

Experiência após a Virada Linguística¹

Richard J. Bernstein

Tradução de Ana Guiomar Teixeira Calazans

ana.calazans1@gmail.com

Em 1953, em um artigo intitulado “Positivismo Lógico, Linguagem e a Reconstrução da Metafísica”, Gustav Bergmann dedicou-se a descrever um novo estilo de fazer filosofia, que ele caracterizou como “virada linguística”. Falando dos filósofos influenciados basicamente pelo positivismo lógico, ele observa: “Todos eles concordam que a virada linguística foi iniciada por Wittgenstein no *Tractatus*. Certamente, eles a interpretam e desenvolvem de formas variadas, daí as divergências; entretanto, todos eles estão sob seu feitiço” (BERGMANN, 1953, p. 63). Em 1964, explicando por que os filósofos *devem* fazer a virada linguística, ele ampliou sua observação:

Todos os filósofos linguísticos falam sobre o mundo falando de uma linguagem adequada. Isto é a virada linguística, a manobra fundamental quanto ao método, sobre a qual tanto os filósofos da linguagem ordinária como os da linguagem ideal (OLP, ILP) concordam. Igualmente, e de forma fundamental, eles discordam sobre o que é neste sentido uma “linguagem” e o que a torna “adequada”. Claramente se pode executar a virada. A questão é por que se deveria. Eu mencionarei três razões.

Primeiro. Palavras são utilizadas ordinariamente (uso do senso comum) ou filosoficamente. O método repousa, acima de tudo, nesta distinção. Os filósofos pré-linguísticos não faziam essa distinção. Mas eles usam as palavras filosoficamente. *Prima facie* tais usos são ininteligíveis. Eles requerem uma explicação baseada no senso comum. O método insiste que o façamos. ... *Segundo.* Boa parte do paradoxo, absurdo e opacidade da filosofia pré-linguística provém da falha em distinguir entre falar e falar sobre falar. Tal falha, ou confusão, é mais difícil de evitar do que se pensa. O método é a maneira mais segura de evitar isto. *Terceiro.* Algumas coisas são meramente mostradas por qualquer língua concebível. Não que essas coisas sejam literalmente “inefáveis”; antes, o modo mais apropriado (e seguro) de falar sobre elas é falar sobre (a sintaxe e a interpretação da) linguagem. (BERGMANN, 1964, p.177).²

1 O texto utilizado para esta tradução consiste do capítulo 6, p. 125-152, do livro de Richard Bernstein, *The Pragmatic Turn* (Cambridge: Polity Press, 2010) e é aqui publicado sob licença gentilmente cedida pela editora e pelo autor à **Cognitio: Revista de Filosofia** por mediação do professor José Crisóstomo de Souza, coordenador do Grupo de Pesquisa Poética Pragmática e do Center for the Study of Dewey and Pragmatism (CEDEP, FFCH/UFBA), o qual supervisionou a tradução.

2 Rorty escreve: “A expressão ‘virada linguística’, que Bergmann usa aqui e que eu usei como título desta antologia foi, até onde tenho conhecimento, cunhada pelo próprio Bergmann” (RORTY, 1967, p.9).

Em 1967 Richard Rorty tornou canônica a expressão “A Virada Linguística”, título de sua clássica antologia.

O propósito do presente volume é prover material para reflexão sobre a mais recente revolução filosófica, a da filosofia linguística. Entendo por “filosofia linguística” a visão de que os problemas filosóficos são problemas que podem ser resolvidos (ou dissolvidos) ou pela reforma da linguagem ou por uma maior compreensão da linguagem que usamos atualmente. Esta visão é considerada por muitos como a mais importante descoberta filosófica de nosso tempo e certamente de todas as eras. (RORTY, 1967, p.3).

Em sua magistral introdução a *The Linguistic Turn*, Rorty mapeia as filosofias da linguagem predominantes na ocasião, de modo a elucidar seus pressupostos metafilosóficos. Uma leitura cuidadosa desta introdução revela a própria ambivalência de Rorty. Por um lado, ele fala em progresso em filosofia como um “movimento em direção a um consenso contemporâneo”. Por outro lado, ele nos conta que no passado cada revolução filosófica falhou e que há razões para acreditar que esse também será o destino da virada linguística. Mesmo se pensarmos na virada linguística tendo como referência os filósofos que são grosso modo classificados como “analíticos”, veremos que não apenas existem discordâncias, mas que suas concepções diferentes de linguagem estão por toda parte. Quanto mais cuidadosamente se examina o que Bergmann, Carnap, Ryle, Black, Austin, Strawson, Wittgenstein, Quine, Sellars, Davidson e outros querem dizer com linguagem e virada linguística, mais difícil se torna falar até mesmo de semelhanças de família. Mas este não é o fim da confusão sobre a virada linguística. A expressão “a virada linguística” tem sido usada para caracterizar a teoria da ação comunicativa e a teoria da ética do discurso de Habermas, a filosofia tardia de Heidegger, a hermenêutica ontológica de Gadamer, a desconstrução de Derrida e a teoria do discurso de Foucault. Além disso, o termo tem sido adotado por pensadores das disciplinas humanísticas e das ciências sociais — e tem sido muito debatido. Uma das discussões mais controversas entre historiadores e entre feministas tem sido sobre se a chamada virada linguística desloca o apelo direto à experiência. Como o historiador intelectual Martin Jay comenta: “De fato, a lamentável ‘morte da experiência’ tornou-se, em alguns setores, uma sabedoria quase convencional” (JAY, 2005, p.3). Um comentador nos conta que a expressão “a virada linguística” se transformou em “uma expressão vale-tudo para críticas divergentes de paradigmas históricos estabelecidos, narrativas e cronologias, que abrangem não apenas o criticismo linguístico pós-estruturalista, a teoria linguística e a filosofia, mas também a antropologia cultural e simbólica, o novo historicismo e a teoria de gênero” (CANNING, 1994, p.369)³.

Rorty desempenhou um papel importante na promoção da virada linguística no renascimento do pragmatismo. Mas esta é também uma benção ambivalente. Existem ainda muitos pensadores que tomam a versão idiossincrática do pragmatismo de Rorty como canônica — e o que é pior, eles aceitam suas

3 Ver a discussão de Martin Jay a respeito dos debates sobre o papel da experiência e da virada linguística por historiadores e feministas em *Songs of Experience*, especialmente sua análise da crítica controversa de Joan W. Scott sobre o apelo à experiência. (JAY, 2005, p. 249-55).

leituras tendenciosas dos pragmatistas clássicos como autorizadas. Apesar de frequentemente expressar sua ambivalência sobre a virada linguística, Rorty também tem sido seu campeão. Em *The Linguistic Turn* ele não hesita em falar sobre o progresso alcançado com a virada linguística, que ele chama de “a maior revolução filosófica recente”. A despeito de sua constante e incansável crítica das variedades do representacionismo semântico e epistemológico, Rorty favorece a substituição do representacionismo pela ideia de *vocabulários incomensuráveis* alternativos⁴. Infelizmente, Rorty tem a responsabilidade central (mas não exclusiva) por denegrir o significado do conceito de experiência no pragmatismo — e tem sido vigorosamente atacado por isso⁵.

Em *Dewey's Metaphysics* (1997), Rorty desafia Dewey por querer criar um sistema metafísico. Ele concorda com a crítica de Santayana a Dewey de que a própria ideia de uma “metafísica naturalizada” é uma contradição em termos. Rorty cita a observação de Dewey, escrita próximo ao fim de sua vida, sobre uma nova edição de *Experience and Nature*, na qual ele disse sobre “mudar o título bem como o objeto de *Nature and Experience* [sic] para *Nature and Culture*”. Em uma carta ao amigo Arthur Bentley, Dewey escreveu: “Eu fui tolo por não ter visto a necessidade de tal mudança quando o antigo texto foi escrito. Eu ainda tinha esperança de que a palavra filosófica ‘experiência’ pudesse ser resgatada e retornasse a seus usos idiomáticos — o que foi um caso de delírio histórico — a esperança, quer dizer”.⁶ Rorty não apenas zomba e descarta uma metafísica da experiência; ele afirma que faríamos melhor se simplesmente descartássemos qualquer referência a “experiência” — um termo que ele pensa que é excessivamente vago e confuso. Dewey, ele nos conta, nunca conseguiu desenvolver uma noção coerente da experiência que lhe permitisse combinar o historicismo de Hegel com o naturalismo darwiniano. O teor da crítica de Rorty a Dewey é evidente na seguinte passagem:

4 Para uma elucidação sobre o que Rorty entende por “vocabulários”, veja Brandom, 2000c.

5 A palavra ‘experiência’ não é listada no índice da página 741 do livro de Robert Brandom *Making it Explicit* (Brandom, 1994). Embora Brandom identifique seu projeto pragmático com Hegel, ele não consegue ver a importância filosófica do conceito de experiência (*Erfahrung*), que desempenha um papel filosófico tão proeminente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Martin Jay escreve:

Uma das questões mais contestadas no renascimento do pragmatismo, como se viu, foi a centralidade da ‘experiência’ para a tradição. Rorty foi cruamente franco em negar a sua importância. [...] [E]le argumentou contra a maneira pela qual a experiência funcionou como uma pseudo-solução, uma espécie de cripto-fundacionismo para os pensadores que não tiveram a coragem de viver sem um. Rorty deixa implícito que mudar a melodia não seria suficiente para salvar a música da experiência, a qual, ele insistiu, deveria ser inteiramente descartada do repertório. (JAY, 2005, p. 302).

