

DEWEY E RORTY: DA METAFÍSICA EMPÍRICA À METAFÍSICA DA CULTURA.

DEWEY AND RORTY: FROM EMPIRICAL METAPHYSICS TO METAPHYSIC OF CULTURE

Edna Maria Magalhães do Nascimento¹

magaledna@yahoo.com.br

Universidade Federal do Piauí-UFPI

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 Richard Rorty's appropriation of John Dewey's pragmatism, in order to verify the extent to which the "empirical metaphysics" of Dewey, arduously contested by Rorty, may be amended to be consistent with the rortyan project of neopragmatism. In this sense, we intend to clarify Dewey's pragmatic approach and his links to the concept of experience, and analyze, in Rorty, the modification of that concept. Our purpose is to argue for the theoretical basis of Dewey's "empirical metaphysics", showing that it involves a target for both science and philosophy, and is consistent with a historicist perspective. Finally, we intend to verify the hypothesis that Rorty is Deweyan not because he avoided "empirical metaphysics", but because he has produced what could be termed a "metaphysics of culture."*

Keywords: *Pragmatism. Neopragmatism. Metaphysics. Experience. Culture.*

Introdução

O presente artigo consiste em analisar criticamente a apropriação do pragmatismo de John Dewey por Richard Rorty, verificando se a “metafísica empírica” de Dewey pode ser alterada para se tornar consistente com o projeto rortiano do neopragmatismo. Pretendemos realizar uma discussão sobre o caráter metafísico do pragmatista pioneiro, John Dewey, e a sugestão de uma metafísica da cultura em Richard Rorty. Em linhas gerais, a hipótese em

¹ Professora do Departamento de fundamentos da Educação e membro do Núcleo de Estudos em Filosofia da Educação e Pragmatismo da UFPI.

questão é a de que Rorty é deweyano não porque evitou a “metafísica empírica” de Dewey, mas porque elaborou aquilo que poderia ser denominado uma "metafísica da cultura".

O pano de fundo de nossa reflexão é a tradição pragmatista. Apresentaremos agora uma breve caracterização do pragmatismo clássico e em seguida discorreremos sobre as principais ideias do pragmatismo deweyano. Discutiremos depois a apropriação que Rorty faz do pragmatismo de Dewey, os aspectos controversos dessa apropriação, para em seguida apresentar a nossa tese e argumentar em sua defesa.

1. Bases teóricas do pragmatismo clássico

O pragmatismo, enquanto escola filosófica surgida nos Estados Unidos no final do século XIX e começo do século XX, opôs-se às filosofias especulativas, propôs uma revisão do empirismo, a superação da filosofia contemplativa pela racionalidade científica, bem como a formulação de uma nova concepção de verdade. No entanto, esses problemas foram 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.

O termo pragmatismo, derivado do grego *pragma*, 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 claras nossas idéias]. Ali, ele afirma 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 sobre as condutas humanas. Estas ideias iniciais, posteriormente sistematizadas pelo pensamento pragmatista, difundiram-se entre os membros do denominado «Clube Metafísico» de Cambridge, do qual fazia parte William James. De acordo com esse último, uma teoria da verdade não é aquela que trata de buscar uma concordância com a realidade, como presume a metafísica clássica. A ideia de verdade corresponde ao que é vantajoso ao pensamento ou aquilo que gera uma relação satisfatória com a realidade, de tal forma que a vantagem e a satisfação estejam vinculadas ao que é útil, ao prático. Em outras palavras, a verdade corresponde ao que é bom (JAMES, 1985).

Dewey revelou sua 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 o seguinte:

[...] 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 conseqüências como provas necessárias da validade das proposições, sempre que estas conseqüências 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).

