

## A Apropriação do Pragmatismo Deweyano por Rorty: uma análise crítico-avaliativa.

Edna Maria Magalhães do Nascimento<sup>1</sup>

### Resumo:

O presente artigo é uma tentativa inicial de analisar a apropriação do pragmatismo de John Dewey segundo Richard Rorty, para verificar até que ponto a “metafísica empírica” de Dewey, tão combatida por Rorty, pode ser alterada para se tornar consistente com o projeto rortiano do neopragmatismo. Nessa direção, pretendemos esclarecer a abordagem pragmatista de Dewey e suas ligações com o conceito de *experiência* e analisar em Rorty a modificação desse conceito. Nossa finalidade é argumentar a favor da consistência teórica da “metafísica empírica” deweyana, mostrando que ela envolve simultaneamente uma visada científica para a filosofia e é compatível com uma perspectiva historicista. Por último, pretendemos verificar a hipótese de que Rorty é deweyano não porque evitou a “metafísica empírica”, mas porque elaborou aquilo que poderia ser denominado uma “metafísica da cultura”.

Palavras-chave: Pragmatismo, neopragmatismo, metafísica, experiência, cultura

### Abstract:

This article is an initial attempt to analyze the appropriation of John Dewey's pragmatism of Richard Rorty, to verify what extent the "empirical metaphysics" of Dewey, as opposed to Rorty, it may be amended to be consistent with the project rortyana interpretation of pragmatism. In this sense, we intend is clarify the pragmatic approach of Dewey and his links with the concept of experience in Rorty and analyze the change that concept. Our purpose is to argue for the theoretical basis of "empirical metaphysics" Dewey, showing that it involves both a target for science and philosophy is consistent with a historicist perspective. Finally, we intend to verify the hypothesis that Rorty's Deweyan not because it avoided the "empirical metaphysics", but because he has produced what could be termed a "metaphysics of culture."

Keywords: Pragmatism, neopragmatism, metaphysics, experience, culture.

## 1. Introdução

A apropriação que Richard 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 Malachowski (2002), Hall (1994), Haack (1995) e Lavine (1995), dentre outros, expressam grandes reservas quanto à interpretação que Rorty faz de Dewey. Nesse sentido, esforçam-se para recuperar a originalidade do pensamento de

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 são do Dewey que emerge no 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*. Esse aspecto caracteriza a preocupação central desse artigo que é a de avaliar as modificações que Rorty introduz na teoria pragmatista de Dewey e defender a integridade da “metafísica empírica” desse último, presente na obra *Experiência e Natureza*. O conceito deweyano de *experiência* é a base de constituição da *metafísica empírica* rejeitada por Rorty. Sabemos que o engajamento de Rorty no movimento da *virada lingüística* fez com que ele operasse a substituição do conceito de *experiência* pelo conceito de *linguagem*, levando essa última a ocupar no neopragmatismo o lugar que a primeira ocupou no pragmatismo clássico.

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. Nosso objetivo 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 apropriação 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”?

O propósito 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*. Nessa perspectiva, o fato de apontar os inconvenientes da tradição metafísica ocidental não credenciaria Rorty a negar a *metafísica empírica* de Dewey, até porque o primeiro parece fazer a mesma coisa que o segundo, ao propor uma situação filosoficamente 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, tomaremos como fontes principais as seguintes obras de Dewey: *A Reconstrução em Filosofia* (1920) e *Experiência e Natureza* (1925). Em Rorty, concentrar-nos-emos nas obras *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979) e *Consequências 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), com o objetivo de confrontar a interpretação elaborada por Rorty do pragmatismo deweyano e avaliar os elementos controversos dessa apropriação. Pretendemos, nesse esforço, verificar as bases teóricas do projeto pragmatista de Dewey para compreender como se constitui a sua abordagem da *experiência* enquanto uma teoria da justificação do conhecimento e uma alternativa pragmática às soluções clássicas do empirismo e do racionalismo.

## 2. Bases teóricas do pragmatismo deweyano

Como sabemos, o pragmatismo é uma escola filosófica surgida nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX, sob o clima da forte tensão que se colocava entre a filosofia e a ciência moderna. O pragmatismo formula, em princípio, que o interesse e a importância de um conceito residem unicamente nos efeitos diretos que o mesmo pode ter na conduta humana. Dessa forma, essa teoria se insurgiu contra disputas teóricas fundadas nas antinomias clássicas, tais como aparência/realidade, material/espiritual, subjetivo/objetivo, enquanto tópicos controversos da filosofia tradicional. Para o pragmatismo, não se trata de preferir uma a outra noção, mas interpretá-las tendo em vista suas consequências práticas.

Os pragmatistas clássicos tratam de temas comuns, tais como o combate às filosofias especulativas, a revisão do empirismo, a superação da filosofia contemplativa pela racionalidade científica e a formulação de uma nova concepção de *verdade*. No entanto, esses temas são abordados de maneira bastante diferenciada por cada um de seus propositores: Charles S. Peirce (1839-1914) parte de uma abordagem semiótica para caracterizar que a verdade é uma questão de correspondência e coerência entre os fatos e as nossas crenças; William James (1842-1910) afirma que a verdade é útil em termos práticos e deve ser compreendida em um contexto de interações e interesses da

sociedade; John Dewey (1859-1952), com base na teoria da experiência, mostra que cabe à inteligência humana direcionar a investigação, que é fundamentalmente resolução de problemas.

Para James (1985, p. 18), o termo *pragmatismo*, derivado do grego *práigma*, significa *ação*, e foi introduzido pela primeira vez por Charles Peirce, em 1878, em um ensaio denominado *How to Make Our Ideas Clear* [*Como tornar clara nossas ideias*], indicando que as nossas crenças são, na verdade, regras de ação, pois, para evidenciarmos o nosso pensamento, é preciso conhecer os efeitos práticos positivos dos objetos que nos interessam. Com esta perspectiva James enfatiza a postura pragmática, afirmando que,

O pragmatismo volta as costas resolutamente e de uma vez por todas a uma série de hábitos inveterados, caros aos filósofos profissionais. Afasta-se da abstração e da insuficiência, das soluções verbais, das más razões *a priori*, dos princípios firmados, dos sistemas fechados, com pretensão ao absoluto e às origens (JAMES, 1985, p. 18).

Dewey sempre revelou muita preocupação com o uso indiscriminado do termo *pragmatismo*, o que poderia, em sua opinião, induzir a uma falsa interpretação, motivo que o levou a escrever no prefácio da sua obra *Logic – The Theory of Inquiry* [*Lógica: Teoria da Investigação*], o seguinte:

Espero que a palavra *pragmatismo* não apareça no texto. Possivelmente a palavra induza a falsas interpretações. Em todo caso, têm-se acumulado tantas incompreensões e tantas controvérsias relativamente ociosas em torno deste vocábulo que me tem parecido oportuno evitar seu emprego. Porém, no sentido genuíno do *pragmático*, a saber, a função que incumbe as consequências como provas necessárias da validade das proposições, sempre que estas consequências se tenham alcançado operativamente e sejam tais que resolvam o problema específico que suscita as operações, o livro que segue é absolutamente pragmático (DEWEY, 1950, p. 4).

