Dewey bom” e um “Dewey mau”, pois trata-se de uma invenção retórica que Rorty usa para articular o neopragmatismo ao pragmatismo clássico norte-americano. Na quarta seção procuraremos mostrar que Rorty é deweyano não porque evita a “metafísica empírica”, que ele critica em Dewey, mas porque elabora implícita e inconscientemente uma "metafísica da cultura" dentro de um molde análogo ao da “metafísica empírica” deweyana. Com base nessa estratégia, pretendemos confirmar a nossa hipótese de trabalho, cuja primeira parte considera que a “metafísica empírica” deweyana pode ser entendida como envolvendo de maneira consistente uma visada científica e uma visada historicista para a filosofia. A partir daí, apresentaremos a nossa tese contra a apropriação que Rorty faz da filosofia de Dewey. A segunda parte de nossa hipótese pretende mostrar como é possível ser relativista como Rorty e ao mesmo tempo pressupor uma metafísica em que a *cultura* constitui a categoria fundamental.

4.2 O CARÁTER NÃO-RORTYANO DA FILOSOFIA DE DEWEY.

Na presente seção, tentaremos apresentar a metafísica empírica de Dewey em toda a sua especificidade, mostrando assim a inadequação da interpretação rortyana. Após a caracterização da metafísica de Dewey, vamos levantar argumentos que nos

ajudem a confirmar o caráter não-rortiano da filosofia de Dewey²⁹².

Como vimos anteriormente, a metafísica empírica de Dewey se baseia numa noção de *experiência* de inspiração darwiniana, em que historicismo e cientismo se articulam através das interações dialéticas dos organismos vivos com o ambiente. O lado historicista está ligado ao caráter contingente dessas interações no tempo, caráter esse que, em virtude da sua transitoriedade, não fornece critérios minimamente objetivos para lidar com o mundo. O lado cientificista está ligado ao aspecto causal e às regularidades observadas nessas interações, os quais fornecem critérios minimamente objetivos para lidar com o mundo. A articulação dessas duas dimensões possui caráter dialético, mas no sentido de uma dialética sem síntese, pois a contingência histórica e a lógica da investigação se opõem constantemente, possibilitando o avanço em direção a novas interações e novos problemas, sem que se alcance um estágio superior em momento algum. É verdade que essa perspectiva fornece um quadro geral para a compreensão da nossa experiência do mundo, mas tal quadro só pode ser chamado de *metafísico* em sentido atenuado.

Ao contrário do que pensa Rorty, a metafísica de Dewey constitui um fundamento básico do programa do pragmatista. Com efeito, ela tem abertura à contingência, é naturalista e historicista. Assim, articula os instrumentos da experiência reflexiva aos fatos da vida, unifica a experiência do ser e do existir, visando extrair dessa experiência o conhecimento dos *traços gerais da vida*. Em virtude disso, ela precisa ser entendida de modo muito distinto da metafísica clássica. A metafísica de Dewey não está preocupada com disputas sobre a realidade última das coisas, o que ela pretende é a recuperação do ponto de vista humano ao invés de concentrar-se em tentativas de transcender a experiência por meio de diligências impessoais e meramente

²⁹² No que diz respeito ao nosso debate com os diversos intérpretes de Rorty e Dewey, agradecemos ao prof. Paulo Margutti pelas críticas e sugestões feitas por ocasião das discussões que tivemos durante a elaboração da presente tese.

especulativas. Dewey não está em busca da natureza da coisa em si, de entes absolutos, mas da experiência vivida, de tal maneira que seja possível discutir a tradição filosófica enquanto um produto histórico e social.

Não é pouco significativo o fato de os comentadores da filosofia de Dewey reconhecerem que a ciência e a lógica, mais do que qualquer outro trabalho de nosso autor, estão baseadas na metafísica naturalista de *Experience and Nature* [Experiência e Natureza]. Dewey desenvolve uma filosofia cuja função é apoiar-se na teoria do comportamento inteligente, ou seja, uma filosofia da experiência que compreende a presença de leis obtidas através da reflexão sobre a realidade circundante, leis essas que são tipicamente humanas e adquiridas no processo evolucionário. Portanto, a lógica, presente na experiência é a da *descoberta* e esta é condição para a restauração da unidade e da integração em filosofia. Quando Dewey propõe a generalização do método científico a todas as áreas do conhecimento humano, ele se refere inclusive ao comportamento usual do homem. Esse conhecimento se origina da perplexidade inicial no manejo com a realidade e tem como objetivo a resolução de problemas. Mas Rorty, segundo Gouinlock, subestima o papel do pensamento científico na conduta moral²⁹³ e negligencia a preocupação principal de Dewey, que é a relação entre organismos e ambiente. Com isso, Rorty desconsidera as articulações entre o historicismo e o cientismo. No entanto, alguns críticos de Rorty, como veremos, terminam por entrar na mesma lógica do neopragmatista, valorizando um aspecto em detrimento de outro na obra de Dewey, perdendo a oportunidade de compreendê-lo a partir da integralidade do seu sistema.

Como mencionamos no capítulo anterior, aspectos significativos da obra de Dewey foram interpretados a partir de “mal entendidos” que Rorty produziu, como

²⁹³ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In: *In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics.* Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 73.

afirma Gouinlock²⁹⁴. Retomaremos essas críticas na próxima seção. No momento, basta dizer que consideramos equivocada a compreensão de Rorty sobre o conceito de *experiência* em Dewey. Como veremos, Rorty não está certo ao descredenciar a metafísica de Dewey afirmando que qualquer outro pensador poderia se comprometer com a noção de experiência, menos Dewey. Rorty é fiel a Dewey quando considera o esforço do último para escaparmos do empirismo radical e do racionalismo tradicional, mas deixa de ser-lhe fiel ao declarar que Dewey usou um jargão filosófico – *experiência* – como se este fosse isento de dualismos e pretendeu ser mais empírico no método que seus opositores²⁹⁵.

Rorty reconhece que Dewey enquanto crítico da cultura filosófica ocidental subverte a metafísica clássica ao rejeitar uma filosofia preocupada com a questão da causa original de tudo, sintetizada numa crença fundacionista. No entanto, Rorty se equivoca quando declara que Dewey não consegue enfrentar de forma crítica os dualismos filosóficos sem tornar-se um kantiano. Dewey, ao contrário de Kant, usa o termo *experiência* em contraposição à visão clássica segundo a qual a experiência é um atributo unicamente da consciência. Ao contrário disso, ele a associa ao termo *natureza*, de tal forma que a *experiência* passa a ser o vínculo entre o ser vivo e seu ambiente, nas mais diversas dimensões da vida. Como empirista, Dewey sabe que todo conhecimento tem origem na experiência, mas a experiência em questão não é a de uma mente solipsista, fechada em si mesma, e sim de uma mente aberta ao mundo natural ao seu redor. A experiência envolve processos contínuos de mudança, de criação e de conexão, proporcionando a constante reformulação da própria experiência. Ela é sempre imediata, voltada para as coisas que estão no ambiente. Por exemplo, quando observamos um

²⁹⁴ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In: Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 86.

²⁹⁵ RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1980, p. 80.

objeto, estamos diante do próprio objeto experienciado e não de uma ideia fabricada pela mente para representá-lo.

A experiência não abstrai os conceitos práticos, de maneira que, como método, livra as definições filosóficas das especulações vazias, orientando-as em direção a uma articulação engajada e conscienciosa com o que é concretamente presente. A metafísica pragmatista pode servir como um guia, uma vez que, tendo sido explorado o terreno – e somente após isso – a experiência fornecerá as informações obtidas para novas explorações. Se levarmos em conta essa caracterização da metafísica empírica, veremos que ela não é uma metafísica da experiência nos moldes kantianos. Nesse sentido, a experiência não é estática e não constitui o “fundamento” ou a “matriz neutra” para as pesquisas futuras.

Ignorando a perspectiva acima, Rorty quer que Dewey saia debaixo da sombra da noção kantiana de que uma “metafísica da experiência” é necessária para fornecer uma “base filosófica” da crítica da cultura e passe à constatação de que as críticas que os filósofos fazem à cultura não são mais “científicas”, mais “fundamentais” ou mais “profundas” do que as críticas de líderes trabalhistas, críticos literários, políticos aposentados ou escultores. O problema da interpretação de Rorty é que ele confunde “metafísica da experiência” kantiana com “metafísica empírica” de Dewey. São duas posições distintas: enquanto a metafísica da experiência de Kant se baseia numa “síntese transcendental”, a metafísica empírica de Dewey se funda na contingência. Kant defende uma concepção de *experiência* em que o realismo empírico se identifica com o idealismo transcendental. Desse modo, só a ciência empírica, que articula intuições sensíveis com conceitos do entendimento, é capaz de produzir uma forma de conhecimento legítimo. A metafísica, que lida com as ideias da razão, desprovida de

conteúdo sensorial, não pode produzir um conhecimento legítimo a mesmo título que a ciência empírica.

Dewey, diferentemente de Kant, defende uma concepção de experiência ligada à noção darwiniana das interações do ser vivo com o ambiente, concepção essa que está ligada à contingência e não requer uma síntese transcendental. Numa comparação grosseira, poderíamos dizer que a metafísica empírica deweyana fica apenas com o realismo empírico kantiano, deixando de lado o idealismo transcendental e seus compromissos com especulações abstratas. Nessa perspectiva, uma metafísica entendida como descrição das condições gerais da experiência, ou seja, das condições gerais das interações entre os seres vivos e seus respectivos ambientes, seria possível, embora não pudesse se comprometer com as especulações abstratas de tipo kantiano. E tal metafísica envolveria simultaneamente uma dimensão histórica, ao descrever as condições mutáveis das interações mutáveis entre seres vivos e seus ambientes, e uma dimensão científica, ao se basear nos resultados objetivos dessas interações para retificar hipóteses e fazer previsões mais prováveis.

Além disso, a metafísica empírica deweyana não se confunde com qualquer forma de empirismo. Ela rejeita o empirismo do tipo dualista segundo o qual existe somente o que experimentamos internamente na nossa mente e nessa experiência interna estão contidas todas as sensações provenientes do mundo exterior. Essa doutrina explica que o mundo externo nunca pode ser experimentado diretamente, nunca pode ser conhecido diretamente, a não ser por meio de ideias que estão em nossa mente como cópias das coisas experimentadas. Assim, como não é possível apreender o mundo externo, o sujeito faz associações de ideias, comparando-as umas com as outras, em busca daquela que melhor represente a realidade. Como não podemos saber qual ideia corresponde mais adequadamente à realidade, temos a tendência de cair no ceticismo.

Foi contra isso que Dewey se insurgiu, na trilha de Peirce e James, em busca de uma teoria antidualista²⁹⁶.

Ora, a interpretação equivocada de Rorty, como vimos, sugere que o conceito de *experiência* deve ser dispensado na obra de Dewey. No entanto, essa categoria é imprescindível à filosofia deste último, o que nos leva a realçar o caráter não-rortyano da filosofia de Dewey. Esse último procura, mostrar que a pesquisa metafísica pode ser realizada pragmaticamente, sem premissas axiomáticas, como afirma Hildebrand²⁹⁷. Isso quer dizer que a experiência possui caráter empírico. Dewey afirma que todo conhecimento intelectual envolve um método que nos conduz a um experimento. Nessa perspectiva, os nossos argumentos ou nossas objeções são, antes de mais nada, estímulos para a produção de novas experiências que partam de uma dada “situação”.

Ao contrário do que pensa Rorty, o Dewey cientista e historicista sabe que as hipóteses em funcionamento são sujeitas a modificações por meio das consequências que delas resultam. Dessa maneira, para Dewey, a revisão de concepções e princípios é um fenômeno da prática científica²⁹⁸. Esse postulado científicizante é o núcleo de toda a sua filosofia, cuja expressão está na relação entre a experiência e a natureza, relação essa que constitui sua metafísica empírica.

A metafísica de Dewey está presente como um fio condutor em toda a sua obra, de maneira que não considerá-la, como Rorty faz, significa perder a possibilidade de compreender a filosofia deweyana em sua integralidade. Dewey não vacilou teoricamente por ter produzido uma obra metafísica em *Experiência e Natureza*. Essa atitude de reconstrução do pensamento científico é uma marca constante em sua obra,

²⁹⁶ SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 35.

²⁹⁷ HILDEBRAND, David. *O Giro Neopragmatista*. Trad: Filipe Milagres Boechat: Rio de Janeiro: In: Revista Redescricao, n. 04, 2011, p. 94.

²⁹⁸ DEWEY, John. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York. Henry Holt and Company., 1938, pp. 110-111.

que vai de *Reconstrução da Filosofia*, passando por *Experiência e Natureza* e chega a *Lógica: Teoria da investigação*. Portanto, é inaceitável afirmar que a metafísica de Dewey é apenas encontrada pontualmente numa determinada obra como *Experience and Nature [Experiência e Natureza]*. Muito ao contrário, ela está presente de maneira organizada e se encontra sistematizada nas três obras referidas.

Uma metafísica empírica como a desenvolvida por Dewey considera que as experiências vivenciadas pelos organismos envolvem distintas e complexas situações, mas têm em comum o princípio da adaptação dos seres humanos ao ambiente através de interações. A explicação deweyana da experiência não se limita a um tipo de antropocentrismo, nem a um determinado tipo de nominalismo como o de Rorty. Enquanto seguidor do evolucionismo, Dewey nos coloca em um lugar natural e considera que, por conta da nossa especial história natural, somos levados a organizar e estruturar com criatividade as formas pelas quais nos adaptamos ao ambiente. São essas formas que dão origem às formações histórico-sociais.

A partir desse ponto, vamos levantar argumentos que nos ajudem a confirmar o caráter não-rortyano da filosofia de Dewey. Em *Philosophy and Mirror of Nature [Filosofia e o Espelho da Natureza]* Rorty não apresenta explicitamente a sua crítica à suposta “recaída de Dewey na metafísica”. Ao contrário, seu objetivo ali é mostrar as possibilidades de sair do campo da epistemologia e do campo do mentalismo. Para tanto, Rorty se serve de autores como Dewey que, em sua opinião, representam esse papel na história da filosofia. O objetivo principal de Rorty é a apresentação de Dewey como pertencente ao quadro dos pensadores edificantes e terapêuticos, cujos propósitos serviram para a desconstrução do cartesianismo e do kantismo. É possível que Rorty tenha estrategicamente deixado para explorar o “Dewey metodológico” de *Experience and Nature* somente depois de o neopragmatismo ter-se consolidado como teoria.

Em *Consequences of Pragmatism*, [Consequências do Pragmatismo] Rorty declara, como sabemos, que o próprio Dewey revelou nas cartas a Arthur Bentley que deveria ter mudado o título e o assunto de *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] para *Nature and Culture* [Natureza e Cultura]. Isto é fato, pois Dewey considerou mesmo a possibilidade de reescrever o livro como *Natureza e Cultura*, mas isso não significa que o livro assim modificado envolva uma alteração radical da filosofia deweyana, de modo a levar ao abandono da metafísica empírica.

Além disso, há certa tendenciosidade na crítica de Rorty a Dewey. A correspondência entre Dewey e Bentley trata de questões relativas à formulação de um vocabulário pragmatista e nela o primeiro se ressentia muito de ter usado o termo *experiência*, ligado à filosofia tradicional e responsável por muitas imprecisões. Ele se dizia cansado de justificar o uso desse termo. Entretanto Rorty preferiu trazer a seguinte fala de Dewey para justificar seu próprio combate à metafísica empírica.

I was dumb not have the need for such a shift when the old text was written. I was still hopeful that the philosophic word “Experience” could be redeemed by being returned to its idiomatic usages – which was a piece of historic folly, the hope I mean²⁹⁹.

Rorty acrescenta que, mais ou menos na mesma época em que escreveu a carta acima, Dewey abjurou suas tentativas de reabilitar o termo *metafísica*³⁰⁰. Mas, de acordo com Lavine, não foi exatamente assim que as coisas aconteceram. Por volta de 1932, Dewey teve acesso ao livro *Linguistic Analysis of Mathematics* de Arthur Bentley, que muito o fascinou. Esta obra confirmava o principal argumento projetado por Dewey para seus escritos posteriores na área da lógica³⁰¹. Depois de um lapso de três anos, a correspondência entre ambos foi retomada em 1938, após a publicação de *Logic: The*

²⁹⁹ DEWEY, John apud RORTY, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 72.

³⁰⁰ DEWEY, John apud Rorty, Richard. Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 72.

³⁰¹ LAVINE, Thelma Z. America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 37.

Theory of Inquiry, de Dewey. O intercâmbio entre os dois autores se intensificou e sua colaboração progrediu até culminar com a publicação da obra conjunta *Knowing and the Known*. Dewey declarou a importância desse autor para sua “reciclagem” intelectual, em plenos 85 anos de idade. Ele pensava que àquela altura da vida não encontraria mais motivação para se atualizar em termos filosóficos. Mesmo assim, ele reconhece:

I don't feel a lot of your positions are divergent from mine. I think our different modes of approach complement each other. I hadn't at my age (I'm 85 in October) to get a 'refresher course' that really refreshed. I feel I've got it through this contact with you³⁰².

Os dois homens partilhavam o espírito da revolução cultural americana que ocorreu na virada do século. Existe uma forte presença hegeliana no pensamento de ambos. São defensores de uma filosofia de processo holístico e, por esse motivo, assumem uma posição antidualista, antifundacionista, antiabstracionista e antiformalista. Ambos tendem ao interpretativismo, em oposição ao positivismo e ao empirismo clássico. Podem ser considerados contextualistas e interacionistas. Dewey e Bentley compartilham um quadro teórico naturalista, baseado nas interações entre o organismo e o ambiente. Eles rejeitam a metafísica e a epistemologia tradicional.

Ainda de acordo com Lavine, a colaboração intelectual que levou à produção de *Knowing and the Known* envolveu o desenvolvimento, por parte dos dois autores, de três projetos inter-relacionados: uma crítica dos lógicos formais, em defesa da concepção deweyana da lógica como teoria da investigação; uma crítica ao positivismo lógico (visto como uma ameaça ao pragmatismo); a construção de uma nova linguagem para o pragmatismo e para as ciências comportamentais. Aos poucos, o projeto de reforma da linguagem se tornou central para os dois autores, mas criou muitas dificuldades para Dewey. Com efeito, essa reforma exigia a criação de uma lista adequada de termos, sem ambiguidades e sem resíduos da tradição. Ora, a busca pelos

³⁰² LAVINE, Thelma Z. America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 38.

mesmos mostrou a vulnerabilidade do pragmatismo deweyano quando tentava atender a esses requisitos. Inúmeros termos desse pragmatismo eram insatisfatórios, como *realidade, naturalismo, experiência, individuo, sujeito-objeto, situação problemática, etc*³⁰³.

Assim, o aparato conceitual de *Knowing and the Known* fornece uma teoria da linguagem do pragmatismo e da ciência comportamental. São novas categorias, tais como: *postulação, comportamento, observação, identificação, especificação, fato, autoação, interação, transação, circularidade, cosmo do conhecimento*. Bentley inspirou-se em seu próprio texto e com a colaboração de Dewey pretendeu dar o próximo passo no desenvolvimento do pragmatismo: a filosofia da linguagem³⁰⁴. É certo que esse projeto não se concretizou, mas os dois autores chegaram a algumas formulações, dentre elas a da categoria de *transacionismo*, da safra de Bentley, que se associa à ideia de *interacionismo* em Dewey.

Em virtude do exposto acima, consideramos falsa a acusação de Rorty de que Dewey teria formalmente desistido de sua metafísica nas famosas correspondências trocadas no final da sua vida com Arthur Bentley. Dewey nunca desistiu do conteúdo filosófico a que se propôs em *Experience and Nature* [Experiência e Natureza]. No momento em que escreveu essa obra, Dewey não estava preparado para desistir do uso mais generoso de *experiência*, mesmo correndo o risco de imprecisão. Com o tempo, ele finalmente se cansou de defendê-lo e, neste artigo escrito no ano de seu nonagésimo aniversário, admitiu que a palavra não podia mais ser resgatada por causa das interpretações erradas que tinha motivado.

³⁰³ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p.40.

³⁰⁴ LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p.42.

A partir da hipótese de que Dewey abjurou de sua metafísica, Rorty quer identificar nele uma tensão entre a atitude terapêutica e a postura científico-empírica em filosofia e passa a alegar que a primeira é mais forte em Dewey. Esperamos ter mostrado que esse não é o caso. A atitude terapêutica não é mais forte em Dewey do que a postura científico-empírica ou metafísica, porque as duas se complementam no pragmatismo deweyano. Embora em *Experience and Nature* [Experiência e Natureza] Dewey dê grande importância ao método científico-empírico aplicado à filosofia, a originalidade dessa obra está na articulação dialética entre esse método e a dimensão histórica e contingente da experiência humana. Nessa obra, Dewey não está apenas preocupado com o uso do método para compreender os problemas filosóficos, como afirma Rorty. Os críticos da interpretação desse último são enfáticos nesse ponto: se é verdadeiro o compromisso de Dewey com a ciência, também é verdadeiro o seu compromisso com o historicismo, uma vez que em Dewey estas dimensões se entrecruzam.

A abordagem pragmática de Dewey oferece um “tribunal da experiência”, ainda que mitigado, fornecendo assim alguma justificação provisória para o conhecimento. Para Dewey a garantia epistemológica decorre e remete à verificação experimental. Nesse sentido, uma proposição ganha validade à medida que adquire *assertividade garantida*. Essa última expressão designa o *status* atingido por uma proposição quando ela se torna garantida através do processo contínuo e auto-corretivo de investigação. Essa visão dinâmica do processo de conhecimento se opõe à imagem estática tradicional de uma proposição que adquire o *status* de conhecimento através de uma relação lógica com a experiência. A noção de *assertabilidade garantida* substitui, em Dewey, a noção tradicional de *conhecimento*. Esse último decorre de um processo de investigação e não de alguma atividade mental interna. Qualquer asserção garantida precisa ser refinada e justificada através de testes contínuos na experiência. Desse modo, não existe verdade

absoluta conhecida por meio de alguma intuição racional. Além disso, o conhecimento não é um sistema de verdades fixas, e sim provisórias. Desse modo, as normas de garantia epistemológica são moldadas pelas circunstâncias históricas e sociais (Dewey historicista) e pelas situações experienciais (Dewey cientista).