2. O Pragmatismo de John Dewey

O legado de John Dewey para a tradição pragmatista é constituído, em grande parte, pelo seu engajamento em um amplo programa de investigação, organicamente concebido, escrevendo e refletindo sobre temas que vão desde questões metafísicas às questões sociais, políticas e educacionais, as artes e a religião. Com isso, ele contribui para consolidar o pragmatismo como uma filosofia que surge em oposição aos dualismos da filosofia ocidental, tendo como traço principal a postura antimetafísica, na acepção clássica. Nas obras *Reconstrução em Filosofia* (1920) e *“Experiência e Natureza”* (1925), Dewey desenvolve um esforço crítico de objeção à epistemologia tradicional por meio da crítica à noção de conhecimento entendido como representação que a mente faz da realidade. Ele se opõe ao dualismo mente versus conhecimento, principalmente na teoria da verdade como cópia da natureza, que visa associar a verdade com a expressão fidedigna da coisa representada. De acordo com essas teorias, uma sentença é verdadeira quando concorda com a realidade.

Para o nosso autor, a verdade deve ser entendida como um acréscimo feito à realidade e não como uma mera cópia da mesma. Dewey argumenta que o conhecimento deriva de uma realidade complexa, marcada por conexões entre as coisas e entre o sujeito e as coisas. O conhecimento deixa de ser visto como derivado de uma consciência ou de um sujeito representante. O conhecimento é uma ferramenta que tem vários usos, envolvendo o conjunto dos processos de investigação. O que as coisas são é justamente o que se visa saber ao cabo de uma investigação. O termo conhecimento deixa de ser apropriado, uma vez que investigação é o termo mais adequado. Segundo Dewey, só faz sentido perguntar sobre como ou o que são as coisas dentro de um contexto de investigação.

O antifundacionismo de Dewey envolve uma permanente rejeição aos conceitos abstratos, categorias apriorísticas, princípios perpétuos, entes transcendentais, etc. Ele concentra seus esforços na tarefa de negar que o pensamento possua fundações estáticas, perpétuas, imutáveis. Dewey rejeita os projetos filosóficos que busquem verdades eternas. Para ele, esse tipo de filosofia depende de uma herança platônica e é simplificadora, uma vez que tudo aquilo que não pertence ao esquema da imutabilidade, da ordem, da necessidade ou da perfeição é considerado inferior e reduzido à aparência, ao secundário, ao errôneo, ao ilusório.

Assim como outros intelectuais de sua época, Dewey sofre forte influência do evolucionismo no campo das ciências naturais e do positivismo nas ciências humanas. É com base nisso que podemos entender a sua defesa da aplicação e utilização do método científico no campo dos problemas morais e sociais. A filosofia de Dewey parte de um ponto de vista naturalista e historicista, com influências marcantes do darwinismo e da filosofia hegeliana. O naturalismo sustenta que a realidade da qual a experiência humana faz parte é contínua, não dá saltos. Nesse sentido, “onde quer que haja vida, há comportamento, há atividade, e, para que a vida possa continuar, necessário se torna que essa atividade seja, a um tempo, contínua e adaptada ao meio ambiente” (DEWEY, 1959, p.103).

O conceito de experiência é central na obra de Dewey. Torna-se uma categoria indispensável para compreendermos o projeto pragmatista desse autor. A experiência não pode ser vista como distinta da natureza, ela é algo que penetra a natureza e aí se expande sem limitações. Tudo que existe é resultado de um processo de relações mútuas, pelos quais os corpos agem uns sobre os outros, modificando-se reciprocamente. Esse processo pelo qual um corpo age sobre outro corpo e dele sofre 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, as experiências acontecem sem nenhum sentido de adaptação, ao passo que, no plano da vida, predomina a capacidade de seleção e adaptação, uma vez que o ser vivo procura conservar seu organismo. No nível animal em geral e no vegetal, a experiência é psicofísica. No caso específico da experiência humana, esse processo ganha amplitude, pois implica uma constante atividade criativa e inteligente. Nesse sentido, a principal tese de Dewey é a de que a experiência não é algo que se oponha ou se sobreponha 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).