Estas ideias iniciais, sistematizadas pelo pensamento pragmatista, difundiram-se entre os membros do denominado «Clube Metafísico» de Cambridge, entre os quais se contava W. James. Segundo James (1985), uma teoria da verdade não é aquela que trata de buscar uma concordância com a realidade, como presume a metafísica clássica,

mas a ideia de *verdade* consiste no que é vantajoso ao pensamento ou naquilo que gera como consequências uma relação satisfatória com a realidade, de tal forma que vantagem e satisfação estejam vinculadas ao que é *útil*, ao *prático*, ou seja, a verdade é o que é *bom*. Esse aspecto relativista de James foi corrigido, discutido, e aprofundado por John Dewey, que analisou o conceito de *verdadeiro* em função da prática, nos termos de uma investigação científica.

Os temas nucleados por Dewey, com base na sua doutrina pragmatista, referem-se aos conceitos de *verdade* e *método*, tendo como eixo central a noção de *experiência*. Com base nesse conceito, os filósofos que vêm acompanhando a tradição pragmatista identificam categorias que marcam sua distinção em relação aos projetos da filosofia moderna, rejeitando as metáforas dominantes das relações mente/conhecimento e da definição de verdade entendida independentemente da compreensão de como o homem conhece. Essas categorias presentes no pensamento de Dewey podem ser denominadas *antirepresentacionistas* e *antifundacionistas*.

A objeção de Dewey às filosofias clássicas está diretamente relacionada aos dualismos mente *versus* conhecimento, principalmente na teoria da *verdade como cópia da natureza*, ou seja, naquela ideia que visa associar a verdade com a expressão fidedigna da coisa representada, como se o pensamento pudesse ser constituído de uma cópia correspondente à coisa experimentada. Para o pragmatismo essa teoria produz uma visão fragmentada do mundo, enquanto separa pensamento e realidade e nada traz de novo ao conhecimento. A verdade deveria ser entendida como *adição ao fato*, *acréscimo feito à realidade* e não uma *mera cópia*. Essa noção de *verdade-cópia* está presente tanto na vertente racionalista quanto na empirista, sendo concebida como representação mental do mundo exterior.

Assim, o pragmatismo se coloca em contraposição às teorias correspondentistas ou representacionistas, ou seja, aquelas que declaram que uma ideia é verdadeira quando o pensamento concorda em absoluto com a realidade. Conforme o pragmatismo, nossas crenças são verdadeiras quando nos são úteis, enquanto valiosos instrumentos de ação que devem ser buscados tendo em vista as finalidades práticas em relação aos fins determinados. Desse modo, o pragmatismo abandona a ideia de *teoria verdadeira* como *espelhamento da realidade*, ao denunciar a ideia de *verdade-cópia*,

pois, se o pensamento fosse tomado como uma simples cópia da realidade exterior, seria incapaz de produzir uma ação, criaria um abismo entre o espírito e o mundo, obrigando o espírito dar um autêntico “salto mortal”. Na mesma direção, Dewey afirma que o pensamento não tem um fim em si mesmo, é um acontecimento, um esforço para reconstruir a atividade do indivíduo e colocá-lo em condições de se adaptar à nova situação.

O antifundacionismo de Dewey consiste numa permanente rejeição aos conceitos abstratos, categorias apriorísticas, princípios perpétuos, entes transcendentais, dogmas, etc. Seu esforço é negar que o pensamento possua fundações estáticas, perpétuas, imutáveis. Desse modo, ele recusa a ideia de *certeza* dos tradicionais conceitos filosóficos de *verdade e realidade*. E, considera, portanto, que as filosofias que buscam uma natureza ou substância da verdade são filosofias do medo, hiper-simplificadoras, transformando elementos da realidade na realidade do todo, reduzindo à aparência, ao secundário, ao epifenomênico, ao errôneo, ao ilusório, ou seja, a tudo que não pertence ao esquema da imutabilidade, da ordem, da necessidade ou da perfeição.

A filosofia de Dewey parte de um ponto de vista naturalista e historicista, com influências marcantes do darwinismo e da filosofia hegeliana. Da abordagem naturalista obtém a definição de *conhecimento*, vinculado à compreensão de como conhecemos, isto é, do processo de desenvolvimento das atividades da consciência. O naturalismo enquanto recusa dos dualismos, não aceita uma divisão da realidade em um plano mental e outro material e nem permite que a mente ou a experiência contenha toda a realidade. O naturalismo sustenta que existe uma realidade contínua, da qual a experiência humana faz parte (SHOOK, 2002, p.18). Nessa interpretação, o processo ativo do ser vivo é a matriz do comportamento lógico, o que significa dizer que a busca, a indagação não é algo que sucede na mente ou no organismo isoladamente, mas numa situação real de ação-reação entre o organismo e o meio.

Para Dewey (1985, p. 114), a experiência não pode ser vista distinta da natureza, ela é um tipo de ocorrência que penetra a natureza e aí se expande sem limitações. Tudo que existe é resultado desse processo de relações mútuas, pelos quais os corpos agem uns sobre os outros, modificando-se reciprocamente. Esse processo de

agir sobre outro corpo e sofrer de outro corpo uma reação é o que Dewey denominou *experiência*. O filósofo parte de um conceito amplo de *experiência*, considerando não apenas os atributos puramente humanos. A multiplicidade e a variedade de relações presentes na natureza tornam esse mundo precário e instável, e o obrigam a uma perpétua transformação. No plano físico, tais experiências acontecem sem nenhum sentido de adaptação, enquanto no plano da vida predomina a capacidade de seleção e adaptação, buscando o ser vivo conservar seu organismo. Nesse nível animal e vegetal a experiência é psicofísica. Na experiência humana esse processo ganha amplitude, pois implica uma atividade criativa e inteligente na reconstrução constante da experiência. Nesse sentido, o principal argumento de Dewey é demonstrar que a experiência não é algo que se opõe ou se sobrepõe à natureza:

O que há de fundamental, nesse modo de ver a experiência, é a sua identificação com a natureza. Os pontos de vista do racionalismo ou do intelectualismo operavam sobre o velho dualismo de natureza e experiência, em que esta era um simples instrumento de análise daquela. Daí, a experiência ser considerada “transitória”, “passageira”, “pessoal”, contra a realidade permanente do mundo exterior (DEWEY, 1985, p. 113).

Do ponto de vista histórico, Dewey retoma as formulações de Hegel sobre o desenvolvimento da experiência e da consciência, demonstrando o intercâmbio das determinações e indeterminações no processo gerador do dinamismo histórico, nos jogos de forças existentes na realidade, em contraposição à ideia de experiência simplificada e purificada de todos os elementos da desordem e do erro e, portanto, reduzida a estados de consciência claros e distintos. Na sua concepção, a experiência não é consciência, e sim história, carregada dos atributos da vida. Não se busca uma teoria da certeza ou um porto seguro para amparar o conhecimento estável, mas a análise da experiência enquanto uma situação histórica.

