



O USO RORTYANO DE DEWEY

James Campbell – Universidade de Toledo (EUA)

Tradução: Heraldo Aparecido Silva / UFPI

“Aqueles que hoje defendem o ‘platonismo’ repudiam metade do que Platão disse...”

Richard Rorty

Em seus dois recentes livros, *Philosophy and the Mirror of Nature* e *Consequences of Pragmatism*¹, Richard Rorty fez muito para compelir seus colegas filósofos a repensar as direções de seu trabalho e focalizar novamente sua atenção sobre a tradição pragmatista americana. Embora ambas as realizações sejam da maior importância, o modo como ele consome a última tarefa suscita em minha mente duas hesitações gerais. A primeira delas tem a ver com o uso que Rorty faz do termo ‘pragmatismo’; a segunda, com seu uso do trabalho de John Dewey.

O sentido do termo ‘pragmatismo’ que Rorty está usando inclui os seguintes aspectos: primeiro, “anti-essencialismo aplicado a noções como ‘verdade’, ‘conhecimento’, ‘linguagem’, ‘moralidade’, ...” etc.; segundo, a assunção que “não há diferença epistemológica entre a verdade sobre o que deve ser e a verdade sobre o que é, nem qualquer diferença metafísica entre fatos e valores, nem qualquer diferença entre moralidade e ciência”; e terceiro, “a doutrina segundo a qual não deve haver limitações ao inquirido, exceto as de ordem conversacional ...” (CP-162-165). Embora esse não seja todo o sentido do pragmatismo histórico é, pelo menos, contínuo com alguns dos vários ramos no interior desse amplo movimento; e o conteúdo da caracterização de Rorty não é

¹James Campbell é Professor Assistente de Filosofia na Universidade de Toledo (EUA) e autor de vários artigos nas áreas de filosofia americana e pensamento político e social.

a fonte primária das minhas objeções. Meus escrúpulos estão mais centralmente relacionados às suas freqüentes asserções que “os pragmatistas negam isso” ou que “os pragmatistas devem asseverar que”. Tenho escrúpulos aqui porque a postura sugerida por Rorty é, com freqüência tão não-pragmática, pelo menos no sentido histórico, que sou levado a interrogar-me sobre quem são esses pragmatistas.

Se abordarmos a compreensão rortyana de ‘pragmatismo’, em termos dos indivíduos que ele considera pragmatistas, constataremos que seu foco recai sobre os dois “grandes pragmatistas” – James e Dewey – (CP xvii). Entretanto, o alcance de sua discussão é muito mais amplo. Rorty inclui a si próprio como pragmatista (cf. e.g., CP xlv); embora omita Peirce, cuja “contribuição ao pragmatismo foi meramente ter dado-lhe um nome, e ter estimulado James” (CP 161). G. H. Mead e C. I. Lewis, aparentemente, não são pragmatistas de acordo com Rorty; mas Quine é, assim como Nietzsche e outros. Afinal de contas, não estou certo que Rorty esteja trabalhando com uma noção de ‘pragmatismo’ suficientemente contínua com o pragmatismo histórico para prevenir sérias confusões; e para que sua acepção de pragmatismo ser aceita precisaríamos adotar algum novo termo para descrever o pragmatismo histórico – talvez algum termo “que seja feio o bastante para estar a salvo de raptos.”ⁱⁱ

Por mais interessante que esta questão seja, quero deixar a investigação sobre o sentido rortyano de pragmatismo para outra ocasião e me concentrar aqui sobre seu uso de Dewey. Embora James e Dewey sejam os “grandes pragmatistas” de Rorty, Dewey é quem realmente – junto com Wittgenstein e Heideggerⁱⁱⁱ – é o herói de Rorty em seu mais recente trabalho. Neste ensaio, explorarei a apresentação que Rorty faz da filosofia de Dewey e sua alegação que o trabalho de Dewey é melhor visto quando conduzido na direção que ele sugere. Enfatizarei nessa abordagem a seletiva leitura rortyana de Dewey para realçar as partes da posição filosófica de Dewey que não aparecem no quadro que Rorty oferece.

Iniciarei com uma breve indicação do que acredito figurar no quadro de Rorty, começando com sua discussão sobre nossa situação acadêmica contemporânea. A filosofia profissional, Rorty diz, se tornou pretensiosa e arrogante. Muito desta inflada auto-avaliação resulta das convicções dos filósofos de que, apenas nós portamos as

chaves para a legitimidade conceitual e, portanto, para a respeitabilidade intelectual. Não surpreendentemente, poucos não-filósofos, compartilham essa visão – um fato que interpretamos como evidência adicional de nossa própria pureza. E, o tempo todo, nos distanciamos mais da ampla cultura do mundo exterior à filosofia (estritamente interpretada).