O pragmatismo de Dewey não separa a natureza da experiência. Esses conceitos foram tomados como incompatíveis pela tradição filosófica, uma vez que, de acordo com ela, a experiência é descrita como algo não natural. Desse modo, essa tradição impôs uma separação entre a experiência humana e a natureza. Nosso filósofo assume o desafio de reverter essa noção e pensar um naturalismo empírico ou um empirismo naturalista, ou ainda, como ele também denomina essa tendência, um humanismo naturalista, cuja tarefa é a de se opor a uma tradição que vê como absurda a associação entre a natureza e a experiência.

Dessa maneira, Dewey 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 seu desafio é estabelecer uma teoria 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).

Com base nisso, a experiência, para o pragmatismo deweyano, é fundamentalmente natural e não-psíquica. Ela compreende situações em que os objetos naturais, entre eles o ser humano, interagem uns com os outros. A experiência corresponde a uma atividade totalizadora: “quando a experiência se identifica com o processo vital e as sensações são tomadas como pontos de ajustamentos, desaparece totalmente o suposto atomismo das sensações” (DEWEY, 1959, p 107). O filósofo argumenta que a pretensão das filosofias idealistas de explicar a experiência com base em conceitos e categorias a priori torna-se insuficiente para dar conta do verdadeiro sentido de experiência. Com efeito, o autêntico “estofamento” da experiência são os processos adaptativos das conexões de ação e reação. As experiências, segundo a abordagem empirista e naturalista de Dewey, contêm em si princípios de conexão e organização, mesmo nos níveis mais ínfimos da vida. Esta organização intrínseca à vida torna desnecessária a atribuição de uma síntese transcendental e superempírica.

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

No que refere às crenças, sociais e históricas, Dewey procura descrever seu processo de formação, declarando que, a princípio, o ser humano vivia em um mundo dominado pelo acaso. Diante da precariedade do mundo e na tentativa de dar sentido à experiência, o ser humano recorreu às forças mágicas e construiu os diversos mitos. Depois que eles caíram em descrédito, substituiu-os por outras idéias tranquilizadoras, como a imutabilidade do ser, o processo universal, a racionalidade do universo. Dewey propõe a chegada de uma nova etapa, na qual ocorre uma reconstrução filosófica, herdeira do legado científico e orientada por uma razão pragmatista, notadamente ativa, capaz de produzir mudanças morais, sociais e intelectuais.

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. Essas ferramentas são equipamentos que devem ser 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). Para Dewey, não importa o nome que atribuamos à nossa capacidade racional, a razão ou a inteligência correspondem a manifestações de nossas interações com o ambiente quando visamos a um fim, primordialmente à sobrevivência e ao gozo dos bens naturais. Os estágios do pensamento são aspectos funcionais da solução prática de problemas, à medida que os homens encontram instrumentos mais eficazes para interagir com o mundo.

Não há algo mais revolucionário do que a ideia moderna de que a ciência 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 (DEWEY, 1959, p. 21).

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. Com base nisso, propõe uma visada científica para a filosofia, ao afirmar que seu interesse está na aplicação de atributos da ciência à atividade filosófica, 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 reconstrutivo da filosofia envolve envidar esforços para realizar, no campo moral, aquilo que os filósofos modernos fizeram pelo progresso da indagação científica. Reconstruir 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. Dewey pretende uma reconstrução filosófica que

liberte os homens da triste sina de escolher entre uma experiência “empobrecida e truncada, de um lado, e uma razão artificial e impotente, do outro”. Nesta perspectiva, o novo método de conhecer, proposto por Dewey, é funcional e autocorretivo, retirando proveito tanto dos malogros como dos êxitos no avanço do conhecimento, pois a ciência é procura e não conquista do imutável (DEWEY, 1959, p. 26).

No centro da discussão de Dewey sobre a investigação científica está a relevância concedida ao concreto, ao social, ao papel da comunidade de investigadores e à idéia de aperfeiçoamento. Isso é assim 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 suas conseqüências futuras, da produção de eventos desejados, pois daí se pode conhecer o que é melhor, útil e benéfico à vida humana.