Portanto, para Dewey, o homem vive em mundo aleatório, a sua existência implica o acaso. Diante da precariedade do mundo, e na tentativa de dar sentido à experiência, o homem recorreu, inicialmente, às forças mágicas e construiu os mitos e, depois de terem eles caído, substituiu-os por outras ideias tranqüilizadoras, como a *imutabilidade do ser*, o *processo universal*, a *racionalidade do universo*. Nesse sentido,

Dewey formula uma contraposição teórica aos pensadores que, na sua visão, defendem uma filosofia do fluxo normal, ou seja, buscam o que é seguro e estável.

O problema a ser investigado aparece em Dewey quando ele argumenta que os conceitos de *natureza* e *experiência* foram tomados pela tradição filosófica como incompatíveis, uma vez que, historicamente, a experiência passou a ser descrita como algo não natural. Há, desse modo, uma separação entre o homem e a experiência, de um lado, e a natureza, de outro. Nosso filósofo propõe como desafio reverter essa noção e pensar um *naturalismo empírico* ou um *empirismo naturalista*, ou ainda, como ele também denominou, um *humanismo naturalista*, cuja tarefa é a de se opor a uma tradição que, ao ver esta associação entre a natureza e a experiência, pensa tratar-se de um absurdo. O seu desafio é estabelecer uma teoria da experiência em termos naturalísticos,

[...] na qual natureza e experiência convivem harmoniosamente juntas – onde a experiência apresenta-se a si própria como o método, e o único método, para atingir a natureza, penetrar seus segredos, e onde a natureza revelada empiricamente (pelo uso do método empírico na ciência natural) aprofunda, e enriquece e dirige o desenvolvimento posterior da experiência. (DEWEY, 1985, p. 3).

A experiência, para o pragmatismo, é fundamentalmente natural, e não psíquica. Ela consiste de situações em que os objetos naturais, entre eles o ser humano, interagem uns com os outros. O filósofo argumenta que qualquer filosofia que encontre sentido exclusivamente dentro da mente do indivíduo pode ser considerada transcendentalista e comete os erros típicos dos dualismos. Portanto, o significado de uma proposição só pode ser conhecido a partir de suas consequências práticas, isto é, na medida em que determina seu uso possível na geração de outras coisas experimentadas no futuro. A experiência é sempre experiência de uma realidade, não podendo ser concebida sem ela. Eis porque o conhecimento não pode ser cópia mental dos objetos do mundo. Quando damos à teoria a forma da chamada *verdade-cópia*, típica das teorias correspondentistas, estamos diante de um grave problema, ou seja, o de saber como podemos comparar nossas ideias à realidade e, nesse sentido, como apreender sua verdade. Dewey rejeita esse pressuposto, revelando que, se apenas temos uma cópia da

realidade, então ela se torna cada vez mais inatingível e, assim, pode-se decretar a falência do conhecimento (DEWEY, 1985, p. 77).

Dewey (1985) considera que tanto o racionalismo quanto o empirismo separam os conceitos de *experiência* e *natureza*. Para os racionalistas, a experiência é não apenas algo acidentalmente superposto à natureza, mas forma um véu ou tela que nos separa da natureza, a menos que possa ser “transcendida”. Para os empiristas, a experiência também é apresentada em situação desvantajosa, neles a “natureza é pensada como algo completamente material e mecanicamente determinado” (DEWEY, 1985, p. 3). Dewey reclama outro contexto, no qual experiência e natureza convivam harmoniosamente. O fato de Dewey rejeitar a tradição metafísica não significa que ele não tenha elaborado a sua própria metafísica e muito menos que tenha aderido a uma teoria empirista na sua acepção clássica, uma vez que elabora o seu pensamento com base em uma concepção histórica de *mundo*, que institui conexões entre o ser e o existir. Sua defesa de uma filosofia que articule pensamento e ação o faz denunciar as filosofias de caráter laudatório, ou seja, aquelas que deificam a mudança, tornando-a universal, regular e segura.

O pragmatismo de Dewey recebe a denominação de *instrumentalismo*. A metáfora do instrumento estende-se a todos os aspectos do pensamento, como termos, conceitos, juízos, inferências, conhecimento e verdade. Todos são equipamentos usados para tornar melhores as nossas vidas. Como instrumentos, essas coisas são artefatos humanos que podem ser criados, aperfeiçoados, ignorados ou abandonados (SHOOK, 2002).

O conhecimento é investigação que consiste em elaborações para proporcionar a adaptação ao ambiente. O conhecimento tem sentido quando favorece a resolução de problemas sugeridos pelo ambiente. O papel do pensamento e, portanto, do conhecimento derivado dele, é o de transformar situações caracterizadas pela obscuridade, dúvida, conflito, em situações claras, coerentes, ordenadas e harmoniosas. Desse modo, a investigação parte dos problemas, de situações que implicam incertezas e dúvidas. O discurso deweyano sobre a experiência demonstra ser possível indicar duas dimensões das coisas experimentadas; uma é a de tê-las, a outra é a de conhecê-las para tê-las de modo mais significativo.

Esse caminho indica que as situações problemáticas se tornam objetos de pesquisa, no sentido de estimular a tentativa de solução, mesmo que ainda vaga, mas com o propósito de formular uma hipótese que favoreça as antecipações ou previsões do que pode acontecer. É antecipando as consequências futuras que se produz conhecimento no âmbito do pragmatismo. Nesse sentido, as ideias são operacionais, são planos de intervenção na realidade. “Uma ideia é, antes de tudo, uma antecipação do que pode acontecer; caracteriza uma *possibilidade*” (DEWEY, 1985, p. 62).

Dewey estabelece a distinção entre as *experiências imediatas*, portanto não-problemáticas, das *experiências problemáticas* ou resultantes do esforço da reflexão intelectual. Na experiência não-problemática, guiada pela ação dos hábitos do organismo, não há uma divisão entre objetivo e subjetivo, portando não há uma subjetivação. Quando esta experiência se torna problemática, as fontes instrumentais do pensamento são chamadas a atuar. O homem, na sua ação diária, lança mão de um saber empírico, que, a partir de certas coincidências, pode prever dados da realidade, muitas vezes acertada, outras vezes equivocadamente. Para Dewey, esse modo de proceder empírico é diferente do pensamento reflexivo. Acreditar, portanto, naquela lógica, segundo a qual o fato de uma coisa vir depois de outra indica que a primeira foi causada pela segunda, é um erro comum, presente nas conclusões que, mesmo sendo exatas, são empíricas, pois esta exatidão tanto pode ser atribuída ao acaso quanto ao emprego de um método (DEWEY, 1959).

Dewey faz objeção à teoria do conhecimento que designa a “inteligência” como “razão” ou “intelecto puro” – o mais elevado órgão ou faculdade capaz de captar as últimas verdades. O que cabe à nova teoria proposta por ele é considerar como se processa o conhecimento, em vez de supor que ele deva se conformar a algum fundamento. A inteligência, na sua acepção, é a designação sinóptica dos grandes métodos, em crescente desenvolvimento de observação, de experimentação e de raciocínio reflexivo, que, não obstante terem revolucionado, em reduzido espaço de tempo, tanto as condições físicas como fisiológicas da vida, não foram, todavia aplicados àquilo que é basicamente humano (DEWEY, 1959, p. 21). Desse modo, os estágios do pensamento são aspectos funcionais da solução prática dos problemas, à medida que os homens encontrem instrumentos mais eficazes para interagir com o mundo.