Jay oferece uma discussão esclarecedora da crua rejeição de Rorty da experiência e a forte reação que provocou junto aos defensores do pragmatismo clássico. Ver JAY, 2005, p. 299-311.

6 Citado por Richard Rorty em “Dewey's Metaphysics” (RORTY, 1982, p.72).

O que Kant chamou de “a constituição do mundo empírico pela síntese das intuições sob conceitos”, Dewey quis chamar de “interações nas quais tanto as coisas extraorgânicas como os organismos tomam parte”. Mas ele desejava que essa expressão aparentemente inofensiva tivesse a mesma generalidade, e realizasse as mesmas proezas epistemológicas, que o dizer de Kant sobre a “constituição dos objetos” se realizou. Ele queria que expressões como “transações com o ambiente” e “adaptações às condições” fossem simultaneamente naturalistas e transcendentais – fossem observações do senso comum sobre o conhecimento e a percepção humanos vistos como um psicólogo os vê e também fossem expressões de “características genéricas da existência”. Assim ele inflou noções como “transação” e “situação” até que elas soassem tão misteriosas como “matéria primária” ou “coisa em si”. (RORTY, 1977, p.84)

Rorty do mesmo modo descarta as muitas referências de James a “experiência” – uma palavra que aparece em quase todos os textos que James veio a escrever. Em resumo, o pragmatismo de Rorty é um pragmatismo *sem* experiência. E francamente, eu concordo com todos aqueles que têm defendido fortemente que eliminar a experiência do pragmatismo (novo ou velho) é eviscerá-lo; é nos deixar com uma sombra sem entranhas do pragmatismo⁷.

Frequentemente o apelo à experiência pelos pragmatistas americanos clássicos de fato funciona como um *deus ex machina* que se supõe possa resolver (ou dissolver) todos os tipos de problemas filosóficos complicados. Seria uma tarefa inútil tentar desenvolver uma teoria abrangente que abarcasse *todos* os sentidos e usos da experiência pelos pragmatistas americanos clássicos. (Seria igualmente impossível tentar abarcar os múltiplos sentidos e usos de “linguagem” e de “virada linguística” em uma única e coerente teoria ou narrativa). Mas isso não nos faz desistir de recuperar o que é especial e permanece relevante nas reflexões sobre a experiência feitas pelos pragmatistas americanos clássicos. Eles certamente colocaram a experiência como central em suas visões filosóficas — e se quisermos fazer justiça a suas formas de pensamento temos que entender por que a experiência desempenha um papel tão central para eles. Mas a questão principal é filosófica. Eu afirmo que a elegante e arraigada dicotomia entre experiência e virada linguística é exatamente o tipo de dicotomia que os pragmatistas têm o dever de rejeitar. Esta dicotomia – este ou isto ou aquilo – é ao mesmo tempo estéril e tosca. Vou elucidar a contribuição para nosso(s) conceito(s) de experiência nos trabalhos de Peirce, James e Dewey. E vou também indicar resumidamente a contribuição de George H. Mead para o entendimento da linguagem. Finalmente – e mais importante – vou argumentar que *depois* da virada linguística a orientação pragmática demanda uma profunda e matizada compreensão do sentido e do alcance da experiência.

7 Jonh E. Smith, John MacDermott e Richard Shusterman, três dos melhores intérpretes da tradição pragmática, têm consistentemente sublinhado a centralidade e o significado da experiência na tradição pragmática. Ver SMITH, 1963, 1970; MACDERMOTT, 1976 e SHUSTERMAN, 1992. Historiadores intelectuais da tradição pragmática têm criticado vivamente as distorções de Rorty sobre os pragmatistas clássicos americanos — em especial sua “dispensa” da experiência. Ver WESTBROOK, 1991 e KLOPPENBERG, 1986, 1988.

Um pragmatismo enriquecido pode integrar a virada linguística com a apreciação penetrante do papel e das variedades da experiência.

Peirce: três aspectos categoriais da experiência

Uma dos aspectos da filosofia de Peirce que não teve uma influência filosófica duradoura — salvo para seus estudiosos — foi seu esquema categorial da Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. Existem várias razões para esse esquecimento. Muitas das alegações de Peirce sobre significado, verdade, inferência, inquirição e comunidade podem ser reescritas sem qualquer referência a seu esquema categorial. Apesar do fato de que o apelo às categorias desempenhou um papel essencial na filosofia de Aristóteles até Kant e Hegel, muitos filósofos do século XX têm sido cautelosos em apelar para os esquemas categoriais. Além disso, identificar categorias com números ordinais parece excessivamente formal e quase vazio. Pode-se perguntar se tal esquema categorial é capaz de promover alguma iluminação filosófica. Finalmente, Peirce emprega seu esquema categorial em diferentes domínios (lógica, semiótica, fenomenologia e metafísica), e em modos que não são sempre consistentes. Mas eu acredito que os esquemas categoriais de Peirce, de Primeiridade, Segundidade e Terceiridade — especialmente tais como desenvolvidos em sua filosofia madura — são uma poderosa ferramenta heurística para entender o que ele quer dizer com experiência.

Consideremos uma declaração típica de Peirce sobre a fenomenologia e as categorias:

Fenomenologia é o ramo da ciência que é tratado na *Phenomenologie des Geistes* de Hegel (um trabalho muito impreciso para ser recomendado aos estudiosos maduros, embora talvez o mais profundo já escrito) na qual o autor expõe o que são os elementos, ou, se assim o entender, os tipos de elementos, que estão invariavelmente presentes em tudo o que existe, em qualquer sentido, na mente. Para este escritor essas *categorias universais* são três. Visto que todas as três estão invariavelmente presentes, a pura ideia de qualquer uma seja absolutamente distinta das outras é impossível; na verdade, qualquer coisa como um exame claro e satisfatório delas é um trabalho longo e de meditação ativa. Elas podem ser denominadas *Primeiridade, Segundidade e Terceiridade*.

Primeiridade é algo que é tal como é positivamente e independentemente de qualquer outra coisa.

Segundidade é algo que é tal como é quando um segundo algo está sendo como é, independentemente de qualquer terceiro.

Terceiridade é algo cujo ser consiste em acarretar uma Segundidade. (PEIRCE, 1998, p.267).

Esta passagem exige diversos comentários. Quando Peirce afirma que estes elementos estão invariavelmente presentes em qualquer coisa que está em qualquer sentido “na mente” ele não quer dizer que as categorias são “apenas” mentais. Elas são elementos de todos os fenômenos. Teria sido melhor se ele tivesse dito que estes são elementos “dos quais estamos cientes”, para evitar qualquer sugestão

de que eles estão “apenas” *na* mente. As categorias pretendem designar traços ou aspectos de todos os fenômenos. Esses traços são *distinguíveis*, mas não *separáveis* uns dos outros. Todos esses elementos estão sempre presentes, juntos, então é impossível ter uma “ideia pura” de cada um deles. Algumas vezes Peirce usa o termo técnico “precisão” para descrever um modo de discriminação que “decorre da *atenção* a um elemento e do *desprezo* de outro” (PEIRCE, 1992, p.2). Além disso, as afirmações acima sobre estas categorias são tão abstratas que, por si só, não são muito úteis para a compreensão do significado ou importância delas. Então vamos voltar a alguns exemplos de Peirce sobre Primeiridade, Segundidade e Terceiridade. (Foco-me principalmente na Segundidade porque ela é a categoria mais relevante para compreender o que Peirce considera característico sobre a experiência).

Para ilustrar a Primeiridade, Peirce nos diz para “olhar qualquer coisa vermelha”.

A vermelhidão é positivamente o que é. O contraste pode aumentar a nossa consciência sobre ela; mas a vermelhidão não é relativa a nada; ela é absoluta, ou positiva. Se alguém imagina ou lembra do vermelho, sua imaginação será ou viva ou fraca, mas não irá, de modo algum, afetar a qualidade da vermelhidão, que pode ser brilhante ou fosca, em ambos os casos. [...] A qualidade em si não possui vivacidade ou fraqueza. Por si só, então, não pode ser consciência. Isto é, de fato, por si só, uma mera possibilidade. ... A possibilidade, o modo de ser da Primeiridade, é o embrião do ser. Não é que seja nada. Não é que seja existência. (PEIRCE, 1998, p.268).