Conforme Shoock (2002, p. 207) o pragmatismo não desconsidera o uso de teorias científicas como modelos da realidade, o que ele rejeita é a ideia de modelos enquanto representações da realidade. Dewey 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 que os construtores usariam como guia para suas interações com a realidade. Isto porque para o representacionismo a ideia de modelo é correlata à correspondência com a realidade, enquanto no pragmatismo modelo é um guia de ação que implica a produtividade de uma ideia. 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 em “Experiência e Natureza” 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, 1985, p. 6).

Pelo exposto, vê-se que 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. Ela objeta também à ideia de uma substância ou natureza das coisas que seria expressa através de uma verdade definitiva. 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 de que o método da ciência se auto-regula, é autocorretivo, pois deriva da sua capacidade de aperfeiçoamento. Ao rejeitar uma concepção fixa de verdade, Dewey privilegia o processo, a investigação, a necessidade dos procedimentos do método científico, inclusive reivindicando para a filosofia hipóteses explicativas que possam ser aplicadas à própria ação.

3. O neopragmatismo de Rorty e a apropriação do pragmatismo deweyano

Nas duas primeiras décadas do século XX, o pragmatismo gozou de grande prestígio e notoriedade. No entanto, esse prestígio foi sendo reduzido 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 pelo pragmatismo ocorreu, especialmente, a partir da década de setenta, mais precisamente quando Richard Rorty publicou, em 1979, *Philosophy and The Mirror of Nature* e inaugurando a corrente neopragmatista. Nessa obra, ele afirma que quanto mais a filosofia tente tornar-se rigorosa e científica, menos ela tem a ver com “o resto da cultura” e suas pretensões continuam absurdas e tradicionais (Rorty 1994, p.16). Rorty reitera a idéia de uma ampliação do vocabulário da filosofia para dialogar com outras áreas da cultura.

Rorty diz que pretende seguir a tradição pragmatista na forma se seus antecessores e elege John Dewey como figura central do movimento pragmatista americano. Seu mérito está no fato de retomar os pragmatistas clássicos, especialmente por trazer de volta à cena filosófica, John Dewey, até então esquecido, com exceção da área educacional. Mas, se, por um lado, Rorty reinterpreta Dewey como um dos filósofos mais importantes do século XX, por outro lado, ele concebe estrategicamente a sua interpretação e leitura de Dewey em função dos propósitos da sua própria interpretação. Rorty precisa de um apoio teórico que lhe permita sair do solo da epistemologia, das noções seiscentistas de conhecimento e mente, para adentrar o âmbito da filosofia da cultura e fazer jus à sua proposta de uma cultura pós-filosófica. Ele encontra em John Dewey as condições de caracterização do filósofo edificante, ou seja, daquele que tem o papel social de ajudar a sociedade a se libertar das metáforas e dos vocabulários de uma filosofia fundacionista. Na obra *Reconstrução em Filosofia*, por exemplo, Dewey já defende a ideia de que a filosofia deveria se libertar da sobrecarga de sua tarefa, representada pela “metafísica balofa” e pela “inútil epistemologia”, para se dedicar com mais propriedade aos assuntos sociais, morais e educacionais (DEWEY, 1959, p. 131).

Conforme Rorty argumenta, o vocabulário da filosofia do século XVII é ineficaz para resolver os problemas de hoje, razão por que, em sua opinião, deve ser substituído. Ele afirma 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).