Rorty pretende desconstruir a abordagem deweyana porque, na sua ótica, ela ainda permanece no âmbito na *comensuração*, constituindo assim uma alternativa ainda tradicional aos problemas filosóficos tradicionais. Ora, ele se recusa a oferecer “alternativas” desse tipo, propondo, em troca, um novo tipo de “escritura” em filosofia. Nessa perspectiva, ele oferece uma postura na qual a filosofia possa se transformar em hermenêutica. Com isso, Rorty propõe que abandonemos a *comensuração*, que pertence ao âmbito da epistemologia, para adotarmos a *conversação*, que pertence à dimensão da hermenêutica³⁰⁵.

O termo *comensurável* é usado por Rorty para indicar aquilo que pode ser colocado debaixo de um conjunto de regras que informam como se poderia obter consenso racional a respeito do princípio que resolve o problema em todos os pontos nos quais as afirmações parecem entrar em conflito. Essa definição nos permite perceber o equívoco da interpretação de Rorty. Ao ver Dewey defendendo o processo de investigação como fornecendo as bases para a assertividade garantida, Rorty se apressa a enquadrá-lo em alguma forma de comensuração tradicional. Na realidade, Dewey está pensando em termos de um processo de investigação em que a própria comensuração pode ser colocada em xeque, dependendo da situação histórica envolvida. Num caso desses, os próprios critérios de comensuração podem ser reformulados. A “comensuração” proposta por Dewey não é absoluta, mas relativa. Ela não é definitiva, mas provisória. Os critérios deweyanos de “comensuração” são falíveis.

Ocorre que a saída encontrada por Rorty para não ficar mais restrito à

³⁰⁵ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 316.

epistemologia é uma mudança de método, mais ou menos semelhante ao que Dewey faz, quando propõe a utilização do método empírico em filosofia. Ao adotar a hermenêutica, Rorty parece estar seguindo inconscientemente a mesma trilha de Dewey na sua proposta de *Reconstrução da Filosofia*, uma vez que, ali, este último reivindica uma filosofia da ação, um saber que se transforme numa atividade, que seja instrumental no sentido ajudar a pensar e solucionar questões na vida prática dos homens. Esse saber ajudaria a construir novas relações com o mundo, não mais com a pretensão contempladora dos antigos ou com a pretensão dominadora da ciência moderna, mas sim com a compreensão da complexidade e dos desafios para a produção de uma existência mais razoável em vista dos fins e dos valores humanos.

Dewey não pode ser enquadrado na categoria de filósofos que Rorty caracteriza como aqueles que “pensam da ciência natural o que os intelectuais pré-galileanos pensavam da religião, como sendo a área da cultura em que os seres humanos atingem o melhor de si”³⁰⁶. Ao contrário disso, Dewey foi quem melhor articulou áreas do conhecimento e criticou os hábitos culturais que determinaram a posição privilegiada da ciência em detrimento de outros saberes. Dewey sabe que tanto a matemática como física ou a poesia são úteis para o aperfeiçoamento da situação do homem, ou seja, são instrumentos para lidar com o mundo. Como vimos, ele pretende superar a tradição através da dissolução das oposições tradicionais.

Enquanto adepto dos reformadores sociais, Rorty usa a estratégia de incorporar apenas uma parte da filosofia de Dewey, a historicista, com a finalidade de atualizar o nosso autor e incorporar sua teoria ao neopragmatismo. Crítico da metafísica tradicional, Rorty acredita ter deslocado a questão da razão centrada no sujeito para a da razão comunicativa, centrada nas práticas sociais. Nesse sentido, ele concorda não só

³⁰⁶ RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*: Philosophy Papers. Cambridge University, 2007, p. 132. v. 04.

com o historicismo de Dewey, mas também com a tese de Habermas segundo a qual a razão comunicativa visa encontrar sempre pessoas que se disponham a escutar o outro lado, a conversar exaustivamente sobre o assunto em pauta, até que áreas de concordância sejam encontradas e, como consequência disso, aconteça o cumprimento dos acordos resultantes desse esforço de conversação³⁰⁷. Mas Rorty concorda com Habermas na proposta de substituir a razão centrada no sujeito pela racionalidade comunicativa, desde que o pensador alemão não fale em “validade universal. Tanto no caso de Dewey quanto no de Habermas as acusações de Rorty são de que ambos permanecem no domínio da tradição filosófica que sobrecarregou a ideia de razão como faculdade humana e que de alguma forma estão em sintonia com o “verdadeiramente real”³⁰⁸.

Mas Rorty também considera Dewey o maior dos esquerdistas hegelianos. De acordo com ele, Dewey não via utilidade seja para a teodiceia, seja para o ideal de conhecimento absoluto. Rorty reconhece que Dewey estava mesmo preocupado era em ajudar as pessoas a resolver problemas³⁰⁹. Em nossa interpretação, Rorty acerta quando identifica o caráter pragmático da filosofia de Dewey no tocante à resolução de problemas, mas se equivoca ao afirmar que Dewey permanece preso à tradição disciplinar da metafísica tradicional.

Parece ser um procedimento corriqueiro em Rorty o interpretar os autores a partir de perspectivas que ajudem a explicar seu conversacionalismo ou que ajudem a esclarecer essa abordagem. Quando há concordância com Rorty, os autores são tidos como edificantes; quando não, são taxados de sistemáticos e seguidores de Platão. Com isso, a argumentação de Rorty perde em objetividade e ganha em retórica. Como não há

³⁰⁷ RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*: Philosophy Papers. Cambridge University, 2007, p. 132. v. 04.

³⁰⁸ RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*: Philosophy Papers. Cambridge University, 2007, p. 136. v. 04

³⁰⁹ RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*: Philosophy Papers. Cambridge University, 2007, p. 139. v. 04.

objeto bem definido sobre o que pesquisar nos autores, ele termina promovendo uma espécie desintegração de seus sistemas e passa a idealizá-los em conformidade com suas convicções filosóficas, além de produzir um exagerado relativismo na sua interpretação.

O argumento de Rorty para propor o fim da filosofia e, de modo especial, da metafísica, está na falta de utilidade desta. Daí sua rejeição da metafísica empírica deweyana. Mas Ibri nos diz que a crítica de Rorty à metafísica é muito extremada.³¹⁰ Esse autor nos pergunta se um pragmatista instrumentalista ou utilitarista como Rorty deveria rejeitar a metafísica teológica, enquanto fonte de crenças do senso comum, uma vez que ela deveria ser reconhecida pela sua utilidade para a vida humana, confortando os homens e trazendo-lhes esperança. A rejeição da metafísica teológica poderia ser menos uma questão epistemológica e mais uma reação contra as instituições religiosas, que incorporaram, à tendência humana para a transcendência, hábitos sociais e uma moralidade associada ao exercício do poder. Nesse caso, o correto seria separar esses dois aspectos, ao invés de jogar ambos fora. Por isso, deflacionar a filosofia ao extremo poderia acarretar a supressão de seus componentes vitais. Mas talvez essa seja a estratégia de Rorty: uma vez tornada anoréxica, ela pode ser substituída pela literatura³¹¹. Ora, pensamos que o argumento de Ibri pode ser adaptado para o caso da metafísica empírica deweyana: ela apresenta reconhecida utilidade para a vida humana, confortando os homens e trazendo-lhes esperança, com a vantagem de ser falibilista e não apelar para categorias e valores transcendentais.

Por essas razões, Dewey está sendo interpretado erroneamente por Rorty. Dewey se esforça muito para argumentar a favor do empirismo como características de um naturalismo metafísico, contra um subjetivismo desenfreado. A partir daí, ele argumenta não ser possível prescindir da objetividade enquanto padrão de pesquisa científica,

³¹⁰ IBRI, Ivo Assad. *Neopragmatism Viewed by Pragmatism - A Redescription*, 2011, p.4. (PRE-PRINT VERSION)

³¹¹ IBRI, Ivo Assad. *Neoprgmatism Viewed by Pragmatism - A Redescription*. 2011, p. 4. (PRE-PRINT VERSION)

embora considere também o papel do sujeito, das contingências, da autocorreção. Desse modo, a concepção de *ciência* em Dewey se desenvolve tanto contra o racionalismo clássico quanto contra o empirismo sensualista de Locke.

Dentre as inúmeras diferenças significativas entre o pragmatismo clássico de Dewey e o neopragmatismo de Rorty, aquela que marca as respectivas concepções filosóficas de ambos pode ser vista dessa maneira: enquanto Dewey se esforça no projeto de Reconstrução da Filosofia, a perspectiva adotada por Rorty tem como desaguadouro a ideia de uma etapa pós-filosófica. Ao contrário do que Dewey defende, Rorty pretende realizar uma desconstrução da filosofia como disciplina, para se opor tanto à tentativa de oferecer explicações sistemáticas e fundamentadoras da realidade quanto à ideia de trazer a aplicação do método científico para seu domínio. Ao se aliar à vertente lingüística, Rorty aceita a ideia de que é mais útil oferecer novos dispositivos teóricos, tais como o que ele chamou de “cultura literária”, do que ficar preso ao campo da comensuração. Assim, defende, para a etapa atual da história do pensamento, uma vertente “textualista”, segundo a qual o vocabulário da ciência é apenas um entre tantos outros. Esse aspecto do pensamento de Rorty, que compreende a filosofia como gênero literário, se opõe radicalmente ao projeto deweyano de reconstrução da mesma através do modelo de investigação de caráter científico.

Como podemos ver, Dewey se compromete em desenvolver um *naturalismo humanista* que tem como objetivo articular termos historicamente separados como *natureza* e *experiência*. Ora, subverter, como Rorty pretende, a noção de *experiência* na perspectiva do naturalismo-historicista de Dewey constitui uma tarefa que compromete todo o seu projeto. Somos contrários a tal tipo de interpretação, que altera o conceito original de *experiência* na obra de Dewey. Assim, Rorty erra em não considerar a *experiência* como sendo a parte essencial do pragmatismo de deweyano. Por isso, mostraremos na próxima seção que não é adequado dividir o pragmatista clássico em

um “Dewey mau” e um “Dewey bom”: há um pressuposto errôneo na apropriação de Rorty.

4.3 O CÁRATER NÃO-DEWEYANO DO “DEWEY HIPOTÉTICO” DE RORTY

Ao construir sua hipótese interpretativa sobre Dewey, Rorty atribui a nosso autor duas personalidades conflitantes: O Dewey “bom” e o Dewey “mau”. Como mostramos, Rorty não considera adequado que Dewey reconstrua conceitos da filosofia tradicional como *ciência*, *natureza*, *experiência* e *método*. Rorty pensa que se Dewey tivesse abandonado tais projetos estéreis poderia ter criado argumentos mais persuasivos e adequados contra a tradição filosófica. No entanto, conforme Rorty, Dewey não abandonou esses projetos. Esse é o “Dewey mau” que Rorty reprova. Mesmo assim, ele não se cansa de elogiar um suposto “Dewey bom”, que foi crítico da evidência, do fundacionismo e dos dualismos.

Na sua tentativa de “linguisticizar” Dewey, Rorty quer demonstrar que o “jovem Dewey” foi o Dewey “mau” que tentou seguir Locke e Hegel e ainda permaneceu no kantismo. Assim, ele atribui ao “velho Dewey” uma mudança de atitude que seria mais coerente com a sua doutrina: a realização de estudos sócio culturais sobre os problemas filosóficos em seus contextos específicos. Mas não nos parece adequada a hipótese de que haja um “primeiro” e um “segundo” Dewey. Não nos parece que, ao final de sua carreira, Dewey tenha desejado mudar de assunto e abandonar a sua metafísica em sentido atenuado. Aquilo a que ele se dispôs foi discutir se as palavras não-técnicas poderiam ser utilizadas de modo frutífero no discurso filosófico. Ao contrário de Whitehead, que desenvolve um novo vocabulário para expressar suas idéias, ou, pelo menos, muda radicalmente o uso ordinário das palavras para adequá-las às suas

necessidades, Dewey, pelo menos até seus últimos anos, tenta limitar-se ao uso da linguagem comum.

A estratégia interpretativa de Rorty não é aceita por nós porque desfigura a obra do pragmatista clássico, considerando que deve ser aceita apenas a dimensão historicista de seu pensamento. A sua dimensão cientificizante deve ser rejeitada, especialmente a principal categoria da filosofia de John Dewey, que é a *experiência*. Rorty escreve que a contribuição que Dewey ofereceu ao pensamento filosófico foi a de ser crítico da tradição. Desse modo, a pretensão deweyana de oferecer uma metafísica, caracterizada pela descrição da realidade e pela descoberta dos traços gerais da mesma, a fim de iluminar as pesquisas e investigações futuras, foi rejeitada por Rorty.

Deixando de lado parte significativa da obra de nosso autor, Rorty acredita que o Dewey “bom” pode levar a filosofia à “idade de ouro”. Isso corresponderia a sair da metafísica da experiência, segundo o modelo kantiano, e passar para uma fase de análise do desenvolvimento cultural, segundo o modelo hegeliano. Para atingir esse objetivo, Rorty faz uma leitura da obra de Dewey que tenta mostrar a prevalência da dimensão historicista sobre a dimensão cientista do pragmatista clássico. Sem dúvida, Dewey se opõe à ideia de uma filosofia única, fundamentadora do conhecimento. Rorty acredita que, por causa disso, não há lugar para uma metafísica empírica na obra de Dewey, mas sim para um tratamento terapêutico da tradição.

Na presente seção, a partir da discussão da contribuição dos críticos de Rorty, apresentados no capítulo anterior argumentaremos contra a estratégia rortyana de cindir Dewey em dois e sustentaremos uma interpretação que articule as duas dimensões da filosofia deweyana: a historicista e a cientista. Nessa perspectiva, apresentaremos nossas objeções tanto à hipótese de um Dewey unicamente historicista e antifundacionista quanto à de um Dewey unicamente cientista. Levaremos em conta também algumas

propostas de comentadores favoráveis a Rorty, como John Hartmann,³¹² que procura atenuar essa divisão, alegando a existência de um Dewey “concentrado” e outro “diluído”. De acordo com nossa interpretação, consideramos tais propostas como estratégias oriundas da mesma fonte, ou seja, da tentativa de “atualizar” Dewey para adaptá-lo ao quadro conceitual neopragmatista.

Pretendemos sugerir que, ao elogiar seu herói filosófico, Rorty fala de si mesmo. A criação do Dewey “bom” é um pretexto de Rorty para nele encontrar a inspiração fundamental para a construção do conceito de *intelectual ironista*. A influência historicista de Dewey aponta tanto na direção de uma interdisciplinaridade que falta à filosofia clássica como na direção de uma contextualidade fundamental ao pragmatismo. Pensamos que Rorty concorda com Dewey quando este último declara que a filosofia cumprirá sua função quando o significado das ciências sociais e das artes tiver tornado objeto de atenção crítica da mesma maneira que as ciências matemáticas e físicas e quando sua importância for compreendida. Certamente Rorty também concordaria com Dewey quanto a sua defesa do processo de humanização da ciência³¹³. Rorty aceita a interdisciplinaridade e a contextualidade do pragmatismo deweyano. No entanto, parece cair em contradição ao não aceitar que a concepção de *ciência* em Dewey tenha essas características.

Começaremos a nossa discussão avaliando a posição de Lavine, para quem, como vimos, é a concepção do método científico que separa Dewey de Rorty. Diferentemente do que declara essa autora, pensamos que o que distingue Rorty de Dewey não é o método científico, mas a articulação dialética entre a dimensão científica e a dimensão histórica, que está presente em Dewey e não está em Rorty. Esse último fica apenas com a dimensão histórica e termina recusando a dimensão científica. A

³¹² HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 1.

³¹³ DEWEY, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958, p. 164.

recusa dessa última por Rorty, que a reduz a um vocabulário contingente, o leva ao antifundacionismo. Em contraposição, Dewey, em sua filosofia naturalista, recusa o fundacionismo porque as interações causais entre seres vivos e ambiente não exigem um fundamento último. Mas Lavine tem razão quando diz que, para Dewey, a ciência e a democracia não se dissolvem no processo histórico. Elas mudam de acordo com as interações causais mencionadas³¹⁴.

Lavine afirma também que Dewey está influenciado pela modernidade ao associar o historicismo e o cientismo. Pensamos que ela tem razão no caso da modernidade, pois a dimensão histórica em Dewey está ligada ao *Contra-iluminismo*, do mesmo modo que a dimensão científica nesse mesmo autor está ligada ao *Iluminismo*. Lavine acerta também em sua descrição das diferenças entre o historicismo de Rorty e o de Dewey. A descrição que Lavine faz do historicismo de Dewey coincide com a que decorre de nossa interpretação e não precisa ser discutida aqui. A descrição que ela faz do historicismo de Rorty é adequada, porque o *vocabulário* em Rorty corresponde de maneira bastante aproximada à ideia de *jogo de linguagem* em Wittgenstein. Em ambos os casos, a contingência histórica do meio circundante é destacada, embora a expressão usada por Wittgenstein seja mais adequada que a de Rorty, uma vez que entendemos que *vocabulário* se refere a uma lista estática de palavras, enquanto *jogo de linguagem* se refere a uma atividade social.

Na continuação de seu argumento, Lavine acerta também quando diz que Rorty não escapa ao dilema da modernidade, ao adotar a distinção entre público e privado, a qual reflete a oposição entre iluminismo e contra-iluminismo. Isso ilustra não só a inevitabilidade da oposição para os intelectuais contemporâneos, mas também uma inconsistência em Rorty, já que ele acaba por assumir a distinção entre público e

³¹⁴ LAVINE, Telma Z. America and The Contestations of Modernity: Bently, Dewey, Rorty. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 47-48.

privado, que está baseada na oposição entre iluminismo e contra-iluminismo, que ele rejeita. Com isso, Rorty acaba propondo a tarefa impossível de tentar atingir os objetivos do pai Dewey, mas sem utilizar as ferramentas propostas por esse último.

Ao responder as críticas de Lavine, Rorty admite a possibilidade de um conhecimento objetivo, sem realismo, sem representação e sem correspondência³¹⁵. Ele identifica tal conhecimento com as práticas sociais e com o acordo intersubjetivo³¹⁶. Portanto, Dewey está certo se *método científico* for considerado sinônimo de *práticas sociais das comunidades democráticas*. Para Rorty, Lavine diz que Dewey *sacralizou o método científico e o processo democrático*, mas isso poderia reduzir-se a *sacralizou o processo democrático*, sem perda de conteúdo. Para Rorty, Dewey não é claro sobre o que significa *método científico*³¹⁷. Como justificativa para isso, Rorty afirma que, para cada citação de Lavine ilustrando o realismo deweyano, ele pode oferecer uma outra passagem ilustrando o anti-representacionismo deweyano. Rorty reconhece não saber como resolver essa questão exegética, pois ele e Lavine estão construindo cada um o seu Dewey respectivo. Rorty admite a existência de uma relação edípica entre ele e Dewey, como acusa Lavine, mas acha que, se ele, Rorty, tivesse feito uma distinção mais cuidadosa entre o “bom” e o “mau” Dewey, Lavine não poderia levantar essa questão. Rorty reconhece que de fato está “desmetodologizando” e “linguistificando” Dewey. Conforme Rorty, isso não significa descaracterizá-lo, mas apenas promover uma atualização de Dewey, a qual foge da letra dos seus textos, mas não do seu espírito³¹⁸.

³¹⁵ RORTY, Richard, Response to Lavine. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 50

³¹⁶ RORTY, Richard, Response to Lavine. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 51-52.

³¹⁷ RORTY, Richard, Response to Lavine. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 51.

³¹⁸ RORTY, Richard, Response to Lavine. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 53.

Em resposta à réplica de Rorty a Lavine, temos a dizer o que segue. Para admitir um conhecimento ao mesmo tempo objetivo, sem realismo, sem representação e sem correspondência, Rorty está deixando entrar pela porta dos fundos aquilo que expulsou pela porta da frente. Com efeito, a dimensão científica em Dewey, que garante a objetividade desse conhecimento, foi explicitamente expulsa por Rorty em nome do historicismo, que elimina o caráter realista, representacionista e correspondentista desse conhecimento. Mas, ao apelar para a objetividade das práticas sociais das comunidades democráticas, Rorty está admitindo implicitamente alguma coisa semelhante à *experiência* deweyana, com sua dialética das interações entre os seres vivos e o ambiente.

Pensamos que Rorty está certo ao enfatizar a imprecisão do conceito de *método científico* em Dewey. Mas nosso autor não foi claro em relação ao conceito de *método científico* pelas mesmas razões por que não foi claro em relação ao conceito de *experiência*: não há como ser preciso quando se busca caracterizar os traços gerais da existência humana. Em se tratando de realidades historicamente contingentes, o máximo que pode ser feito é fornecer uma ideia geral dos processos envolvidos, tanto no caso da experiência como no caso do método científico. Nessa perspectiva, o que Dewey escreveu em sua *Lógica* é suficiente para os seus objetivos: ele está dando os traços gerais dos diversos tipos de interação entre seres vivos e o ambiente, os quais são capazes de levar a algum conhecimento objetivo. Além disso, a exigência de precisão conceitual em Dewey não condiz com postura do próprio Rorty quando está argumentando, pois o neopragmatista, enquanto ironista, está muito mais próximo da imprecisão do que gostaria de reconhecer.

Quando Rorty reconhece que não sabe como resolver a questão exegética entre ele e Lavine, está ignorando o fato de ser possível encontrar tanto passagens realistas quanto anti-representacionistas em Dewey aponta claramente na direção de uma

interpretação que reúna esses dois aspectos de maneira consistente em Dewey, ao invés de forçar a uma escolha entre um ou outro. Nessa perspectiva, nem Rorty nem Lavine estão certos, mas sim uma combinação das interpretações de ambos.

Na sua resposta a Lavine, Rorty reconhece ter uma relação edípica com Dewey, o que é bom. Mas sua resposta a Lavine não é satisfatória. Pensamos que, quanto mais ele trabalhasse a distinção entre o Dewey “bom” e o “mau”, mais ele estaria se distanciando do pensamento de Dewey, que envolve essas duas dimensões de maneira indissolúvel. Agindo desse modo, Rorty não conseguiria imunizar-se, mas estaria abrindo mais ainda o flanco para a objeção de Lavine.