Inicialmente, pode-se pensar que Peirce reitera somente a doutrina tradicional sobre nossa consciência das qualidades secundárias. Mas saltar para essa inferência seria um sério engano. Isso se torna imediatamente evidente quando Peirce prossegue:

Nós não apenas temos um conhecimento (*acquaintance*) imediato da Primeiridade das qualidades de sentimentos e sensações, mas atribuímos isso a coisas externas. Pensamos que esse pedaço de ferro possui uma qualidade que uma peça de latão não possui, que consiste na *possibilidade* contínua de ser atraído por um ímã. Na verdade, parece inegável que realmente existem tais possibilidades, e que, apesar de não serem existências, elas não são *nada*. Eles são possibilidades, e nada mais. (PEIRCE, 1998, p.269).

Para Peirce, há Primeiridade, ou o aspecto qualitativo, em *todo* fenômeno. Olhemos para a gama de exemplos que Peirce usa para ilustrar o que ele entende por Primeiridade ou qualidade: “o vermelho dos uniformes reais, a qualidade em si mesma, independente de ser percebida ou lembrada” (8.329); “a qualidade da emoção de contemplar uma boa demonstração matemática, e a qualidade do sentimento amoroso” (1.304), “o vago, não-objetivado, ainda menos subjetivado, sentido da vermelhidão, o do gosto do sal, ou de uma dor, ou de tristeza ou alegria, ou de uma nota musical prolongada” (1.303). Qualidades, então, não são sentimentos subjetivos que de alguma forma estão presos na privacidade de nossas

mentes (embora um sentimento possa ter sua qualidade própria distinta). “A tragédia do Rei Lear tem sua Primeiridade, seu sabor *sui generis*’ (1.531)⁸.

Quando Peirce diz que temos um “conhecimento imediato com a Primeiridade”, ele *não* está dizendo que temos um *conhecimento direto* ou imediato dessas qualidades. Podemos falar de nosso conhecimento ou de nossa consciência epistêmica *apenas* quando introduzimos a categoria da Terceiridade. Obviamente, sabemos que temos uma consciência da Primeiridade, mas este “conhecimento disto” não pode ser identificado ou confundido com nossa consciência das qualidades. Para Peirce não há *conhecimento* intuitivo imediato direto do que quer que seja. (Ele rejeita enfaticamente o Mito do Dado).

Devemos notar que nas passagens acima Peirce afirma várias vezes que a Primeiridade é *não existente*. Isto nos dá uma indicação sobre como Peirce entende a Segundidade, a categoria que ele pensa ser a mais fácil de compreender das três.

Das três, a Segundidade é a mais fácil de compreender, por ser o elemento que a desordem brutal do mundo torna mais proeminente. Nós falamos de fatos *duros*. Essa dureza, essa compulsividade da experiência é Segundidade. A porta está entreaberta. Você tenta abri-la. Alguma coisa o impede. Você empurra seu ombro contra ela e experimenta uma sensação de esforço e de resistência. Estas não são duas formas de consciência; são dois aspectos de uma consciência de dupla face. É inconcebível que haja esforço sem resistência, ou qualquer resistência sem um esforço contrário. Esta consciência de dupla face é a Segundidade. Toda consciência, todo estar desperto, consiste em um sentido de reação entre *ego* e *não-ego*. (PEIRCE, 1998, p.268).

Mais uma vez não devemos pensar que a Segundidade é *meramente* subjetiva. “Assim nós não somente experimentamos a Segundidade, mas a atribuímos a coisas externas, que consideramos como tantos objetos individuais ou quase-eus, reagindo um ao outro” (ibid.). A existência por si é Segundidade. “O existente é aquilo que reage contra outras coisas” (8.191). Nós podemos ver por que Peirce usa números ordinais para nomear suas categorias. A Primeiridade é monádica, e a Segundidade é diádica — sempre envolve duplicidade.

8 Peirce, como eu indiquei, notou a estreita relação entre o seu esquema categorial e aquele de Hegel, mas também expressou suas fortes diferenças com Hegel a respeito da presentidade qualitativa.

Quando algo está presente na mente, qual é o primeiro e mais simples atributo a ser notado, em todos os casos, não importando o quão pouco elevado o objeto possa ser? Certamente é sua *presentidade*. Até agora Hegel está certo. Imediatez é sua palavra. Dizer, no entanto, que essa presentidade, presentidade como se apresenta, presentidade presente, é *abstrata*, é Puro Ser, é uma falsidade tão evidente que só se pode dizer que a teoria de Hegel de que o abstrato é mais simples do que o concreto cegou seus olhos para o que estava diante deles. Saia sob o azul do céu e olhe para o que está presente como se mostra aos olhos do artista. O sentimento poético apreende o estado no qual o presente aparece como ele está presente. (5.44).

Segundidade é a categoria que apresenta o aspecto da experiência que Peirce mais quer enfatizar. Experiência envolve força bruta, restrição, “excesso e contrariedade”. A experiência é nossa grande professora. E a experiência ocorre por uma série de surpresas. “É pelas surpresas que a experiência nos ensina tudo o que ela se digna a nos ensinar” (PEIRCE, 1998, p.154). Este elemento da surpresa é essencial em qualquer experimentação, pois aprendemos com o máximo de surpresas — e decepções.

Em todas as obras de pedagogia que já li... não me lembro de qualquer uma que defendesse um sistema de ensino baseado em pregar peças, na maioria das vezes cruéis. Isso, porém, descreve o método da nossa grande professora, a experiência. Ela diz:

Abra a boca e feche os olhos

E lhe darei algo para lhe tornar sábio;

E logo na sequência ela mantém sua promessa, e parece obter seu pagamento na diversão de nos atormentar. (*Ibid.*)

Nós apreendemos por que a experiência é categorizada como Segundidade quando Peirce escreve: “Eu lhes pergunto se naquele instante de surpresa não há uma dupla consciência, por um lado de um Ego, um Ego que é simplesmente a ideia esperada que é subitamente quebrada, e por outro lado, do não-Ego, que é o Intruso Estranho, em sua entrada abrupta” (*Ibid.*).

Passemos à Terceiridade. Embora todas as três categorias destinem-se a discriminar ou prescindir elementos ou aspectos de todo fenômeno, algumas das elaborações mais originais de Peirce dizem respeito à Terceiridade. Esta categoria foi rotulada como “Terceiridade” porque tudo o que ela designa envolve relações triádicas. Hábitos, leis, regras, inferências, intenções, práticas, condutas, conceitos, “conjeturas” (subjuntivos condicionais) e especialmente signos, são todos classificados como Terceiridade. Um dos exemplos favoritos de Peirce sobre Terceiridade é a “doação”.

A dá B para C. Isto não consiste de A fazer um arremesso à distância para B e bater acidentalmente em C. [...] Se isso fosse tudo, não seria uma relação triádica genuína, mas meramente uma relação diádica seguida por outra. Não há necessidade de movimento da coisa dada. A doação é uma transferência de propriedade. Ora, direito é uma questão de lei, e lei é uma questão de pensamento e significado. (1.345).

Nós não podemos dar uma explicação adequada da relação da doação descrevendo-a em termos de uma justaposição física (ou mesmo mental) – uma série de relações diádicas. O que caracteriza a doação são as convenções, regras ou costumes em virtude das quais um ato é uma doação e não apenas um deslocamento. Estas convenções, regras e/ou costumes são constituintes essenciais do tipo de ação ou conduta que é designado propriamente como

“doação”. Considere o exemplo, estreitamente relacionado, de que A está fazendo um contrato com C. “Dizer que A assinou o documento D e C assinou o documento D, não importando o conteúdo desse documento, não faz um contrato. O contrato reside na intenção. E qual é a intenção? É que certas regras condicionais devem reger a conduta de A e de C” (1.475). Como Rorty mostrou, a Terceiridade peirciana antecipa a discussão de Wittgenstein sobre as regras e sua aplicação, que tem desempenhado um papel tão proeminente na filosofia analítica (RORTY, 1961a). O exemplo mais notável da Terceiridade é o signo. Em uma de suas muitas definições de “signo” ele nos diz que o signo é “qualquer coisa que é determinada por alguma outra coisa, chamada seu Objeto, e assim determina um efeito sobre uma pessoa, efeito o qual eu chamo seu Interpretante, este último é, desse modo, mediatamente determinado pelo anterior” (PEIRCE, 1998, p. 493). Ou novamente: “Vou dizer que um signo é qualquer coisa, de qualquer modo de ser, que faz a mediação entre um objeto e um interpretante; desde que ambos sejam determinados pelo objeto *relativo ao interpretante*, e determine o interpretante *em referência ao objeto*, de tal modo que faça com que o interpretante seja determinado pelo objeto através da mediação deste “signo”” (PEIRCE, 1998, p. 410)⁹. Estas não são declarações muito claras, mas o que é fundamental é que Peirce se opôs a qualquer descrição dos signos que restringisse a análise a signo e significado (uma descrição diádica). Uma teoria do signo adequada deve levar em conta o *interpretante*¹⁰. (A insistência de Peirce no caráter triádico dos signos se tornou a base da introdução de Charles Morris do termo técnico “pragmática”, que ele distingue da semântica e da sintaxe. A sintaxe se limita à relação formal entre os signos; a semântica trata das relações entre os signos e os objetos que eles significam, mas a pragmática faz essencialmente referência ao uso e interpretação dos signos).