Rorty concorda com Dewey, inspira-se nele, mas faz ressalvas quanto à sua metafísica empírica. Ele concorda com Dewey sobre a necessidade de romper com as noções clássicas de Verdade, Bondade e Essência e aposta na idéia de justificação prática do conhecimento. Entretanto, Rorty combate o lado cientificista de Dewey, descartando a sua concepção de experiência e argumentado que somente numa cultura em que predominasse a solidariedade e a tolerância seria possível avaliar os impactos da tecnologia e do mito da objetividade científica. Ao combater o projeto deweyano e seu excesso de otimismo no que diz respeito às transformações e oportunidades que uma sociedade científica traria aos cidadãos, Rorty rejeita essa visada científica. Ao fazer isso, porém, ele inadvertidamente constrói uma metafísica às avessas, pois passa a idealizar a cultura, dando-lhe o mesmo status que as filosofias clássicas deram às noções universais de Verdade, Bondade e Essência. Nosso compromisso aqui é argumentar a partir da hipótese de que Rorty desenvolve uma idealização da cultura que pode ser denominada uma metafísica da cultura. Nosso intento é revelar a presença desse tema em sua obra, mostrando como ali se amplia a noção de cultura como conversação e como essa

ampliação contribui para a adoção de uma nova postura metafísica não assumida explicitamente por ele.

4. Da metafísica da experiência à metafísica da cultura

Nos dois últimos capítulos do livro *Philosophy and The Mirror of Nature*, Rorty apresenta de forma embrionária estas ideias, propondo a superação das noções epistemológicas em benefício das hermenêuticas e a substituição da ideia de comensuração pela de conversação. Ele relaciona a hermenêutica à edificação e propõe a filosofia como conversação da humanidade. Segundo Rorty, aquela filosofia na qual os objetos são confrontados pela mente ou pelas regras do inquérito deve dar lugar à hermenêutica. Para Rorty, o tratamento holístico e antifundacionista de Dewey foi considerado ofensivo à filosofia por muitos críticos, uma vez que, para eles, é um verdadeiro absurdo pensar em abandonar a busca da comensuração, ou seja, deixar de seguir um conjunto de regras através do qual se possa obter um acordo que resolva a questão naqueles pontos em que haja declarações conflituosas.

As perspectivas epistemológicas e hermenêuticas, conforme Rorty indicarão respectivamente duas maneiras bem distintas de fazer filosofia. Na epistemológica, predomina uma perspectiva platônica, em que se busca alcançar as formas universais (as formas, a mente, a linguagem); na hermenêutica, predomina uma perspectiva socrática, em que os desacordos entre as disciplinas e os discursos são harmonizados ou transcendidos no decorrer da conversação. Nesse sentido,

“[...] a hermenêutica vê as relações entre vários discursos como as dos fios numa possível conversação; uma conversação que não suporta nenhuma matriz disciplinar que una os locutores, mas onde nunca se perde a esperança de acordo enquanto dure a conversação (RORTY, 1994, p. 249).

Dewey é interpretado por Rorty como um pensador que tem muito a dizer sobre a conversação numa perspectiva socrática. Dewey pode compartilhar da ideia de que desde Descartes os procedimentos para a representação exata da realidade enquanto Espelho da Natureza são distintos dos procedimentos para a obtenção de acordo sobre assuntos práticos ou estéticos. Tudo aquilo que não pode ser enquadrado na comensurabilidade não necessita dos cuidados da epistemologia e é reduzido ao nível subjetivo (idem, p. 251). No entanto, quando Rorty se depara com o Dewey de “Experiência e Natureza”, ele identifica um filósofo, diferente do hermenêuta, muito comprometido com a ciência “normal”, ou seja, com os procedimentos da epistemologia e da metafísica.

No conjunto da obra de Rorty, identificamos uma tomada de posição em relação ao papel do intelectual: enquanto defensor da hermenêutica, esse último opta por escrever ensaios, ao invés de grandes tratados filosóficos. Rorty pretende inserir esse intelectual no contexto da reflexão constante sobre os problemas do nosso cotidiano. Com isso, Rorty pretende resgatar uma postura ligada à atividade pública e não a um saber especializado e hermético, inaugurando uma etapa marcada pelo declínio da “verdade redentora” e pela “ascensão da cultura literária” (RORTY, 2006, p. 77).