Neste ponto, Dewey enfatiza que mesmo as teorias empíricas que rejeitem a posição racionalista operam em termos de uma justificativa suficiente da faculdade de conhecer, adaptando a teoria do conhecimento a suas crenças pré-fabricadas no que concerne à percepção sensível, em vez de derivarem sua maneira de conceber esta percepção dos dados colhidos no processamento da pesquisa científica (DEWEY, 1959, p. 21). Desse modo, a descoberta mais revolucionária foi o fato de que a ciência natural se viu obrigada a abandonar a hipótese da fixidez e admitir que para ela o que é realmente universal é o processo. A universalidade que compete às teorias científicas não é a de um conteúdo inerente fixado por Deus ou pela natureza, mas a sua função de aplicabilidade, sua capacidade de retirar os eventos de seu aparente isolamento, a fim de ordená-los em sistemas que promovam sua qualidade vital pelo gênero de mudança que se denomina *crescimento*.

Importa, desse modo, compreender que a racionalidade humana é possível apenas onde se encoraja e exercita o controle autoconsciente das ferramentas do pensamento. Os estudos filosóficos da razão científica e de seu potencial de aperfeiçoamento se fundamentam na ideia do seu uso prático e na sua capacidade autocorretiva. A esse respeito, Dewey argumenta que, se a ciência foi construída no espaço da pesquisa experimental, e a filosofia, no âmbito do espiritual e das questões morais, isso se deve aos perniciosos dualismos da tradição filosófica que separam essência e acidente, matéria e espírito, teoria e prática. Assim, Dewey propõe uma visada científica para a filosofia ao afirmar que seu interesse é a aplicação à atividade da filosofia daquilo que se diz da ciência, uma vez que a linha divisória entre o que na ciência é cognominado *hipótese*, e, na filosofia, *especulação* (geralmente em tom de menosprezo), é tênue e imprecisa nos contextos revolucionários do conhecimento.

O trabalho executado pelos homens, cujos nomes agora figuram nas histórias da filosofia, mais do que nas da ciência, teve papel preponderante no propiciar um clima favorável à iniciação do movimento científico, de onde saíram a astronomia e a física, que desalojaram a velha cosmologia ontológica (DEWEY, 1959, p. 27).

Dewey mostra a contradição entre o desenvolvimento científico e o conservadorismo da filosofia tradicional, pois, segundo ele, a filosofia tem a posição fundamental de lançar as bases para as transformações na forma de pensar a realidade,

sendo decisiva nesses contextos revolucionários da ciência. Enquanto se ampliam e se aprofundam as investigações no âmbito das ciências, a filosofia tradicional ainda se acha presa às velhas instituições. A hipótese levantada por Dewey sobre a crise em que o homem se acha envolvido no contexto da modernidade científica está relacionada ao *grau de especialização*, fruto da delimitação de áreas de operação e jurisdição, ficando a cargo de instituições antigas, com suas formas inalteradas, a supremacia em assuntos éticos e ideais.

À medida que as aplicações da nova ciência iam provando ser benéficas em muitos setores da vida prática, foi sendo tolerada a nova ciência física e fisiológica sob a condição de apenas se ocupar com as questões materiais inferiores, sem se imiscuir no reino “superior” e espiritual de ser (DEWEY, 1959, p. 29).

Assim entendido, faz-se necessário indagar: O que precisa a filosofia para ser profícua na resolução dos problemas humanos e contemporâneos e, ao mesmo tempo, recuperar a vitalidade que foi gradativamente perdendo? O próprio Dewey responde que ela deve se apropriar, a seu modo, do método da ciência, ou do método empírico. Desse modo, afirma que as condições institucionais, em que ela (ciência) penetra e determina suas consequências humanas, não foram ainda submetidas a nenhuma indagação séria e sistemática, merecedora do título de *científica* (DEWEY, 1959, p. 32). Logo, o trabalho reconstrutivo da filosofia seria envidar esforços para realizar, no campo moral, aquilo que os filósofos modernos fizeram pelo progresso da indagação científica.

No caso, a reconstrução significa desenvolver, formar e produzir os meios intelectuais que progressivamente encaminharão a pesquisa para o âmbito dos fatos presentes, no que eles têm de mais profundo e particularmente humano. Nesta perspectiva, o novo método de conhecer, proposto por Dewey, teria de ser funcional e autocorretivo, retirando proveito tanto dos malogros como dos êxitos do avanço do conhecimento. A chave do método é a revelação da identidade entre a pesquisa e a descoberta. Dewey quer dizer que o método da descoberta nas ciências naturais é plenamente aceito, mas ainda está muito longe de ser admitido nas questões “espirituais”, ideais e morais. Para Dewey a filosofia ainda permanecia presa a uma etapa pré-científica, pré-democrática, pré-tecnológica. Ele tenta reconstruir os

instrumentos do pensar para responder às necessidades do “novo mundo”. Daí a seguinte consideração:

Quanto à filosofia, sua profissão de operar à base do eterno e imutável é o que lhe confere uma função e objeto, os quais, mais do que qualquer outra coisa, constituem a razão de sua crescente desestima popular e da falta de confiança em suas pretensões. Com o efeito, ela opera a proteção daquilo que presentemente é repudiado pela ciência, escorando-se apenas em velhas instituições, cujo prestígio, influências e vantagens de poder dependem da preservação da velha ordem; e isto justamente no tempo em que as condições humanas são conturbadas e instáveis, que exigem, com maior urgência do que no passado, algo como aquela visão compreensiva e “objetiva” em que se empenharam as filosofias históricas (DEWEY, 1959, p. 24).

No centro do debate sobre a investigação científica está a relevância concedida ao concreto, à importância social, ao papel da comunidade de investigadores e à ideia de *aperfeiçoamento*. Isto porque Dewey postula que a investigação deve estar atenta ao contexto do seu desenvolvimento, considerando as crenças políticas e científicas, a cultura e suas relações com as instituições sociais. O pragmatismo de Dewey se caracteriza pela referência constante ao futuro, de modo que o significado de uma proposição depende do teste de suas consequências, isto é, da antecipação e previsão das consequências futuras, da produção de eventos desejados, pois daí pode-se conhecer o que é melhor, útil e benéfico à vida humana.

Assim, ao se contrapor à epistemologia tradicional, Dewey explica que o único objetivo de uma teoria é guiar a produção de eventos desejados, de modo a não mais ser um mistério ou um paradoxo que a teoria venha a produzir sua própria evidência. Segundo Shook (2002, p. 207), o pragmatismo deweyano recomenda que as teorias científicas devam ser compreendidas como modelos, não no sentido de uma cópia do original, mas na condição de uma estrutura produzida em que os construtores a usariam como guia de sua construção. Nesse sentido, o teste de uma teoria científica é sua capacidade de guiar de modo seguro e eficiente, a produção do conhecimento. Reforçando esse entendimento, Dewey afirma:

O trabalho da ciência física é descobrir as propriedades e relações das quais elas são capazes de serem usadas como instrumentalidades; a

ciência física alega revelar não a natureza interna das coisas, e sim somente conexões das coisas umas com as outras que produzem resultados e que, por conseguinte, possam ser usados como meio (DEWEY, 1959, p. 32).