Rorty, como Dewey antes dele, está preocupado com tais aspectos da situação filosófica contemporânea. Rorty vê a futilidade de uma estreita concentração em torno do que Dewey chamou de “os problemas dos filósofos”^{iv}, e clama, como Dewey antes dele, por uma reconstrução para provocar uma filosofia nova e melhor. Porém, neste momento, eles se separam, pois o resto da filosofia de Dewey não aparece no quadro de Rorty. Para reconstruir nossas estruturas intelectuais e sociais, no lugar do clamor de Dewey por crítica e avaliação Rorty clama por *edificação*. Em vez do clamor de Dewey por “um método, cultivado por filósofos, para lidar com os problemas do homem”^v, Rorty clama pela *conversação*. E, no lugar do clamor de Dewey pela ação social dirigida às tentativas de melhorar os males sociais críticos, Rorty clama pelo *jogo*. É este outro lado da filosofia de Dewey – omitido por Rorty – que, acredito, contém seus elementos mais vitais: o clamor pela crítica, pela avaliação e pelo trabalho, para fazer de nossa situação coletiva algo que ofereça a todos a mais completa experiência possível.

II

Antes de discorrer amplamente sobre os pontos mais críticos, deixe-me desenvolver o ponto em comum entre Rorty e Dewey. A crítica de Rorty à profissão contemporânea tem muitas similaridades com a crítica pregressa de Dewey. Permita-me considerar cinco.

A primeira das similaridades de Rorty em relação a Dewey é sua crença que é necessário minar a pretensão da filosofia profissional, questionar sua inflada auto-avaliação. Embora hoje a reivindicação dos filósofos por primazia seja bastante diferente do que era na época de Dewey – quando muitos filósofos alegavam ter um acesso especial ao Ser ou a Realidade^{vi} – o ataque de Rorty é similar. Ele nega que os filósofos tenham seja “uma demanda mais importante à atenção dos outros, ou alguma licença

especial para “julgar outras áreas da cultura” ou para “manter honestas as outras disciplinas” (PMN 392, 8, 162). A filosofia pode, atualmente, preferir ver a si própria “como a tentativa de subscrever ou desmascarar as declarações de conhecimento feitas pela ciência, moralidade, arte ou religião”; porém, para Rorty, tal preferência nada mais é do que um “episódio” na história da cultura ocidental (PMN, 3, 390).

A base contínua de tais reivindicações pela primazia da filosofia é, como Dewey escreve, a crença que a filosofia é a “posse de um órgão mais elevado de conhecimento que o utilizado pela ciência positiva e pela experiência prática ordinária...”^{vii}. A formulação de Rorty acerca deste comentário sobre a história da filosofia é semelhante: “os filósofos estão sempre reivindicando terem descoberto métodos que são menos conjecturais, ou perfeitamente rigorosos, ou transcendentais, ou de qualquer modo *mais puros* do que aqueles dos não-filósofos” (CP19). Atualmente, compreendemos esta reivindicação de um acesso privilegiado a realidade, feita em consideração ao papel da filosofia como disciplina fundacional – como “a área da cultura aonde se vai ao fundo (PMN 4)” – através de sua teoria do conhecimento (cf. PMN 132, 357; CP 87-88,148). A esse respeito, Rorty escreve que, por exemplo, “enquanto um médico enfrentando dilema médico-moral pode *usar* o conceito de ‘pessoa’ ou de ‘melhor interesse’, nós, os filósofos, podemos *analisar... [e] clarificar*” (CP 222), porque temos a teoria do conhecimento.

É desnecessário dizer, esta auto-imagem justificou muito a arrogância intelectual dos filósofos, que nossa cultura não levou a sério mais do que devia. Como escreve Rorty, nossas pretensões de “ ‘fundamentar’ isto e ‘criticar’ aquilo foram desdenhadas por aqueles cujas atividades estavam sendo alegadamente sendo fundamentadas ou criticadas” (PMN 5). Algumas delas pensaram, sem dúvida, que nossas profundas observações estavam ‘acima’ delas – mas a maioria entendeu melhor e permaneceu imperturbada. Diante da confusão e desconfiança de sua suposta audiência, a filosofia voltou-se para si mesma. Rorty escreve que nossa perícia tornou-se centrada no comando de “um certo vocabulário técnico – que não tem uso fora dos livros de filosofia e que não se conecta com nenhuma das questões da vida cotidiana, ciência empírica, moralidade, ou religião” (PMN 22). Uma terceira similaridade entre Rorty e Dewey é, desta forma, sua

condenação do isolamento da filosofia profissional.

Para Dewey e, em menor extensão, para Rorty (como veremos abaixo), a filosofia deveria estar arraigada nas questões e problemas de sua cultura. Esta é a quarta similaridade entre eles. Dewey escreve que a “filosofia, como a política, a literatura e as artes plásticas, é um fenômeno da cultura humana”; e, mais significativamente, a “filosofia *deve*, no futuro, estar conectada com as crises e tensões na conduta das coisas humanas”^{viii}. De fato, para Dewey, “o papel principal da filosofia é trazer à consciência, numa forma intelectualizada, ou na forma de problemas, os mais importantes choques e dificuldades inerentes das complexas e cambiantes sociedades desde que estes tenham a ver com conflitos de valor”.^{ix}

Porém, em vez desta relação íntima, encontramos na filosofia contemporânea, um intelectual isolado que gasta a maior parte de seu tempo, como Dewey escreve, em “exercícios intelectuais”, “refinando e polindo ferramentas para serem usadas... apenas para refinar mais ferramentas exatamente do mesmo tipo”.^x Como Rorty observa, tais indivíduos podem ser mais habilidosos, mas dificilmente são mais “sábios” (CP221). Além do mais, a filosofia, sem suas raízes nos eventos de uma cultura, perde o que Dewey chama de sua “significação humana”^{xi}. Os filósofos continuam fazendo aquelas tarefas intelectuais que consideramos interessantes, independentemente das necessidades humanas ou sociais. “Enquanto isso”, Dewey continua, “há questões de extrema importância” que falham ao serem discutidas; e, sem ajuda inteligente, “o vácuo deixado nos assuntos práticos” será preenchido pelos “costumes, preconceitos, interesses de classe e tradições ...”^{xii}.