Na obra *Consequences of Pragmatism* (1982), Rorty deixa mais evidente a noção de cultura como conversação, pois explora a defesa do historicismo de Dewey e combate aquilo que considera serem as pretensões metafísicas desse pragmatista clássico. No texto introdutório, 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 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, ou seja, 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 o filósofo 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, nessa situação, os pragmatistas se veem numa encruzilhada: se adotam uma linguagem não-filosófica, demasiado literária, podem ser acusados de mudar de assunto, de sair da área da filosofia; se a linguagem for demasiado filosófica, continuarão incorporando as hipóteses explicativas de Platão que eles pretendem abandonar. No entanto, ao propor uma redescrição da filosofia como gênero literário ou apenas como “um tipo de escrita”, abstraindo a sua especificidade, seu papel de investigação, Rorty parece se opor a Dewey, que, 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.

Ainda nessa obra, em dois ensaios 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 toma como base uma 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 resulta nas “ninhadas” de dualismos que alimentaram todas as instituições e forneceram os problemas da filosofia para os filósofos modernos (RORTY, 1982). Dewey identifica a cisão entre ação e contemplação como resultante da distinção entre teoria e prática e conseqüentemente, pela ótica do seu historicismo, da relação social desigual entre o homem livre e o escravo, enquanto Heidegger reconhece que o desmembramento da consciência originalmente unida provocou a fatalidade do Ser.

É interessante verificar que, segundo Rorty, Dewey vê a distinção entre teoria e prática

como derivada da distinção grega entre o “sagrado” e o “afortunado”. Para Rorty, Dewey pensa a religião e sua herdeira, a filosofia, como estando a serviço do “sagrado” (referência à contemplação do eterno). A arte, e sua herdeira, a tecnologia, é pensada como estando vinculada ao “afortunado” (referência à oportunidade – fortuna – que, na interpretação de Rorty será o mundo prático, técnico). Nesse sentido Rorty compreende que

[...]“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 nas perspectivas de Heidegger e Dewey, Rorty identifica o mesmo o ponto de partida nos dois: 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 por uma noção vaga 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 apenas são colocados sob novas condições na filosofia moderna. Heidegger mostra 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 Heidegger e Dewey criticam as tentativas cartesianas, husserlianas e positivistas de tornar científica a filosofia. Mas Rorty não leva em conta, nesse momento, o fato de que Dewey, embora rejeite uma subordinação da filosofia à ciência, mantém uma filosofia com uma visada científica. Por último, Rorty 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 são críticos da epistemologia. São muito mais terapêuticos e edificantes do que filósofos sistemáticos. Ele argumenta que este

dois pensadores “estão a tentar encapsular toda a seqüência que vai de Platão e Aristóteles a Nietzsche e Carnap, a pô-la de lado, e a oferecer algo de novo – ou pelo menos uma esperança de algo novo” (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.

5. O Dewey hipotético de Rorty

O ponto controverso da apropriação de Rorty está no fato dele não aceitar a dimensão cientificista de Dewey, privilegiando apenas o seu historicismo e rejeitando a metafísica empírica desse autor. Nessa direção, os deweyanos afirmam que a verdadeira história da produção teórica de Dewey é marcada pelos temas ligados a essa metafísica, dentre eles aquele relacionado com a noção de experiência. Rorty foi também criticado por reunir pensadores cujos interesses filosóficos, como se vê, são muito distintos, o que nos leva ao questionamento da possibilidade dessa articulação, sem que se destruam as raízes históricas correspondentes. 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. 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 Dewey’s *Metaphysics* para responder a essas objeções. Nesse artigo, ele procura mostrar 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, Rorty insiste em que seria mais fácil pensar o livro de Dewey como uma explicação da razão pela qual ninguém necessitaria de uma metafísica, ao invés de conter 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 alguma ligação com a 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 seria esse que 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.