Finalmente, Rorty reconhece que, com a “desmetodologização” e a “linguistificação” de Dewey, ele está “atualizando” Dewey. Isso também é bom. Mas a questão é: com essa “atualização”, Rorty foge não só da letra, mas também do espírito da filosofia de Dewey. Com efeito, a divisão de Dewey em dois temperamentos opostos e a opção por um deles em detrimento do outro simplesmente deforma de maneira irreversível a filosofia de Dewey. Ela passa a ser um historicismo sem critérios de objetividade: isso poderia agradar a Rorty, mas certamente não agradaria a Dewey.

Passemos agora à discussão da posição de Gouinlock, para quem Rorty se inspira na tese da incomensurabilidade da tradução ao alegar que o conhecimento objetivo é impossível³¹⁹. Pensamos que Gouinlock está certo ao dizer isso. Com efeito, essa tese torna contingentes os enunciados das teorias científicas, permitindo que elas sejam colocadas em pé de igualdade com outros gêneros literários, o que faz parte do projeto de Rorty. Guinlock também está certo ao dizer que, com essa posição, Rorty acredita poder livrar-se das acusações de relativismo e de incomensurabilidade porque esses conceitos pressupõem que afirmações opostas são incomensuráveis ou relativas

³¹⁹ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979(cap. VI).

em relação a algum critério. Já que os critérios pertencem à epistemologia e ela deve ser abandonada, esses conceitos problemáticos também devem ser abandonados³²⁰. Com efeito, a estratégia de Rorty é a de simplesmente propor uma troca de vocabulário através da qual a epistemologia e seus problemas seriam deixados de lado em benefício de uma conversação mais voltada para a visão de mundo neopragmatista. Entretanto, Gouinlock peca ao aceitar a divisão de Dewey em dois temperamentos, um “bom” e outro “mau”. Isso não só deforma a filosofia de Dewey, mas também torna mais fácil a argumentação de Rorty no sentido de defender a opção por um Dewey “bom” em detrimento de um Dewey “mau”.

Como vimos no capítulo anterior, Gouinlock distribui seus argumentos contra Rorty com base naquilo que ele considera os cinco mal entendidos do neopragmatista em relação a Dewey. O primeiro desses mal entendidos tem a ver com o método. Ao contrário de Rorty, Gouinlock afirma que Dewey não foi além do método, mas simplesmente o considera fundamental para a raça humana. Pensamos que Gouinlock está certo ao apontar esse mal entendido rortiano, pois o objetivo central da filosofia de Dewey é de fato a extensão do método a todas as áreas de conduta humana. E achamos conveniente lembrar aqui que essa extensão só pode ser feita em termos bastante gerais, e não específicos, como quer Rorty.

O segundo dos mal entendidos está ligado à teoria correspondentista. Pensamos que Gouinlock está certo ao reconhecer uma dimensão correspondentista na filosofia de Dewey, mas achamos oportuno observar que o realismo e o correspondentismo de Dewey, pressupostos pela existência de uma situação problemática inicial e pelo fato de que nossas ideias são antecipações do futuro, nada têm a ver com o realismo e o

³²⁰ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995, p. 74.

correspondentismo tradicionais. *Realismo* aqui significa que, nas interações com o ambiente, os objetos surgem como alteridades que confirmam ou falsificam nossos testes. *Correspondentismo* significa aqui simplesmente que o modelo de conduta proposto hipoteticamente para um dado objeto funcionou. Esse modelo não constitui uma “cópia” do objeto em sentido tradicional. Portanto, o sentido de *representação* e de *correspondência* em Dewey não pode ser o mesmo das filosofias clássicas. Trata-se de uma leitura errada que Rorty faz da filosofia deweyana. De acordo com Gouinlock, com quem concordamos, o próprio processo de investigação é inseparável da manipulação e organização de eventos e seu propósito é produzir o objeto completo. Com essa caracterização, certamente, a investigação de Dewey não pode ser redutível à *conversação*³²¹.

Quanto ao mal entendido rortiano em relação à concepção de ciência, Gouinlock também está certo quando afirma que em Dewey a ciência nos fornece o conhecimento das potencialidades da natureza sob condições definidas. Mas convém reiterar que o conhecimento científico para Dewey é falível e auto-corretivo. Isso significa que Dewey tenta retratar mais os traços gerais do método científico do que propriamente os traços gerais do conhecimento científico, já que o primeiro leva ao segundo.

Passando ao mal entendido rortiano relativo à linguagem, podemos dizer que ela é de fato função das nossas interações com o ambiente. A linguagem faz parte da nossa experiência, mas não de toda a nossa experiência, e não pode, portanto, ser identificada com essa última. A linguagem é uma ferramenta para lidar com o ambiente. Ao tentar ver em Dewey a tese de que a linguagem é a própria realidade em que vivemos, Rorty está projetando equivocadamente sua perspectiva sobre a de Dewey. Se a linguagem é a

³²¹ GOUINLOCK, James, What The Legacy instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey. In. Saatkamp Jr., H. J. (ed.). *Rorty and pragmatism. The philosopher responds to his critics*. Nashville and London: Vanderbilt Un Press, 1995 pp. 74-78

realidade em que vivemos, então tudo é conversação e nada poderá ser estabelecido com um mínimo de objetividade. Rorty está revelando aqui o seu idealismo linguístico, que será discutido na seção sobre a sua queda inadvertida numa metafísica da cultura. Um outro ponto importante a ser considerado aqui está no fato de que, ao ver a linguagem como jogo de linguagem, Rorty parece estar confirmando a tese de Wittgenstein sobre a forma de vida: isso *é assim porque agimos assim*. A única maneira de escapar ao relativismo implícito nessa afirmação é supor que a expressão *agimos assim* pressupõe exatamente aquilo que Rorty quer negar em Dewey, a saber, os procedimentos de formação de hipóteses e seus respectivos testes empíricos para a resolução de situações problemáticas.

Finalmente, no que diz respeito ao mal entendido rortiano sobre a metafísica naturalista de Dewey, acreditamos que Gouinlock está certo ao dizer que esse é o problema principal da discussão. Gouinlock caracteriza adequadamente a metafísica deweyana ao descrevê-la como uma tentativa de caracterizar o contexto inclusivo da existência humana para que possamos funcionar com eficiência no interior desse mesmo contexto. Ora, isso significa que Dewey não tem a intenção de estabelecer uma matriz neutra e permanente para toda investigação futura, pois isso iria contra o próprio espírito da sua concepção básica de *experiência* como interação dialética entre os seres vivos e o ambiente. A experiência possui caráter histórico e contingente, sendo portanto mutável. Desse modo, ela jamais poderia ser apresentada como uma “matriz neutra e permanente” para toda investigação futura. Com efeito, a tarefa de apresentar os traços gerais da existência humana envolve também a elaboração de uma hipótese sobre essa mesma existência, hipótese essa que deverá ser verificada através da interação com novas experiências, as quais gerarão uma nova hipótese e assim por diante. Temos aqui uma metafísica contingente e falibilista que poderá ser alterada de acordo com as

necessidades das experiências futuras. A noção de uma “matriz neutra e permanente” não cabe aqui.

Em sua resposta às críticas de Gouinlock, Rorty afirma que Dewey também quer se comprometer com a “esperança social sem fundamento”. O que conta aqui é a energia e a inteligência dos que lutam por ela³²². Mas Gouinlock pode estar opondo essa “esperança social sem fundamento” a um “compromisso alcançado através do método científico”. Aqui, a divergência entre Rorty e Gouinlock pode ser apenas sobre a utilidade da noção de *método*. Rorty a considera sem utilidade. A expressão *método da inteligência crítica* poderia ser substituída apenas por *inteligência crítica*, expressão que significa *ser experimental, não-dogmático, inventivo e imaginativo, deixando de buscar a certeza*. Quando Dewey liga as expressões *método da* e *inteligência crítica*, ele está tentando fazer contraste com o *método a priori, dedutivo*. Dewey, conforme Rorty, insistiu em usar a noção vazia de *método* porque queria que a filosofia deixasse de oferecer um corpo de conhecimento, embora ainda oferecesse alguma coisa. E para ele isso é o método. Mas essa foi uma escolha infeliz, pois prometia mais do que podia oferecer: prometia algo positivo, ao invés de simplesmente advertir negativamente para não ficarmos presos na armadilha do passado. Seria possível isolar na obra de Dewey algo suficientemente amplo para ser “extensível a todos os problemas da conduta” e também suficientemente estrito para ter “propriedades formais”? Em outras palavras: seria possível isolar nessa obra algo suficientemente genérico para ser o método da democracia e da ciência e ao mesmo tempo específico o bastante para ser contrastados com outros métodos efetivamente utilizados pelas pessoas? Rorty pensa que não³²³.

³²² RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 91

³²³ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 92

Rorty argumenta que *método científico* é um nome para um terreno intermediário não encontrável entre um conjunto de hábitos virtuosos e um conjunto de técnicas concretas, passíveis de serem ensinadas³²⁴. Embora Gouinlock diga que Dewey caracterizou o método científico com detalhe em *The Quest for Certainty*, Rorty afirma não ter encontrado essa caracterização detalhada naquele livro. Ele declara que tudo o que conseguimos ali é a polêmica padrão de Dewey, repetida sem cessar contra os dualismos epistemológicos e metafísicos. O único conselho positivo que obtemos é o de sermos reflexivos, mas determinados, abertos, mas disciplinados, tolerantes, mas discriminados, ousados, mas não tanto, imaginativos, mas não selvagens. Seria um desrespeito à memória de Dewey admitir que, quando ele começa a falar sobre método, ele soa como Polônio?³²⁵

Ao afirmar que Dewey foi “além do método”, Rorty quis dizer que Dewey desistiu da ideia de que é possível extrair algumas regras a partir daquilo que os cientistas naturais estão fazendo e aplicá-las a outras áreas da cultura, a fim de modificar essas mesmas áreas. Desse modo, aquilo que Gouinlock chama de “racionalidade como traço de caráter” nunca corresponderá a um conjunto de algoritmos, mas sim a algum análogo epistêmico da *phronesis* aristotélica. Embora nunca parasse de falar sobre o método científico, Dewey nunca teve qualquer coisa útil para oferecer a respeito dele. A não ser que seja possível mostrar algum trecho de Dewey indicando o que ele realmente pensava do “método”³²⁶.

Rorty afirma que Gouinlock o acusa de ser incapaz de distinguir os melhores dos piores métodos de investigação ou de ser incapaz de falar do progresso do conhecimento, mesmo na ciência. Se as duas acusações fossem corretas, então Rorty

³²⁴ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 93

³²⁵ Personagem do *Hamlet* de Shakespeare, descrito como “um velho idiota e tedioso”.

³²⁶ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 94

estaria muito longe de Dewey. Mas pelo menos a segunda acusação é falsa. Rorty segue Kuhn no conceito de progresso do conhecimento na ciência, definindo-o como capacidade crescente de conseguir o que queremos a partir da ciência. Uma das coisas que queremos é a capacidade de explicar por que a ciência passada estava certa ou errada. Se isso não for progresso do conhecimento também para Gouinlock, então ele tem de mostrar que a expressão *solução de problemas* possui sentidos diferentes em Kuhn e em Dewey. Ora, ele não poderia fazer isso. Kuhn e Dewey estão juntos ao argumentar que a esperança dos positivistas de substituir a *phronesis* por regras é irrealizável³²⁷.

Mas Rorty reconhece que há um sentido em que Gouinlock está certo ao dizer que o seu neopragmatismo não pode distinguir os melhores dos piores métodos de investigação. Isso é assim porque Rorty tem dificuldade em encontrar um princípio de individuação para “métodos”. Esse termo é ambíguo, referindo-se a algo tão geral como os quatro métodos de fixação da crença em Peirce e a algo tão específico como usar magnetômetros – instrumentos científicos usados para medir campos magnéticos no ambiente circundante – e não varinhas de rãdomancia – varinhas não muito científicas que são apontadas para o solo a fim de descobrir água. Rorty prefere abandonar o termo *método* e usar: a) *prática social* para descrever o que Peirce quer e b) *técnica* para descrever o uso adequado de magnetômetros. As práticas sociais que determinavam o que era “racional” ou “irracional” eram diferentes nas tribos primitivas, nas salas de aula medievais e nos laboratórios do século XIX. Mas nenhum desses três tipos de prática social é redutível a regras e nenhum deles parece adequadamente descrito pelo termo *método*³²⁸. Em síntese, Rorty acha que Feyerabend estava justificado em se

³²⁷ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 95.

³²⁸ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 95.

colocar “contra o método” porque não há nada mais filosoficamente profundo ou interessante a ser dito contra o vudu, ou a astrologia, ou a autoridade papal, do que dizer que essas técnicas não parecem ter-nos levado para onde esperávamos. Depois de termos elaborado a analogia rala entre abandonar a astrologia pela astronomia e abandonar o feudalismo pela democracia, Rorty não pensa que seja útil a sugestão de que observemos mais de perto o que os cientistas fazem para conceber o que o resto da cultura deveria fazer³²⁹.

Rorty ainda afirma que Gouinlock o acusa de ter perdido um ponto crucial da teoria do conhecimento de Dewey: para produzir objetos de percepção e de conhecimento adequados às peculiaridades de uma situação problemática, é preciso empreender alguma forma de reorientação intencional com relação às condições perturbadoras. Rorty pensa que Dewey tirou essa ideia da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e que ela foi reafirmada muito bem na polêmica de Sellars contra o “mito do dado”³³⁰. Rorty acrescenta que, em diversos artigos, ele tenta ampliar a crítica de Sellars, argumentando que, se compreendemos a relação causal entre a aquisição de crenças e o ambiente em torno daquele que tem a crença, não precisamos nos perguntar a respeito de relações representacionais. Para Rorty, uma explicação causal e não-representacionista dos estados intencionais nos dá todas as razões para afirmar que as propriedades reais dos objetos estão registradas na linguagem, mesmo depois de termos negado que essas propriedades estejam representadas na linguagem. Elas estão registradas no sentido de que se os objetos não tivessem essas propriedades, não estaríamos provavelmente dizendo o que dizemos ou acreditando no que acreditamos. Para Rorty, a maneira mais eficiente de dispensar as questões sobre a representação é

³²⁹ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 96.

³³⁰ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 96.

interpretar a expressão *registro das propriedades reais do objeto* como significando *causado pelas propriedades reais do objeto e capaz de causar mudanças nessas propriedades*. Com isso, estaríamos trocando uma explicação representacionista da crença por uma explicação causal da crença. Graças à substituição da “experiência” pela conduta linguística, a teoria de Davidson parece a Rorty superior à de Dewey³³¹.

Para Rorty, a distinção de Dewey entre realismo e idealismo simplesmente não funcionou no sentido de que seus colegas filósofos acharam impossível conceber o que Dewey queria dizer ao afirmar que os objetos de conhecimento mudam no curso da investigação. Por causa disso, Rorty pensa que devemos abandonar a noção de “objeto de investigação”. Isso ficará mais fácil se assumirmos a virada linguística e substituímos a metafísica pela semântica. Rorty pensa que Gouinlock condenaria esse procedimento em virtude de suas suspeitas para com a teoria dos jogos de linguagem. Todavia, a descrição que Gouinlock oferece para essa teoria faz Rorty parar para pensar. Gouinlock afirma que essa teoria nega que a linguagem seja uma função da atividade compartilhada com um ambiente. Rorty afirma não ser capaz de imaginar um filósofo da linguagem que algum dia tenha negado isso³³².

Ao final de sua resposta a Gouinlock, Rorty afirma que Dewey algumas vezes rejeitou questões e terminologias. Rorty gostaria que Dewey tivesse feito isso mais vezes. Infelizmente, Dewey empregou diversas vezes a técnica alternativa de conferir sentidos novos e enigmáticos a palavras como *objeto*, *experiência*, *natureza* e *correspondência*. Dewey infelizmente perdeu a oportunidade de dizer algo como *esqueçam da ‘correspondência’ para dizer eis algo que você poderia significar por ‘correspondência’, mesmo que esse significado não tenha nada a ver com o significado*

³³¹ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 97.

³³² RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 98.

*usado por aqueles que se preocupam em saber se a verdade consiste em correspondência ou não*³³³.

Em nossa avaliação da resposta de Rorty, pensamos que o início da sua discussão com Gouinlock mostra a diferença crucial entre Dewey e Rorty: a questão do método científico. Mas essa questão tem duas faces. Em primeiro lugar, ela parece ser apenas uma questão de terminologia. Nessa perspectiva, Rorty reconhece que Dewey não está usando a expressão *método científico* em seu sentido tradicional. Em Dewey, essa expressão se refere ao processo de aprendizagem e conhecimento a partir da dialética das interações entre seres vivos e ambiente. Esse processo se baseia em interações causais que levam à construção de hipóteses a serem testadas e encontra sua melhor expressão nas atividades dos cientistas da natureza. Mas temos de reiterar que a descrição de tal processo só pode ser feita em termos genéricos, como acontece, p. ex., em *The Quest for Certainty [A busca por certeza]*. Em virtude disso, Rorty se equivoca ao exigir uma formulação específica para o processo em questão.

Do ponto de vista terminológico, Rorty tem alguma razão ao afirmar que Dewey poderia ter apresentado sua filosofia sem utilizar expressões como *método científico*, *experiência*, *objeto*, etc. Mas isso não significa que essas expressões sejam meramente descartáveis, pois o que Dewey pretende significar com elas ainda constitui parte essencial de sua filosofia. A fim de evitar a prolixidade decorrente dos circunlóquios necessários para se referir aos significados pretendidos sem usar as expressões mencionadas, Dewey teria forçosamente de adotar uma nova terminologia, coisa que ele preferiu não fazer, para salvaguardar a possibilidade de diálogo com seus contemporâneos. Afinal de contas, apesar de adotar um novo sentido para o termo

³³³ RORTY, Richard, Response to Gouinlock. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 99.

experiência, p. ex., ele ainda estava se referindo a algo próximo da *experiência* em sentido tradicional. Coisa semelhante acontece com o próprio Rorty, que usa termos como *filosofia*, *conversação*, *ironia*, *etnocentrismo*, etc., em sentido diferente do tradicional. Isso significa que ele também poderia ter apresentado sua filosofia sem utilizar esses termos. Mas aqui também essas expressões não seriam meramente descartáveis, pois aquilo que Rorty pretende significar com elas ainda constitui parte essencial de sua filosofia. Para evitar a prolixidade dos circunlóquios, Rorty teria de adotar uma nova terminologia, coisa que ele não fez, para salvaguardar a possibilidade de diálogo com seus contemporâneos. Afinal de contas, apesar de adotar um novo sentido para *conversação*, p. ex., Rorty ainda está se referindo a algo próximo da *conversação* em sentido tradicional. Assim, a conclusão aqui seria que podemos aplicar ao próprio Rorty aquilo que ele aplicou a Dewey através da seguinte paráfrase: Rorty infelizmente perdeu a oportunidade de dizer *esqueça da ‘conversação’* para dizer *eis algo que você poderia significar por ‘conversação’, mesmo que esse significado não tenha nada a ver com o significado usado por aqueles que se preocupam em saber se a filosofia consiste em conversação ou não.*

Outro ponto importante na questão terminológica é saber se o termo *método* corresponde efetivamente a uma noção vazia. Rorty afirma que Dewey promete com ela mais do que podia oferecer. Isso não é verdade, pois Dewey não concebe *método* de maneira meramente negativa, como uma advertência para não cairmos nas armadilhas do passado. Para Dewey, o método tem claramente uma dimensão positiva que decorre das interações causais com o ambiente. Como já afirmamos antes, esse lado positivo só pode ser descrito em termos genéricos, de modo que não se coloca a exigência de Rorty no sentido de que essa descrição deve envolver tanto uma parte geral, extensível a todos os problemas da conduta, como uma parte específica, ligada às propriedades formais.

Desse modo, na avaliação da filosofia de Dewey, parece inadequada a oposição estabelecida por Rorty entre a idéia de que seja possível algo suficientemente genérico para ser o método da democracia e da ciência e ao mesmo tempo específico o bastante para ser contrastado com outros métodos. Na verdade, a filosofia de Dewey defende a possibilidade de algo suficientemente genérico para ser o método da democracia e da ciência e ao mesmo tempo suficientemente específico para ser contrastado com outros métodos. A noção de solução de problemas com base em conjeturas e testes é geral o suficiente para ser aplicada a todos os setores da conduta humana e se torna específica o suficiente quando seus princípios gerais são adaptados a setores determinados da cultura. Isso mostra que o dualismo proposto por Rorty não se coloca no caso de Dewey.

Desse modo, ao dizer que Dewey vai “além do método”, significando com isso que ele desistiu da possibilidade de extrair regras a partir do trabalho dos cientistas naturais para aplicá-las a outras áreas da cultura, Rorty está oferecendo uma interpretação simplesmente falsa. Dewey e Kuhn não estão juntos ao defender a tese de que a esperança dos positivistas de substituir a *phronesis* por regras é irrealizável. Diferentemente de Rorty, depois de elaborar a analogia – não rala – entre abandonar a astrologia pela astronomia e abandonar o feudalismo pela democracia, Dewey pensa que é útil a sugestão de observar mais de perto o que os cientistas fazem para conceber o que o resto da cultura deveria fazer. Ao falar do método, Dewey não soa como Polônio.