Pelo exposto, a teoria da experiência de Dewey rejeita uma filosofia representacionista ao negar que o conhecimento seja derivado da capacidade racional de apreender ou representar fidedignamente o mundo exterior. Objeta, também, à ideia de uma substância ou natureza da verdade e, nem crê que o conhecimento deva ter um *fundamento*. Muito ao contrário, assegura o caráter operacional do pensamento humano, enquanto instrumentalidade necessária à sobrevivência e ao gozo da vida. O pragmatismo deweyano parte do princípio que o método da ciência se auto-regula, é autocorretivo, pois deriva da sua capacidade de aperfeiçoamento. Ao rejeitar uma concepção de *natureza da verdade*, Dewey privilegia o processo, a investigação, a necessidade dos procedimentos do método científico, inclusive reivindicando para a filosofia hipóteses explicativas que tenham força de ação.

### 3. Apropriação rortyana do pragmatismo de Dewey

Veremos a seguir, como essa discussão se apresenta na filosofia de Rorty, para identificarmos os elementos que constituem sua interpretação do pragmatismo deweyano. Antes, porém, cabe demarcar que o pragmatismo obteve, nas duas primeiras décadas do século XX, grande prestígio e notoriedade. No entanto, esse prestígio passou a ser minimizado em função do desenvolvimento de novas teorias que reivindicavam para a filosofia o caráter de uma disciplina técnica, cuja tarefa se fundamentaria no trabalho de 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. O ressurgimento do interesse no pragmatismo ocorreu, especialmente, a partir da década de setenta, mais precisamente quando Richard Rorty publicou, em 1979, *Philosophy and The Mirror of Nature* ,[A Filosofia e O Espelho da Natureza] opondo-se à filosofia analítica e lançando um novo paradigma filosófico, o neopragmatismo. Rorty apresenta seu trabalho como sendo uma continuação de William James e John Dewey. Desde então começou a receber críticas

de comentadores de James e Dewey e de estudiosos do tema, que procuram mostrar que ele está errado ao afirmar a continuidade entre sua filosofia e o pragmatismo clássico.

Rorty diz que pretende seguir a tradição pragmatista na forma se seus antecessores e, desse modo, elege John Dewey como figura central do movimento pragmatista americano, atribuindo-lhe muitas de suas próprias doutrinas centrais. Nesse sentido, a posição anticorrespondentista e antirepresentacionista de Dewey tem grande repercussão no pragmatismo de Rorty. Esse último pretende realizar um diagnóstico crítico dos projetos da filosofia moderna e, ao mesmo tempo, propor a superação dos problemas clássicos da epistemologia e da metafísica, mostrando como seria a filosofia se nos libertássemos das metáforas que regem a mente e o conhecimento, presentes na tradição de Descartes a Kant. No entanto, seus críticos observam que as suas leituras do pragmatismo clássico são problemáticas e muitas vezes distorcem seriamente seus autores.

Ele argumenta que a história da filosofia desde Platão tem sido a tentativa de isolar o “Verdadeiro” ou o “Bem” e definir as palavras *verdadeiro* ou *bom*. Com 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: presos às 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. Ele nos diz que 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” (RORTY, 1982, p. 14).

Nessa análise, Rorty distingue a *filosofia*, com inicial minúscula, entendida como o trabalho de análise das proposições, das ações e das situações, e a *Filosofia*, com inicial maiúscula, entendida como representando uma noção platônica, ou seja, uma atividade acerca da natureza das noções normativas de *verdade*, de *racionalidade* e de *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. Sua crítica à epistemologia faz com que ele atribua de modo generalizado suas próprias pretensões a todos os pragmatistas: “O que os pragmatistas estão a dizer é que a maior esperança da filosofia é não fazer Filosofia” (RORTY, 1982, p. 15).

Rorty reconhece que, diante disso, os pragmatistas se veem numa encruzilhada: se adotam a linguagem não-filosófica, demasiado literária, podem ser acusados de mudar de assunto, de sair da área da filosofia; se a linguagem for demasiado filosófica, continuarão incorporando as hipóteses explicativas de Platão que eles pretendem abandonar. No entanto, ao propor uma redefinição da filosofia como gênero literário ou apenas como “um tipo de escrita”, abstraindo a sua especificidade, seu papel de investigação, Rorty parece se opor a Dewey, que, embora partindo de uma crítica radical ao modo clássico de fazer filosofia, tem como aspiração a sua reconstrução, o seu caráter de operacionalidade, bem como a tentativa de propor um modelo de investigação e de refundação do método científico.

Rorty retoma dos pragmatistas a rejeição da ideia filosófica do *conhecimento como representação*, como um *espelho mental* e faz isso em benefício de sua crítica à metafísica, argumentando 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. Diz seguir a concepção de Dewey de *conhecimento como crença*, e de Wittgenstein de *linguagem como instrumento* e não como *espelho da natureza*. Estes pensadores são retratados por Rorty como filósofos edificantes, responsáveis por superar os pressupostos da filosofia metafísica ocidental. Em outras palavras, eles partilham a ideia de que devemos desistir da ideia kantiana segundo a qual há algo chamado de *natureza do conhecimento humano*. Como diz Rorty:

Tentarei sustentar a reivindicação (comum a Wittgenstein e Dewey) de que pensar no conhecimento que apresenta um “problema”, e acerca do qual devemos possuir uma “teoria”, é um produto da visão do conhecimento como uma montagem de representações – uma visão do conhecimento que, como tenho vindo a defender, era um produto do século dezanove (1994, p. 113).

No seu livro *Consequences of Pragmatism* [Consequências do Pragmatismo] (1982), em dois artigos intitulados, respectivamente, *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* e *Dewey's Metaphysics*, Rorty apresenta sua interpretação do pragmatismo de Dewey. Declara-se um deweyano, quando se descreve com base 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. No texto *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, Rorty mostra os pontos em comum e as diferenças entre Heidegger e Dewey. Em relação às similaridades, 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” (RORTY, 1982, p. 42).

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 (RORTY, 1982). 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*. Para ilustrar melhor essa relação entre *ação* e *contemplação* e a cisão feita pelos gregos, Rorty se refere a Dewey, afirmando:

Dewey começa uma discussão da distinção entre teoria e prática com uma distinção entre o “sagrado” e o “afortunado”. Pensa a religião, e a sua herdeira filosofia, como estando ao serviço do primeiro. A arte, e a sua herdeira tecnologia, olham para o segundo. Porque a filosofia herdou o reino de que a religião tinha se ocupado, adotou naturalmente a noção, que tem governado a filosofia desde os tempos dos gregos, que a função do conhecimento é descobrir o antecedente real. Dada à herança adicional da religião da premissa que só o complemento fixo e imutável do ser pode ser real, é natural que a demanda da certeza tenha determinado a nossa metafísica básica (RORTY, 1982, p. 43).

Embora reconheça diferenças de perspectivas entre Heidegger e Dewey, Rorty identifica o mesmo o ponto de partida nos dois, isto é, a rejeição do modo pelo qual os gregos fundaram os dualismos que configuram a velha ontologia.