Tratemos de dar um passo atrás e de ver o que Peirce nos mostra com a aplicação fenomenológica de seu esquema categorial. Os primeiros empiristas modernos atribuíram destaque à experiência pois o apelo à experiência foi tomado como vital para testar o que afirmamos conhecer. A experiência restringe e testa nossas suposições, preconceitos e especulações. Quando os filósofos empiristas e fenomenalistas tornaram-se mais preocupados com o caráter das “sensações”, “impressões” e “dados dos sentidos”, etc., a força bruta reprimida da experiência tendeu a ficar obscurecido e negligenciado. Mas a introspecção que originalmente levou os filósofos a valorizarem a experiência — sua compulsividade bruta — é o que Peirce ressaltava como Segundidade. O reconhecimento desta bruteza — o modo como a experiência “diz NÃO!” — é necessário para dar sentido ao caráter autocorretivo da investigação e da experimentação. Os experimentos devem sempre ao final ser verificados pela experiência. Peirce teria repellido e se horrorizado com

9 Para a explicação de Peirce dessas definições de signos, ver “Pragmatism”, em PEIRCE, 1998, p. 398-433.

10 Peirce distingue diversos tipos diferentes de interpretante. Em uma de suas classificações, distingue os interpretantes imediato, o dinâmico e o final. É o interpretante lógico final que Peirce identifica com os hábitos de conduta e é mais relevante para a sua máxima pragmática. Ver PEIRCE, 1998, p.430-3.

a afirmação de Rorty de que as *únicas* restrições que sofreremos são “restrições de conversação”. Falar dessa maneira é ignorar a facticidade, a surpresa, o choque, e a restrição bruta de nossos encontros experienciais.

Um dos maiores perigos da chamada “virada linguística” é o modo como ela desliza em direção ao “idealismo linguístico”, onde não há nada que restrinja a nossa língua. Quando MacDowell começa por descrever em seu *Mind and World* a “interminável oscilação” entre o apelo ao Dado e o “coerentismo sem atrito”, ele expressa a ansiedade de que não exista nada que realmente restrinja ou se prenda a nossa feixe de crenças. Quando Habermas se engaja numa autocrítica de sua teoria epistêmica da verdade, e preocupa-se que mesmo uma “justificação ideal” possa deixar de fazer justiça a “intuições realistas”, está dando expressão à mesma *ansiedade* filosófica (ver capítulo 8). Quando Popper critica o apelo do positivismo lógico à verificação, e argumenta que a falsificação é essencial para a investigação crítica, ele está reiterando o ponto de vista peirciano (ver “Falsificabilidade”, em POPPER, 1959, p. 57-73). Ou, de novo, quando Gadamer mostra como a tragédia enriquece o nosso entendimento da experiência, ele chama a atenção para a dolorosa e bruta Segundidade da experiência. “A experiência inicialmente é sempre uma experiência de negação: algo não é o que supusemos que fosse” (GADAMER, 1989, p 354).

Consideremos novamente a descrição de MacDowell da oscilação entre a tentação do apelo a alguma versão do Dado e a tentação em adotar alguma versão de coerentismo que perde contato com a realidade. Eu já havia sustentado que muitos dos argumentos que Sellars e outros apresentaram ao expor o Mito do Dado já haviam sido antecipados nos *Cognition Papers 1868-9* de Peirce. Então como é que Peirce escapa da “oscilação interminável” que MacDowell considera endêmica na filosofia moderna? Peirce — como Wittgenstein, Sellars, MacDowell, Brandom, Putnam, Habermas, Rorty e Davidson — sustenta que existe algo irreduzível a respeito de qualquer coisa que consideremos ser epistêmica.¹¹ No esquema peirciano, qualquer coisa que está apropriadamente classificada como epistêmica exemplifica a Terceiridade. A *autoridade* epistêmica de qualquer alegação de conhecimento está sempre — em princípio — aberta à contestação, modificação, revisão e mesmo abandono. Uma das confusões mais profundas e difundidas que deram origem ao Mito do Dado é a confusão entre *restrição bruta* e *autoridade epistêmica*. Esta é a confusão entre Segundidade e Terceiridade. Existe uma enorme tentação em confundir o fato de que somos constrangidos (Segundidade) com a afirmação de que o que nos restringe possui autoridade epistêmica (Terceiridade). Esta tentação deu origem a uma das formas mais persistentes do Mito do Dado — um Dado que se supõe servir como uma fundamentação epistêmica autorizada do conhecimento empírico. O próprio Peirce nos ajudou a entender por que é tão *tentador* fazer esta identificação equivocada. Segundidade e Terceiridade são elementos ou aspectos distinguíveis mas inseparáveis de

11 Estou usando ‘epistêmico’ em um sentido amplo para incluir não só conhecimento, mas qualquer coisa que possa ser pensada.

cada fenômeno. A experiência em si *não* é pura Segundidade; ela manifesta elementos da Primeiridade e da Terceiridade. Nós *prescindimos* os aspectos da Primeiridade (qualidade), Segundidade (compulsão bruta) e Terceiridade (o caráter inferencial ou epistêmico) da experiência.

Consequentemente, assim que levantamos a questão: “*O que nos restringe?*”, estamos lidando com Terceiridade. Mas não há nada de misterioso aqui. Se refletirmos novamente sobre os exemplos de Segundidade dados por Peirce, diremos que vivenciamos choque, surpresa, resistência, restrição. Mas tão logo perguntamos *o que é* precisamente o caráter dessa experiência e procuramos *descrever* o que nos compele, estamos lidando com uma questão epistêmica (Terceiridade). Podem existir várias descrições que são, obviamente, falíveis. A distinção que Peirce faz entre a compulsão da Segundidade e a autoridade epistêmica da Terceiridade está intimamente relacionada à distinção que Wittgenstein faz entre a determinação causal e a lógica — uma distinção retomada por muitos filósofos influenciados por Wittgenstein. Mas a Segundidade e a Terceiridade não se alinham com a familiar distinção entre *causas* e *razões*. A Terceiridade inclui muito mais do que razões. Hábitos, condutas e signos são todos exemplos da Terceiridade. Apesar de muitos filósofos analíticos e linguísticos apelarem para a distinção entre razões e causas, eles raramente fornecem uma explicação clara do que eles entendem por *causas*. Algumas concepções sobre a causalidade envolvem o tipo de restrição que Peirce destaca na Segundidade, mas existem muitas explicações sobre causalidade (por exemplo, as teorias da simetria de Hume) que não envolvem restrição. O próprio Peirce argumenta que a causalidade envolve um apelo a leis. Consequentemente, a causalidade envolve a Terceiridade.

Peirce não apenas rejeita o Mito do Dado e as aporias do idealismo linguístico, ele nos dá uma descrição não-fundacional da experiência que faz justiça a sua compulsividade bruta e sua abertura e falibilidade epistêmicas. Sua descrição fenomenológica ajuda a minar boa parte do debate estéril sobre realismo e antirrealismo na filosofia contemporânea. Eu não acho que necessitemos nada mais do que a Segundidade para fazer justiça ao que os filósofos chamam de suas “intuições realistas”.¹² Não precisamos materializar um reino de fatos que existam independentemente de qualquer linguagem, pensamento ou investigação. Peirce faz justiça à falibilidade e à abertura de todas as práticas de justificação e investigação sem perder o contato com uma realidade “que é independente de divagações minhas ou suas” (PEIRCE, 1992, p.52). Contrariamente ao preconceito dominante de que a virada linguística

12 O entendimento de Peirce sobre o realismo é complexo e sofreu modificações no curso de sua carreira. Em “The fixation of belief” ele escreve: “Existem coisas reais, cujas características são totalmente independentes de nossas opiniões sobre elas” (PEIRCE, 1992, p.120). Ele também rejeita todas as formas de nominalismo e argumenta a favor da realidade dos universais. Quando afirmo que a Segundidade pode explicar o que os filósofos recentes chamam de suas “intuições realistas”, eu me limito à alegação de Peirce de que há restrições externas (e não apenas “de conversação”) sobre o que podemos conhecer empiricamente.

desloca conversas fora de moda sobre a experiência, a concepção de Peirce sobre a experiência nos ajuda a escapar de alguns becos sem saída da virada linguística.¹³

James: As Variedades da Experiência

Estudiosos do pragmatismo debatem até que ponto William James realmente entendeu Peirce. James reconheceu publicamente sua dívida intelectual para com Peirce. Mas quando James nos diz o que aprendeu com Peirce é muitas vezes difícil reconhecer a relação entre “o Peirce de James” e o que Peirce realmente diz. A leitura das correspondências de sua longa amizade é dolorosamente tocante. Apesar do comportamento quixotesco e das farpas afiadas de Peirce, James permaneceu sempre seu amigo leal e apoiador. (Ele criou um fundo para sustentar Peirce na época em que este estava na penúria e sem fonte de renda). E é tocante – e quase patético – testemunhar como o solitário e isolado Peirce procurou reiteradas vezes “educar” seu imensamente popular e bem-sucedido amigo. Peirce considerava que James cometia erros graves, e pacientemente tentou corrigi-los.¹⁴ James nunca entendeu realmente o objetivo dos esquemas categoriais peircianos; ele simplesmente não os “captava”. Mas James é magistral ao descrever o que Peirce chama de Primeiridade — a imediatidade qualitativa da experiência. Se houve, alguma vez, um filósofo que não apenas disse sobre voltar “às coisas mesmas” mas nos mostrou como fazê-lo foi William James. (A descrição fenomenológica de James ganhou o respeito de Husserl e o tornou simpático a muitos fenomenólogos posteriores). Existem também muitas evidências de que James foi sensível a compulsividade bruta que Peirce colocou como característica da Segundidade. Mas James era surdo ao que Peirce entendia por Terceiridade; e existem poucas evidências de que tenha assimilado o sentido da semiótica peirciana.