Vimos também que Rorty afirma ter dificuldade em encontrar um princípio de individuação para “métodos”. Por causa disso, ele propõe *prática social* para se referir a instâncias do método filosófico e *técnica* para aplicações metodológicas específicas no caso das ciências naturais. Mas Rorty se refere apenas a Peirce, quando fala no método filosófico. O que fazer então com outras instâncias do método filosófico, como, p. ex., o método transcendental, o método fenomenológico, o método hermenêutico ou o próprio

método analítico? Eles não se distinguem uns dos outros e devem ser misturados no terreno comum das práticas sociais? Tudo indica que não. No campo da filosofia, esses procedimentos podem referir-se, diferentemente do que pensa Rorty, simultaneamente a algo geral a algo específico, embora a parte específica não seja comparável ao uso de magnetômetros. É verdade que todos envolvem algo geral, mas podem ser aplicados a domínios específicos com técnicas específicas. Como sabemos, a aplicação do método fenomenológico pode ser feita a domínios específicos, pois ela envolve técnicas de análise que diferem bastante claramente daquelas decorrentes da aplicação do método analítico a um domínio específico. Subsumir tudo isso no conceito de *prática social* seria filosoficamente confuso e inadequado, porque na verdade estamos lidando com instâncias do método filosófico, as quais podem ser identificadas a partir de princípios de individuação cuja existência Rorty insiste em ignorar. Assim, embora as práticas sociais que determinavam o que era “racional” ou “irracional” fossem diferentes nas sociedades primitivas, nas salas de aula medievais e nos laboratórios do século XIX, não podemos esquecer que, do ponto de vista filosófico, tais práticas envolviam métodos diferentes que eram aplicados a situações diferentes. Deixando de lado as comunidades primitivas e os laboratórios científicos para simplificar a discussão, podemos dizer que os métodos filosóficos usados nas salas de aula medievais não só eram diferentes daqueles usados pelos filósofos do século XIX, mas que também podiam ser identificados em cada uma dessas épocas como instâncias de práticas sociais mais abrangentes.

A discussão sobre o método parece ser uma questão substantiva, no sentido de envolver concepções diferentes de *objetividade* em Dewey e Rorty. Aqui, Gouinlock tem razão ao dizer que Rorty é incapaz de distinguir os melhores dos piores métodos de investigação, em que pesem os argumentos de Rorty em contrário. A discussão anterior mostra que a posição de Rorty implica que ele não quer ter ou não tem condições de

distinguir o método fenomenológico do analítico, que não passam de práticas sociais, e por esse motivo não sabe ou não quer dizer qual deles é o melhor. Até mesmo sua recusa das técnicas vudus e astrológicas não é convincente, pois o argumento de que elas não parecem ter-nos levado para onde esperávamos não encontrará repercussão naqueles que nelas acreditam.

Na verdade, o apelo à conversação, ao etnocentrismo, ao ironismo e à contingência dificilmente fornecerá algum critério adequado para distinguirmos os melhores dos piores métodos. E dizer que a teoria dos jogos de linguagem envolve interações com o ambiente não resolve o problema, pois Rorty não oferece qualquer caracterização de como essas mesmas interações podem levar a algum critério de objetividade. Dizer que a busca de critérios é caudatária da epistemologia que Rorty quer descartar também não resolve o problema, pois Rorty certamente teve de usar algum argumento e, portanto, algum critério racional para defender a superioridade da conversação sobre a epistemologia e a superioridade da desmetodologização e da linguistificação de Dewey sobre a interpretação tradicional de Dewey. Rorty não oferece elemento algum em seus textos que possa garantir de maneira objetiva a sua afirmação de que a teoria davidsoniana, ao substituir “experiência” por “conduta linguística”, parece superior à de Dewey.

Passemos agora à discussão dos argumentos de Hall a respeito da apropriação rortyana do pensamento de Dewey. A distinção feita por Hall, estabelecendo a coexistência de duas dimensões em Dewey, a peirciana ou científica e a jamesiana ou historicista, parece-nos correta. Podemos inclusive dizer que a filosofia de Dewey é uma tentativa de conciliar essas tendências opostas em seus precursores. Mas, como já tentamos mostrar mais de uma vez, isso não significa que exista uma tensão insuperável na filosofia de Dewey e que devemos escolher uma dessas tendências em detrimento da

outra. Essas duas tendências se complementam harmoniosamente na filosofia deweyana.

Hall tem razão também ao dizer que Rorty faz uma forte desleitura de Dewey. Mas resta saber se o Dewey hipotético que resulta dessa desleitura, por mais efetivo e atualizado que seja, tem alguma coisa em comum com o Dewey original, que apresenta simultaneamente um viés peirciano e um viés jamesiano. A estratégia de Rorty consiste em propor a substituição, na filosofia de Dewey, da metafórica da “experiência” pela da “linguagem”, mas isso é muito problemático. A tentativa de substituir *experiência* por *linguagem* só poderia ser feita ao elevado custo não apenas de alterar profundamente a concepção deweyana de *experiência*, mas também de trocar a *metafísica da experiência* por uma *metafísica da cultura*, como tentaremos estabelecer na próxima seção deste capítulo. Temos procurado mostrar ao longo da presente tese que a “atualização” de Dewey por Rorty corresponde a uma deformação da filosofia do primeiro em benefício dos interesses do último. E esse Dewey deformado, por mais atualizado que esteja para participar do debate contemporâneo, não corresponde de maneira alguma ao Dewey original, que poderia participar desse mesmo debate sem passar por essa “atualização”.

Vimos que, para Hall, a versão rortyana do pragmatismo, por mais que enfatize a tolerância intelectual, não cai no relativismo. Mas achamos difícil concordar com isso. É verdade que, para Rorty, nem todas as concepções alternativas são igualmente viáveis como ferramentas para a resolução de nossos problemas. Acontece que Rorty não nos oferece *ferramentas adequadas* – expressão em vocabulário rortyano que poderia ser uma tradução da expressão não-rortyana *critérios adequados* – para distinguir as concepções mais viáveis das menos viáveis. E isso nos leva de volta ao relativismo que Dewey combate.

No capítulo anterior, apresentamos os argumentos de autores que se posicionam contra a apropriação rortyana de Dewey. Fizemos isso porque o número de autores que

se colocam contra essa apropriação é bem maior do que aqueles que se colocam a favor dela. Todavia, com o objetivo de tornar a discussão mais rica, selecionamos também dois autores que se posicionam mais favoravelmente em relação à apropriação rortyana de Dewey, para também avaliar aqui suas ideias: John Hartmann e Alexander Kremer. Começaremos pela posição do primeiro, que será inicialmente apresentada para depois ser discutida.

Para Hartmann, embora as diferenças entre Dewey e Rorty sobre o *status* da metafísica sejam provavelmente irreconciliáveis, a reivindicação rortyana de um Dewey “diluído” pode ser vista como consistente ao menos com o espírito da obra de Dewey³³⁴.

Hartmann acredita que o ponto principal da diferença entre Dewey e Rorty está nas atitudes de cada um em relação à metafísica. Para entendermos melhor essa distinção, Hartmann argumenta que é preciso considerar o comentário de Lyotard sobre a morte da *metanarrativa*³³⁵. Hartmann recorre a Larry Hickman, para quem, se entendemos Lyotard como anunciando a morte de toda metafísica sistemática que alega explicar toda a realidade, então tanto Dewey como Rorty são pensadores pós-modernos, uma vez que ambos negam a eficácia da metafísica ocidental tradicional. Entretanto, se entendermos Lyotard como afirmando que qualquer metanarrativa é ilegítima e mal orientada, o que torna qualquer metafísica ilegítima e mal orientada, então apenas Rorty é um pensador pós-moderno. Com efeito, essa segunda leitura de Lyotard é inteiramente consistente com a discussão de Rorty sobre a contingência da linguagem, com sua rejeição da viabilidade da metafísica e com sua valorização do ironismo liberal. Mas essa mesma leitura é decididamente inconsistente tanto com a reconstrução da metafísica proposta por Dewey em *Experience and Nature* quanto com o papel central

³³⁴ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 1. Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

³³⁵ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, pp. 1-2; Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

desempenhado pela sua metafísica naturalista em seus diversos esforços reconstrutivos³³⁶.

Hartmann pensa que, nessa perspectiva, qualquer leitura simpática à apropriação rortyana do legado deweyano seria fadada ao fracasso. Mas a questão que se colocada nesse ponto para Hartmann é a seguinte: precisamos de fato de um Dewey “concentrado” para fazer justiça ao seu projeto educacional e social, ou essa tarefa poderia ser cumprida por um Dewey “diluído”? Hartmann pensa que, pelo menos do ponto de vista da posição rortyana, o projeto de Dewey não sofre praticamente nada quando é lido de maneira “diluída”. Hartmann tenta justificar isso comparando Dewey e Rorty em dois pontos interrelacionados: o método e a esperança social³³⁷.

Quanto à discussão sobre o método, Hartmann se refere ao texto de Gouinlock *What is the legacy of instrumentalism? Rorty's interpretation of Dewey*, por nós já discutido, e afirma que ali Gouinlock destaca as diferenças entre instrumentalismo de Dewey e o ironismo de Rorty, ou seja, entre o Dewey “concentrado” e o Dewey “diluído”³³⁸. Depois de discutir os argumentos de Gouinlock e a resposta de Rorty, a qual também já discutimos, Hartmann conclui que nada do que Rorty diz em relação ao seu retrato do ironista é inconsistente com o Dewey “diluído” que emerge da rejeição da sua metafísica da experiência. Uma vez que relativizemos o método deweyano, de tal modo que possamos reconhecer o papel fundamental desempenhado pelos paradigmas kuhnianos no interior do pensamento reflexivo, a importância crítica das tendências reformistas de Dewey, a sua reconstrução histórica e sociológica da tradição podem ser

³³⁶ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 2.; Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

³³⁷ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 3. Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

³³⁸ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 3. Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

claramente vistas. Longe de rejeitar a conexão estabelecida por Dewey entre o método científico e o método de investigação, como acusa Gouinlock, o neopragmatismo pós-moderno de Rorty pode abraçar a tendência de Dewey em direção ao cientismo como fundamentalmente viável em relação ao contexto específico em que Dewey escreve e em que vivemos. Entretanto, nada justifica a valorização da ciência para além da ideia de que a consideramos útil. Embora o método científico, tomado como modelo de investigação bem sucedida, forneça os fins que consideramos úteis e os objetos que realmente funcionam, não se segue daí que os usuários de outros vocabulários sejam menos racionais na busca de fins diferentes³³⁹. É nesse sentido que Dewey é visto por Rorty como estando “além do método”. Embora o Dewey que está além do método seja um Dewey “diluído”, não é evidente que Dewey sofra alguma perda aqui, ainda que minimamente, em termos da tarefa realizada pelo seu pensamento³⁴⁰.

No que concerne ao debate sobre a *esperança social*, Hartmann coloca a seguinte questão: pode o ironismo fornecer os meios para uma reconstrução positiva da democracia oferecida pelo pensamento de Dewey?³⁴¹ Será que Rorty pode oferecer isso a partir de uma posição que seja coerente com a de Dewey? Esse não é um assunto pouco importante e muitos comentadores se colocaram contra Rorty neste ponto. Certamente podemos garantir que Rorty não satisfaz à conexão íntima que Dewey faz entre sua metafísica e as possibilidades de progresso democrático. Mas isso não significa que a esperança social sem fundamento de Rorty não possa ser conciliada com a posição de Dewey. Hartmann pensa que a relativização do programa de Dewey para o

³³⁹HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 1. p. 8 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

³⁴⁰HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 1. p. 9 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

³⁴¹HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 9 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

progresso democrático não exige que abandonemos os seus ideais nem seu potencial para o progresso efetivo e a transformação social. Com efeito, Rorty acredita que uma crença ainda pode regular a nossa ação e ser considerada valiosa a ponto de morrermos por ela, embora seja causada por nada mais profundo do que circunstâncias históricas contingentes³⁴². Mesmo nesse caso, não ficamos despojados dos imperativos morais que Dewey extrai de sua fundamentação metafísica da democracia e do progresso democrático. A historicização dos ideais democráticos de Dewey não diminui o seu poder nem sua capacidade de persuadir³⁴³.

Em resposta a Hartmann, temos a dizer o que se segue. É verdade que a filosofia de Dewey pode levar o leitor menos atento à impressão de que há uma tensão irreconciliável entre o cientismo e o historicismo. Rorty parece encontrar-se nessa situação em sua leitura de Dewey e por causa disso se aproveita para dividir Dewey em duas pessoas ou dois temperamentos opostos, fazendo a seguir uma opção por aquele Dewey que mais se ajusta aos seus próprios interesses. No debate que se seguiu, diversos autores acompanharam Rorty nessa estratégia um tanto discutível. Em virtude disso, as divisões desses autores colocam, de um lado, um Dewey “bom”, ou “jamesiano”, ou “diluído” e, de outro, um Dewey “mau”, ou “peirciano”, ou “concentrado”. Mas achamos conveniente lembrar que uma leitura mais atenta dos textos de Dewey revela que a tensão apontada no seu pensamento na realidade faz parte de uma visão unificada, em que os elementos opostos se complementam dialeticamente. Nessa perspectiva, qualquer tentativa de dividir Dewey em duas pessoas ou dois temperamentos é, de início, equivocada e só serve para dar força sub-repticiamente aos

³⁴² HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 10 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

³⁴³ HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003, p. 11 Disponível em <http://mypage.siu.edu/hartmajr/pdf/jh_collab03.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2012.

argumentos de Rorty. Se nossa interpretação da filosofia deweyana estiver correta, então um Dewey diluído não é Dewey, mas sim outro pensador.

Pensamos que o Dewey hipotético de Rorty nada mais é do que uma invenção retórica com o objetivo de estabelecer raízes autenticamente norte-americanas para as extravagâncias relativistas do neopragmatismo. Com esse procedimento, Rorty está tentando tornar suas ideias controversas mais palatáveis à comunidade filosófica norte-americana em particular e à comunidade filosófica mundial em geral. Mas Rorty está fazendo com seu conceito de *Dewey hipotético* o mesmo que acusa Dewey de estar fazendo com o conceito de *experiência* e poderia ser assim parafraseado: Rorty infelizmente perdeu a oportunidade de dizer *esqueça Dewey* para dizer *eis algo que você poderia significar por 'Dewey', mesmo que esse significado não tenha nada a ver com o significado usado por aqueles que se preocupam em saber em que consiste a filosofia de Dewey*. Em outras palavras, Rorty poderia ter dito tudo o que quis dizer sem ter de usar a expressão *Dewey hipotético*. Ao invés de inventar essa personagem imaginária, Rorty poderia ter dito simplesmente que se inspira em alguns dos ideais de Dewey, mas não todos. Não é preciso recorrer a um “Dewey bom”, como faz Rorty, ou a um “Dewey diluído”, como faz Hartmann, ou dizer que são “fusões de horizontes” como faz Kremer para dizer essas coisas de maneira mais simples e menos confusa. Isso inclusive deixaria mais claras as reais intenções de Rorty, sem ter de recorrer ao apadrinhamento de Dewey.

Acreditamos também que Hartmann não está certo nem ao dizer que o ponto crucial da diferença entre Dewey e Rorty está na atitude em relação à metafísica nem ao distinguir as posições desses dois autores através do comentário de Lyotard a respeito da morte da metanarrativa. É verdade que, se entendermos o pós-modernismo de Lyotard como anunciando a morte de toda metafísica sistemática, então certamente Dewey e Rorty são filósofos pós-modernos. Se, porém, entendermos o pós-modernismo

de Lyotard como anunciando a morte de toda e qualquer metafísica, então Dewey e Rorty – e não somente Dewey – deixam de ser filósofos pós-modernos. Com efeito, a consistência que Hartmann vê entre essa segunda leitura do comentário de Lyotard e a posição rortyana é apenas aparente. Pretendemos mostrar na próxima seção desse capítulo que Rorty também adota uma postura metafísica, ainda que atenuada, de maneira análoga a Dewey.

Desse modo, ao contrário do que pensa Hartmann, a segunda leitura do comentário de Lyotard é decididamente inconsistente com o papel desempenhado por uma metafísica da cultura implícita que perpassa os escritos de Rorty. Isso significa que o pensamento de Rorty se aproxima mais do Dewey “concentrado” do que do “diluído” e que Hartmann está certo ao ver uma ligação entre Dewey e Rorty, mas por motivos errados. O que está presente em Rorty não é o projeto educacional e social de um Dewey “diluído”, mas sim o do Dewey “concentrado”, cuja tendência metafísica é partilhada por Rorty. É como se o próprio Rorty tentasse apresentar um retrato “diluído” de si mesmo, sem perceber que por trás dessa imagem se esconde o verdadeiro Rorty, um Rorty tão “concentrado” quanto o Dewey “concentrado”. Assim, ao contrário do que diz Hartmann, nada do que Rorty diz em relação ao ironista é inconsistente com o Dewey “concentrado”, em virtude da sua inadvertida adoção de uma metafísica implícita. Essas afirmações serão justificadas no momento oportuno.

Se nossa interpretação está correta, então a diferença entre Dewey e Rorty se encontra muito mais na concepção do *cientificismo* do que na concepção de *metafísica*. Na verdade, é a metafísica subjacente a cada um deles que conduz a concepções diferentes da atividade científica. Assim, embora ambos os autores possam abraçar, como diz Hartmann, a tendência cientificista como fundamentalmente viável em relação ao contexto contemporâneo, somente Rorty valoriza a ciência com base apenas na ideia de que a consideramos útil. Dewey vê muito mais do que isso na ciência: para ele, ela

surge como o padrão mais sofisticado das relações de aprendizado e conhecimento que decorrem das interações dos seres vivos com o ambiente. Rorty não faz isso, perdendo assim uma fonte confiável para a elaboração de instrumentos capazes de garantir a objetividade. Nessa perspectiva, Rorty está certamente além do método, mas não Dewey. Estamos nos referindo, é claro, ao Dewey “concentrado”, já que o “diluído” não passa de uma invenção de Rorty e seus seguidores.

Isso se reflete na discussão da *esperança social*. Com efeito, sem instrumentos capazes de garantir minimamente algum tipo de objetividade, o ironismo, ao contrário do que pensa Hartmann, não pode fornecer os meios para a reconstrução positiva da democracia de acordo com a proposta de Dewey. O máximo que o ironismo pode oferecer é uma conversação sem fim, sem conclusão, que pode, a qualquer momento, trocar aleatoriamente os ideais de Dewey por outros. Aquilo que Hartmann chama de “relativização” e de “historicização” do programa de Dewey nada mais é do que um primeiro passo nessa direção. Mas isso não quer dizer que Dewey não reconheça que seu programa seja determinado por contingências históricas. A diferença entre Rorty e Dewey está em que o primeiro, sem caracterizar adequadamente as condições para a objetividade, fica na conversação pela conversação, sem um guia efetivo para ação, enquanto o segundo, ao caracterizar as condições para a objetividade, vai além da conversação, fornecendo um guia mais efetivo para a ação. Dominado pelo paradigma da conversação, o ironismo não tem como oferecer instrumentos eficazes para a ação efetiva. A historicização dos ideais democráticos de Dewey, da maneira pela qual é realizada por Rorty, certamente diminui o seu poder e a sua capacidade de persuadir.

Passemos agora à posição de Kremer, que será também, como no caso de Hartmann, inicialmente apresentada e depois discutida. Este autor pensa que Rorty se apropria de um modo especial da filosofia de Dewey, através de uma fusão de horizontes. Conforme Kremer, Rorty sabe, a partir das hermenêuticas de Heidegger e

Gadamer, que é impossível dar uma interpretação fiel da filosofia de Dewey, no sentido de uma interpretação objetiva. Todas as pessoas compreendem e interpretam não somente a filosofia de Dewey, mas tudo o mais exclusivamente a partir de seus respectivos horizontes de significado. Nesse sentido, a compreensão e a interpretação sempre envolvem uma fusão de horizontes³⁴⁴.

Nesse caso, como resultado da fusão de horizontes, um novo horizonte nasceu sob a forma do pragmatismo de Rorty. Temos de observar que ocorreu aqui uma fusão de horizontes em um sentido muito mais amplo, porque Rorty fundiu não apenas o horizonte de Dewey com o seu, mas também aqueles de Peirce, James, Whitman, Goodman, Putnam, Davidson, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Foucault, Habermas, Derrida, etc³⁴⁵.

Kremer prossegue seu argumento afirmando que Rorty reconhece haver muitos traços úteis na filosofia de Dewey, mesmo depois dos desenvolvimentos proporcionados pelos autores mencionados. Essa é a razão pela qual ele distingue o que está vivo e o que está morto em Dewey³⁴⁶.

Kremer considera que a situação apresentada por Rorty é semelhante à do período pós-hegeliano, em que o sistema filosófico de Hegel já não poderia sobreviver, com exceção do seu historicismo³⁴⁷. Kremer pensa que Dewey é importante para Rorty à luz dos recentes resultados da filosofia analítica, ou antes, da filosofia continental. Isso significa que Rorty enfatiza as diferenças e os aspectos positivos da filosofia de Dewey

³⁴⁴ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanajournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 6.

³⁴⁵ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanajournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, pp. 6-7.

³⁴⁶ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanajournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 7.

³⁴⁷ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanajournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 8.

com base nos últimos resultados do desenvolvimento filosófico do século XX. Desse modo, se alguém pretende criticar a interpretação rortyana de Dewey e seu contexto, esse alguém tem de levar em conta o contexto filosófico do século XX³⁴⁸.

Em nossa avaliação da posição de Kremer, consideramos que o seu apelo a Heidegger e Gadamer para justificar a interpretação rortyana de Dewey, nos termos em que está colocado, apresenta-se excessivamente relativista. Com efeito, parece que “vale tudo” no processo de interpretação. Isso até certo ponto explicaria por que Rorty optou pela interpretação dual de Dewey: ao assumir a perspectiva de que não há uma interpretação definitiva da filosofia de um autor, ele pode ter-se aproveitado disso para implementar sua estratégia retórica de ligar o neopragmatismo à tradição do pragmatismo norte-americano pela via do Dewey “bom”. Mas convém lembrar que os horizontes de significado envolvidos na presente discussão sempre têm alguma coisa em comum e que isso constitui uma base para separarmos as “boas” das “más” interpretações. E uma interpretação que divide Dewey em “dois” filósofos, dos quais apenas um é “bom”, certamente será reconhecida pela maioria da comunidade filosófica como inferior a uma interpretação que procure articular os “dois” filósofos num só, obtendo uma perspectiva de conjunto mais coerente. A superioridade da segunda interpretação fica reforçada quando nos lembramos de que o Dewey dual poderia corresponder a um artifício retórico e que a discussão, nos termos em que foi colocada por Rorty, parece ser ociosa.