Aqui Heidegger vê a distinção entre ação e contemplação, não como Dewey a vê, como refletindo um hiato entre o homem livre e o escravo, mas antes como emanando de uma disjunção inicial de uma consciência originalmente unida – uma disjunção que é presumivelmente para ser vista como uma fatalidade, uma das palavras do Ser, mais do que para ser explicada causalmente como um produto de um certo ambiente natural ou de uma certa organização social (RORTY, 1982, p. 43-44).

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. Mas, Rorty questiona o fato de Dewey querer superar a tradição através da dissolução das oposições tradicionais, substituindo-as pela noção, que considera vaga e não-controvertida, de *inteligência tentando resolver problemas e fornecer sentido* (RORTY, 1982, p. 51).

Rorty argumenta que Dewey vê os problemas epistemológicos apresentados pelos filósofos modernos apenas como uma forma de ajustamento às antigas hipóteses metafísicas. Os dualismos da filosofia clássica são colocados sob novas condições na filosofia moderna. Heidegger demonstra que há nessa última uma realização dialética desses mesmos problemas. Dewey e Heidegger concordam em que a filosofia moderna reapresenta os temas clássicos, instituindo novas dicotomias, desta vez na relação epistemológica entre *objetivo* e *subjetivo*. Assim, os problemas clássicos são transportados para a reflexão moderna à medida que a pergunta sobre as possibilidades 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 alega que ambos criticam as tentativas cartesianas, husserlianas e positivistas de tornar científica a filosofia. No entanto, Rorty não leva em conta que Dewey, embora rejeite uma

subordinação da filosofia à ciência, mantém uma filosofia com uma visada científica. 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.

Na visão de Rorty, Heidegger e Dewey são filósofos radicais que introduziram “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 estes dois pensadores “estão a tentar encapsular toda a sequência 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” (Rorty, 1982, p. 46). Nesse aspecto, Rorty defende a unidade entre esses dois pensadores, por serem historicistas até o âmago. Não aceita, portanto, que associem Dewey a pensadores não historicistas como Peirce, James e Quine. Fazer isso seria desconsiderar que Dewey se apaixonou pelas visões historicistas de Hegel e Comte. O ponto controverso está em Rorty não aceitar a dimensão metafísica de Dewey, privilegiando apenas o seu historicismo.

A argumentação de Rorty enfatiza a dimensão historicista, mas não considera a metafísica empírica de Dewey. Nessa direção, os deweyanos afirmam que a verdadeira história da produção teórica de Dewey é marcada pelos temas metafísicos, dentre eles as questões relacionadas com a noção de *experiência*. Ademais, Rorty reúne pensadores cujos interesses filosóficos, como se vê, são muito distintos, o que nos leva ao questionamento da possibilidade dessa conjugação, sem que se destruam suas raízes históricas. A sugestão de Ramberg (2001) é que Rorty pretende encontrar em Dewey uma antecipação de sua própria visão de filosofia, como ideia que dá suporte às ciências políticas. Segundo Ramberg, por ler Dewey dessa maneira, ele é acusado de, deliberadamente, separar o Dewey “bom” do Dewey “mau”. Rorty é crítico do que ele considera a recaída de Dewey na metafísica em *Experiência e Natureza* e, por isso, não aceita a tentativa de reconstrução do pensamento científico presente em *Lógica: Teoria da Investigação*.

Rorty escreveu o ensaio *Dewey's Metaphysics* para responder a essas objeções. Ele procura mostrar, nesse artigo, que Dewey, bem no final da sua vida, considerou a possibilidade de reescrever o *Experiência e Natureza*, com o título de

*Natureza e Cultura*. Segundo 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* (RORTY, 1982, p. 72).

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 (RORTY, 1982, p. 73). 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 estaria mais para um terapeuta filosófico ou intelectual historiador do que um metafísico (RORTY, 1982, p. 77). 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. Discute, inclusive, se isso é mesmo possível. Desse modo, o conceito de *experiência* passa a ser questionado por Rorty, em função do programa com que Dewey se comprometeu.

Em que consiste o problema proposto por Rorty? Ele reconhece a tentativa de incursões metafísicas em *Experiência e Natureza*. Mas a pretensão de Dewey, conforme Rorty, 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 fazer (RORTY, 1982, p. 77). O ponto principal estaria no esforço de Dewey em buscar no uso do “método” a base de superação dos dualismos da metafísica clássica. Dessa maneira, a novidade em *Experiência e Natureza* 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.

Rorty diz que duas gerações de comentadores de Dewey tiveram dificuldades em entender que método poderia produzir “uma afirmação dos traços genéricos

manifestados por existências de todos os tipos, sem relação com a distinção das mesmas em físicas e mentais” e diferindo em praticamente nada do método empregado pelo cientista de laboratório. E também não ficou claro para eles como uma apresentação de traços genéricos poderia ou evitar a banalidade ou dissolver os problemas filosóficos tradicionais (RORTY, 1982, p. 73). 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 filosofia (mesmo a presumivelmente mais alta e mais pura forma de filosofia – a própria metafísica) como um instrumento de transformação social” (RORTY, 1982, p. 73). 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 que *Experiência e Natureza* deve ser entendida como obra antimetafísica, Rorty argumenta como segue:

Mesmo se, de algum modo, pudéssemos explicar a que é que equivale o “método empírico” em metafísica, ele não deveria (segundo os princípios de Dewey) ser dotado da neutralidade magistral que tradicionalmente pertence a uma disciplina que nos oferece “traços genéricos de todos os gêneros de existências”. Mesmo se Dewey pudesse explicar o que é observacional e experimental em *Experiência e Natureza*, os seus próprios comentários sobre observação e experimentação como ferramentas para resolver alguns problemas dados que envolvem valores sociais deveriam ser levados a incidir sobre a sua própria obra. Se, como eu disse, o conteúdo efectivo de *Experiência e Natureza* é uma série de análises de como surgiram esses pseudo-problemas filosóficos tais como sujeito-objeto, espírito-versus-matéria e de como eles podem ser dissolvidos, a natureza desse projecto é clara (RORTY, 1982, p. 74).

Neste itinerário, Rorty reitera que não existe, em *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. 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 Hegel (RORTY, 1982, p. 81). 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:

Se Dewey tivesse escrito o livro chamado de *Nature and Culture*, que viria a substituir *Experiência e Natureza*, poderia ter-se sentido capaz de esquecer os modelos aristotélicos e kantianos e ser simplesmente hegeliano até o fim, como o foi em muito do seu restante (e melhor) trabalho (RORTY, 1982, p. 85).

A estratégia rortyana consiste em oferecer não um retrato historicamente fiel do pragmatista, mas a construção de uma hipótese sobre Dewey. Na nossa avaliação, um retrato do filósofo que deveria ser a imagem do próprio Rorty. A base do argumento no artigo *Dewey between Hegel and Darwin* é mostrar que o primeiro foi tradicionalmente interpretado como um filósofo que ocupa uma via média entre o idealismo e empirismo. Mas Rorty constrói um “Dewey hipotético” e propõe que ele seja visto principalmente como uma via média entre historicismo e cientismo.

Nesse artigo, Rorty 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 ao expediente em nossa maneira de pensar. Na segunda formulação, as ideias se tornam 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 introspectíveis (RORTY, 1995, p. 5).