James procurou descrever a variedade da experiência humana em toda sua densidade e fluida qualidade viva. James complementa Peirce, apesar de

13 É um preconceito comum (compartilhado por Bergmann) que a “virada linguística” surgiu com a filosofia analítica no século XX. Linguistas, antropólogos e teóricos do cinema têm sido muito mais perceptivos sobre a importância pioneira da semiótica de Peirce (sua teoria dos signos), que abrange muito mais do que língua. Muito antes de Wittgenstein, Peirce escreveu (1868):

[N]ão há nenhum elemento da consciência do homem que não tenha algo que lhe corresponda na palavra; e a razão é óbvia. É que a palavra ou signo que o homem usa é o próprio homem. Pois, como o fato de que todo pensamento é signo, tomado em conjunto com o fato de que a vida é uma linha de pensamento, prova que o homem é um signo. Assim, o fato de que todo pensamento é um signo *exterior*, comprova que o homem é um signo exterior. Ou seja, o homem e o signo exterior são idênticos, no mesmo sentido em que as palavras *homo* e *homem* são idênticas. Assim, a *minha linguagem é a soma total de mim mesmo*. (PEIRCE, 1992, p. 54; grifo nosso).

14 Ver, e.g., os trechos das cartas de Peirce a James em PEIRCE, 1998, p. 492-502.

terem também alguns conflitos agudos¹⁵. Limitarei-me a quatro aspectos das reflexões de James sobre a experiência: (1) sua crítica à explicação tradicional dos empiristas sobre a experiência; (2) seu entendimento empirista radical de “experiência pura”; (3) seu senso pluralístico das variedades da experiência (incluindo as experiências religiosas); e (4) sua sutil interação de linguagem e experiência.

(1) Em seu *Principles of Psychology*, James já havia criticado o que ele tomou como a profundamente artificial e equivocada explicação tradicional do empirismo sobre a experiência. A experiência não consiste em unidades atômicas *discretas* que simplesmente seguem ou estão associadas umas as outras. Isto é uma abstração intelectual de filósofos, não uma explicação da experiência concreta como é vivida. James enfatiza a qualidade dinâmica e fluida da “corrente de experiência” — à qual ele algumas vezes a chama de “excessividade” (*muchness*) e a variedade pluralista da experiência. Contrariamente a Hume e a todos os influenciados por ele, James argumenta que experimentamos “relações”, “continuidades” e “conexões” *diretamente*. Experimentamos a *atividade* — suas tensões, resistências e tendências. Nós sentimos “a tendência, o obstáculo, a vontade, o esforço, o triunfo ou a doação passiva, assim como [sentimos] o tempo, o espaço, a rapidez ou intensidade, o movimento, o peso e a cor, a dor e o prazer, a complexidade, ou qualquer característica restante que a situação possa implicar” (JAMES, 1997, p.282). Ele não desqualifica ou subestima a importância da nossa atividade conceitual, mas conceitos nunca são suficientemente adequados para capturar a concretude da experiência. Dizer isso não é afirmar que há algo sobre a experiência que é, em princípio, cognoscível mas que não conseguimos saber. Ao contrário, é afirmar que existe mais na experiência do que *saber*. James critica o preconceito epistemológico que assume que o único ou primeiro papel que a experiência desempenha em nossas vidas é nos prover com o conhecimento. Parafrazeando Hamlet, James poderia muito bem ter dito a seus colegas filósofos: “Existem muito mais coisas na experiência do que sonha a filosofia de vocês”.

(2) James caracteriza sua versão do empirismo como “empirismo radical” e diz da “experiência pura”.¹⁶ Como ocorre frequentemente em se tratando de James, ele nos dá muitas descrições diferentes (nem sempre consistentes) do que ele entende por

15 Um grande conflito que atravessa muitas questões é o conflito sobre o realismo e o nominalismo. Peirce defendeu enfaticamente a tese de que os universais e as leis são reais. Ele argumentou que seu pragmatismo é sobre práticas e condutas (as quais são gerais) e não ações (as quais são singulares). James filosoficamente e por temperamento foi um nominalista completo.

16 Peirce não ficou feliz com a noção de James sobre a experiência pura. Em uma carta datada de 3 de outubro de 1904, ele censurou James e expressou sua exasperação: “O que você chama ‘experiência pura’ não é experiência e certamente deve ter outro nome. É absolutamente ruim moralmente abusar de palavras que impedem a filosofia de tornar-se ciência” (8.302). Esta observação ocasional resume a nítida diferença de temperamento entre Peirce e James. Peirce esperava que a filosofia pudesse finalmente se tornar uma ciência de verdade, e conseqüentemente requerer uma terminologia técnica; isto era precisamente o que James mais temia.

“empirismo radical”.¹⁷ Vamos buscar uma linha de pensamento desenvolvida em seu famoso “*Does ‘Consciousness’ Exist?*” Onde James afirma:

Negar redondamente que a ‘consciência’ existe parece tão absurdo diante dela – visto que “pensamentos” inegavelmente existem – que eu temo que alguns leitores não me acompanharão mais. Deixem-me, então, explicar sem demora que eu quero apenas negar que a palavra represente uma entidade, mas insistir muito enfaticamente que ela representa uma função. Quero dizer, não há nenhum material ou qualidade primitivo do ser, em contraste com aquele do qual os objetos materiais são feitos, dos quais os nossos pensamentos sejam feitos; mas há uma função na experiência que os pensamentos desempenham, e para cujo desempenho esta qualidade de ser é invocada. (JAMES, 1997, p.169-70).

James introduz sua noção de “experiência pura” e formula sucintamente sua tese:

Minha tese é que começamos com a suposição de que existe apenas uma coisa primordial ou material no mundo, uma coisa com a qual tudo é composto, e se chamamos essa coisa de ‘experiência pura’ o conhecer pode ser facilmente explicado como uma relação particular de um com o outro, na qual porções de experiência pura podem entrar. (JAMES, 1997, p 170).

O que precisamente James quer dizer com esta afirmação marcante? E qual é sua motivação filosófica para fazer esta asserção aparentemente paradoxal? Basicamente, James está rejeitando as dicotomias epistemológicas e ontológicas costumeiras: pensamentos e coisas, consciência e conteúdo, o mental e o físico. Ele não está negando que façamos tais distinções, mas afirmando que elas são funcionais e internas à “experiência pura”. Contra a ideia de algum tipo de dualismo básico, James escreve:

Eu acredito que a experiência não possui essa duplicidade interna; e que a separação dela em consciência e conteúdo ocorre, não por via de subtração, mas de adição – a adição, a uma dada parte concreta dela, de outros conjuntos de experiências, em conexão com os quais seu uso ou função, separadamente, podem ser de dois tipos diferentes. (JAMES, 1997, p. 172).

Suponhamos que consideremos o exemplo da experiência de um quarto com uma escrivania e um livro que estou lendo. Eu posso tratar isso da maneira convencional na qual eu penso nisso como uma “coleção de coisas físicas recortadas do mundo circundante das outras coisas físicas com as quais essas coisas físicas têm relações reais e potenciais” (JAMES, 1997, p 173). Mas também posso tratar “essas mesmas coisas” como parte da minha vida mental subjetiva – como parte de minha biografia. Com efeito, uma mesma experiência pode funcionar em duas narrativas diferentes. Então, o mesmo pedacinho da experiência pode ser parte da “biografia pessoal do leitor” ou parte da “história da qual o quarto é parte”.

As operações físicas e mentais formam grupos curiosamente incompatíveis. Como um quarto, a experiência tem ocupado esse local e tido esse ambiente

17 Para uma seleção de algumas declarações de James sobre empirismo radical, ver JAMES, 1997, seção III.

por 30 anos. Como campo da sua consciência, ele pode nunca ter existido até agora. Como um quarto, a atenção irá se dirigir a descobrir infinitos novos detalhes nele. [...] Meramente como estado mental seu, poucas coisas novas aparecerão sob o olho da atenção. Como um quarto, será preciso um terremoto, ou uma gangue, e em todo caso certa quantidade de tempo para destruí-lo. Como seu estado subjetivo, o fechamento de seus olhos, ou qualquer jogo instantâneo de sua fantasia será suficiente para isso. (JAMES, 1997, p.174).