Em que pesem as observações acima, Kremer tem razão ao dizer que a crítica da interpretação rortyana de Dewey exige que levemos em conta o contexto filosófico do século XX. Com efeito, se esse contexto não for levado em conta, estaríamos isolando o pensamento de Rorty e o de Dewey de seus respectivos ambientes históricos, o que não

³⁴⁸ KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, 2007. Disponível em <<http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012, p. 8.

seria recomendável, já que correríamos o risco de perder elementos importantes para a discussão nesse processo.

Mas Kremer exagera ao dizer que há uma semelhança entre a situação apresentada pela interpretação de Rorty e aquela apresentada pelo período pós-hegeliano. No caso de Hegel, uma parte mais fantasiosa de seu sistema já se encontrava superada, embora a sua abordagem historicista ainda se revelasse promissora. No caso de Dewey, o cerne de seu sistema, representado pela sua metafísica empírica, ainda nos parece bastante atual, principalmente no que diz respeito à concepção de *experiência* como resultado das interações entre os seres vivos e seus respectivos ambientes. Assim, a “desatualização” de Dewey não nos parece depender do cerne de seu sistema, mas sim do fato de que, depois de sua morte, outros problemas e temas foram acrescentados à discussão por seus sucessores. A consideração do contexto, tal como sugerida por Kremer, poderia mostrar-nos os acréscimos feitos pela filosofia analítica e continental no período pós-deweyano. É verdade que isso poderia sugerir que alguma parte da filosofia de Dewey está morta e que alguma parte dela ainda está viva. Mas a adesão a essa hipótese seria equivocada e somente poderia decorrer de uma leitura menos atenta de Dewey. Essa leitura nos levaria à estratégia de Rorty, que consiste na construção artificial de um Dewey hipotético “desatualizado” que estaria necessitando de uma “atualização”. Dado o caráter ainda atual da proposta deweyana, não consideramos que isso seja recomendável. Além de levar a uma discussão ociosa, essa postura tende a criar confusão desnecessária e a reforçar o perigo de um relativismo sem limites.

A partir da discussão acima, vemos que o equívoco da interpretação de Rorty está em sua recusa a reconhecer o fato de que só há um único Dewey, que é historicista e cientista simultaneamente. Em virtude disso, procuramos deixar claro que Rorty, ao defender a noção de um Dewey dividido em dois temperamentos, está adotando uma estratégia retórica que deforma o pensamento do Dewey original e cria um outro,

favorável ao neopragmatismo por ligá-lo à tradição pragmatista norte-americana clássica. A tentativa de separar um Dewey “bom” ou “jamesiano” de um Dewey “mau” ou “peirciano” perde de vista o caráter complementar dessas duas dimensões da filosofia deweyana. O apelo a um Dewey “diluído”, em oposição a um Dewey “concentrado”, como faz Kremer, também não resolve o problema.

Assim, colocamo-nos contra a apropriação rortyana do pensamento de Dewey e, para finalizar, apresentamos a seguinte questão: Rorty estaria ele mesmo imune às críticas que faz a Dewey? Pretendemos mostrar na próxima seção que a resposta a essa pergunta é *não*. Isso nos permitirá sustentar que Rorty é deweyano não porque evitou a “metafísica empírica”, mas porque elaborou inadvertidamente, de acordo com o espírito de seu herói pragmatista clássico, uma “metafísica da cultura”.

4.4. FILOSOFIA COMO CONVERSAÇÃO OU UMA NOVA METAFÍSICA?

Na presente seção, tentaremos mostrar que, apesar do esforço de Rorty em defender uma cultura literária e conseqüentemente a inauguração de uma etapa pós-filosófica na qual as questões levantadas tanto pela tradição metafísica idealista quanto pela metafísica materialista em torno da busca pelo “verdadeiramente real” seriam superadas, a sua proposta de uma filosofia conversacionalista parece pressupor implicitamente uma metafísica da cultura que o faz permanecer dentro do próprio domínio que ele pretende rejeitar.

Com a finalidade de atingir esse objetivo, iremos realizar aqui duas tarefas: em primeiro lugar, apresentaremos as principais características daquilo que consideramos ser a metafísica rortyana da cultura; em segundo lugar, faremos uma avaliação dessa mesma metafísica da cultura.

Começemos pela primeira tarefa. Pretendemos a partir desse momento, realizar a nossa caracterização do que chamamos da *metafísica da cultura*, mostrando como foi ela inferida por nós na obra de Rorty. Isso corresponde à segunda parte da nossa tese, segundo a qual, se considerarmos a ênfase dada por Rorty à *cultura*, apresentando-a de forma idealizada, podemos levantar a hipótese de que é possível localizar, na sua obra, uma *metafísica da cultura*. A justificativa dessa hipótese será feita voltando a crítica que Rorty faz a Dewey contra ele próprio, Rorty, *mutatis mutandis*. Veremos que, graças a essa lógica invertida, Rorty, mesmo sem querer admitir, pressupõe uma metafísica da cultura, de caráter idealista, em que a linguagem desempenha papel fundamental através da conversação sem fim.

Para caracterizar a metafísica da cultura, retomaremos brevemente a crítica de Rorty à postura metafísica de Dewey, no artigo *Dewey's Metaphysics*. Ali, Rorty argumenta que Dewey, ao rejeitar a metafísica tradicional, cuja pretensão é contemplar o mundo *sub specie aeternitatis*, caiu numa armadilha. Com efeito, ele pensa que Dewey baseia sua crítica na crença de que deve haver um ponto de vista a partir do qual a experiência possa ser vista em termos de seus “traços genéricos”. Esses últimos, uma vez identificados, tornarão impossíveis as descrições dualistas equivocadas da experiência que produziram as controvérsias filosóficas tradicionais. O novo ponto de vista não seria *sub specie aeternitatis*, já que enfatizaria precisamente a temporalidade e a contingência. Mas – e aqui está a armadilha em que Dewey teria caído – esse ponto de vista se assemelharia à metafísica tradicional ao fornecer uma matriz neutra permanente para a investigação futura. A metafísica naturalista resultante desse novo ponto de vista nos mostraria o que a experiência realmente é, antes dos enganos produzidos pela

análise dualista. Essa metafísica propiciaria a sensação de imenso alívio e libertação que Dewey encontrou em Hegel, sem cair nas tentações da filosofia transcendental alemã.³⁴⁹

Ora, acreditamos que Rorty cai numa armadilha análoga ao elaborar a sua proposta da filosofia como conversação. Sabemos que ele considera que o “método” hermenêutico em oposição à epistemologia é mais propício à constituição de um espaço ideal de conversação, em oposição à comensuração. Ao rejeitar essa última, Rorty pensa que está rompendo com a confrontação entre mundo e mente e fornecendo novas e melhores visões da realidade. Para ele, a hermenêutica teria conseguido separar, na dimensão filosófica do “espírito”, o aspecto romântico do homem como autocriativo dos aspectos aos quais se achava misturado, a saber, o dualismo cartesiano e o transcendentalismo kantiano. Desse modo, a filosofia rortyana prefere continuar a conversação a descobrir a verdade. Ao propor a conversação como objetivo suficiente para a filosofia, Rorty concebe os seres humanos como capazes de gerar novas descrições e não como capazes de descrever com exatidão. Como podemos ver, o projeto de Rorty é justificar uma filosofia da conversação cujo espaço de concretização se dê nos marcos de uma sociedade democrática de natureza liberal. Acontece que, ao propor essa superação da epistemologia e sua saída do âmbito da comensuração pela hermenêutica, Rorty acaba caindo na armadilha mencionada: sua proposta pressupõe que a cultura funcione como algo que poderia ser parafraseado como “matriz neutra e permanente” para toda a conversação futura. O filósofo enquanto crítico da cultura depende da ideia de uma cultura ideal de conversação, de uma cultura solidária, da qual o modelo é a sociedade liberal e seus princípios burgueses. Nessa perspectiva, a cultura surge como uma autêntica entidade metafísica, permitindo a conclusão de que a “metafísica da cultura” desempenha na filosofia de Rorty o mesmo papel que a

³⁴⁹ RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: Un. of Minnesota Press, 1982, pp. 80-81.

“metafísica empírica” desempenha na filosofia de Dewey. A diferença entre ambos está em que Dewey reconhece explicitamente sua posição, ao passo que Rorty assume implícita e inadvertidamente a sua.

No nosso modo de entender, Rorty, ao propor a mudança de postura da filosofia, resgatando a hermenêutica como possibilidade metodológica de superar as visões metafísicas e epistemológicas, estaria, de maneira semelhante a Dewey, propondo uma teoria cujo paradigma principal é o desenvolvimento cultural. Nessa perspectiva, Rorty estaria também sendo forçado a defender a existência de uma área disciplinar para a filosofia, ou seja, a hermenêutica. Com essa estratégia, os problemas filosóficos clássicos seriam pseudoproblemas porque o foco da atenção se voltaria para questões contingenciais, particulares; questões no domínio da vida prática; questões do agir, da ética e da política. Dessa forma, a cultura se tornaria o termo-chave no novo vocabulário filosófico proposto por Rorty. É verdade que a metafísica rortyana da cultura é tão atenuada quanto a metafísica empírica deweyana, já que, para Rorty, o interesse conversacional da filosofia como assunto variou e variará sem que possamos prever as futuras variações, que dependerão das contingências históricas. Mesmo assim, a cultura em Rorty funciona como o quadro último de referência da conversação, da mesma forma que a experiência em Dewey funciona como o quadro último de referência da investigação. Desse modo, podemos dizer que ambos possuem posições metafísicas, embora atenuadas.

Nesse sentido, enfatizamos que, embora a *cultura* não tenha as mesmas características de uma entidade metafísica em sentido tradicional, ela constitui a realidade última na filosofia rortyana e, por isso, pode ser considerada uma entidade metafísica, ainda que em sentido atenuado. Portanto, assim como a *natureza* e a *experiência* constituem os termos-chave da metafísica atenuada de Dewey, a *linguagem* e a *cultura* constituem os termos-chave da metafísica atenuada de Rorty. Assim, ao

tentar eliminar o cientificismo de Dewey para evitar que seu herói caísse na metafísica empírica, Rorty enfatiza o historicismo e inadvertidamente cai numa metafísica da cultura. Nessa linha de denunciar o caráter metafísico das ideias de seus interlocutores filósofos, Rorty constrói sem perceber os esboços de uma metafísica, embora argumentando que se trata de outra coisa, não-metafísica.

Inês Lacerda Araújo, ao discutir a questão da justificação do conhecimento numa comunidade ideal, também conclui que Rorty produz uma metafísica, só que “às avessas”. Como nós, Araújo admite que haja uma metafísica em Rorty, mas considera tratar-se de algo como um paradoxo. Nesse sentido, Araújo pontua:

Rorty propõe uma metafísica às avessas, recai em um dualismo por ele mesmo criticado, o que opõe público e privado, uma visão em que as práticas de justificação partem de uma comunidade de comunicação atual. As práticas de justificação surgem da cultura. Com isso Rorty idealiza o papel da cultura³⁵⁰.

Em sua reflexão sobre a interpretação rortyana de Dewey, Araújo constata que, embora se inspire em Dewey, Rorty rejeita a metafísica naturalística desse último. Araújo pensa que as práticas de justificação do conhecimento, conforme Rorty, surgem da cultura, cujo papel é idealizado pelo neopragmatista. Com isso, são geradas duas perspectivas: a de Dewey, que é mais prática e fácil de aplicar, pois *ciência, experiência e inteligência* podem prover a sociedade com melhores oportunidades de mudança social; a de Rorty, que é difícil de aplicar, pois *tolerância e conversação* dificilmente são instrumentos efetivos para avaliar a *ciência e a tecnologia* numa sociedade dominada por elas. Talvez o ironista liberal precise levar em conta a educação no sentido proposto por Dewey. Entretanto, mesmo rejeitando a metafísica naturalista de Dewey, Rorty propõe uma metafísica “às avessas”, recai em um dualismo por ele

³⁵⁰ ARAÚJO. Inês Lacerda. *Dewey e Rorty*: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura. COGNITIO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, Volume 5, Número 1, janeiro-junho, 2008, p.14.

mesmo criticado, que é a relação “público versus privado”³⁵¹.

Consideramos que um ponto importantíssimo no artigo de Araújo é a sua afirmação de que Rorty propõe uma metafísica dualista a partir de uma concepção idealizada de cultura. No entanto, a autora nos diz que a metafísica rortyana é “às avessas”, sem deixar claro o que entende por isso. Como a expressão *metafísica às avessas* nos parece muito obscura, para não dizer uma contradição em termos, não tentaremos esclarecer esse ponto. Preferimos avançar para além da abordagem de Araújo, tentando desenvolver e explicitar as principais características da metafísica implícita na filosofia rortyana, que consideramos serem as seguintes: o papel fundamental desempenhado pela linguagem, o consenso etnocêntrico em relação às pré-condições da conversação democrática e o dualismo entre as dimensões pública e privada.

O primeiro aspecto a ser destacado é o de que, na concepção rortyana de cultura, a linguagem desempenha um papel fundamental, permitindo que os objetos de conversação sejam criados – “coisas”, “eu”, “consciência”, “história”, etc. Rorty nos diz que os objetos do mundo, desde um martelo a um enunciado, são artefatos da linguagem. Isso significa que o mundo está “lá fora”, ou seja, que ele não é uma criação nossa, que a maior parte do que acontece “lá fora” são efeitos de causas não-humanas. Mas significa também que a verdade não está “lá fora”, que a verdade só existe onde existem sentenças, as quais fazem parte das linguagens humanas e são, portanto, criações humanas.³⁵² O mundo não fala.³⁵³ Desse modo, não é o caso de argumentarmos contra o vocabulário que pretendemos substituir. O que podemos fazer é tornar mais

³⁵¹ ARAÚJO, Inês Lacerda. *Dewey e Rorty: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura*. COGNITIO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, São Paulo, Volume 5, Número 1, janeiro-junho, 2008, p.14

³⁵² RORTY, Richard. The contingency of language. In: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1989, p. 5.

³⁵³ RORTY, Richard. The contingency of language. In: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1989, p. 6.

atraente o vocabulário alternativo que estamos propondo, ao mostrar como pode ele ser usado para descrever os assuntos que nos interessam.³⁵⁴ Dizer que um vocabulário prévio era inadequado para lidar com certo domínio mundano é o mesmo que dizer que um novo vocabulário permite que lidemos mais facilmente com esse mesmo domínio.³⁵⁵ Nessa perspectiva, a “verdade” pode ser entendida em sentido nietzschiano, como um exército móvel de metáforas³⁵⁶. E a história da linguagem é a história da troca cega de uma metáfora por outra³⁵⁷.

Como não há correspondência entre linguagem e mundo, as metáforas e as demais criações linguísticas ficam à deriva na conversação. O “conhecimento objetivo” em sentido tradicional não é possível. Para ser fiel ao seu projeto de abandono das metáforas especulares, Rorty considera que nossas afirmações gerais sobre o mundo são produtos de nossas descrições. A tese nominalista de Rorty parte da ideia de que a *linguagem* não é um meio entre o sujeito humano e os objetos. Desse modo, toda a nossa consciência está sob uma descrição e todas nossas descrições são funções da necessidade social, portanto a natureza ou a realidade estão fora do alcance de nossas descrições. Em virtude disso, nunca seremos capazes de sair da linguagem e a realidade só pode ser pensada por meio de descrições. Para Rorty, o papel especial que a linguagem desempenha é fazer-nos ingressar em uma comunidade cujos membros, entre outras ações, trocam justificativas e afirmações uns com os outros³⁵⁸. Rorty não admite que a linguagem seja mediação entre sujeito e objeto, porque, para ele, ela tem uma

³⁵⁴ RORTY, Richard.. The contingency of language. In: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1989, p. 9.

³⁵⁵ RORTY, Richard. The contingency of language. In: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1989, p. 14.

³⁵⁶ RORTY, Richard . The contingency of language. In: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1989, p. 17.

³⁵⁷ RORTY, Richard. The contingency of language. In: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1989, p. 19.

³⁵⁸ RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 185.

autonomia que torna o seu pragmatismo, de acordo com alguns comentadores com os quais concordamos, num tipo de “idealismo linguístico”³⁵⁹.

Rorty declara que a ubiquidade da linguagem diz respeito ao fato de ela se mover em direção às lacunas deixadas pelo fracasso de todos os vários candidatos à posição de pontos de partida naturais do pensamento, pontos de partida considerados anteriores e independentes da maneira pela qual certas culturas falam ou falaram³⁶⁰. Os candidatos a esses pontos de partida são, p. ex., as ideias claras e distintas, os dados sensoriais, as categorias do entendimento puro, as estruturas da consciência pré-linguística e outros. Todos esses candidatos “a pontos de partida” falharam em suas pretensões fundamentadoras, mas, conforme Rorty, graças às contribuições provenientes do holismo e do pragmatismo de autores como Peirce, Derrida, Sellars, Gadamer, Foucault e Heidegger, a filosofia analítica da linguagem foi capaz de transcender o kantismo e adotar uma atitude naturalista e behaviorista em relação à linguagem³⁶¹. A partir daí, Rorty sustenta que tanto a tradição continental quanto os positivistas lógicos falharam em suas pretensões e que, portanto, ambas as tradições atravessam um período de dúvida quanto a seu próprio estatuto. Rorty quer com isso dizer que ambas estão a viver entre um passado repudiado e um futuro pós-filosófico vagamente vislumbrado³⁶².

Ora, pensamos que a metafísica da cultura que Rorty desenvolve inadvertida e implicitamente está situada na sua pretensão de oferecer novos “pontos de partida” para a relação do pensamento com o mundo³⁶³. Para tanto, ele quer revelar que, como o

³⁵⁹ BRANDON apud IBRI, Ivo Assad. *Neopragmatism Viewed by Pragmatism - A Redescription*. 2011, p. 4. (PRE-PRINT VERSION)

³⁶⁰ RORTY, Richard. Introduction: Pragmatism and Philosophy. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1982, p. xx

³⁶¹ RORTY, Richard. Introduction: Pragmatism and Philosophy. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1982, p. xx

³⁶² RORTY, Richard. Introduction: Pragmatism and Philosophy. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1982, p. xxi

³⁶³ RORTY, Richard. Introduction: Pragmatism and Philosophy. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1982, p. xx

estatuto da tradição já não serve mais, está se delineando um futuro pós-filosófico que deve ser explorado por meio de novos expedientes culturais: no lugar da racionalidade, a imaginação, a invenção, o romantismo; no lugar da epistemologia, a hermenêutica; no lugar da experiência, a linguagem. Com base na cultura textualista Rorty mostra que não é necessário levar a sério a ideia de *verdade redentora*, mas a “colisão do bem com o bem, sem deixar de suspeitar da paixão”, de maneira que, assim como nos grandes embates, seja da história, seja da literatura, é preciso chegar a algum acordo³⁶⁴. Por meio da conversação podemos superar grandes obstáculos e resolver grandes dilemas. Rorty argumenta que o conflito intelectual/moral é uma questão de crenças adquiridas na tentativa de servir a algum bom propósito enfrentando outras crenças que foram também desenvolvidas para servir a outro bom propósito.

Em síntese, não há um ser superior que controle os projetos humanos, mas apenas nós mesmos e as linguagens que criamos. Nessa criação, a metáfora possui uma função fundamental, conferindo ao poeta a capacidade de criar novas descrições através de suas metáforas inovadoras. Se existe alguma revelação do “ser”, é assim que ela se dá. E o “ser” nada mais é do que o assunto tratado pelos vocabulários finais. Eis aí o papel fundamental que a linguagem desempenha na metafísica rortyana da cultura. Como podemos ver, Rorty precisa do Dewey historicista para declarar que é possível pensar a razão não como uma faculdade rastreadora da verdade, mas como uma prática social. Contra certo tipo de universalismo que resulta na tentativa de revelar outro sentido para a razão, como no caso de Dewey, Rorty faz a defesa do antropocentrismo de Protágoras, colocando-o como uma alternativa tanto para o racionalismo quanto para a ideia de “validade universal”. Assim como Protágoras, Rorty postula a linguagem como ferramenta para que possamos consolidar as nossas responsabilidades morais e

³⁶⁴ RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics*: Philosophy Papers. Cambridge University, 2007, P. 142. v. 04.

sociais. Ele sabe que o talento filosófico está caracterizado nas virtudes do bom julgamento. Conforme Domingues, Rorty compartilha com a antiga sofística o mesmo gosto do particular, a mesma ênfase nos aspectos pragmáticos do discurso e – não se sabe exatamente se a favor ou contra – nos poderes "encantatórios" da linguagem, a mesma tentativa de reconciliação da filosofia com a vida da cidade e com o homem comum³⁶⁵. Ele se dispõe a fazer o que Dewey recomenda: “ajudar seus concidadãos a equilibrar a necessidade de consenso com a necessidade de novidade”³⁶⁶. Com base nisso, o papel dos filósofos deixa de ser restrito à “filosofia”.

O segundo aspecto a ser destacado é o tipo de consenso que a noção rortyana de cultura conversacional pressupõe. É verdade que, como diz Hall, o pluralismo de Rorty não leva à convergência, mas sim à divergência. Não há nem expectativa nem necessidade de consenso na cultura conversacional rortyana.³⁶⁷ Mas essa interpretação precisa de qualificações. Com efeito, a filosofia conversacional rortyana não supõe a necessidade de consenso, mas apenas quando entendemos esse último no sentido de *concordância obtida através da argumentação racional em que os interlocutores estejam em condições democráticas de igualdade*. Quando, porém, o consenso é entendido no sentido de *concordância obtida através da seleção natural de uma posição em relação a outras, todas pertencentes a um conjunto de posições divergentes numa época histórica*, podemos dizer que ele é assumido pela filosofia conversacional rortyana. Na obtenção desse consenso, valem mais as forças cegas da persuasão, geradas pelas circunstâncias históricas contingentes, do que a força da convicção gerada por argumentos racionais. Isso será discutido mais adiante. Aqui, o que nos interessa é

³⁶⁵ DOMINGUES, Ivan. *Rorty, a questão fundacional e o problema da verdade*. Belo Horizonte.2007. http://www.fafich.ufmg.br/~labfil/~labfil/ciencia_verdade_arquivos/anexo16_TBP.pdf. Acesso em 13 jun/ 2012.

