

***A APROPRIAÇÃO DO PRAGMATISMO DEWEYANO POR RORTY: UMA ANÁLISE
CRÍTICO-AVALIATIVA.***

Edna Maria Magalhães Nascimento

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".

Pragmatismo, neopragmatismo, metafísica, experiência, educação

1. Introdução

John Dewey (1859-1952) foi notadamente um filósofo bastante divulgado em vista do seu engajamento como educador responsável pela aplicação de novos procedimentos de ensino, em contraposição à educação tradicional predominante até começo do século XX. No entanto, este seu engajamento nas questões educacionais, sociais e políticas foi, sobretudo, resultado da efetivação do pragmatismo – o projeto filosófico que ele então desenvolvia. O debate propriamente filosófico proposto por Dewey vem sendo retomado e polemizado por muitos filósofos contemporâneos, dentre eles Richard Rorty, pensador americano, neopragmatista, que teve o mérito de rerepresentar o Dewey filósofo, uma vez que ele foi mais difundido entre nós apenas como o “*pioneiro da educação nova*”.

O ponto central de convergência entre os dois filósofos pode ser atribuído à concepção de sociedade e a idéia de que a educação é fator estratégico para formação democrática de um povo. Rorty idealizou uma cultura cujos procedimentos de justificação científica derivariam mais da capacidade das comunidades científicas em proceder a consensos e acordos, mantendo paradigmas, do que da idéia de uma verdade objetiva inerente ou subjacente às coisas.

Entretanto, 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.

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 dessa reflexão, ou seja, 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. O fato de Rorty pertencer ao movimento da *virada lingüística* fez com que ele substituísse o 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? O que isto significa? 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”?

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 *Conseqüências do Pragmatismo* (1982), especificamente nos artigos *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* e *Dewey’s Metaphysics*. Nossa atenção se voltará também para o artigo *Dewey between Hegel and Darwin*, do texto *Rorty & Pragmatism – The Philosopher Responds to His Critics* (1995), 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.

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 conseqüências práticas.

Charles S. Peirce (1839-1914), por exemplo, 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 *prágma*, significa *ação*, e foi introduzido pela primeira vez por Charles Peirce, em 1878, em um ensaio denominado *Como tornar clara nossas idéias*, 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. Estas idéias 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 idéia de *verdade* consiste no que é vantajoso ao pensamento ou naquilo que gera como conseqüências 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.

Dewey elabora seu pensamento com a base na tradição pragmatista fazendo objeções às filosofias clássicas por estarem presas aos dualismos mente *versus* mundo predominante na filosofia desde Platão, principalmente na teoria da *verdade como cópia da natureza*, ou seja, naquela idéia 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.

Assim, o pragmatismo se coloca em contraposição às teorias correspondentistas ou representacionistas, ou seja, aquelas que declaram que uma idéia 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.

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.

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 natural, orgânico e social 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 é a matriz do seu comportamento lógico, é o que permite que a inteligência seja operatória e busque a resolução de problemas. 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.

Por isso, 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 dialético gerador do dinamismo histórico, nos jogos de forças

existentes na realidade, em contraposição à idéia de experiência simplificada e purificada de todos os elementos da desordem e do erro e, portanto, reduzida a estados de consciência claros e distintos presentes na tradição da filosofia ocidental de Platão a Descartes. 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, Dewey demonstra que o conteúdo da filosofia desde seu nascedouro refletiu o processo histórico e cultural. 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 idéias 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.

Nosso 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. O significado de uma proposição só pode ser conhecido a partir de suas conseqüências 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 idéias 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 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, p. 150).

O conhecimento resulta em elaborações ou esquemas conceituais visando 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 conseqüências futuras que se produz conhecimento no âmbito do pragmatismo. Nesse sentido, as idéias são operacionais, são planos de intervenção na realidade. “Uma idéia 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, portanto 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, p. 157).

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 idéia 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.

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 conseqüências, isto é, da antecipação e previsão das conseqüências 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.

Apropriação rortyana do pragmatismo de Dewey

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 idéia 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*, 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 palavras como *verdadeiro* ou *bom*. Com isso, Rorty avança a suspeita de 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 e à pseudo-problemas sobre a busca do fundamento da realidade, da natureza, da verdade ou do bem. Nesse sentido, a filosofia seria, de acordo com Rorty, a história dessas tentativas e das críticas dessas tentativas, podendo ser considerada muito mais um gênero literário que um saber especializado com a tarefa de indicar as bases fundacionais da verdade. 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. Dessa maneira, 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*. A filosofia com pretensão de saber especializado e busca da natureza da verdade é rejeita por Rorty, assim como, a tradição que nos foi legada desde Platão. Com base nisso, ele 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. Entretanto, 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 vêem 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 demasiadamente filosófica, continuarão incorporando as hipóteses explicativas de Platão que eles pretendem abandonar. No entanto, ao propor uma redescção 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 e, em especial de Dewey, a rejeição da idéia 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 idéia de que devemos desistir da idéia 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 dezessete (1994, p. 113).

No seu livro *Consequences of Pragmatism (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.

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 seqüência que vai de Platão e Aristóteles a Nietzsche e Carnap, a pô-la de lado, e a oferecer algo de novo – ou pelo menos uma esperança de algo novo” (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 idéia que dá suporte às ciências políticas. 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.