James amplia sua proposta para mostrar que ela se aplica a nossos conceitos. Apesar do poder de atração inicial da tese de James sobre a dupla função da experiência pura, existem muitos problemas sérios que ele não enfrenta diretamente. Quando James afirma que “só há uma coisa primordial ou material do mundo, uma coisa da qual tudo é composto”, ele dá lugar a todo tipo de mal-entendidos pois esta expressão sugere que há uma coisa primordial monista – uma asserção que contradiz seu pluralismo. Bertrand Russell achava que o termo ‘experiência pura’ apontava “para uma persistente influência do idealismo”. “A ‘experiência,’” Russell argumenta, “como a ‘consciência’, deve ser um produto, não faz parte da coisa primordial do mundo” (RUSSELL, 1949, p. 24). Embora James afirme que o mesmo pedacinho da experiência pode ser tomado como mental ou físico, objetivo ou subjetivo, ele não explica realmente por que ou como isso ocorre. Ele indica vividamente as características que normalmente associamos aos aspectos físicos de um quarto e à nossa consciência subjetiva dele – mas isso não é uma *explicação* da gênese de duas narrativas diferentes às quais o mesmo pedaço de experiência pertence.

Existem muitas questões que podem ser levantadas sobre a concepção de James de ‘experiência pura’; contudo, o problema com o qual ele está lutando é difícil – e continua a preocupar os filósofos (mesmo após a virada linguística). James defende uma alternativa às teorias representacionistas da mente – teorias que pressupõem que a mente tem impressões ou ideias que *representam* objetos que estão “fora da mente”. Estas teorias representacionistas podem tomar uma variedade de formas – cartesiana, lockeana, humeana, kantiana, neo-kantiana – mas todas pressupõem um dualismo (ontológico ou epistemológico) entre a representação mental e o que é representado. “Teorias representacionistas [...] violam o senso de vida do leitor, que não conhece nenhuma imagem mental interveniente, mas que parece ver o quarto e o livro imediatamente como são” (JAMES, 1997, p. 173). Normalmente, nós tomamos o quarto que percebemos como um e o mesmo como aquele que existe realmente (fisicamente)¹⁸.

18 De maneiras diferentes, Hilary Putnam e John MacDowell, dois filósofos contemporâneos que fizeram a virada linguística, procuraram defender uma compreensão da percepção e da experiência que tem uma forte afinidade com o entendimento de James da “experiência pura” na medida em que ambos negam que haja qualquer lacuna epistemológica ou ontológica entre o que nós podemos perceber e o que “existe realmente”. A esse respeito ambos rejeitam o contraste alegado (e conflitante) que Wilfrid Sellars traça entre o manifesto e as imagens científicas do homem. Ver “James’s Theory of Perception”, em PUTNAM, 1990, p.232-51; e MACDOWELL, 1996, especialmente sua segunda conferência “The Unboundedness of the Conceptual”.

Há, ainda, uma outra perspectiva para o entendimento da “experiência pura”. Whitehead foi mais perspicaz do que poderia supor quando afirmou que “Does ‘Consciousness’ Exist?” marca o fim de uma era que começou com Descartes. Marca também o início de uma nova era – *o descentramento do sujeito* – um tema que tem estado em primeiro plano no pensamento da linguística pós-estruturalista de escritores como Foucault, Derrida e Lyotard¹⁹. O dismantelamento jamesiano do sujeito – o ego autônomo – antecipou as críticas pós-linguísticas da filosofia da consciência e da subjetividade.

(3) Os filósofos frequentemente destacam as vantagens de fazer a virada linguística, mas raramente levam em conta os prejuízos. Rorty, por exemplo, assume James e Dewey como seus heróis, mas, quando conta a história da filosofia contemporânea, ele vê Quine, Sellars e Davidson promovendo o avanço de temas pragmáticos precisamente por causa da sofisticação filosófica que eles adquiriram ao fazer a virada linguística. O inconveniente é o encolhimento do que consideramos como um tópico legítimo da investigação filosófica. Em nenhuma parte isso é mais evidente do que no modo como os filósofos analiticamente treinados têm negligenciado qualquer discussão séria sobre a experiência religiosa²⁰. Atualmente, quando o tópico da religião se tornou tão vivo e urgente em todo o mundo, é surpreendente o quão pouco os filósofos têm a dizer sobre o assunto. Isto certamente não é verdade em relação James. Ao longo de sua carreira, o interesse mais central de James foi a experiência religiosa – que marca quase tudo que ele escreveu sobre pragmatismo, experiência radical e livre arbítrio. Quando James introduziu o “princípio do pragmatismo” em 1898, ele o aplicou primeiro para confrontar a questão: “É a matéria a produtora de todas as coisas? Ou existe um Deus também?” (JAMES, 1997, p. 350). Mesmo antes de introduzir o pragmatismo, sua coletânea inicial de artigos filosóficos contava com seu controverso ensaio “The Will to Believe” (que ele depois declarou que deveria ter sido mais apropriadamente intitulado “The Right to Believe”). Mas foi só com suas Gifford Lectures (1901-2), posteriormente publicadas em *The Varieties of Religious Experience*, que James voltou toda sua atenção à exploração da experiência religiosa com enorme sensibilidade e amplitude.

Para analisar como James aborda a experiência religiosa, é útil resumir sua situação existencial. James tinha muitas lealdades. Nunca devemos esquecer que ele foi um cientista. Ele cursou faculdade de medicina e estudou medicina na Alemanha. Passou três anos como assistente de Louis Agassiz em uma expedição biológica ao longo do rio Amazonas. Seu primeiro cargo em Harvard foi como instrutor de anatomia e fisiologia. Mesmo em seu *Principles of Psychology*, ele normalmente explica as funções psicológicas com base em suas origens biológicas e neurobiológicas. Ele foi defensor consistente da teoria da evolução darwiniana. Era

19 Martin Jay discute estes aspectos do projeto de James e observa uma continuidade com as concepções pós-estruturalistas da experiência. Ver “James and the Quest of Pure Experience” (p. 272-86) e “The Poststructuralist Reconstitution of Experience: Bataille, Barthes, and Foucault” (p. 361-400) em Jay, 2005.

20 Existem exceções notáveis, especialmente filósofos como Alvin Platinga e Nicholas Wolterstorff, mas mesmo esses pensadores têm-se preocupado principalmente com as questões linguísticas e epistemológicas relativas à fé religiosa e à crença, e não com toda a gama de experiência religiosa.

um falibilista engajado; ele odiava todas as formas de dogmatismo e fanatismo. James – talvez em parte devido a influência paterna – sempre sentiu que a experiência religiosa melhora a vida humana. Apesar de todo seu compromisso com as rigorosas demandas da pesquisa científica, ele tinha uma reação quase visceral a doutrinas de materialismo reducionista, ao determinismo e ao cientificismo. Para James *não* há incompatibilidade entre tomar seriamente o cânone da investigação científica e responder de forma profunda às preocupações religiosas e espirituais²¹. Certamente ele nunca teve muito interesse nos aspectos comunitários e institucionais da religião. Ele era indiferente à teologia; tratava a questão com frieza. Mas era igualmente desconfiado do “intelectualismo” filosófico que falhou em capturar a vivacidade e a variedade das experiências religiosas. Ele não abordou o tema da experiência religiosa desapaixonadamente, ela possuía um profundo significado pessoal para ele – e ele nunca negou isso. Ao longo de sua vida ele sofreu de crises de depressão melancólica e tentou cometer suicídio. Ele sentiu que foi sua experiência religiosa pessoal que o sustentou através destes períodos escuros. James procurava alcançar dois objetivos com seu livro *Varieties*:

primeiro, defender (contra todos os preconceitos da minha classe) a “experiência” contra a “filosofia” como a verdadeira espinha dorsal da vida religiosa do mundo; quero dizer a oração, orientação e todo esse tipo de coisa sentida de forma imediata e privada, contra as altas e nobres leis gerais de nosso destino e o significado do mundo, e, *segundo*, fazer o ouvinte ou o leitor acreditar, o que eu invencivelmente acredito, que, apesar de todas as manifestações da religião poderem terem sido absurdas (quero dizer, os credos e teorias), a vida dela como um todo é a função mais importante da humanidade. (JAMES, 1920, p. 127).²²

Consequentemente, James se identifica com “os sentimentos, atos e experiências de homens individuais, em sua solidão, na medida em que eles apreendem a si mesmos

21 David A. Hollinger fala sobre a ansiedade de James

sobre o destino da religião na era da ciência que James compartilhou de maneira franca com muitas das pessoas que ouviram suas palestras e compraram seus livros durante sua vida. Ao tomar essa ansiedade a sério, podemos mais facilmente discernir ... o centro de gravidade de James: uma visão radicalmente secular e naturalista do processo pelo qual o conhecimento é produzido e uma esperança de que um conhecimento religiosamente satisfatório ainda pudesse estar próximo se um número suficiente de pessoas se submetessem à inquirição – colocando nisso em risco – seus compromissos religiosos. James queria reformar a cultura de investigação enriquecendo-a com exatamente as energias que foram intimidadas pelos agnósticos e positivistas que se anunciaram como os verdadeiros representantes da “ciência”. Ele procurou promover esta reforma exatamente ao tempo em que desenvolvia os argumentos filosóficos que nós conhecemos como “empirismo radical”, “pluralismo”, “pragmatismo” e pragmaticismo. (HOLLINGER, 1985, p.3-4).