³⁶⁶ RORTY, Richard. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophy Papers*. Cambridge University, 2007, P. 142. v. 04.

³⁶⁷ Hall, D. *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, NY: State Un. of New York Press, 1994, p. 150.

destacar o fato de que na realidade não há apenas um, mas dois tipos de consenso ligados à filosofia conversacional. O primeiro deles é esse que acabamos de descrever e que pode ser entendido como o resultado do processo de conversação, mesmo que tal resultado tenha sido obtido mais pela força das circunstâncias históricas do que pela força da argumentação lógica. Podemos chamá-lo de *consenso quanto ao resultado da conversação*. O segundo é mais sutil e pode ser entendido como o acordo dos diversos interlocutores a respeito do conjunto de condições necessárias para que uma conversação democrática possa ocorrer. Esse acordo é logicamente anterior à conversação e pressuposto por ela; esse acordo é uma pré-condição para o funcionamento da sociedade democrática. Podemos chamá-lo de *consenso quanto às pré-condições da conversação democrática*. Desse modo, quando Rorty afirma que os interlocutores numa sociedade democrática deveriam deixar de preocupar-se em fundar racionalmente suas crenças e tentar ser imaginativos o suficiente para criar alternativas interessantes para os problemas que enfrentam, ele está pensando no consenso quanto ao resultado da conversação.

Mas quando ele nos diz que o embate das propostas submetidas à conversação num contexto democrático deve ocorrer num clima de tolerância e solidariedade, que reduza ao mínimo a humilhação e o sofrimento dos envolvidos e que permita o florescimento da diversidade, ele está pensando no consenso quanto às pré-condições da conversação. Como podemos ver, ao pressupor esse último, Rorty revela seu desejo manter as políticas democráticas oriundas do iluminismo. Todavia, ele não acha necessário fundamentar essas políticas racionalmente, à maneira iluminista, ao admitir o consenso quanto ao resultado da conversação. Esse último não possui condições a-históricas de possibilidade e não passa de um resultado afortunado de circunstâncias históricas contingentes. Mas não nos esqueçamos de que, para que isso seja possível, é preciso que todos os interlocutores envolvidos na conversação assumam os ideais de

solidariedade e tolerância. Sem eles, a conversação proposta por Rorty não seria exequível. Desse modo, a cultura conversacional pressupõe que os interlocutores envolvidos estejam de acordo a respeito das pré-condições de uma conversação democrática. A comunidade ideal de conversação de Rorty requer, na produção dos consensos, todo um esforço prévio para assegurar a *tolerância* e a *solidariedade*.

Como podemos ver, a metafísica da cultura em Rorty surge como uma tentativa de fazer uma síntese entre o historicismo hegeliano e o evolucionismo darwiniano, na qual as especulações epistemológicas da filosofia tradicional são abandonadas em benefício de uma utilização pragmática da linguagem como um meio de enfrentar as necessidades da época através de deliberações práticas entre pessoas dotadas de bom senso. Mas isso, de algum modo, pressupõe algo que poderia ser descrito como “uma matriz neutra permanente” para a conversação futura: a cultura democrática fundada na solidariedade e na tolerância. Embora seja verdade que essa cultura democrática é o resultado mais ou menos fortuito de um processo de evolução histórica, ela é o que temos disponível no momento e constitui o nosso ponto de partida para avançarmos na solução de nossos problemas.

As considerações acima sugerem a existência de semelhanças entre as ideias de Rorty e as de Habermas. Pensamos que vale a pena considerá-las aqui, ainda que brevemente, para compreendermos melhor a posição de Rorty e a nossa crítica a ela. Do mesmo modo que Rorty, Habermas enfatiza o sentimento de solidariedade como fundamental para o processo argumentativo de estabelecimento de normas e obrigações éticas. Nessa perspectiva, a cultura conversacional rortyana apresenta semelhanças com a comunidade habermasiana de comunicação. Ambas procuram preservar as políticas democráticas oriundas do iluminismo. Mas a diferença entre os dois autores está em que Habermas pretende fundamentar racionalmente essas políticas, ao passo que Rorty as considera um mero resultado fortuito da evolução histórica do ocidente. Habermas,

como sabemos, elabora a noção de *verdade* enquanto acordo linguístico, mas sem perder de vista a noção iluminista de *racionalidade*. É claro que se trata de um conceito de “razão situada”, embora ele articule tal razão a uma situação ao mesmo tempo imanente e transcendente ao contexto. Rorty, por sua vez, pressupõe uma “racionalidade” que permite atingir nossos fins pela persuasão. Ele acredita que podemos trabalhar na direção de um acordo intersubjetivo sem sermos iludidos pela promessa de validade universal. Assim, recomenda uma situação cultural em que novas ideias surpreendentes possam surgir sem que tenhamos de atribuir a elas uma fonte privilegiada. Assim, Habermas oferece regras de comunicação sem prescindir das condições a-históricas de possibilidade; Rorty ao contrário, oferece descrições e redescrições como modos mais ou menos úteis para resolver os problemas de uma época, prescindindo de qualquer fundamentação a-histórica. Rorty não aceita a ideia de *validade universal* defendida por Habermas. Segundo Rorty, se Habermas substitui a razão centrada no sujeito pela razão comunicativa, ele não teria mais necessidade de recorrer à noção de *validade universal*. Nessa perspectiva, ele pensa que Habermas faz uma infeliz concessão ao platonismo.

A discussão feita até esse ponto permite que façamos uma ligação da metafísica rortyana da cultura com o etnocentrismo. Para Rorty, todas as razões que apresentamos em nossas argumentações são razões dirigidas a interlocutores particulares, historicamente localizados. Para justificar nossas crenças diante desses interlocutores, não precisamos recorrer a princípios universais e a-históricos. Se nossos argumentos não dependessem de seus respectivos contextos históricos, então a nossa razão possuiria poderes capazes de tornar um vocabulário particular imune à refutação, independentemente de sua localização espaço temporal. Ora, Rorty pensa que nossa razão não possui tais poderes e que não existe um vocabulário privilegiado que possa fornecer uma linguagem de justificação capaz de produzir um consenso universal

independentemente das circunstâncias históricas. Na verdade, o que temos são comunidades linguísticas particulares, cada uma das quais com o seu vocabulário final que interpreta a realidade de certo ponto de vista.

Em que pese o caráter fortuito de cada vocabulário final, Rorty pensa que, no momento, a cultura ocidental tem alguma coisa a oferecer. Ele se considera afortunado por ter sido educado de acordo com os princípios dessa tradição cultural, porque ela permite a análise crítica e a tolerância. Mas a fortuna de Rorty não é diferente daquela de um espartano educado dentro dos princípios de sua cidade estado ou daquela de um italiano educado dentro dos princípios do fascismo. Como podemos ver, o historicismo darwinista de Rorty vê os seres humanos como criaturas cujas crenças e desejos dependem fundamentalmente de um processo de aculturação. Isso significa que não há critérios de justificação que não sejam relativos às respectivas práticas sociais no interior das quais se acham inseridos. Desse modo, não há como justificar a superioridade de uma cultura sobre outra a não ser através de um vocabulário final contingente, pertencente a uma cultura também contingente. Mesmo assim, já que Rorty foi educado no interior de uma cultura fundada na solidariedade e na tolerância, por que não redescrever o mundo em termos dessa cultura? E se isso é uma forma de relativismo cultural, não há como evitá-lo. Se não existem princípios universalmente válidos independentemente do contexto histórico, então não devemos temer o relativismo, mas sim aceitá-lo e aprender a lidar com ele. Afinal de contas, a disputa entre as filosofias alternativas de nossa época, incluindo a Rortyana, levará à vitória da mais adequada para as nossas necessidades.

Isso nos leva ao terceiro aspecto da metafísica rortyana da cultura a ser destacado: o dualismo entre a dimensão pública e a privada. Esse dualismo parece ter resultado da proposta rortyana de abandonarmos as tentativas de encontrar um sistema onicompreensivo de pensamento que seja capaz de legitimar nossas práticas sociais.

Para Rorty, como sabemos, a filosofia que se deixa vencer por essa tentação acaba por transformar valores culturais historicamente localizados em princípios universais independentes de seu contexto. Assim para evitar essa tendência à sistematização, Rorty separa as práticas públicas e as crenças privadas. Com essa estratégia, todas as teorias alternativas de uma época histórica se tornam igualmente válidas e os impulsos em direção à autocriação ficam liberados de qualquer coerção. Assim, o campo de debates no domínio público fica nivelado, permitindo um autêntico diálogo democrático entre as alternativas em luta, enquanto o pensamento criador fica liberado das restrições que geralmente lhe são impostas pela filosofia fundada em alguma forma de racionalidade privilegiada.

De acordo com Koopman, em Rorty, o progresso moral, uma questão aparentemente pública, depende fundamentalmente da imaginação dos poetas e filósofos, que estão ligados a projetos privados³⁶⁸. O impulso central de *Contingency, Irony, and Solidarity* [*Contingência, Ironia e Solidariedade*] está na distinção entre os lados público e privado da cultura liberal moderna. As ações e crenças de um indivíduo são públicas se afetam os outros; elas são privadas se dizem respeito apenas ao indivíduo. Do ponto de vista da filosofia moral, o resultado dessa distinção está em que podemos separar nossas fantasias e esperanças pessoais de nossas responsabilidades para com os outros. Podemos ser irônicos a respeito de nossas crenças, fazendo-as parecer antiquadas. Mas esse ironismo é arriscado politicamente e por isso deve ser confinado à dimensão privada. As coisas se ajustarão no final se conseguirmos atingir uma situação de equilíbrio em que nossos relacionamentos públicos sejam mediados pela idéia de solidariedade e nossas tentativas irônicas de autocrítica sejam mantidas na esfera privada. Assim, enquanto a coesão moral pública é dominada pela solidariedade,

³⁶⁸ KOOPMAN. C. Rorty's Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007, p. 45.

a dissidência moral privada é dominada pelo ironismo.³⁶⁹ Isso envolve uma forte separação, na filosofia de Rorty, entre *argumentação* e *criação*, entre *investigação* e *imaginação*³⁷⁰.

Ao finalizar essa parte da discussão, gostaríamos de lembrar que, em nossa leitura do argumento rortiano, sugerimos que o nosso neopragmatista, embora acuse Dewey de tentar adotar uma *metafísica empírica*, unindo duas posturas inconciliáveis, a edificante e a sistemática, acaba fazendo coisa muito parecida. Rorty parte das críticas aos “erros” da tradição metafísica ocidental, mas apresenta como solução a ideia de uma situação filosoficamente ideal, em que filósofos edificantes e sistemáticos, mediados pela conversação, serão capazes de promover uma nova cultura filosófica, permitindo o avanço da humanidade. Propor essa situação ideal certamente envolve não uma “metafísica empírica”, mas uma verdadeira “metafísica da cultura”, já implícita no título *Natureza e Cultura*, que Rorty sugere para a obra de Dewey.

Uma vez apresentadas e discutidas as principais características da metafísica rortiana da cultura, podemos passar agora para a segunda tarefa proposta para a presente seção, ou seja, para a avaliação dessa mesma metafísica da cultura. Ora, podemos constatar que Rorty, em sua metafísica, elege a *cultura* como categoria fundamental, mas deixa de lado a dimensão da objetividade. Dewey ao contrário de Rorty, em sua metafísica empírica, não elege uma dimensão em detrimento da outra, mas assegura a marca da totalidade, dos processos de integração, das conexões que nos ajudam a compreender a experiência. No que segue, iremos desenvolver brevemente essa hipótese e suas consequências para a metafísica rortiana da cultura, avaliando-a dos pontos de vista do papel desempenhado pela linguagem, da noção pressuposta de *consenso* e do dualismo entre as dimensões pública e privada.

³⁶⁹ KOOPMAN. C. Rorty’s Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007, p. 48.

³⁷⁰ KOOPMAN. C. Rorty’s Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007, p. 49.

Começamos pela avaliação do papel fundamental desempenhado pela linguagem na metafísica rortyana da cultura. Segundo Hildebrand³⁷¹, posição compartilhada por nós, Rorty vai de uma observação empírica de que ninguém chegou a um ponto objetivo para comparar a linguagem com o mundo à afirmação metafísica de que a linguagem é ubíqua. Assim, o argumento de Rorty de que comparar a linguagem e o pensamento com a realidade constitui um projeto ininteligível revela-se tão ininteligível quanto afirmar que é *impossível* fazer essa comparação³⁷². A noção de *ubiquidade da linguagem* formulada por Rorty acaba por identificar a linguagem com algum tipo de *realidade última onipresente*, condição que por si só já a credencia como uma candidata a funcionar como uma entidade metafísica. Isso certamente confirma a suspeita de que Rorty estaria oferecendo um “novo modelo metafísico” análogo ao dos outros filósofos que critica, revelando-se um pensador sistemático ao invés de edificante. Com isso, ele estaria desempenhando um papel oposto ao que propõe para seu intelectual ironista.

Como podemos ver, o neopragmatismo de Rorty possui uma dimensão teórica não explicitada adequadamente. Hildebrand está correto ao argumentar que Rorty pode até indicar as falhas dos pontos de partida tradicionais da filosofia. Porém, quando Rorty diz que a linguagem pode agora mover-se em “direção a essas falhas”, ele inadvertidamente termina por retornar à abordagem teórica tradicional. Toda essa dificuldade tem como origem a tentativa de extirpar a noção de *experiência* do pragmatismo deweyano³⁷³. Com isso, podemos concluir que, embora Rorty rejeite a correspondência entre a linguagem e o mundo, ela ainda persiste como o meio no interior do qual se constituem as pessoas e as coisas do mundo. Ao preencher as “falhas” anteriormente mencionadas, a linguagem passa a desempenhar a mesma função

³⁷¹ HILDEBRAND. David L. *O Giro Neopragmatista*. Trad: Filipe Milagres Boechat. Rio de Janeiro. Revista Redescições, n. 04; 2011, p. 92.

³⁷² HILDEBRAND. David L. *O Giro Neopragmatista*. Trad: Filipe Milagres Boechat. Rio de Janeiro. Revista Redescições, n. 04; 2011, p. 93.

³⁷³ HILDEBRAND. David L. *O Giro Neopragmatista*. Trad: Filipe Milagres Boechat. Rio de Janeiro. Revista Redescições, n. 04; 2011, p. 93.

daquelas categorias que falharam. Mesmo declarando-se antimetafísico ele, a nosso ver, ainda nos oferece uma metafísica da cultura cujo pressuposto é a conversação através de uma linguagem onipotente e onipresente.

Rorty pensa que pode substituir *experiência* por *linguagem* na filosofia deweyana, para com isso realizar a ideia do conversacionalismo. Conferindo à linguagem o papel que Dewey confere à experiência, Rorty quer ser capaz de pensar uma comunidade cujos membros sejam guiados pela prática da conversação igualitária e do uso criativo dos vocabulários. Ora, como podemos imaginar, nesse contexto, o modo pelo qual serão produzidos os consensos e acordos em torno do melhor vocabulário? Como conciliar posições radicalmente opostas em direção a qualquer consenso? Sem uma referência a alguma forma de objetividade da investigação, como podemos ter garantias de que algum conhecimento foi devidamente justificado? Pensamos que tal posição leva a um relativismo que tem como consequência a total desconstrução de qualquer tipo de objetividade. Essas são as consequências do idealismo linguístico rortiano. Na verdade, o fato de Rorty pressupor uma metafísica idealista da cultura é um dos fatores que explicam a sua proposta de substituir *experiência* por *linguagem* na filosofia de Dewey. Aceitando essa proposta, estaríamos transitando de uma metafísica realista da natureza para uma metafísica idealista da cultura. A aprovação de Rorty à declaração de Dewey no sentido de que seu livro deveria intitular-se *Cultura e Natureza*, ao invés de *Experiência e Natureza* se coloca na mesma direção. Em oposição a isso, Dewey nos oferece a *experiência* como base da produção de teorias objetivas, pois para ele qualquer descrição teórica no interior de um sistema envolve uma previsão de eventos mensuráveis que ocorrerão em condições experimentais. É verdade que Dewey declara ser a linguagem “a mãe de todos os significados”. Eventos sem a linguagem não teriam sentido de fato. O significado das palavras para uma pessoa em qualquer sociedade é determinado pelas crenças e comportamento dos seus

membros. Mesmo assim, a linguagem não constitui a última instância na filosofia deweyana. Em que pese a sua importância, ela ainda é parte de algo mais amplo, a saber, a experiência. Conforme Dewey, não é a *experiência* em si que buscamos, mas sim coisas, eventos, fatos, objetos, vidas, etc. A experiência comum aos membros de um grupo social não é de quem lê ou ouve palavras, signos, fragmentos de linguagem ou movimento num jogo linguístico, mas sim a de coisas tidas como *experienciadas*.

Portanto, a experiência que engloba em si a linguagem e vai além dela é radicalmente empírica, é contínua, é progressiva. Nesse sentido, discordamos de Rorty quando ele considera que a *experiência* em Dewey é uma tentativa de “fundamentar” a realidade. Rorty, mesmo discordando de qualquer possibilidade fundamentadora da realidade, como pretendido pela filosofia clássica, parece também oferecer uma possibilidade metafísica, fundamentadora, sintetizadora, quando elege a linguagem e conseqüentemente o meio cultural em que ela se desenvolve, a *cultura*, como a realidade última a ser considerada em termos filosóficos.

Passemos agora à avaliação do tipo de consenso pressuposto pela metafísica rortyana da cultura. Sabemos que não há expectativa nem necessidade de consenso na cultura da conversação. Quando ocorre algum consenso quanto ao resultado da conversação envolvendo propostas alternativas para a solução de algum problema, a proposta vitoriosa nada mais é do que uma descrição “mais apta”, obtida num processo de “seleção natural” entre as demais descrições concorrentes. Mas, paradoxalmente, esse consenso contingente e fortuito depende de um outro consenso, aquele que denominamos *consenso quanto às pré-condições da conversação democrática*. Esse último se baseia na tolerância e na solidariedade. Além disso, embora seja logicamente anterior ao consenso resultante da conversação, também é fortuito e contingente. Para justificá-lo, Rorty alega que a democracia liberal que o fundamenta constitui a melhor forma possível de governo, apesar de constituir ela própria um mero acidente histórico.

Como podemos ver, tudo é acidente histórico em Rorty. Ora, isso envolve algumas dificuldades em relação à abordagem rortyana do consenso democrático.

A primeira delas tem a ver com o consenso quanto às pré-condições da conversação democrática. Rorty pretende estender essa conquista contingente, historicamente localizada, a toda a humanidade. Quanto a esse ponto, muitos comentadores, dentre os quais Ibri, são céticos quanto à proposta de Rorty de que os acordos obtidos pela conversação possam ser extensivos a outras comunidades. Isso pode ser analisado sob dois aspectos. De acordo com o primeiro deles, vemos que, para assegurar uma comunidade de diálogo livre e democrático precisamos pressupor que os acordos terão como finalidade o bem comum, que serão extensíveis a todos para serem eficazmente cumpridos. Ora, em relação à extensão desses bens, podemos perguntar como faz Ibri, se isso não pressuporia a admissão indispensável, apesar de tácita, de uma ética dos bons sentimentos que fundamentaria a esperança de solidariedade humana. Além disso, a pressuposição de que os acordos recíprocos sejam cumpridos exige uma incapacidade de mentir e ao mesmo tempo uma capacidade de renunciar aos próprios interesses e fazer concessões, a fim de que o cumprimento desses mesmos acordos não se desvie de seu curso³⁷⁴. Ora, não estaríamos aqui estabelecendo critérios gerais e universais sobre o bom e o bem? Não estaríamos introduzindo alguma forma de platonismo, ainda que atenuado, no sentido de perseguir o verdadeiro bem? Rorty fala do interior de uma cultura na qual os valores, apesar de construídos historicamente, são tidos como os melhores perante o resto do mundo. A cultura da conversação pretende indicar que o melhor vocabulário é o da sociedade liberal burguesa. Não parece haver muita diferença aqui entre a posição de Habermas, que oferece uma comunidade ideal de conversação de caráter universalista e a posição de Rorty, que oferece a sua

³⁷⁴ IBRI, Ivo Assad. *Neopragmatism Viewed by Pragmatism - A Redescription*. 2011, p. 10. (PRE-PRINT VERSION)

comunidade ideal de conversação como o melhor modelo cultural disponível. Mesmo assim, a posição de Rorty é mais difícil de sustentar, pois, como mostra Ibri, os acordos envolvidos precisam ser fundamentados em princípios éticos, que são universalistas, ao passo que ele quer consegui-los com base no poder da retórica e da persuasão sofisticada. No nosso modo ver, a conversação tem de chegar minimamente a um entendimento objetivo sobre o que é bom para nós e o que nos unifica, ou seja, sobre que crenças e valores podemos considerar úteis e interessantes para a humanidade como um todo, do contrário cairemos numa conversação rortyana sem fim.

O segundo aspecto ligado às dúvidas quanto à possibilidade de que os acordos obtidos pela conversação possam ser estendidos a outras comunidades está ligado ao fato de que o etnocentrismo rortyano envolve a adoção ingênua da sociedade liberal norte-americana como padrão para o restante do mundo. Rorty não oferece uma justificativa razoável para selecionar na contingência histórica o modelo da sociedade liberal. Por que esse modelo e não outro? Seria porque na sociedade liberal burguesa teríamos garantias de que a conversação prevaleça? Ora, se devemos suspeitar das metáforas universalistas porque não devemos também suspeitar do conversacionalismo quando apresentado numa perspectiva pró-universalizante? Como esclarece Ibri:

Naïve and uninformed is, at best, the supposition that the model of American democracy is ideally exportable to other societies of deeply distinct historical backgrounds, culturally dissimilar to it. One must, however, acknowledge that democracy is a necessary condition for a society that theoretically respects individual citizen rights. However, it does not follow that democracy suffices in a reciprocal, as required by Rorty³⁷⁵.