Entretanto, conforme pretendemos mostrar nessa reflexão, tanto John Dewey quanto Rorty produziram suas metafísicas. O primeiro produziu uma metafísica empírica e o segundo, uma metafísica da cultura. No caso de Dewey, parece haver um contra-senso na junção desses dois termos: metafísica e conhecimento empírico. No caso de Rorty, o aparente contra-senso surgiria em virtude da junção dos termos metafísica e cultura. Isso, no entanto, pode ser explicado porque, desde Aristóteles, a tradição filosófica liga o conceito de metafísica a uma ontologia cujo objeto é o ser enquanto ser, desprovido de determinações, ao passo que a filosofia de Dewey introduz a novidade de elaborar uma metafísica essencialmente histórica e contingente, no que teria sido seguido por Rorty.

Como foi pensada por Aristóteles, a metafísica é a ciência primeira, no sentido de fornecer ao conhecimento um fundamento universal e princípios racionais puros. Daí ter sido ela pensada como uma ciência que está além da experiência e que, portanto, tem a pretensão de encontrar os fundamentos e as substâncias dos seres. Ora, é justamente contra esse princípio filosófico da contemplação do eterno que Dewey se situa para demarcar sua ruptura com a filosofia tradicional e delimitar seu marco teórico – o seu pragmatismo, a sua filosofia da experiência. Rorty faz coisa parecida ao demarcar o seu neopragmatismo. Mas como pode ser possível uma interpretação empírica da metafísica na filosofia de Dewey? Em “*Experiência e Natureza*”, Dewey (1985, p. 22) acredita ser possível uma ontologia descritiva ou denotativa que, ao observar e registrar “os traços gerais da existência”, leve em consideração o instrumento dessa observação, isto é, a reflexão humana e as condições que a solicitam. Como se pode ver, essa ontologia descritiva envolve uma articulação de metafísica com conhecimento empírico.

Rorty reconhece que Dewey “não pretendeu, como fez Platão, ser um espectador de todos os tempos e da 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 o “*Experiência e Natureza*” deve ser entendida como obra anti-metafísica, 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 efetivo 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 projeto 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 pretende 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 *Natureza e Cultura*, 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 base do argumento no artigo *Dewey between Hegel and Darwin* é mostrar que Dewey 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 que é conveniente em nossa maneira de pensar. Na segunda formulação, as idéias 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 lingüísticas 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 lingüísticas) 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 capaz de justificar 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 – o tipo 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.

Dessa forma, as influências do hegelianismo e do darwinismo sofrem modificações para se adequar ao neopragmatismo 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 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 abordou (HALL, 1994, p. 84).

Nessa interpretação, Dewey teria uma dimensão peirciana e outra jamesiana. Entretanto, Rorty tenta manter em sua apropriação apenas a dimensão jamesiana, uma vez que em James há mais 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).

Essa objeção de Rorty ao naturalismo de Dewey nos leva a conclusão que Rorty, ao estipular um “Dewey hipotético”, 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. Esse herói é 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. Afinal de contas, segundo ele, só é possível justificar crenças para uma determinada audiência (RORTY, 2000, p. 47).

Na sua investida contra Dewey, Rorty parece apresentar a conversação como critério de avaliação permanente. E, ao recusar uma filosofia fundamentadora do conhecimento, compreende que só numa perspectiva hermenêutica, no âmbito da conversação e do diálogo, seria possível tratar de temas como a verdade.

Partindo da noção deweyana de que é na experiência que se patenteiam as diversas conseqüências 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 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 conseqüências. 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 subseqüentes. O

abandono da noção tradicional de 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).

A apropriação que Richard Rorty faz do pragmatismo deweyano tem provocado muitas controvérsias, inclusive sobre a pertinência de falarmos em continuidade dos elementos do pragmatismo clássico no neopragmatismo de Rorty. Intérpretes do pragmatismo americano clássico, como Haack (1995), Lavine (1995), Malachowski (2002) e Hall (1994), dentre outros, são críticos da leitura que Rorty faz de Dewey. Muitos vêm destacando que os atributos que Rorty concede a Dewey são do Dewey criado pelo próprio Rorty. É nesse cenário crítico que nos situamos, visando recuperar a originalidade do pensamento de Dewey, não aceitando, sobretudo, uma interpretação que não reconhece na obra dele a dimensão metafísica e epistêmica como Rorty faz.