Nossa situação atual, é claro, não precisa ser deste jeito. A quinta e última similaridade entre Dewey e Rorty que devo salientar é sua crença que a filosofia deve ser deliberadamente reconstruída. Dewey e Rorty concordam que não devemos nos preocupar em preservar a identidade da filosofia futura com a filosofia passada. Para Rorty, a filosofia não nomeia nenhum “tipo natural” de atividade (CP 226; cf.62), nem consiste em áreas problemáticas predeterminadas (cf. CP 214-218; PMN 394). E, como observou Dewey, seria fútil especular acerca “do que especificamente a filosofia irá consistir no futuro ...”^{xiii}. A filosofia, como uma atividade humana, está evoluindo – para o quê, não

sabemos exatamente – mas Dewey e Rorty acreditam que ela pode se tornar algo melhor do que é agora. Porém, eles diferem substancialmente sobre o que constituiria uma ‘melhor’ filosofia; e é para estas diferenças que volto-me agora.

III

Por um lado, não deveria nos surpreender quando reconhecemos que o que Rorty nos oferece como um tratamento de nossas mazelas atuais não seria a prescrição de Dewey. Frequentemente, indivíduos parecerão concordar de perto sobre a existência de um problema enquanto discordam nitidamente sobre as soluções propostas. Como o próprio Rorty escreve acerca da relação entre Dewey e Heidegger: “uma extraordinária quantia de acordo sobre a necessidade da ‘destruição da história da ontologia ocidental’ pode ser combinada com uma noção totalmente diferente do que poderia suceder a ‘ontologia’ ” (CP 42). Por outro lado, porém, deveria nos incomodar o fato de que a relação entre Dewey e Rorty não é próxima, já que Dewey é um dos heróis que, Rorty sustenta, está por trás de sua reconstrução da filosofia (cf. PMN 5, 368).

A diferença de Rorty em relação a Dewey é vista claramente em seu repetido uso de uma série de termos, que ele considera inter-relacionados e complementares, a fim de reduzir nossas opções filosóficas a apenas duas. Nossa escolha entre filosofias deve ser, Rorty escreve, ou:

- confrontadora e argumentativa ou conversacional;
- sistemática e fundacionista ou edificante;
- construtiva ou terapêutica;
- analítica ou holística;
- profissional ou jocoso;
- epistemológica ou hermenêutica;
- o trabalho de um filósofo-rei ou o trabalho de um diletante;
- a busca pela verdade ou a satisfação com não mais do que o sentido.^{xiv}

Para Rorty, é claro, as últimas alternativas são sempre as melhores. Para mostrar como essas escolhas forçadas operam em seu trabalho, gostaria de me concentrar na sua exploração de três idéias-chave: conversação, edificação e jocosidade.

Em primeiro lugar, Rorty quer substituir a filosofia-como-confrontação-e-argumento pela filosofia-como-conversa o (cf. CP 218-223; PMN 170-171). Ele escreve, por exemplo, que precisamos “impedir a conversa o de se degenerar em investiga o”, através da qual ele quer dizer, a própria “busca por conhecimento” estritamente interpretado (PMN 372, 8). Rorty v  a “manuten o da conversa o como uma meta suficiente da filosofia”, e ele caracteriza “a habilidade de sustentar uma conversa o” como “sabedoria” (PMN 378; cf. 372).

Como uma compreensão do papel da filosofia na cultura, esta posi o   bastante problemática. Todavia, esta posi o não   apenas uma sugestão sobre a filosofia contemporânea. Também   como Rorty compreende Dewey: como um “historicista” ou “relativista” ou “esteta”^{xv}, como um pensador que, embora ocasionalmente “esqueça sua própria subordina o peirciana da verdade   beleza (CP 51), efetivamente, v  a satisfa o est tica como nossa mais elevada meta possível. Separado deste Dewey conversacional está a distin o cuidadosamente preservada entre *desiderata* e *desideranda*, “entre fins que meramente parecem bons e aqueles que realmente são assim – entre plausíveis e enganosos bens, e os verdadeiros bens duradouros”^{xvi}. Separado deste Dewey conversacional também está o reconhecimento que “[o] fato de que algo   desejado apenas suscita a *questão* de sua atra o; não sua resolu o”^{xvii}. “Resolu o” para Dewey, requer investiga o – investiga o não no sentido de busca pelo conhecimento estritamente interpretado, mas no sentido de busca pela reconstru o particular que resolver  o problema   mão e preservar  os “verdadeiros bens duradouros”.