Rorty apresenta o modelo da democracia americana como paradigma para o resto do mundo. Ele pensa que os princípios da democracia burguesa, segundo os quais a igualdade, a participação, a liberdade de opinião e a solidariedade proporcionariam um novo ordenamento qualitativamente superior para o conhecimento e seu uso social, mas

³⁷⁵ IBRI, Ivo Assad. *Neopragmatism Viewed by Pragmatism - A Redescription*. 2011, p. 11. (PRE-PRINT VERSION)

isso não coaduna com suas afirmações anteriores. Não estamos nos opondo aos princípios da sociedade democrática, muito ao contrário, sabemos que ela é condição necessária ao cumprimento dos direitos da cidadania, mas pensamos que não basta a crença etnocêntrica nas vantagens propiciadas pelo liberalismo e pela democracia da sociedade americana para considerá-los aplicáveis ao resto do mundo.

Passemos agora à avaliação do dualismo rortiano entre as dimensões pública e privada. De acordo com Koopman, com quem concordamos, há uma tensão na filosofia de Rorty entre a noção de que a imaginação dirige o progresso moral e a noção de que a divisão liberal entre público e privado constitui a última palavra na política democrática³⁷⁶. Rorty estabelece uma distinção nítida entre razão e imaginação, a tal ponto que o progresso moral não decorre do conhecimento moral. Além disso, Rorty limita a filosofia e a poesia à esfera privada, enquanto descreve o progresso na esfera pública como guiado primariamente pela imaginação. Ora, a imaginação é apanágio dos poetas e filósofos, ou seja, dos ironistas românticos, que se fecham em seus domínios privados. Nesse caso, como pode a imaginação, que constitui um projeto tipicamente privado, dirigir o progresso moral na esfera pública? Como podemos ver, Rorty parece querer duas coisas incompatíveis. Por um lado, ele pretende defender uma esfera privada em que os poetas e filósofos podem ser autônomos. Por outro, ele pretende que esses ironistas, de tempos em tempos, sejam capazes de afetar a esfera pública para contribuir com o progresso moral. Assim, se o que Rorty de fato deseja é o progresso moral imaginativo, então ele deveria deixar de enfatizar a divisão público/privado. Pelo mesmo raciocínio, se o que ele de fato deseja é a divisão entre público e privado, então ele não deveria enfatizar a imaginação como motor do progresso moral³⁷⁷.

³⁷⁶ KOOPMAN. C. Rorty's Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007, p. 46.

³⁷⁷ KOOPMAN. C. Rorty's Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007, pp. 49-50.

Ainda segundo Koopman, Rorty, em textos mais recentes, redescreve o pragmatismo como capaz de obter o equilíbrio entre as necessidades do racionalismo e as do romantismo, entre a busca de consenso e a busca por novidade³⁷⁸. Nessa perspectiva, o pragmatismo seria equivalente a um utilitarismo romântico, capaz de integrar as melhores partes de ambas as tradições. Ora, essa versão mais nova do pragmatismo sugere que o progresso moral envolve tanto a razão – “utilitarismo” – como a imaginação – “romântico”. Mas isso exigiria a reformulação da tese rortyana de que a imaginação constitui o veículo primário do progresso moral, o que de fato não parece ter acontecido³⁷⁹. Desse modo, já que Rorty nunca deixou de conceber os projetos privados da imaginação romântico-literária como o motor do progresso moral, ele nunca abandonou a implicação estranha de que o progresso moral é uma questão privada³⁸⁰.

Para resolver esse dilema, Koopman sugere duas opções para Rorty. A primeira delas seria abandonar a divisão entre público e privado, para aumentar a influência da imaginação e diminuir a da razão. Mas isso parece conferir excessiva ênfase à eficácia pragmática da imaginação. A segunda opção seria manter a divisão entre público e privado, de modo a enfrentar o dilema sobre a melhor maneira de obter o progresso moral. Mas isso nos levaria à questão insolúvel de saber se o progresso moral é fundamentalmente público ou privado. Desse modo, a tensão rortyana entre a ênfase na importância da imaginação para o progresso moral e a ênfase na distinção entre público e privado parece irreconciliável. Koopman oferece uma terceira opção para os pragmatistas que, como ele, defendem a cultura democrática liberal. Ela consistiria em

³⁷⁸ RORTY, Richard. “Universalist Grandeur, Romantic Depth, Pragmatist Cunning,” *Diogenes* 2004, 51.202: 129–141.

³⁷⁹ KOOPMAN. C. Rorty’s Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007, pp. 52-3.

³⁸⁰ KOOPMAN. C. Rorty’s Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007, p. 54.

abandonar tanto a noção de que a imaginação é anterior à razão no caso da moralidade como a firme distinção entre público e privado.³⁸¹

Pensamos que a crítica de Koopman a Rorty atinge frontalmente a sua metafísica da cultura. Pensamos também ser bastante claro que as opções oferecidas por Koopman a Rorty para solucionar o problema não são sequer opções válidas para o neopragmatismo, que se fundamenta tanto na ideia da importância da imaginação para o progresso moral como na divisão público/privado. Desse modo, Koopman de fato aponta para um problema insolúvel na filosofia rortyana. Quanto à terceira solução por ele sugerida, não a discutiremos aqui, pois ultrapassa os limites da filosofia rortyana e pode ser deixada de lado.

Antes de terminar, gostaríamos de indicar mais um problema que afeta tanto a metafísica rortyana da cultura quanto a pragmática universal habermasiana. Trata-se da dificuldade que essas abordagens têm para explicar como é possível passar da conversação para a ação. No caso específico de Rorty, podemos dizer o que segue. Sabemos que as boas ideias não desempenham por si só mudanças sociais e culturais interessantes, sabemos o quanto as ideias são determinadas pelas condições materiais e pelo exercício do poder político, por influências, pressões e ingerências econômicas. Mesmo assim Rorty desenvolve uma visão romântica de cultura cuja crença principal é o ordenamento das comunidades ideais de conversação, nas quais são construídos os acordos e os consensos. Ora, a ideia rortyana de pacto social do liberalismo não teria condições de realizar-se, em função da sua incapacidade de fornecer de critérios adequados não só para a elaboração de programas de ação eficazes como também para a execução dos mesmos. Queremos dizer com isso que não basta o uso do melhor vocabulário ou a utilização da melhor retórica para que os acordos a favor dos homens

³⁸¹ KOOPMAN. C. Rorty's Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007, p. 55-56.

sejam cumpridos. A posição de Rorty nesse aspecto é, para nós, ingênua e utópica. Rorty não fala a partir de um campo neutro, pois os acordos não se justificam por si mesmos nem pelo poder de persuasão. Sua concepção de linguagem se dá num mundo de possibilidades que podem influenciar as nossas ações.

Ao contrário de Rorty, Dewey é mais eficaz enquanto propositor de uma filosofia da ação. Sabe diferenciar as questões relativas a descobertas científicas e seus fins humanos de meras conversas e acordos. Sabe distinguir a descoberta científica e a aplicação de seus resultados para o bem da humanidade de pretensas conversas intermináveis. Dewey propõe um estudo sistemático dos traços gerais da experiência, que se manifesta não numa metafísica “inútil e balofa”, como quer Rorty, mas numa forma de conhecimento derivada fundamentalmente da relação entre o pensamento e a ação.

Finalmente, comparando as duas posições discutidas na presente tese, a de Dewey parece melhor. Araújo está certa ao afirmar que em Rorty as práticas de justificação emergem da cultura e que o papel dessa última é idealizado. Ela também está certa ao concluir que a perspectiva de Dewey é mais adequada que a de Rorty, porque o primeiro nos oferece instrumentos capazes de determinar não só o que é objetivo ou não, a partir do padrão da atividade científica inteligente, mas também os critérios para uma ação moral inteligente. A perspectiva de Rorty peca por basear-se na conversação e na tolerância, que são incapazes de fornecer os instrumentos mais objetivos para o pensamento e a ação que são disponibilizados pela filosofia de Dewey.

Podemos concluir que Rorty é deweyano, mas não pelos aspectos que elogia em Dewey e sim pelos aspectos que critica nesse autor. Tanto Rorty quanto Dewey são filósofos que procuram superar a visão clássica da filosofia dualista. Rorty acerta quando reconhece a importância teórica do historicismo de Dewey, mas erra quando não reconhece a ênfase na ciência e no contexto em que foi trabalhada.

4.5. OBSERVAÇÕES FINAIS

Nesse capítulo, procuramos mostrar a diferença existente entre o pragmatismo de Dewey e o neopragmatismo de Rorty, desenvolvendo uma caracterização da metafísica empírica que nos permitisse levantar argumentos que confirmem *o caráter não-rortyano da filosofia de Dewey*. Com esse objetivo em mente, revelamos que essa filosofia articula o historicismo e o cientismo por meio das interações dialéticas dos organismos com o ambiente. Argumentamos que como não se trata de uma dialética no sentido tradicional, a articulação dessas duas dimensões possibilita pressupor uma dialética sem síntese. Com isso, mostramos que a dimensão historicista da filosofia deweyana depende das interações no tempo, e por conta disso, não pode fornecer critérios minimamente objetivos ao conhecimento. A dimensão cientista dessa mesma filosofia depende do aspecto causal e das regularidades observadas nessas interações e, por conta disso, pode fornecer critérios minimamente objetivos ao conhecimento. A tensão entre essas duas dimensões, representadas respectivamente pela contingência histórica e pela lógica da investigação, assegura o estabelecimento de um continuum experimental que avança sempre no sentido de constituir novas interações que geram novos problemas.

Argumentamos também que a perspectiva apresentada por Dewey só pode ser chamada de metafísica no sentido atenuado. Ocorre que Rorty quer abandonar a *comensuração*, que pertence à epistemologia e adotar, a *conversação* que pertence à dimensão hermenêutica, e ao ver Dewey defender a assertividade garantida, Rorty o enquadra na *comensuração* tradicional. Procuramos mostrar inclusive que Rorty erra ao acusar Dewey de ater-se ainda à ideia de *comensuração*, pois na realidade, Dewey está pensando em termos de um processo de investigação em que a própria *comensuração* pode ser colocada em xeque, dependendo da situação histórica envolvida.

A partir dessa perspectiva, desenvolvemos em seguida uma discussão sobre *o caráter não-deweyano do Dewey hipotético de Rorty* incluindo um debate com os críticos de Rorty e apresentando o nosso posicionamento pessoal. Considerando as divisões desses autores, que colocam, de um lado, um Dewey “bom”, ou “jamesiano”, ou “diluído” e, de outro, um Dewey “mau”, ou “peirciano”, ou “concentrado”, oferecemos um posicionamento a favor de um único Dewey, historicista e cientista ao mesmo tempo. Nessa perspectiva, qualquer tentativa de dividir Dewey em duas pessoas ou dois temperamentos é de início equivocada e só serve para dar força subrepticamente aos argumentos retóricos de Rorty.

Mostramos que a principal crítica de Rorty a Dewey é que seu herói cai numa armadilha metafísica ao propor uma filosofia da experiência. Acontece que, ao propor uma superação da epistemologia pela hermenêutica, Rorty acaba caindo numa “armadilha” análoga. Com efeito, parafraseando a sua crítica a Dewey, vemos que a sua proposta pressupõe que a cultura funcione como algo que poderia ser descrito como uma “matriz neutra e permanente” para toda a conversação futura. Tal matriz nada mais é do que a cultura democrática fundada na solidariedade e na tolerância. Em virtude disso, sustentamos que a *filosofia da conversação* pode ser interpretada como uma “nova” *metafísica*, ainda que em sentido atenuado. Para atender a esse objetivo desenvolvemos e explicitamos as principais características da *metafísica da cultura* implícita na filosofia rortyana e em seguida realizamos uma avaliação dessa mesma metafísica quanto ao papel fundamental desempenhado pela linguagem, quanto ao consenso etnocêntrico em relação às pré-condições da conversação democrática e quanto ao dualismo entre as dimensões pública e privada.

Isso nos permitiu sugerir que, enquanto Dewey é propositor de uma metafísica naturalista capaz de fornecer instrumentos para determinar minimamente a objetividade de nossas afirmações, Rorty desenvolve uma metafísica idealista da cultura, incapaz de

fornecer instrumentos para determinar a objetividade das nossas afirmações, ainda que minimamente. Enquanto Dewey oferece uma proposta para articular consistentemente o historicismo e o cientismo, Rorty fica restrito ao historicismo e de modo especial à *cultura*, que conta com critérios muito vagos de justificação do conhecimento. Rorty considera todos os vocabulários igualmente válidos, todas as descrições e redescritões igualmente possíveis e legítimas. Ora, tentamos mostra que, com isso, estaríamos caindo diretamente numa espécie de relativismo que Dewey não gostaria de oferecer para a filosofia. Isso ocorre porque Rorty não oferece meios para avaliar se um vocabulário é superior a outro vocabulário. Por esse caminho, o conhecimento objetivo é impossível para Rorty, já que uma descrição só pode ser comparada com outra. Além disso, a linguagem através da qual as descrições são comparadas penetra todas as dimensões da cultura. Isso nos levou a concluir que Rorty está defendendo um idealismo linguístico.

Ao indicar que na cultura ocorrerão os acordos e consensos em torno dos melhores vocabulários, Rorty pressupõe certas pré-condições da conversação democrática, que deve ocorrer num clima de tolerância e solidariedade. Assim procedendo, Rorty desenvolve temáticas universalistas por meio de um discurso contingente, etnocêntrico e provavelmente sofisticado. A aceitação de sua proposta nos deixaria à deriva no interior de uma conversação sem fim. Além disso, Rorty não está superando a filosofia clássica que produziu os conhecidos dualismos filosóficos. Na verdade, ele também termina produzindo um novo dualismo através da oposição entre a dimensão pública e a dimensão privada da cultura.

Portanto, assim como *natureza e experiência* constituem os termos-chave da metafísica atenuada de Dewey, *linguagem e cultura* constituem os termos-chave da metafísica atenuada de Rorty. Este último, ao tentar eliminar o cientificismo de Dewey para evitar que seu herói caísse na metafísica empírica, inadvertidamente enfatiza o

historicismo e cai numa metafísica da cultura. Não é sem motivo que, diferentemente de Rorty, Dewey é mais eficaz enquanto propositor de uma filosofia da ação.

5. CONCLUSÃO

No primeiro capítulo de nossa tese, apresentamos não só a ligação entre os conceitos de *experiência* e *natureza* na filosofia deweyana, mas também a sua articulação com a historicidade e a cientificidade. Sustentamos que a metafísica de Dewey tem abertura à contingência e às relações causais entre os seres vivos e seu ambiente. Isso nos permitiu argumentar a favor da consistência da dupla perspectiva naturalista e historicista do pragmatismo deweyano.

Pela visada historicista de sua filosofia, Dewey mostra a origem dos dualismos da filosofia clássica, argumentando que existem razões históricas e epistemológicas que fizeram com que se valorizassem na tradição ocidental as questões espirituais em detrimento das questões materiais e contingentes. Pela visada cientista, Dewey propõe a reconstrução filosófica através da utilização dos métodos e das produções refinadas das disciplinas científicas. Com isso, Dewey defende a extensão do método científico, inclusive almejando sua aplicação à filosofia. O desafio de Dewey é articular filosofia e ciência e conseqüentemente promover a mudança no método de operar da primeira. Dewey herda de Peirce a concepção de *ciência*, de caráter falibilista, histórico e autocorretivo.

Mostramos que, conforme Dewey, a metafísica só poderá ser útil quando for capaz de extrair da experiência traços gerais e genuínos que marcam as características dos seres. Em virtude disso, ela não está tratando de elementos formais da metafísica clássica e sim de condições naturais dos organismos e suas relações com o ambiente. Desse modo, caracterizamos a metafísica deweyana revelando sua inspiração darwinista, a partir da qual podemos ver o historicismo e o cientismo como dimensões constitutivas das interações dos organismos vivos com o ambiente. Nessas interações, a dimensão historicista está associada ao aspecto da contingência e, por conta disso,

ocorre sem condições de fornecer critérios minimamente objetivos para a elaboração do conhecimento, enquanto que dimensão científica ocorre a partir das regularidades causais observadas na experiência, fornecendo, assim, critérios mais objetivos para a elaboração do conhecimento. Ao articular o historicismo e o cientismo, a metafísica deweyana desenvolve uma espécie de dialética sem síntese, pois a contingência histórica e a lógica da investigação se opõem constantemente, sem propiciar uma solução definitiva para os problemas enfrentados, num sentido sempre progressivo, num contínuo fluxo de experiências. Essa abertura dialética possibilita o surgimento de novas situações problemáticas. No desenrolar da experiência, o papel do pensamento humano não é o de representar acuradamente a realidade, nem a consciência é uma entidade doadora de sentido. Assim, a tarefa que cabe à inteligência, na filosofia pragmatista deweyana, é a da resolução de problemas.

Para propiciar uma compreensão adequada do nosso autor e facilitar o enfrentamento do argumento rortiano nos capítulos posteriores, desenvolvemos a concepção deweyana de *linguagem* e sua abordagem relativa à concepção de *verdade*. A concepção de *linguagem* e o conceito de *experiência* em Dewey envolvem dimensões distintas, embora articuladas. Dewey considera que a linguagem é um produto da experiência e não o contrário. Desta maneira, a linguagem, o ato de partilhar ideias, tudo isso envolve situações que compõem o mesmo o processo, ou seja, a experiência de comunicação.

Apresentamos as duas formulações sobre *o verdadeiro*, que Dewey desenvolve a partir de James. Na primeira delas, o *verdadeiro* é o expediente em nossa maneira de pensar, da mesma forma que o *direito* é o modo de dirigir o nosso comportamento. Na segunda formulação, o *verdadeiro* é aquilo que nos ajuda a entrar em relações satisfatórias com outras partes de nossa existência. Tentamos mostrar como estes termos são fundamentais para a filosofia deweyana da experiência. Argumentamos que, por

meio desse quadro conceitual, o pensamento é visto como um expediente, sendo, portanto, *instrumental*, enquanto a experiência surge como o espaço de validação do conhecimento. Em virtude disso, os problemas filosóficos e científicos se revelam históricos, contingentes, práticas. Caso contrário, estes mesmos problemas estarão condenados a permanecerem sob o manto da inutilidade, deixando de ser guias para a ação. Por essa lógica, concluímos que para Dewey uma investigação só faz sentido ao cabo do procedimento exigido pelo objeto sob consideração, porque ele sabe que a diferença entre uma conclusão e outra depende do teste de suas consequências práticas.

O segundo capítulo tratou da apropriação Rortyana da filosofia de Dewey. Apresentamos a interpretação de Rorty por meio da divisão entre o “Dewey edificante” e o “Dewey metafísico”. Em seguida apresentamos as objeções oferecidas pelos críticos de Rorty em relação à sua apropriação do pragmatismo de Dewey. Mostramos que Rorty enfatiza em Dewey o lado edificante como sendo um aspecto positivo. Nessa perspectiva, nosso autor é incluído no rol dos filósofos terapêuticos, desconstrutores, que desafiam a ontologia tradicional. Rorty elogia a filosofia social de Dewey e o considera uma espécie de reformador social, o seu herói filosófico. Mas Rorty também interpreta Dewey como possuindo um lado negativo, ou seja, como valorizando excessivamente a dimensão científica da existência humana. Isso faz de Dewey um pensador metafísico que, ao invés de combater a tradição, continua a inútil busca pelos princípios e traços gerais da existência, mostrando sua adesão à *metodolatria*. Para Rorty, Dewey nunca deveria ter escrito o livro *Experiência e Natureza*. Dewey deveria ter-se limitado a fazer a crítica da cultura, evitando arriscar-se na produção de mais uma metafísica.

Com essa interpretação, Rorty subverte a metafísica deweyana, ignorando o conceito central da doutrina do pragmatista pioneiro. Ao supor que o termo *experiência* em Dewey é uma categoria da epistemologia tradicional, Rorty propõe substituí-lo pelo

termo *linguagem*. Com essa substituição, Rorty pretende passar da *epistemologia* para a *hermenêutica*, da *comensuração* para a *conversação*. Isso envolve uma alteração da teoria pragmatista da verdade. Rorty concorda com a primeira formulação do conceito de *verdade*, segundo a qual o *verdadeiro* corresponde mesmo àquilo que é expediente em nossa maneira de pensar. No entanto, Rorty rejeita a segunda formulação, segundo a qual as ideias tornam-se verdadeiras quando nos ajudam a entrar em relações satisfatórias com outras partes de nossa experiência. Ele não aceita essa formulação porque pensa que ela liga a verdade de uma sentença com o expediente de crer que uma sentença seja verdadeira, além de ligar sentenças, que são entidades linguísticas, com experiências, que são entidades introspectíveis. Ou seja, Rorty, não aceita a formulação que enfatiza a experiência em detrimento da linguagem. Para Rorty, se Dewey aceitasse apenas a primeira formulação, que contém o germe da *linguagem*, ele ficaria satisfeito, mas Dewey opta também pela segunda formulação, que diz respeito à *experiência*, isto é, à essência do empirismo. Esse é o ponto em que ele se afasta de seu “herói” Dewey.

Vimos que, segundo Lavine, Gouinlock e Hall, o revisionismo de Rorty é inadequado. Para esses autores, a hipótese interpretativa de Dewey parece não ser adequada. A substituição de *experiência* por *linguagem*, como Rorty quer, constitui um equívoco. Separar um Dewey “bom” antirrealista, antifundacionista e historicista e um Dewey “mau”, metafísico, realista e cientista não corresponde ao que Dewey pensou e escreveu. Dewey não partilha da ideia de uma desconstrução filosófica ou de uma cultura pós-filosófica. Ao contrário, tem como meta um projeto de reconstrução da própria filosofia. Lavine destaca a força do método científico em Dewey como categoria básica e se opõe a Rorty. Gouinlock desenvolve a crítica a Rorty a partir de cinco mal entendidos em sua interpretação de Dewey, a saber: a questão do método, a teoria correspondentista, a concepção de ciência, a filosofia da linguagem e a metafísica naturalista. David Hall também se opõe à interpretação de Rorty, argumentando que o

neopragmatista divide o pensamento de Dewey exatamente naquele ponto em que esse último pretende unir os dois ramos do pragmatismo norte-americano: o peirciano e o jamesiano. Procuramos mostrar que, para esses críticos de Rorty, Dewey não é um pensador que se encontra “além do método” e que, além disso, a metafísica deweyana não pode ser interpretada como uma tentativa de fornecer uma matriz permanente e neutra para toda investigação futura. Dewey não parece defender aqui uma posição anti-realista, mas sim um realismo distinto das elaborações clássicas. Por essa explicação, a metafísica de Dewey fornece não uma caracterização neutra da natureza, mas sim um relato adequado da ordem, da mudança, da pluralidade, da contingência e dos valores da experiência.