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 se teria debatido no livro *Experiência e Natureza* com questões como distinções proposicionais e não proposicionais, 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 em 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 empirismo (RORTY, 1995, p. 7).

Rorty pretende relacionar o historicismo e o cientismo para argumentar a favor da relação entre Hegel e Darwin enquanto propósito para explorar a relação entre *experiência e natureza* como *linguagem*. Já que a teoria pragmatista não pode ser idealista, Rorty se apropria do hegelianismo de Dewey apenas em sua dimensão histórica. Nessa interpretação, 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 o naturalismo proposto por Darwin. Desse modo, Rorty diz que Dewey sugere que podemos ver Darwin como uma tentativa de naturalizar Hegel (RORTY, 1995, p. 9).

Hall (1994, p. 83) 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 noção de *experiência*, ignorando a reflexão desse autor sobre a nossa continuidade como organismos, sobre nossas necessidades e impulsos vitais de criaturas humanas (HALL, 1994, p. 83).

Dessa forma, as influências do hegelianismo e do darwinismo sofrem modificações para se adequar ao “Dewey hipotético” de Rorty. Ele 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 o idealismo e empirismo. Para construir esse “Dewey hipotético”, 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 é 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 abordar (HALL, 1994, p. 84).

Na interpretação de Rorty, segundo Hall, Dewey teria uma dimensão peirciana e outra jamesiana. Rorty tentaria manter em sua apropriação apenas a dimensão jamesiana, uma vez que em James há a possibilidade teórica de ampliar o vocabulário da filosofia para outras áreas, como a literatura, por exemplo. Assim, nesse retrato, Rorty reúne em Dewey o historicismo hegeliano e a influência jamesiana, o que permite a abordagem de novos vocabulários e favorece a proposta de uma etapa pós-filosófica.

Desse modo, a influência de Pierce sobre Dewey, não é bem vinda para Rorty. De acordo com ele, 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 em sua descrição do “Dewey hipotético”:

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 epistêmica (RORTY, 2000, p. 42).

Essas objeções formuladas por Rorty sobre o naturalismo de Dewey e sua confiança no método científico são partes fundamentais do debate acerca dos aspectos da filosofia de Dewey que são problemáticos para os propósitos da apropriação rortyana. Um de nossos objetivos é mostrar que Rorty, ao estipular um Dewey ideal, abandona o projeto original desse pensador, principalmente a sua noção de *experiência* e, conseqüentemente, abandona as discussões sobre a teoria da verdade e as formulações deweyanas do método científico.

Dewey é apresentado por Rorty na condição de herói destruidor da velha ontologia. Um pensador que considera haver pouco a ser dito sobre a *verdade*, de tal forma que os filósofos devem, explícita e conscientemente, restringir-se à justificação, enquanto *asserção garantida*, ou seja, só aceitar como verdadeira uma sentença que apresente o máximo de garantias possíveis. Mas, mostramos que, para Dewey, como a mente visa a uma crença prática, a transformação que produz é guiada pela atividade experimental. Ao contrário de Rorty, Dewey declara que é possível o procedimento de justificação experimental de uma crença. Mesmo assim, o conceito deweyano de *experiência* é deixado de lado por Rorty, uma vez que ele procura não se envolver com

a discussão sobre os procedimentos da investigação científica, porque, segundo ele, só é possível justificar crenças para uma determinada audiência (RORTY, 2000, p. 47).

Partindo da noção deweyana de que é na experiência que se patenteiam as diversas consequências do método científico, vemos que as ideias, concepções e teorias são instrumentos de uma reorganização ativa do ambiente, removendo dificuldades e perplexidades, cuja prova de validade deriva do cumprimento de um objetivo: sua operacionalidade. Assim, a teoria da *verdade* formulada por Dewey resulta da modificação da concepção tradicional da relação entre experiência e razão. Em nossa leitura de Dewey, diferentemente do que escreve Rorty, há muito para se dizer sobre a *verdade*, desde que a ideia correspondente seja derivada de hipóteses que funcionem adequadamente.

Para Dewey, a *verdade* é o nome abstrato aplicado ao conjunto dos casos reais, previstos e desejados, que recebem confirmação de suas premissas em suas obras e consequências. Portanto, uma ideia e uma concepção não são mais do que uma reivindicação ou injunção, um plano de agir de certo modo. O que Dewey busca nas teorias é sua capacidade de confirmação, corroboração e verificação nas situações subsequentes. O abandono da natureza da verdade é condição para uma teoria do conhecimento, que ao invés de postular a “verdade”, no sentido universal e abstrato, investe no advérbio “verdadeiramente”. Sobre este sentido de *verdade* como *utilidade*, Dewey escreve:

Generoso é quem procede generosamente. Pelos frutos se conhece a árvore. É verdadeiro aquilo que nos leva à verdade – a capacidade demonstrada para servir como tal guia é justamente o que designamos pelo termo “verdade”. O advérbio “verdadeiramente” é algo mais fundamental que o adjetivo “verdadeiro” ou o nome de “verdade”, pois, como advérbio, expressa um modo, uma forma de agir (1959, p. 154).

Muitos estudiosos se opõem à maneira pela qual Rorty se apropria da filosofia de Dewey. Susan Haack (1995) diz que, enquanto o pragmatismo clássico é uma tentativa de entender e criar uma estrutura nova que legitima 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. Lavine

(1995), por exemplo, 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 eliminação. Segundo Lavine (1995), 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”. É neste espaço, conforme Lavine, que Dewey se distancia das pretensões do seu seguidor Rorty. Esta intérprete da filosofia americana descreve Rorty ao estilo de Harold Bloom, colocando-o “na condição de filho, soberbamente equipado com uma energia vigorosa, pós-moderna, no gozo de deslocar o filósofo pai em benefício de sua teoria” (LAVINE, 1995, p. 42). Na mesma direção, Malachowski (2002) afirma que os críticos da apropriação de Rorty reconhecem que Dewey nunca virou totalmente as costas à metafísica, que está presente particularmente na obra *Experiência e Natureza*, constituindo ali um forte ponto de atração para muitos pensadores pragmatistas.

David Hall (1994), embora observe a inadequada substituição do conceito de *experiência* pelo de *linguagem*, assegura que Rorty não está em busca de uma nova teoria pragmatista. Ele pretende se centralizar na cultura, incluindo todas as possibilidades humanas de descrições e redescrições da realidade, como romances e metáforas, enfim, com todas as práticas possíveis. 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 nisto, Hall vê a interpretação de Rorty como uma contribuição que permite ver nas obras de Dewey um valioso recurso intelectual para nossos dias.

Ramberg (1998) sugere que as controvérsias sobre as apropriações que Rorty faz do pragmatismo podem resultar de duas perspectivas, a deflacionista e a demonizadora. Os deflacionistas são simpáticos a Rorty, concordando em questões pontuais, mas estão preocupados com a retórica radical rortyana expressa na obra *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, marcada por um ceticismo em relação à filosofia. Criticam em Rorty seus efeitos dramáticos de rejeição da metafísica e da epistemologia.