Ao assumir esta compreensão conversacional de Dewey, Rorty parece simplesmente ter interpretado mal os textos. Em determinado lugar, por exemplo, Rorty usa *Reconstruction in Philosophy*, citando favoravelmente a crença de Dewey que:

Quando a filosofia tiver cooperado com o curso dos eventos e tornado claro e coerente o significado do detalhe diário, a ciência e a emo o se interpenetrar o, a prática e a imagina o se abra ar o. A poesia e o sentimento religioso serão as flores espontâneas da vida. (CP 45)^{xviii}

Mas Rorty cita esta passagem em defesa de sua visão da filosofia-como-conversa o, sem perceber que Dewey escreveu no mesmo parágrafo que embora a

poesia, a arte e a religião sejam "coisas preciosas", tais valores não podem ser criados “pela ação diretamente voltada à sua produção ...” Antes, tais bens só podem ser desenvolvidos indiretamente “pela substituição da fé nas tendências ativas cotidianas, para o terror e aversão delas, e pela coragem e inteligência de seguir na direção que as mudanças científicas e sociais nos conduz”^{xxix}. Isto significa, para Dewey, que não podemos simplesmente encontrar tais valores no mundo da conversação. A poesia, a arte e o sentimento religioso devem ser trabalhados para esse fim. Os valores humanos devem ser construídos por meio de ação indireta, porém deliberada.^{xx} Nos oferecer como única alternativa à nossa situação filosófica atual uma compreensão da filosofia como conversação não trará qualquer avanço à construção dos valores. Precisamos e temos, outras opções.

Outra idéia de Rorty é que os filósofos devem ser edificantes em vez de sistemáticos ou fundacionistas – tentando “ajudar seus leitores ou a sociedade como um todo, a se livrar de vocabulários e atitudes desgastados, em vez de fornecer ‘fundamentos’ para as intuições e costumes do presente” (PMN 12).^{xxi} Novamente, parece existir mais do que essas duas opções. Para Rorty esta nova filosofia, em vez de tentar oferecer a compreensão final da Realidade, deve tentar prover novas versões de “como manter as coisas unidas” (CPxxxix). A esse respeito, Rorty vê Dewey “endossar a descrição de James da filosofia como ‘visão’ ” (CP 45), embora na passagem citada por Rorty, Dewey diga que tal imaginação filosófica deve estar fundamentada em hipóteses circunstanciais específicas, garantida pelo conhecimento existente e “testada pelas conseqüências das operações [as hipóteses] evocadas...” Caso contrário, tal imaginação filosófica é “dissipada em fantasias e evapora-se nas nuvens”.^{xxii} Aqui também, parece que a rejeição de Dewey à abordagem fundacionista não o leva a concordar com a reivindicação de Rorty por edificação. Precisamos e temos, outras opções.

Em terceiro lugar, Rorty afirma que sua filosofia reconstruída deve adotar um “espírito de jocosidade” (PMN 166). Deveria ser menos crítica e negativa e ser mais “relaxada” (CP 218). Em vez de atacar todas as posições que nos são apresentadas, “deveríamos deixar cem flores vicejarem ...” (CP 219). E, em vez de tomos filosóficos bem argumentados, deveríamos escrever “sátiras, paródias [e] aforismos” (PMN 369).

Talvez Rorty esteja indo por esse caminho quando ele faz a seguinte observação: que no futuro, “nós [filósofos] deveríamos fazer comentários indesejados e impertinentes pelo menos como qualquer outro grupo profissional, e talvez, preferencialmente, melhor que a maioria” (CP 221; cf. PMN 393), ou que “[uma] nação pode se considerar afortunada por ter milhares de intelectuais ociosos e relativamente não especificados que são excepcionalmente bons em juntar e separar argumentos (CP 220-221).

Dewey, muito ocasionalmente, discute a importância de um tipo de jocosidade;^{xxiii} mas as próprias discussões de Rorty sobre isto devem mais a James do que a Dewey^{xxiv}. O mundo de Dewey é mal interpretado como um mundo da jocosidade – pois é principalmente um mundo de trabalho sério e zeloso. O mundo de Dewey é um mundo no qual nunca fizemos o bastante – é um mundo no qual “o melhor é, com frequência, o inimigo do ainda melhor”, um mundo no qual alguém que está começando a “tornar-se menos bom”, não importa o quão bom ele ou ela, tenha sido, é alguém “ruim”^{xxv}. O mundo de Dewey não é um mundo em que deixamos de lado o que Rorty denomina “o espírito da seriedade”, mas um mundo no qual tentamos cultivá-lo e expandi-lo. E tendo defendido o espírito da seriedade em Dewey, devo prosseguir e dizer que de modo algum é preciso afirmar, como Rorty faz, que “o espírito da seriedade só pode existir em um mundo intelectual no qual a vida humana é uma tentativa de atingir um fim além da vida, uma fuga da liberdade rumo ao atemporal” (CP 87). Dewey não busca tal fuga, mas apesar disso, seu trabalho é sério.

A filosofia de Dewey não se ajusta em nenhum dos lados da esmerada dicotomia de Rorty: ela não é confrontadora ou profissional – e nem é conversacional, ou edificante ou jocosa. Para Dewey, a filosofia está acima de qualquer outra tarefa – a tarefa de avaliação e crítica: “o trabalho da filosofia é a *crítica de crenças*; isto é, de crenças que atualmente são tão extensas socialmente quanto são fatores dominantes na cultura”^{xxvi}. Contrário à posição de Rorty, a filosofia, para Dewey, não é baseada na estética, mas na ética: “o trabalho da filosofia é intrinsecamente moral em seu mais amplo sentido humano.”^{xxvii} Sabedoria, Dewey continua em outro lugar: “é um termo moral”; a própria filosofia é a “busca pela sabedoria que deverá ser um guia da vida”; e seu “interesse primário é clarificar, liberar e ampliar os bens que estão intimamente ligados às funções

geradas naturalmente da experiência^{xxviii}.