22 Existe uma extensa literatura secundária que se debruça sobre *The Varieties of Religious Experience* e de modo mais geral sobre as reflexões de James em torno da experiência religiosa. Para uma explicação resumida ver JAY 2005, p.102-10. Ver também TAYLOR, 2002 e PROUDFOOT (ed.), 2004.

como situados em relação a tudo o que eles podem considerar divino” (JAMES, 1920, p.31-2). O *Varieties* é rico em descrições detalhadas das explicações de místicos, santos, renascidos convertidos, e outros “gênios religiosos” como James os chamou. James foi atraído para as formas mais extremas do sentimento e da expressão religiosas pois sentiu que os casos-limite ajudariam a esclarecer expressões mais normais do sentimento religioso. Ele estava fascinado com a contribuição para a experiência religiosa do eu subliminar e subconsciente. “James”, como comenta Martin Jay, “foi mais caloroso em relação às religiões que ele viu como experimentais, não-dogmáticas, de mente aberta e espiritualmente vivas” (Jay, 2005, p. 107, n.100). Mas, ao mesmo tempo, James explorou algumas das mais intensas e sombrias experiências religiosas das “almas doentes” (que muitos têm sugerido ser na realidade a descrição de seu próprio sofrimento intenso). O *Varieties* despreza questões epistemológicas e metafísicas que ocupam frequentemente os filósofos da religião. Mas esta é a grande lição a ser aprendida com James, que se estende muito além de sua descrição das experiências religiosas. Raros filósofos antes e depois de Willian James têm se igualado a ele em sua habilidade em encontrar a linguagem para descrever precisamente os tons das variedades de todo o espectro das experiências humanas.

(4) Leitores de James – especialmente filósofos – frequentemente têm duas reações extremas a ele. Eles o odeiam ou o amam. Seu estilo é charmoso, mas o charme não é normalmente uma virtude que os filósofos apreciam muito. Tentar fixar qualquer um de seus termos-chave tais como ‘experiência’ ou mesmo ‘pragmatismo’ é frustrante. Em seu melhor, ele pode ser lido como um virtuoso das *belles-lettres* e em seu pior ele é apenas indistintamente vago e superficial – ou é dessa forma que resmungam os críticos que o antipatizam. Ele não pode ser levado a sério como filósofo. Muitos filósofos analiticamente treinados, que prezam a clareza, a precisão e a argumentação rigorosa, têm uma visão negativa de James (embora um dos mais duros e experientes filósofos analíticos, Hilary Putnam, tenha consistentemente argumentado que muitos dos argumentos de James são sofisticados e sutis). Para aqueles que o amam (filósofos e não-filósofos), o estilo de James, bem-humorado e despreocupado, e sua prosa deflacionária, são extremamente atraentes. James desinfla de forma brilhante pretensões filosóficas grandiosas, pois tem o dom de nos trazer de volta vividamente às experiências cotidianas. James não teria se impressionado com as razões que Gustav Bergmann dá para justificar por que os filósofos deveriam fazer a virada linguística. Ele teria pensado que era completamente perverso defender que os filósofos se *limitassem* “a falar do mundo por via de falar de uma linguagem adequada”. Se James estivesse vivo, teria lembrado a Bergmann que Wittgenstein nos ensinou que existem muitas variedades de descrição, orientadas para propósitos e interesses humanos diferentes. James não desenvolveu uma “filosofia da linguagem” sistemática, mas nos *mostrou* (para usar outra expressão wittgensteiniana) o que a linguagem poderia fazer nas mãos de um estilista hábil para extrair e descrever as nuances da experiência humana.

Dewey: A Naturalização Darwiniana de Hegel

Anteriormente eu citei a queixa de Rorty de que Dewey nunca desenvolveu uma explicação coerente da experiência que aliasse o historicismo hegeliano com o

naturalismo darwiniano. Em contrário, acredito que Rorty está enganado. Isto é precisamente o que Dewey *conseguiu* fazer – ou é isso que quero sustentar. O ocasional discurso vago de Dewey sobre o sentido da experiência não deve nos impedir de apreciar sua contribuição característica. Em meu Prólogo, destaquei que a fonte da rica diversidade dos pragmatistas clássicos era sua habilidade em utilizar tradições filosóficas diversas. Dewey concordava com a crítica de Hegel à qualidade fragmentária da modernidade e às consequências éticas e políticas desintegrativas do individualismo excessivo. Este apelo inicial do hegelianismo se refletiu no uso frequente por Dewey de metáforas orgânicas e sua dependência em relação à teoria do “organismo social”. Dewey reconheceu que Hegel havia deixado um depósito permanente em seu pensamento. Em seu ensaio autobiográfico de 1930, ele escreve:

Afastei-me do hegelianismo nos quinze anos seguintes; a palavra “afastamento” expressa o lento e, por muito tempo, imperceptível caráter do movimento, apesar de não transmitir a impressão de que houve uma causa adequada para a mudança. No entanto eu nunca pensei em ignorar, muito menos negar, o que um crítico sagaz ocasionalmente se refere como uma nova descoberta — a de que o conhecimento de Hegel deixou um depósito permanente em meu pensamento. A forma, o esquematismo de seu sistema atualmente me parece artificial até o último grau. Mas no conteúdo de suas ideias muitas vezes há uma extraordinária profundidade; em muitas de suas análises, deixando de lado sua estrutura dialética mecânica, há uma acuidade extraordinária. Se me fosse dado ser um devoto de qualquer sistema, eu ainda acreditaria que há maior riqueza e variedade de intuições em Hegel do que em qualquer outro filósofo sistemático – considerem que quando eu digo isso estou excluindo Platão, que é ainda a minha leitura filosófica favorita. (DEWEY, 1981, p.8).

Em nenhum lugar esse “depósito permanente” é mais evidente do que na apropriação e transformação por Dewey do conceito hegeliano de experiência (*Erfahrung*). Dewey mostra como as intuições de Hegel dos ritmos da experiência – suas tensões e conflitos internos que dão origem ao movimento dinâmico em direção à integração (*Aufhebung*) – ganhavam um alcance experimental e concreto maior quando reformulados na linguagem biológica de Darwin.²³ Os primeiros frutos de seu hegelianismo naturalizado são evidentes no clássico artigo de Dewey “The Arc Reflex Concept in Psychology” (1896). Dewey critica a noção (popular em seu tempo) de que o arco reflexo pressupõe “distinções rígidas entre sensações, pensamentos e atos”. “O estímulo sensorial é uma coisa, a atividade central, representando a ideia, é outra coisa, e a descarga motora, que permanece no próprio ato, uma terceira coisa. Como resultado, o arco reflexo não é uma unidade compreensiva ou orgânica, mas uma colcha de retalhos de partes desarticuladas, conjunções mecânicas de um processo não familiar” (DEWEY, 1981, p. 137). Deveremos substituir essa concepção mecânica do arco reflexo pela ideia de uma *coordenação* dinâmica na qual as distinções dos estímulos sensoriais e respostas motoras trocam de fases funcionais dentro de um circuito unificado.

23 Ver “The influence of Darwinism and Philosophy”, em DEWEY, 1981.

O círculo é uma co-ordenação em que alguns membros entraram em conflito uns com outros. É a desintegração temporária e a necessidade de reconstituição que ocasiona, que proporcionam a gênese, a distinção consciente, entre estímulo sensorial de um lado e resposta motora de outro. O estímulo é a fase de formação da co-ordenação que representa as condições que têm de ser cumpridas para produzir um resultado bem-sucedido; a resposta é a fase de uma e mesma co-ordenação formadora que dá a chave para encontrar essas condições, as quais servem como instrumento para efetuar a co-ordenação bem-sucedida. Elas são, portanto, estritamente correlativas e contemporâneas. (DEWEY, 1981, p. 147).

Este artigo inicial contém o germe da concepção deweyana da experiência, que ele elaborou e refinou ao longo da vida²⁴. A experiência tem um alcance ao mesmo tempo espacial e temporal; ela não é nem puramente “subjativa” nem tampouco “objetiva”, nem “mental” nem tampouco “física”. A linguagem que Dewey usa para caracterizar esta coordenação está incorporada na lógica instrumental da pesquisa que ele estava prestes a desenvolver: “conflito”, “problema”, “reconstituição”.

Como Peirce e James, Dewey foi um crítico das concepções de experiência do empirismo tradicional (e por muitos das mesmas razões).²⁵ Ele também sentiu – como James enfatizou – que a obsessão pela epistemologia na filosofia moderna distorceu nossa abordagem da experiência. Dewey busca recuperar a viabilidade de nossas formas normais de dizer sobre a experiência: como por exemplo, quando dizemos sobre um “artesão experiente”, ou da “experiência inesquecível” de ouvir uma grande performance das últimas sonatas de Beethoven ou de ter uma refeição fantástica em um restaurante três estrelas do Guia Michelin.