No último capítulo, denominado *Avaliação da Apropriação Rortyana de Dewey*, procuramos inicialmente defender o caráter não-rortyano da filosofia de Dewey. Nosso objetivo foi mostrar, a partir da caracterização da metafísica empírica de Dewey, que o problema de Rorty foi confundir a metafísica da experiência em Kant com a metafísica empírica de Dewey. Esse último, ao contrário de Kant, usa o termo *experiência* em contraposição à visão clássica, segundo a qual o termo em questão se refere a um atributo unicamente da consciência. Argumentamos também que, além de tornar-se vítima dessa confusão teórica, Rorty conclui incorretamente que Dewey teria formalmente desistido de sua metafísica nas famosas correspondências trocadas no final da sua vida com Arthur Bentley. Na verdade, Dewey nunca desistiu do conteúdo filosófico a que se propôs em *Experience and Nature* [Experiência e Natureza]. E revelamos o equívoco de Rorty, ao propor que abandonemos a *comensuração*, que pertence ao âmbito da epistemologia, para adotarmos a *conversação*, que pertence à dimensão da hermenêutica. Ocorre que a *comensuração* em Dewey tem características próprias que a distanciam da epistemologia clássica.

Tentamos evidenciar também o caráter não-deweyano do “Dewey hipotético” de Rorty, alegando não ser uma boa hipótese interpretativa sobre Dewey aquela que atribui a nosso autor duas personalidades opostas: O Dewey “bom” e o Dewey “mau”. Retomamos nesse ponto a discussão com os críticos de Rorty apresentados no capítulo anterior, avaliando não apenas os argumentos desses autores contra o neopragmatista, mas também as respostas desse último a tais argumentos. Acrescentamos avaliações das posições de dois comentadores favoráveis à apropriação rortyana: John Hartmann e Alexander Kremer. Em defesa de nossa interpretação da filosofia deweyana, procuramos argumentar no sentido de que a grande maioria das propostas consideradas decorre de uma estratégia comum, oriunda da mesma fonte rortyana, ou seja, da tentativa de “atualizar” Dewey para adaptá-lo ao neopragmatismo. Tentamos mostrar que as divisões desses autores, que colocam, de um lado, um Dewey “bom”, ou “jamesiano”, ou “diluído” e, de outro, um Dewey “mau, ou “peirciano”, ou “concentrado”, não dão conta de caracterizar fielmente o pensamento de nosso autor. Sempre nos colocamos a favor de um único Dewey, historicista e cientista ao mesmo tempo.

Na última seção do último capítulo, procuramos responder a uma questão que emergiu do debate anterior: estaria a própria proposta rortyana da filosofia como conversação imune às críticas que o neopragmatista faz à metafísica empírica deweyana? Na tentativa de responder a essa importante questão, argumentamos inicialmente que Rorty cai na mesma armadilha metafísica que ele atribui a seu herói. Com efeito, ambos pressupõem, de algum modo, uma matriz para toda investigação futura. É verdade que, para os dois autores, essa matriz é contingente. Mesmo assim, ela constitui um fundamento sem o qual o restante de suas filosofias não pode ser pensado. Desse modo, Rorty se baseia numa metafísica, ainda que em sentido atenuado, de maneira análoga a Dewey. A diferença entre ambos estaria no fato de que Dewey

reconhece explicitamente o seu compromisso metafísico, ao passo que Rorty o pressupõe tácita e inadvertidamente. Mostramos então nossa concordância com a posição de Inês Lacerda Araújo, que atribui a Rorty a postulação de uma “metafísica às avessas”. Essa metafísica seria dualista e se basearia numa concepção idealizada de *cultura*. Mas a expressão *metafísica às avessas* constitui um obscuro oxímoro. Além disso, Araújo não deixa claro em que consiste a metafísica rortyana. Por esse motivo, realizamos uma caracterização do que consideramos ser a metafísica implícita na obra de Rorty, que denominamos *metafísica da cultura*, para em seguida realizarmos uma avaliação da mesma. Em nossa caracterização da metafísica da cultura, consideramos o papel desempenhado pela linguagem, pelo consenso etnocêntrico em relação às pré-condições da conversação democrática e pelo dualismo entre as esferas públicas e privadas.

No caso da linguagem, vimos não só o papel fundamental que ela desempenha na metafísica rortyana da cultura, mas também o seu desligamento do mundo, levando a uma forma de idealismo linguístico. No caso do consenso etnocêntrico, mostramos que a sociedade democrática rortyana pressupõe um acordo dos interlocutores em relação às pré-condições da conversação, ou seja, um acordo em relação à postura de tolerância e solidariedade, capaz de reduzir ao mínimo a humilhação e o sofrimento de todos os envolvidos. Procuramos destacar não apenas o relativismo cultural dessa proposta, mas também a ingenuidade da mesma, ao conceber a sociedade democrática norte-americana como paradigma para o restante das sociedades existentes no mundo. No caso do dualismo entre o público e o privado, seguimos inicialmente a crítica de Koopman a Rorty, no sentido de que há no pensamento desse último uma tensão entre a dimensão pública do progresso moral e a dimensão privada da imaginação como motor desse mesmo progresso. Mas procuramos mostrar também que nenhuma das soluções

oferecidas por Koopman para resolver esse problema, que consideramos insolúvel na filosofia de Rorty.

A partir da discussão acima, podemos concluir não apenas que a filosofia rortyana da conversação pode de fato ser interpretada como uma *metafísica da cultura*, mas também fazer uma avaliação crítica da mesma. Como vimos, a perspectiva rortyana termina por pressupor a *cultura* como uma *realidade última*, análoga àquela pressuposta pelas metafísicas tradicionais. Rorty idealiza a cultura conforme o modelo social liberal quando crê na esperança social e no etnocentrismo e quando proclama valores como solidariedade e a tolerância, como se estes fossem conquistados apenas pela prática da conversação. Isso nos permitiu também sustentar que Dewey é mais eficiente do que Rorty enquanto propositor de uma filosofia da ação. Ao passo que Rorty fica só na conversação sem fim, Dewey trata as descobertas científicas e seus fins humanos, discutindo a aplicação de seus resultados em benefício da sociedade, ao invés de se limitar a conversas intermináveis sem ligações claras com a ação social.

Em virtude disso, concluímos que, diferentemente de Rorty, Dewey fornece critérios mais objetivos para lidar com a realidade, embora desenvolva uma epistemologia atenuada e falibilista. Dewey consegue articular o historicismo e o cientismo, enquanto Rorty fica restrito ao historicismo e de modo especial a uma idealização da *cultura* com a defesa de critérios de justificação do conhecimento muito vagos. Assim, enquanto *natureza* e a *experiência* constituem categorias básicas da metafísica atenuada de Dewey, *linguagem e cultura* constituem categorias básicas da metafísica atenuada de Rorty.

Nesse sentido, Rorty, ao tentar eliminar o cientificismo de Dewey para evitar que seu herói caia na metafísica empírica, inadvertidamente enfatiza o historicismo e cai numa metafísica da cultura. Ao fim e ao cabo, pensamos ser possível identificar uma transição da *metafísica naturalista* de Dewey para a *metafísica da cultura* em Rorty,

justificando o título da nossa tese. Com isso julgamos justificada a nossa posição de que Rorty é deweyano não pelos aspectos positivos que elogia em Dewey, mas pelos aspectos negativos que crítica em nosso autor, ou seja, não pela adesão de seu herói ao historicismo, mas pela pressuposição implícita e inconsciente, por parte do próprio Rorty, de uma nova forma de metafísica, ainda que atenuada.

6. BIBLIOGRAFIA

6.1 BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

DEWEY, John. *Reconstruction in Philosophy*. Enlarged edition. With a new introduction by the Author. Boston: The Beacon Press, 1957.

_____. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958.

_____. *The quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*. Minton, Balch, 1929.

_____. *Essays in Experimental Logic*. 2 ed. Chicago: Chicago University Press. 2004.

_____. *The crucial role of intelligence*. En *Later works of John Dewey*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1987, v.11, p. 342-344.

_____. *The Influence of Darwin on philosophy*. New York, Henry Holt and Company. 1910.

_____. *Art as Experience*. The Berkley Publishing group. New York, Pequin Group(USA), 1934.

_____. *Studies in Logical Theory*. University of Chicago Press, 1903.

_____. *Individuality and experience*. En *Later works of John Dewey*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984. v. 2, p. 55-61.

_____. *How We Think*. New York. Forgotten Books. 1909.

_____. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York. Henry Holt and company., 1938.

_____. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York. Cosimo., 2007.

_____. *The Essencial Dewey*. New York. Ed. Larry Hickman and Tomas Alexander. Bloomington. 1998.

_____. *La experiencia y La naturaleza*. Prólogo y versione española José Gaos. México. Fondo de Cultura Economica. 1948.

_____. *Experiência e natureza* (capítulos I e V). Trad. Murilo O. Paes Leme. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 1-52.

_____. *Reconstrução em filosofia*. 2. ed. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nacional, 1959.

- _____. *Lógica: teoría de la investigación*. México: Fondo de Cultura, 1950.
- _____. *Como pensamos*. 2. ed. Trad. Godofredo Rangel. São Paulo. Nacional, 1953. (Atualidades Pedagógicas).
- _____. *Libertad y Cultura*. Trad. Rafael Castillo Dibildox. México, UTEHA, 1965.
- _____. *Vida e Educação*. 10.ed. Trad. Anísio S. Teixeira. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1978.
- _____. *Democracia e Educação: Introdução à Filosofia da Educação*. 4.ed. São Paulo: Companhia Nacional, 1979.
- _____. *A arte como experiência*. 2.ed. Trad. Murilo Otávio Paes Leme, Anísio S. Teixeira, Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- _____. *Introduction: Pragmatism and Philosophy*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982, pp. xiii-xvii.
- _____. *Overcoming The Tradition: Heidegger and Dewey*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982, pp. 37-59.
- _____. *Dewey's Metaphysics*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982, pp. 72-89.
- _____. *Philosophy as a Kind of Writing: An essay on Derrida*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982,
- _____. *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism*. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982, pp. 139-159.
- _____. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.
- _____. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- _____. *Take care of freedom and truth Will take care o itself: interviews with Richard Rorty*. MENDIETA, Eduardo (org). CA: Stanford University Press, 2006. p. 20.
- _____. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophy Papers*. Cambridge University, 2007, v. 04.

_____. *Dewey Between Hegel and Darwin*. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics. Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

_____. Response to Gouinlock. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

_____. Response to Lavine. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995, p. 53.

_____. *Objectivity, relativism and truth – philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Damará, 1999.

_____. *Filosofia como política cultural*. Trad. João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009. – (Coleção Dialética)

_____. *Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança*. Organizadores Antonio Marco Pereira e Cristina Magro. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. *Para Realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

RORTY, Richard e GHIRALDELLI JR., Paulo. *Ensaio pragmatistas. Sobre subjetividade e verdade* Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

6.2 BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALEXANDER, Tomas M. *John Dewey's: Theory of art, experience, and nature: the horizons of feeling*. New York. State University of New York Press, 1987.

_____. "Richard Rorty and Dewey's Metaphysics of Experience". *Southwest Philosophical Studies* 5, 1980, pp. 24-35.

AMARAL, M. Nazaré de C. Pacheco. *Dewey: Filosofia e Experiência Democrática*. São Paulo: Editora Perspectiva, USP, 1990.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Dewey e Rorty: Um debate sobre a justificação, experiência e o papel da ciência na cultura. São Paulo. COGNITIO ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, Volume 5, Número 1, janeiro-junho, 2008.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Trad. Desidério Murcho et AL., consultoria Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BOISVERT, D. Raymond. *Dewey's Metaphysics*. New York, Fordham University Press, 1988.

BORRADORI, Giovanna. *A Filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. da UNESP, 2003.

CAMPBELL, James. *Rorty's use of Dewey*. Southern Journal of Philosophy 22, 1984, pp. 175-287.

CONWAY, D. Irony, *State and Utopia: Rorty's 'We' and the Problem of transitional Praxis*, in: Richard Rorty: critical Dialogues, edited by Matthew Festenstein and Simon Thompson. Malden: Blackwell Publishers, 2001.

CUNHA, Marcus Vinicius da. *John Dewey – a utopia democrática*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. *John Dewey e o pensamento educacional brasileiro: a centralidade da noção de movimento*. ANPED, GT História da Educação, 2001.

DAVIDSON, D. *Knowing one's own mind*. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, p. 441-458, 1987.

_____. *Epistemology externalized*. Dialectica, Nº 45, pp. 2-3, 1991.

_____. *The structure and content of truth*. The Journal of Philosophy, vol. LXXXVII, nº 6, June 1990.

_____. *Truth rehabilitated*. In: Brandon, R. *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell, 2000.

DE WAAL, Cornelis. *Sobre Pragmatismo*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

DOMINGUES, Ivan. *Rorty, a questão fundacional e o problema da verdade*. Belo Horizonte.2007.http://www.fafich.ufmg.br/~labfil/~labfil/ciencia_verdade_arquivos/ano16_TBP.pdf. Acesso em 13 jun/ 2012

EDMAN, Irwin. *John Dewey: sua contribuição para a tradição americana*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1990.

GALA, et al. *Pragmatismo e Economia: elementos filosóficos para uma interpretação do discurso econômico*. São Paulo. Estudos Econômicos, v. 36, n. 03, julho/setembro, 2006.

GEIGER, G. R. *John Dewey in Perspective - a reassessment*. N. York; Toronto; London: McGraw-Hill Book Co., 1958.

GOLDMAN, A. *Epistemology and Cognition*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1986.

GOUINLOCK, James. *What Is Legacy of Instrumentalism? Rorty Interpretation of Dewey*. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

HAACK, Susan. *Vulgar Pragmatism: An Unedifying prospect*. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.

_____. *Quanto àquela frase: estudando com o espírito literário*. In: PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (org.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora: UFMG, 1998.

_____. *Evidence and Enquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

HALL, David L. Richard Rorty. *Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany. State University of N. York Press, 1994.

HARTMANN, John. *Dewey and Rorty: Pragmatism and Postmodernism*. Presented at: Collaborations Conference, SIUC, March 20-21, 2003.

HEIDEGGER, M. *Basic Writings by Martin Heidegger*, Ed. David Krell, New York, 1977, p. 235.

HICKMAN, Larry A. *Pragmatism as post-modernism – Lessons from John Dewey*. New York. Fordham University Press, 2007.

_____. *Reading Dewey: interpretations for a postmodern generation*, Indiana University Press, 1998.

HILDEBRAND, David L. O Giro Neopragmatista. Trad: Filipe Milagres Boechat. Rio de Janeiro. Revista Redescrições, n.04, 2011.

HOOK, Sidney. *John Dewey: An intellectual Portrait*. Nova York: John Day, 1939.

_____. *Metaphysics of Pragmatism*. (1927). By Induction John Dewey. New York, Cosimo. 2008.

_____. *Pragmatism, Democracy, and Freedom*. Amherst, 2002.

IBRI, Ivo Assad. *Kósmos e Noétos – A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo, Perspectiva/Hólon, 1992.

_____. *Neoprgmatism Viewed by Pragmaticism - A Redescription*. 2011, p. 10. (PRE-PRINT VERSION)

_____. *As consequências de consequências práticas no pragmatismo de Peirce*. São Paulo. *Cognitio* (1). 2000, p. 30-37.

_____. *Pragmatismo e a possibilidade da metafísica*. São Paulo. *Cognitio* (4). 2003, p. 9-14.

_____. *Considerações Sobre o Estatuto da Ética no Pragmatismo de Charles S. Peirce*. Belo Horizonte. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 29, n.3, 2002.

JAMES, William. *Pragmatism*. Cambridge, Mass., 1975.

- _____. *The Meaning of Truth*. Cambridge, Mass., 1975.
- _____. *The Will to believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, Mass, 1979.
- _____. *Pragmatismo e outros ensaios*. Trad. Jorge Caetano da Silva. Rio de Janeiro. Editora Lidador., 1967.
- LAVINE, Thelma Z. *America and Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty*. In: *Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics*, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.
- LAMBERT, David C. *Pragmatism and Naturalism: a inevitable conjunction*. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, n. 2. Centro de Estudos de Pragmatismo – USP. São Paulo: Educ, 2001, p. 76-87.
- KOOPMAN. C. *Rorty's Moral Philosophy for Liberal Democratic Culture*. *Contemporary Pragmatism*, vol. 4, n. 2, December 2007.
- KREMER, Alexander. *Dewey and Rorty*, in *Americana E-Journal of American Studies in Hungary*, vol III, n.2, fall 2007. Disponível em <<http://americanaejournal.hu/vol3no2/kremer>>. Acesso em 01/05/2012.
- MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty*. Princeton University Press, 2002.
- _____. *Reading Rorty: critical responses to Philosophy and the mirror of nature*. Oxford: Blackwell, 1996.
- MCDOWELL, J. 1998. *Having the world in view: Sellars, Kant, and intentionality*, *Journal of Philosophy* (1998), p. 431-91.
- _____. *Mind and World*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1994.
- MURPHY. John O. *Pragmatism: From Pierce to Davidson*. Boulder, 1990.
- NAGEL, Th. *Davidson's new Cogito*. In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. Illinois: Open Court, 2000.
- NAVIA, Ricardo. *Aportes y limitaciones en la filosofia teórica del neo-pragmatismo de Richard Rorty*. PUC- RS, Porto Alegre, 2002 – tesis doctoral.
- NORRIS, Christopher. *Epistemologia: Conceitos-chave em Filosofia*. Trad. Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artemed, 2007.
- PEIRCE, Charles S. *The Collected Papers of Charles S. Peirce*. Cambridge, Mass., 1958.
- _____. *How to Make Our Ideas Clear*. *Popular Science Monthly*. (January 1878), 286-302.
- _____. *Semiótica e Filosofia*. 2. ed. Introdução, seleção e tradução de Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. Cultrix, Universidade de São Paulo, 1975.

_____. *The Essencial Peirce*. 2. ed. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, ed. Peirce Project, 1998.

_____. *Semiótica*. 2. ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990.

_____. *Escritos coligidos*. Trad. Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. 4.ed., São Paulo, ed. Nova Cultural, 1989.

_____. *Conferências sobre Pragmatismo*. Trad. Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (orgs.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *A abordagem pragmática do conhecimento*. In: VAITSMAN, Jeni; GIRARDI, Sábato (org.). *A Ciência e Seus Impasses. Debates e Tendências em Filosofia, Ciências Sociais e Saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999, p. 73-92.

_____. *Verdade e Significado - Uma Avaliação da Proposta de Donald Davidson com Base nas Idéias de Humberto Maturana*. In: LIMA, Carlos Cirne; ALMEIDA, Custódio. (Org.). *Nós e o Absoluto*. São Paulo, 2001, p. 287-304.

_____. et alli. *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte. UFMG, 1998.

_____. *Ceticismo, Pragmatismo e a Crítica de Sellars ao "Mito do dado"*. In: DUTRA, L. H de A e SMITH, P. J. (orgs.). *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas*. Coleção Rumos da Epistemologia. Florianópolis, NEL. 2000. P. 137 – 168.

PITOMBO, Maria Isabel Moraes. *Conhecimento, Valor e Educação em John Dewey*. São Paulo, Pioneira, 1974.

PUTNAM, H. The meaning of "meaning". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, VII, 1975.

QUINE, W. V. O. *Ontology e relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1964.

_____. *Dois dogmas do empirismo*. Trad. Marcelo G. da S. Lima. In: RYLE/STRAWSON/AUSTIN/QUINE. *Ensaio*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

RAMBERG, Bjorn. Richard Rorty. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>, 2001. Acesso em: 20.09.2007.

_____. Rorty e os Instrumentos da Filosofia. In: PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (org.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

SANTOS, José Francisco do. *Conhecimento e instinto em Pierce e Dewey: uma epistemologia realista e “naturalizada”*. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*. Centro de Estudos de Pragmatismo – PUC. v. 4, n. 1, 2007, p. 60-70.

SAATKAMP Jr. H. J. *Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics*. Nashville/London: Vanderbilt University Press, 1995.

SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by R. Brandon. Cambridge, Mass., e Londres: Harvard University Press, 1971.

_____. *Ciencia, Percepción y Realidad*. Trad. V. S. de Zavala. Madri: Editorial Tecnos, 1963.

SHOOK, John R. *Os pioneiros do pragmatismo americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SILVA, H. A. *O pêndulo entre a filosofia fundacionista e a cultura literária: uma interpretação da filosofia de Richard Rorty a partir da teoria poética de Harold Bloom*. 2008. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal de São Carlos, São Carlos –SP, 2008.

_____. *Pragmatismo, narrativas conflitantes e pluralismo*. *Revista Princípios*, Natal, v.15, n. 24, jul./dez. 2008, p. 99-133.

SLEEPER. R. W. *The necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*. New Haven, 1986.

STUHR, John J. *Pragmatism, Postmodernism, and the future of Philosophy*, New York and London, Routledge, 2003.

SUCUPIRA, Newton. *John Dewey: Uma Filosofia da Experiência*. Recife. Centro Regional de Pesquisas Educacionais – INEP, Ministério da Educação e Cultura, 1960.

SOUSA, Eliane Christina de (org). *Ressonâncias filosóficas entre o pensamento e a ação*. Cascavel: EDUIOESTE, 2006.

TILES, J. E. (ed.). *John Dewey. Critical Assessments*. Vol. IV. Nature, Knowledge and Naturalism. London and N. York: Routledge, 1992.

TEIXEIRA, Anísio. *Dewey: vida e obra*. In: Prefácio, 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985(Os Pensadores).

_____. *Origem da Filosofia segundo Dewey*. In: *Pequena Introdução à Filosofia da Educação*. São Paulo: Nacional,

WESEP, H.B. van. *A estória da filosofia americana*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960.