O entendimento da filosofia de Dewey como avaliação ou crítica resulta diretamente de duas suposições. Em primeiro lugar, sua crença que “[n]ada, exceto a melhor, a mais rica e a mais ampla experiência possível, é boa o bastante para o homem^{xxix}. Em segundo lugar, o reconhecimento de Dewey de que sua idéia nunca é sequer aproximada no mundo natural:

Se os valores fossem tão abundantes quanto amoras e se os canteiros de amoras estivessem sempre perto, a passagem de uma avaliação para a crítica seria um procedimento insensato. ... Porém, os valores são instáveis como as formas das nuvens.^{xxx}

Conseqüentemente, para vivermos felizes ou mesmo ter vidas satisfatórias, precisamos da crítica; e, para Dewey, esta crítica permanece como uma grande parte do trabalho do filósofo.

O resultado mais óbvio da substituição rortyana da crítica, avaliação, e trabalho por edificação, conversação, jocosidade é a perda da filosofia como uma ferramenta na reconstrução social. Para Dewey, a reconstrução *da* filosofia foi sempre o primeiro passo para a reconstrução *através* da filosofia; para Rorty, não há segundo passo. Para Dewey, há uma meta continua de resolver problemas e, com experiência, de ocasionalmente evitá-los; para Rorty, não há suposição alguma de que podemos influenciar as condições gerais sob as quais vivemos. Ele diz, por exemplo, que é vão esperar poder se proteger, através da ação intelectual, da irracionalidade e destrutividade do mundo moderno (cf. CP 171-172). Ele vê as tentativas de nutrir as “celebrações à democracia Americana, ao naturalismo e à reconstrução social” como tendo “exaurido” seu “mercado” (CP 64). E ele escreve, que “[n]o final, os pragmatistas afirmam, que o que importa é nossa lealdade para com outros seres humanos, resistindo juntos contra a escuridão, não nossa esperança de fazer as coisas certas” (CP 166). Esta declaração só é verdadeira se tomarmos “fazer as coisas certas” como sendo uma declaração epistemológica sobre o refletir perfeito da realidade antecedente. Mas, para Dewey, *podemos* fazer mais que resistir juntos na escuridão porque “fazer as coisas certas” para Dewey, significa a efetiva reconstrução social para antecipar e lidar com problemas sociais.

IV

Como Rorty pôde apresentar um quadro tão fendido da filosofia de Dewey? A resposta parece ser que Rorty simplesmente omitiu aspectos fundamentais do pensamento de Dewey. Uma razão para estas omissões pode ser o fato de que Rorty estava interessado em apresentar um quadro de Dewey que fosse aproximadamente paralelo às suas interpretações de Wittgenstein e Heidegger. Como Rorty admitiu, “Eu sabia de quais filósofos gostava e apenas quis conectar todos os meus heróis em uma grande história que mostrasse como eles se relacionaram uns com os outros ...^{xxxii}” Ajustar estas três figuras numa mesma história motiva necessariamente algum reparo em todas elas. Outra razão para estas omissões pode ser o fato de que Rorty utiliza só alguns livros de Dewey. Os textos deweyanos fundamentais para Rorty são quatro: *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Experience and Nature* (1925), *The Quest for Certainty* (1929), e *Art as Experience* (1934). Ora, estes são certamente textos deweyanos centrais; mas eles não contêm tudo do pensamento de Dewey, e até mesmo eles não podem ser completamente compreendidos sem a ajuda de outros escritos deweyanos: por exemplo, *Democracy and Education* (1916), *Human Nature and Conduct* (1922), *The Public and Its Problems* (1927), e uma seleção de centenas e centenas de artigos em jornais e revistas que Dewey escreveu. Uma terceira razão pode ser o fato de que Rorty esteja tentando negligenciar áreas do pensamento deweyano que ele considera que poderiam manchar seu quadro de Dewey, porque nos escritos, em tais áreas Dewey “na sua melhor forma” (CP 56 n.38; cf. 61-65). Talvez haja outras considerações também; mas, sejam quais forem as razões para estas omissões, o quadro rortiano de Dewey padece por causa delas.

As omissões às quais estou me referindo são aquelas relativas aos três temas deweyanos centrais: democracia, educação e experiência. São estes temas que dão a filosofia de Dewey sua forma reconhecível e sua força motriz como uma ferramenta na reconstrução social, Dewey escreve que “[a] reconstrução da filosofia, da educação e de ideais sociais e métodos ... andam de mãos dadas.”^{xxxii} Para Dewey, o complexo e integrado trabalho de reconstrução está por trás de tudo ele escreveu. Todavia, este lado de Dewey está ausente do quadro rortiano.