Mas os deflacionistas, segundo Ramberg, sabem que Rorty não propõe o fim da filosofia, nem quer precipitar a era pós-filosófica. O que ele sugere é que não cabe mais à filosofia estabelecer critérios de legitimação para as várias formas de conduta humana. Os demonizadores opõem-se ao estilo retórico de Rorty e pensam que ele realiza um ataque à própria filosofia. Eles rejeitam em Rorty o que consideram seu desprezo pela ciência e pelo método. Segundo os demonizadores, não é possível substituir a filosofia pelo gênero literário, mas sim seguir as aspirações de Peirce: “resgatar o bom navio da Filosofia para o serviço da Ciência” (HAACK, 1998, p 41).

Concordamos que Dewey não abandona a cena filosófica de uma tradição sistemática e normativa como Rorty pretende que ele tenha feito. Isso fica claro a partir da exposição que fizemos das ideias de Dewey em *Experiência e Natureza*. Dewey dificilmente seguiria Rorty na defesa de uma cultura pós-filosófica, principalmente na ideia que nada de construtivo a filosofia poderia fazer. Da mesma forma, a visão de *ciência* postulada por Dewey é bem distinta da versão rortyana, para a qual a ciência é apenas uma maneira de falar, outro vocabulário. Para o propósito da nossa reflexão, parece não existir, como Rorty quer sustentar, uma posição pós-metafísica e pós-epistemológica em Dewey, embora o historicismo nele esteja presente de maneira marcante.

#### 4. Conclusão

Para além das caracterizações deflacionistas ou demonizadoras, pretendemos, numa leitura crítica do argumento rortyano sugerir que, embora Rorty acuse Dewey de tentar adotar uma *metafísica empírica*, unindo duas posturas que ele considera inconciliáveis, a terapêutica e a sistemática, ele parece fazer exatamente a mesma coisa. Ele 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. Essa

metafísica implícita estaria sendo escamoteada pela retórica de Rorty, quer ele queira, quer não.

Rorty é deweyano, mas não pelos aspectos que elogia em Dewey e sim pelos aspectos que critica nesse autor. Todo o esforço crítico de Rorty se baseia em desqualificar a obra *Experiência e Natureza* como um livro de metafísica para caracterizá-la como um mero estudo histórico e sociológico da tradição metafísica. Com isso, ele pretende realçar não apenas as dimensões historicistas e políticas na filosofia de Dewey, mas também a noção de que ele seria um filósofo edificante. Rorty afirma que Dewey tinha tudo para ser um teórico radical da experiência, mas que optou por apenas redefini-la. Agindo assim, na verdade Rorty gesta a sua própria metafísica. Desse modo, é possível que Rorty seja deweyano não porque evitou a *metafísica empírica* de Dewey, mas porque elaborou uma nova *metafísica da cultura*. Essa última pode ser fundamentada na crítica radical da tradição epistemológica moderna e caracterizada a partir de uma perspectiva hermenêutica conversacional.

Nessa leitura, pretendemos também mostrar, em acréscimo, que a perspectiva deweyana da metafísica empírica não é incompatível com o projeto da obra *Experiência e Natureza*. O fato de Dewey combater os dualismos da tradição filosófica não o retira da cena da filosofia sistemática e muito menos nos impede de considerá-lo um filósofo edificante. A nossa tentativa é igualmente verificar a hipótese de que a metafísica empírica de Dewey possui consistência e que, embora envolva uma visada científica para a filosofia, ela possui uma abertura para a historicidade e a contingência, de tal modo que, sob esse aspecto, muito se aproxima daquilo que estamos denominando “metafísica da cultura” em Rorty.

O grande esforço de Dewey foi defender uma espécie de dialética entre homem e mundo, amparada no naturalismo e no historicismo. Pensamos que, na perspectiva de Dewey, a substituição de *experiência* por *linguagem* não pode ser realizada, porque a *linguagem* faz parte da *experiência*, inclusive como instrumento. A *experiência* é entendida como uma atividade, um atributo da vida em toda sua extensão. Mas Dewey não vê a *experiência* - ao menos a *humana* - como algo que se coloca por trás da *linguagem*, como algo que o fundamente, visto que a *linguagem* é um dos instrumentos da vida que se acha presente na *experiência* ativa dos homens. Dewey não negou que a *experiência* humana seja essencialmente linguística, mas apresentou um

conceito mais amplo, um conceito naturalista de *experiência* como atividade que ultrapassa a linguagem, podendo mesmo assumir formas pré-linguísticas ou não-linguísticas. A desconsideração desse aspecto de sua filosofia pode ter levado Rorty a enfatizar, na construção de seu “Dewey hipotético”, a dimensão linguística da experiência humana, de caráter histórico e cultural, em detrimento de sua dimensão não-linguística.

#### Referências

- DEWEY, J. **Lógica**: teoría de la investigación. México: Fundo de Cultura, 1950.
- \_\_\_\_\_. **Como pensamos**. 2ª edição. Trad. Godofredo Rangel. São Paulo. Nacional, 1953. (Atualidades Pedagógicas).
- \_\_\_\_\_. **Reconstrução em filosofia**. 2ª edição. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nacional, 1959.
- \_\_\_\_\_. **Libertad y cultura**. Trad. Rafael Castillo Dibildox. México, UTEHA, 1965.
- \_\_\_\_\_. **Individuality and experience**. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984. v. 2, p. 55-61.
- \_\_\_\_\_. **A arte como experiência**. 2ª edição. Trad. Murilo Otávio Paes Leme, Anísio S. Teixeira, Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Os pensadores).
- \_\_\_\_\_. **Experiência e natureza**. 2ª edição. Trad. Murilo Otávio Paes Leme, Anísio S. Teixeira, Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Os pensadores).
- EDMAN, I. **John Dewey**: sua contribuição para a tradição americana. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1990.
- GOUINLOCK, J. **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, S. **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.
- HALL, D. L. **Richard Rorty**. Prophet and Poet of the New Pragmatism. Albany. State University of N. York Press, 1994.
- JAMES, W. **Pragmatismo e outros textos**. 2ª edição. Trad. Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

- LAVINE, T. Z. **America and constestations of modernity: Bentley, Dewey, Rorty.** In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.
- LAMBERT, D. C. **Pragmatism and naturalismo: a inevitable conjunction.** In: Cognitio: Revista de Filosofia, n. 2. Centro de Estudos de Pragmatismo – USp. São Paulo: Educ, 2001, p. 76-87.
- MALACHOWSKI, A. **Richard Rorty.** Princeton University Press, 2002.
- PINTO, P., MARGUTTI, R. e MAGRO, C. (org.). **Filosofia analítica, pragmatismo e ciência.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- RAMBERG, B. **Richard Rorty.** Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>, 2001. Acesso em: 20.09.2007.
- RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of Nature,** Princeton: Princeton University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Consequences of pragmatism.** Minneapolis: University of Minnesota. Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Contingency, irony and solidarity.** New York: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. **The linguistic turn: Essays in Philosophical method.** Chicago:University of Chicago Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Dewey between Hegel and Darwin.** In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics. Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.
- SHOOK, J. **Os pioneiros do pragmatismo americano.** Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

i Professora do Departamento de Fundamentos da Educação – DEFE/CCE. UFPI Email:  
[magaledna@yahoo.com.br](mailto:magaledna@yahoo.com.br)