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, 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.

Conclusão

Na nossa leitura, 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 idéias 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. Todo seu esforço de reconstrução filosófica se baseia na necessidade de uma filosofia prática, de uma filosofia da ação, que contribua para a transformação das instituições sociais e permita uma nova racionalidade condizente com os desafios hodiernos. 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 investigação nessa pesquisa, 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.

Rorty é deweyano não porque evitou a “metafísica empírica”, mas porque elaborou aquilo que poderia ser denominado uma “metafísica da cultura”. Assim defendemos que Rorty desenvolve uma metafísica da cultura no seu esforço de se apropriar de Dewey de maneira não metafísica. A hipótese se justifica se tomarmos Rorty como um pensador que defende uma nova postura filosófica distinta da metafísica e da epistemologia, rejeitando a ideia de uma essência ou matriz universal. Mas, paradoxalmente, ao combater esse projeto da filosofia tradicional, Rorty entra em contradição, pois supõe a existência de uma determinada situação cultural, a-histórica, idealizada com base nos princípios liberais de tolerância e solidariedade que possibilitariam uma cultura da conversação.

É recorrente a saída proposta por Rorty para se emancipar das metáforas e do vocabulário da filosofia moderna. Em toda sua obra há uma referência constante a categorias tais como antropologia cultural, cultura como conversação, filosofia social e filosofia edificante. Todas se referem à superação da epistemologia através da adoção da hermenêutica da cultura, ou seja, de uma situação ideal de conversação, que permitiria ao filósofo adotar uma atitude distinta daquela que lhe foi reservada pela tradição, ligada ao papel de fundamentador da verdade.

Nessa avaliação crítica do argumento rortyano podemos 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, seriam capazes de promover uma nova cultura filosófica, permitindo o avanço da humanidade. Ora, essa situação filosoficamente ideal parece constituir o fundamento de uma metafísica da cultura, que desempenharia na filosofia de Rorty o mesmo papel que a metafísica empírica desempenharia na filosofia de Dewey.

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. Ao identificar na sua obra a manutenção de um lugar ideal para a conversação e a sua recusa da metafísica empírica de Dewey, é possível inferir a possibilidade de 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.

Na nossa análise 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. O que estamos indicando é a metafísica empírica de Dewey possui consistência e, 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 conceito de linguagem, na acepção de Rorty, poderia substituir a noção de experiência, na acepção de Dewey. Esta pretensão é mais um objeto da reflexão dos críticos de Rorty. Para tanto, é preciso discutir em que se baseia a visão conversacionalista de Rorty para que ele possa sugerir o abandono do conceito de experiência. Dewey postula que esse último não pode ser entendido como entidade psíquica, mas sim natural. Seu grande esforço está em 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 a fundamenta, visto que a linguagem é um dos instrumentos da vida que se acha presente na experiência ativa dos homens. Dewey não nega que a experiência humana seja linguística, apenas apresenta 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.

Bibliografia

- DEWEY, John. *Lógica: teoría de la investigación*. México: Fondo 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”. In: *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) EDMAN, Irwin. *John Dewey: sua contribuição para a tradição americana*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1990.
- 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 – PUC. São Paulo: Educ, 2001, p. 76-87.

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

PINTO, Paulo Roberto Margutti e MAGRO, Cristina (org.). *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

RAMBERG, Bjorn. “Richard Rorty”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/Rorty>, 2001. Acesso em: 20.09.2007.

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.

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

SHOOK, John R. *Os Pioneiros do Pragmatismo Americano*. Trad. Fábio M. Said. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.