Começando com a democracia, permita-me retornar brevemente ao papel que esta filosofia reconstruída deve desempenhar no método deweyano de reconstrução social democrática. Rorty tem razão ao propor que a filosofia deve parar de ser o valentão do bairro intelectual. Rorty também tem razão em abandonar a busca pela “comensurabilidade” – isto é, a habilidade de várias afirmações discordantes “serem colocadas sob um conjunto de regras que nos dirá como pode ser alcançada uma concordância racional sobre aquilo que resolveria a questão sob cada ponto de vista – entre os vários colaboradores do discurso intelectual quando o critério a ser usado é estritamente epistemológico (PMN 315-316).

Mas isso não é tudo que comensurabilidade pode significar. Em uma democracia, comensurabilidade também pode significar o desenvolvimento cooperativo de acordos sociais, o avanço hipotético de bens, “a participação de cada ser humano maduro na formação dos valores que regulam a vida conjunta dos homens...”^{xxxiii}. Em uma democracia, podemos estar juntos e tentar fazer dar certo, dentro de nossas situações particulares, um ambiente ótimo para nossas vidas sociais. Tentamos trabalhar juntos para resolver nossos problemas compartilhados. E há uma chance, ou pelo menos não sabemos com antecedência que não há uma chance, com relação a tais mazelas sociais, que se tentarmos nossa derradeira “concordância racional podemos chegar àquilo que resolveria a questão...”. A solução do problema pode ser semelhante a um critério objetivo passível de ser descoberto.

A apresentação de Rorty da noção fundamental deweyana de “assertividade garantida” como “o que nossos pares, *ceteris paribus*, nos deixarão prosseguir dizendo” (PMN 176; cf. 9) omite metade deste conceito bipartido. Enquanto que, por um lado, Rorty está correto ao afirmar que Dewey não vê nenhum ‘padrão’ externo de verdade ou valor além da sabedoria acumulada da comunidade, por outro lado, sua compreensão ampliada e casual daquilo que nossos pares *deveriam* levar em conta, omite inteiramente a questão deweyana sobre a necessidade de investigação social. Dewey não concebe simplesmente “a comunidade como fonte de autoridade epistêmica”, como Rorty escreve (PMN 188; cf. 174; CP 173), sem a condição adicional que a comunidade seja uma comunidade de investigadores. Para Dewey, “asserção garantida depende de

investigação”^{xxxiv}, investigação que é de natureza social e direcionada a esforços específicos para superar problemas específicos. Tal investigação requer um processo contínuo e comunal de avaliar e julgar, de questionar e testar. Deste modo, a investigação social pode nos oferecer um grau de objetividade – o mais elevado grau de objetividade possível nas relações sociais. Ao trabalharmos juntos com nossos companheiros através de investigação e discussão, podemos vir a reconhecer objetivamente as soluções válidas para nossos problemas. Além disso, este esforço cooperativo é um exemplo da maneira como os filósofos e especialistas de outras disciplinas podem investigar juntos. “A filosofia não pode, por si mesma, resolver os conflitos e dissolver as confusões do mundo atual”, Dewey escreve. “Apenas os membros associados do mundo podem fazer este trabalho de ação cooperativa...”^{xxxv}. Esta ação cooperativa, quase não preciso mencionar, é mais que edificação, conversação e jocosidade.

Um segundo tema deweyano central que o quadro de Rorty omite é a educação. Para Dewey, a filosofia e a educação são “organicamente conectadas”^{xxxvi}, partes essenciais do processo geral de cultivar o crescimento humano. Dewey concebe a educação como “o modo mais fundamental e de mais longo alcance para corrigir as mazelas sociais e conhecer questões sociais”^{xxxvii}. É a melhor maneira que temos para desenvolver indivíduos “no domínio de suas próprias capacidades”^{xxxviii}, para criar melhores solucionadores de problemas sociais.

Não encontramos esta mesma tarefa pedagógica em Rorty. Ele não manifesta nenhum interesse particular pela educação – o próprio termo é considerado “prosaico” por ele (PMN 360) – e seu foco está em promover novos e diferentes modos de auto-expressão, que ele caracteriza como “edificação” (cf. PMN 359; CP xvii). Mas há muito mais para a educação do que as metas insinuadas no termo ‘edificação’. Educação, em nosso problemático mundo, significa o trabalho de prover os meios necessários para todos atingirem a mais completa maioria possível. Educação, para Dewey, significa ter responsabilidades especiais e satisfazer necessidades especiais. Rorty não nos oferece isto.

O terceiro tema deweyano central que falta no Dewey que Rorty oferece é a ênfase deweyana sobre a experiência. O que Dewey buscou obter através de sua

metafísica da experiência foi “uma descoberta e descrição das características gerais da existência”^{xxxix} que compeliriam e facilitariam a crítica. Por mais heterodoxa que esta meta possa ser, sua concepção de metafísica como “um mapa-base da província da crítica”^{xl} torna clara sua intenção. Rorty, porém, omite isto; e ele escreve que, às vezes, Dewey quis uma metafísica (CP 73, 84-85) e, às vezes, que Dewey abandonou a metafísica como uma disciplina possível (PMN 6), que Dewey tanto produziu uma metafísica (CP 35) quanto falhou em produzir uma (CP 72, 213-214). O que provavelmente é pior, Rorty pode não encontrar valor algum no uso deweyano do próprio termo ‘experiência’. Nas palavras de Rorty, Dewey usa o termo ‘experiência’ “como um dispositivo encantatório para nublar toda possível distinção...” (CP16).