Conclusão

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). 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 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 lingüística pode subverter o propósito desse filósofo em relação aos problemas que ele pretendeu abordar.

Se por um lado Rorty critica o lado metafísico de Dewey, por outro lado, Rorty também parece construir uma metafísica também contingente e histórica, pois idealiza uma sociedade e uma situação ideal em que haveria a predominância de uma cultura científica em que a verdade é assegurada por meio de acordos e consensos entre membros da comunidade formulando o que Tomas Kuhn chamou de ciência normal. O ponto de convergência entre os dois está na certeza de que “ninguém escapa à educação” e caberia a uma sociedade democrática e científica desenvolver a formação de sujeitos intelectuais, homens e mulheres de ação, inteligências operatórias e, antes de tudo, cidadãos ativos para o desenvolvimento de uma sociedade democrática.

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. Nosso pensador esteve comprometido com uma metafísica empírica, ou seja, com um projeto cuja base de constituição do conhecimento está na experiência; a sua metafísica é contingente, histórica e declaradamente a mente visa a uma crença prática, a transformação que produz é guiada pela atividade experimental. Ao contrário de Rorty, Dewey diz que é possível o procedimento de justificação experimental de uma crença. Mesmo se dizendo deweyano Rorty deixa de lado seu conceito central: a noção de *experiência* e não se envolve com a discussão sobre os procedimentos da investigação científica. Para Rorty só é possível justificar crenças para uma determinada audiência. Essa audiência refere-se à comunidade na qual as proposições são postuladas e de tal forma que ele imagina uma comunidade ideal, que por acordo ou consenso podemos assegurar a verdade, numa clara indicação que a sua metafísica ganha o viés cultural.

6. BIBLIOGRAFIA

6.1 BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

DEWEY, John. **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**. 1ª edição. Trad. Rafael Castillo Dibildox. México, UTEHA, 1965.

_____. **Individuality and experience**. En Later works of John Dewey. 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)

RORTY, Richard. **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.

_____. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

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

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marcos Antonio Casanova. Rio de Janeiro:

6.2 BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AMARAL, M. Nazaré de C. Pacheco. **Dewey: Filosofia e Experiência Democrática**. São Paulo: Editora Perspectiva, USP, 1990.

BORRADORI, Giovanna. **A Filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. da UNESP, 2003.

CONWAY, D. **Irony, State and Utopia: Rorty's 'We' and the Problem of transitional Praxis**, in: Richard Rorty: critical Dialogues, edited by Matthew Festenstein and Simon Thompson. Malden: Blackwell Publishers, 2001.

CUNHA, Marcus Vinicius da. **John Dewey – a utopia democrática**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. **John Dewey e o pensamento educacional brasileiro: a centralidade da noção de movimento**. ANPED, GT História da Educação, 2001.

- EDMAN, Irwin. **John Dewey: sua contribuição para a tradição americana.** Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1990.
- GALA, et al. **Pragmatismo e Economia: elementos filosóficos para uma interpretação do discurso econômico.** São Paulo. Estudos Econômicos, v. 36, n. 03, julho/setembro, 2006.
- GOUINLOCK, James. **What Is Legacy of Instrumentalism?** Rorty Interpretation of Dewey. In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.
- HAACK, Susan. **Vulgar Pragmatism: An Unedifying prospect.** In: Rorty & Pragmatism – the Philosopher Responds to His Critics, Nashville & London, Vanderbilt University Press, 1995.
- _____. **Quanto àquela frase: estudando com o espírito literário.** In: PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (org.). Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência. Belo Horizonte: Editora: UFMG, 1998.
- HALL, David L. **Richard Rorty.** Prophet and Poet of the New Pragmatism. Albany. State University of N. York Press, 1994.
- JAMES, William. **Pragmatismo e outros textos.** 2ª edição. Trad. Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- LAVINE, Thelma 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, David 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, Alan. **Richard Rorty.** Princeton University Press, 2002.
- NAVIA, Ricardo. **Aportes y limitações en la filosofía teórica del neo-pragmatismo de Richard Rorty.** PUC- RS, Porto Alegre, 2002 – tesis doctoral.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (org.). **Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti. **A abordagem pragmática do conhecimento.** In: VAITSMAN, Jeni; GIRARDI, Sábado (org.). A Ciência e Seus Impasses. Debates e Tendências em Filosofia, Ciências Sociais e Saúde. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999, p. 73-92.
- _____. **Verdade e Significado** - Uma Avaliação da Proposta de Donald Davidson com Base nas Idéias de Humberto Maturana. In: LIMA, Carlos Cirne; ALMEIDA, Custódio. (Org.). Nós e o Absoluto. São Paulo, 2001, p. 287-304.
- _____. et al. **Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência.** Belo Horizonte. UFMG, 1998.
- RAMBERG, Bjorn. **Richard Rorty.** Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>, 2001. Acesso em: 20.09.2007.
- _____. **Rorty e os Instrumentos da Filosofia.** In: PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (org.). Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

SANTOS, José Francisco do. **Conhecimento e instinto em Pierce e Dewey: uma epistemologia realista e “naturalizada”**. In: *Cognitio: Revista de Filosofia*. Centro de Estudos de Pragmatismo – PUC. v. 4, n. 1, 2007, p. 60-70

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