Experiência, para Dewey, é o elemento fundamental por meio do qual ele tenta transpor os dualismos coisa/pensamento, sujeito/objeto, ator/ação, etc., e integrar os vários reinos do empreendimento humano tais como o religioso, o estético, a aprendizagem, a política, etc. Fazer isto nos termos da experiência não é nem sortilégio nem falta de clareza – é simplesmente reconhecer e enfatizar continuidades. O próprio Rorty deve ter visto isto, pois ele não poderia ter escrito estes dois livros sem usar as partes relativas ao entendimento de Dewey sobre a experiência. O ataque de Rorty ao isolamento da filosofia e sua reivindicação pela sua reintegração dentro da mais ampla experiência da sociedade contemporânea, sua rejeição da primazia da epistemologia para uma compreensão mais completa da experiência, seu reconhecimento de que o estudo da mente é uma forma empobrecida de abordar a experiência, o clamor rortyano por padrões em aberto de crescimento: em todas estas questões, assim como em outras, ele apela aos temas desenvolvidos na compreensão deweyana de experiência.

V

Comecei citando a declaração de Rorty, segundo a qual, “[a]queles que hoje defendem o ‘platonismo’ repudiam metade do que Platão disse...”^{xli}. Talvez ‘repudiar’ seja um termo muito forte – ‘omitir’ poderia ser forte o suficiente; talvez ‘metade’ seja uma porcentagem muito alta – ‘uma porção substancial’ poderia ser suficiente. Contudo, como uma questão geral, Rorty aponta para algo: os auto-intitulados seguidores de

filósofos e posições filosóficas, freqüentemente, não seguem-nas mais proximamente do que eles escolhem fazê-lo. Com respeito ao seu próprio trabalho sobre Dewey, Rorty, que vê a si mesmo como um deweyano e um pragmatista, certamente omite uma porção substancial do que Dewey certamente disse.

Rorty omite de seu quadro sobre o pensamento de Dewey os temas centrais de democracia, educação e experiência. Ao proceder assim, Rorty oferece um quadro do pensamento de Dewey que carece de seu núcleo – seu papel na reconstrução social. O quadro de Dewey feito por Rorty e sua própria proposta de reconstrução da filosofia, são os piores neste sentido.

Porém, visto que a investigação filosófica é um empreendimento cooperativo, como Dewey e Rorty enfatizam, seria injusto para com Rorty encerrar minha discussão em uma nota tão negativa. Os dois recentes livros de Rorty fizeram muito para compelir os filósofos a repensar seus esforços; e seja qual for os problemas que possam estar presentes nestes dois livros, devem ser vistos à luz desta realização geral. De particular valor é seu sentido da importância da história da filosofia para o trabalho dos filósofos.

Como escreve Rorty:

A auto-imagem de um filósofo – sua própria identificação como tal (em vez de, talvez, como um historiador ou matemático ou um poeta) – depende quase inteiramente de como ele vê a história da filosofia. Depende de quais figuras ele imita e quais episódios e movimentos ele desconsidera. (CP 41).

Por extensão, Rorty ajudou os filósofos contemporâneos a repensar os episódios e movimentos da história de filosofia e pode ajudá-los a se redirecionar para fora de seu isolamento acadêmico atual. E se Rorty puder ajudar os filósofos contemporâneos a reconsiderar a tradição filosófica americana – ao explorá-la novamente, a aprender a partir de suas várias figuras e distinções e a traduzir seus valores em termos contemporâneos – problemas como aqueles aos quais me referi poderão cuidar de si mesmos^{xlii}.

- ⁱ *Philosophy and the Mirror of Nature* [PMN] (Princeton: Princeton University Press, 1979); *Consequences of Pragmatism* [CP] (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
- ⁱⁱ *Collected Papers*, I-VI, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1931-1935), p.414. A frase é evidentemente a parte de Peirce de sua justificação para o seu uso do termo 'pragmaticism'.
- ⁱⁱⁱ Neste artigo escolhi omitir o uso paralelo que Rorty faz de Wittgenstein e Heidegger, apesar de as discussões de Rorty sobre cada um serem tão necessárias quanto a presente tarefa.
- ^{iv} "The need for a Recovery of Philosophy" [1917] in *The Philosophy of John Dewey*, edited by John J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p.95.
- ^v Ibid.
- ^{vi} Cf. e.g. *Reconstruction in Philosophy*, revised edition (Boston: Beacon Press, 1948), especially Chapters I and V.
- ^{vii} Ibid., 23.
- ^{viii} *Philosophy and Civilization* (NY: Capricorn, [1931] 1963), p.3; *Reconstruction in Philosophy*, xi; cf. *Essays in Experimental Logic* (NY: Dover, [1916] 1954), pp. 100-101; *Reconstruction in Philosophy*, 25.
- ^{ix} "Philosophy" in the *Encyclopedia of the Social Sciences* (NY: Macmillan, 1932-1935), XII, p. 124.
- ^x *Democracy and Education* (NY: Macmillan, [1916] 1966), p. 328; "Modern Philosophy" in *The Cleavage in Our Culture: Studies in Scientific Humanism in Honor of Max Otto*, edited by Burkhardt (Boston: Beacon Press, 1952), p.20.
- ^{xi} *Characters and Events*, edited by Joseph Ratner (NY: Henry Holt, 1929), p.111.
- ^{xii} "Modern Philosophy", 20; *The influence of Darwin on Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, [1910] 1965), p.75; *Problems of Men* (NY: Philosophical Library, 1946), p. 8.
- ^{xiii} "Philosophy's future in Our Scientific Age" *Commentary*, October 1949, 394.
- ^{xiv} Cf. PMN 4; CP xii-xiv, 5-7, 73, 166-171, 315-322, 357-384; CP xlii, 20.
- ^{xv} Cf. PMN 9-10, 13, 174-181, 280; CPxxx-xxxi, 35, 49, 166-169.
- ^{xvi} *Ethics*, com James H. Tufts, revised edition (NY: Holt, Rinehart and Winston, 1932), p. 194.
- ^{xvii} *The Quest for Certainty* (NY: Capricorn, [1929] 1960), p. 260.
- ^{xviii} Rorty está se baseando aqui em *Reconstruction in Philosophy*, 212-213.
- ^{xix} *Reconstruction in Philosophy*, 212.
- ^{xx} Cf. *The Quest for Certainty*, especially Chapter X: "The Construction of Good".
- ^{xxi} Cf. PMN 360, 365-379; CP 169-175. Dewey, é claro, oferece ocasionalmente esse tipo de edificação. Considere, por exemplo, sua posição de que podemos avaliar uma proposta de filosofia considerando se oferece ou não resultados "in conclusions which, when they are referred back to ordinary life-experiences and their predicaments, render them more significant, more luminous to us, and make our dealings with them more fruitful..." (*Experience and Nature*, revised edition [NY: Dover, (1929) 1958], p. 7; cf. *Essays in Experimental Logic*, 17-18).
- ^{xxii} *The Quest for Certainty*, 310-311. Para uma discussão mais detalhada sobre as diferenças entre Dewey e James, cf. meu "William James and the ethics of Fulfillment", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XVII/3 (Summer, 1981), 224-240.
- ^{xxiii} Rorty, de fato, não cita nenhuma instância de jovialidade em Dewey, apesar de haver algumas. Considere, por exemplo, essa passagem: "There are a kind of music of ideas that appeals, apart from any question of empirical verification, to the minds of thinkers, who derive an emotional satisfaction from an imaginative play synthesis of ideas obtainable by them in no other way" ("Philosophy" in the *Encyclopedia of the Social Sciences*, 128; cf. *How We Think*, revised edition [Boston: D.C. Heath, 1933], pp. 182-183).
- ^{xxiv} Cf. PMN 4; CP xvii, 150, 169.
- ^{xxv} *Liberalism and Social Action* (NY: Capricorn, [1935] 1963), p. 70; *Reconstruction in Philosophy*, p. 176.
- ^{xxvi} "Philosophy" in *Research in the Social Sciences*, edited by Wilson Gee (NY: Macmillan, 1929), p.245; cf. "Philosophy" in the *Encyclopedia of the Social Sciences*, 124; *Experience and Nature*, 37, 398.
- ^{xxvii} "Has Philosophy a Future?" *Proceedings of the Tenth International Conference of Philosophy* (Amsterdam: North Holland Publ. 1949), p. 114.
- ^{xxviii} *Characters and Events*, 844; "Has Philosophy a Future?" 113; *Experience and Nature*, 407; cf. "Philosophy's Future in Our Scientific Age", 392; *Reconstruction in Philosophy*, 124.
- ^{xxix} *Experience and Nature*, 412.
- ^{xxx} Ibid., 399.
- ^{xxxi} Esta admissão é oferecida no artigo de Janet Hook "A Disconcerting Philosopher Challenges the Pretensions of His

Discipline”, *The Chronicle of Higher Education*, 9 December 1981, 26.

^{xxxii} Democracy and Education, 331.

^{xxxiii} *Problems of Men*, 58; cf. *The Public and Its Problems* (Chicago: Swallow, [1927] 1957), p. 147.

^{xxxiv} *Problems of Men*, 335; cf. *Logic: The Theory of Inquiry* (NY: Henry Holt, 1938), p. 9.

^{xxxv} *Problems of Men*, 16; cf. “Has Philosophy a Future?” 115; “Philosophy’s Future in Our Scientific Age”, 393; and my “Dewey’s Method of Social Reconstruction”, *Transactions of the Charles Peirce Society*.

^{xxxvi} “Philosophy and Education” in *Higher Education Faces the Future*, edited by P. A. Schilpp (NY: Liveright, 1930), p. 276; cf. *Democracy and Education*.

^{xxxvii} “Philosophy and Education”, p. 382.

^{xxxviii} *Ibid.*

^{xxxix} Experience and Nature, 54

^{xl} *Ibid.*, 413.

^{xli} “Introduction” to *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 2.

^{xlii} Este artigo nasceu de observações feitas em uma conferência sobre os trabalhos recentes de Richard Rorty no Hendrix College em abril de 1983. Gostaria de agradecer aos vários indivíduos associados a essa instituição, especialmente John Churchill, e aos membros das várias mesas, especialmente John J. McDermott, por terem feito dessa conferência uma experiência intelectual completamente agradável.