A investigação nasce tipicamente dos conflitos e tensões dentro daquelas experiências que não são, principalmente, cognitivas ou reflexivas.²⁶ Essas experiências “podem conter conhecimento resultante de investigações anteriores [...] mas não de maneira tal que dominem a situação e lhe deem seu sabor peculiar.”

Positivamente, qualquer um reconhece a diferença entre uma experiência de matar a sede, onde a percepção da água é um mero incidente, e uma experiência da água em que o conhecimento do que é a água é o controlador do interesse; ou o prazer de uma conversa social entre

24 Ver minha discussão sobre “The Reflex Arc Concept in Psychology”, em BERNSTEIN, 1966a, p.14-21.

25 Para a crítica completamente desenvolvida de Dewey sobre a concepção empirista da experiência, ver “The Need for a Recovery of Philosophy”, em DEWEY, 1981, p.58-97. Ver também minha discussão sobre esta crítica em BERNSTEIN, 1971, p. 200-13.

26 Dewey deixa claro que pode haver alguma reflexão ou inferência em qualquer coisa que possamos destacar como uma experiência humana. “Tudo isso não é para negar que algum elemento de reflexão ou inferência pode ser necessário em qualquer situação em que o termo ‘experiência’ seja aplicável de qualquer forma que contraste com, digamos, a ‘experiência’ de uma ostra ou o do crescimento de um pé de feijão. Os homens têm a experiência da doença. O que eles experimentam é certamente algo muito diferente de um objeto de apreensão, mas é bem possível que o que transforma uma doença em uma experiência *consciente* seja precisamente os elementos intelectuais que nela intervêm.” (DEWEY, 2007, p.5).

amigos, ou o estudo deliberado do caráter de um dos participantes; entre a apreciação estética de um quadro e o exame dele por um perito para estabelecer o artista, ou por um negociante que tem um interesse comercial em determinar seu provável valor de venda. A distinção entre os dois tipos de experiência é evidente para qualquer pessoa que se dê ao trabalho de lembrar o que faz a maior parte do tempo quando não está envolvido em meditação ou investigação. (DEWEY, 2007, p. 4).

Para utilizar uma expressão heideggeriana, nosso “ser-no-mundo” consiste em encontros e experiências que não são principalmente “questões de conhecimento”.

Na passagem acima, Dewey fala de “*uma* experiência”, então surge a questão: o que individualiza *uma* experiência, o que a diferencia de outras experiências? “A experiência ocorre continuamente porque a interação entre [uma] criatura viva e as condições ambientais está envolvida no próprio processo da vida. [...] Muitas vezes, no entanto, a experiência que se tem é incipiente. As coisas são experienciadas mas não de tal forma que sejam compostas *numa* experiência. Existe distração e dispersão” (DEWEY, 1981, p. 555). Pode haver uma grande variedade de fatores envolvidos em *uma* experiência abrangendo trechos de espaço e de tempo, mas é *uma* experiência “saturada com uma qualidade marcante. Estar gripado é uma experiência que inclui uma diversidade imensa de fatores, mas é uma experiência qualitativamente única” (DEWEY, 2007, p. 6). A qualidade marcante é próxima da Primeiridade peirciana. Como Peirce, Dewey enfatiza que essas qualidades não são “meramente subjetivas”; a qualidade marcante não deve ser “considerada como um estado subjetivo injetado em um objeto que não a possui” (*Ibid.*). Quando Dewey inicialmente introduziu a ideia de uma qualidade marcante que unifica *uma* experiência, ele não se referiu a Peirce. Mas, quando os *Collected Papers* de Peirce foram publicados na década de 30, Dewey reconheceu a forte convergência da descrição fenomenológica da Primeiridade de Peirce com sua noção de qualidade marcante²⁷. Dewey ilustra o que quer dizer indicando como a pesquisa de uma “situação indeterminada”. É a situação em si que é “perturbada, problemática, ambígua, confusa, cheia de tendências conflitantes, obscura, etc.”.

É a *situação* que tem estas características. Nós ficamos inseguros porque a situação é inerentemente duvidosa. Estados pessoais de dúvida que não são evocados por e não dizem respeito a alguma situação existencial são patológicos. [...] Consequentemente, situações que são perturbadoras e problemáticas, confusas ou obscuras, não podem ser endireitadas, esclarecidas e colocadas em ordem pela manipulação de nossos estados mentais pessoais. [...] O hábito de eliminação do duvidoso como se ele pertencesse apenas a nós, em vez de pertencer à situação existencial em que estamos capturados e implicados, é uma herança da psicologia subjetivista. As condições biológicas antecedentes de uma situação desarranjada estão envolvidas nesse estado de desequilíbrio em interações orgânico-ambientais. [...] Restauração ou integração podem ser feitas [...] apenas por operações que realmente modifiquem as condições existentes, e não apenas os processos “mentais”. (DEWEY, 1981, p. 227-8).

27 Ver os ensaios de Dewey “Peirce’s Theory of Quality” e “Qualitative Thought”, em DEWEY, 1960, p.199-210, 176-98.

Dewey aborda a investigação e o conhecimento da perspectiva daquelas experiências ou situações indeterminadas que se tornam problemáticas para nós. E o que individualiza uma situação ou uma experiência é a sua qualidade marcante.²⁸

Quando Dewey fala de “*uma* experiência”, ele destaca outro aspecto importante da experiência. Podemos ver traços de um Hegel naturalizado quando Dewey escreve:

Pois a vida não é uma marcha de fluxo uniforme e ininterrupto. É uma coisa de histórias, cada uma com sua própria trama, sua criação própria e seu movimento em direção a seu fim, cada uma tem seu próprio movimento rítmico particular, cada uma com sua própria qualidade original que a marca inteiramente. (DEWEY, 1981, p. 555).

Neste desenvolvimento temporal rítmico, as experiências alcançam completude. Dewey chama isso de fase consumatória ou de fase *estética* da experiência. Intérpretes de Dewey frequentemente negligenciam a importância dessa fase consumatória da experiência.²⁹ Mas essa dimensão estética consumatória pode qualificar qualquer experiência. “Os inimigos do estético não são nem o prático nem o intelectual. São a monotonia, a rotina e a ociosidade, por um lado, e a dissipação, a incoerência e a indulgência sem rumo, por outro, são desvios em direções opostas” (*Ibid.*). Resolver um problema intelectual, ou lutar com um complexo dilema moral ou político, ou criar uma obra de arte, tudo isso pode ter sua própria qualidade estética ou consumatória. A abordagem de Dewey do senso emocional e estético de realização também tem a máxima importância para sua visão da democracia criativa. Como o primeiro Marx (e Hegel), Dewey estava angustiado com a fragmentação e a alienação características de grande parte da vida moderna. A visão deweyana de uma boa sociedade é estética enquanto ela convida ao tipo de reforma educacional e social que pode enriquecer a experiência – provendo-a de um sentido consumatório. Referindo-se a *Arts as Experience*, Robert Westbrook diz que o livro

[...] não era incidental para a política radical que absorveu Dewey na década de 30. Na verdade, foi a mais poderosa confirmação dessa política, por indicar claramente que não era um radicalismo dirigido apenas para o bem-estar material do povo americano, mas dirigido também para o fornecimento de experiências consumatórias que só poderiam ser encontradas fora da circulação das mercadorias. (WESTBROOK, 1991, p. 401-2).³⁰

28 Ver “The Pattern of Inquiry”, em DEWEY, 1981, p.223-39.

29 Em meu livro *John Dewey*, discuto a centralidade da dimensão estética da experiência para Dewey. Ver capítulo 11, “The Artistic, The Esthetic and The Religious”, em Bernstein 1966a. Ver também SHUSTERMAN, 1992; e ALEXANDER, 1987.

30 Em *A Common Faith*, Dewey examina a qualidade religiosa da experiência. “Qualquer atividade perseguida em nome de um fim ideal contra obstáculos e a despeito de ameaças de perdas pessoais por causa de seu valor geral e permanente, é qualitativamente religiosa” (DEWEY, 1998, p. 410). Para uma discussão sobre as reflexões de Dewey (e de outros pragmatistas) a respeito da religião, ver BERNSTEIN, 2005.

Posso agora justificar minha afirmação de que Rorty estava enganado quando sugeriu que Dewey nunca desenvolveu uma concepção coerente de experiência – que combinasse o naturalismo darwiniano com o historicismo hegeliano. Já existia em “The Reflex Arc Concept” uma teoria coerente da experiência evidente, que Dewey refinou durante sua carreira. Inspirado originalmente por Hegel, Dewey naturalizou totalmente seu entendimento da experiência sob a luz da teoria evolucionista de Darwin. Dewey também possuía um acurado senso do papel da mudança histórica na experiência. Dewey explicou como a filosofia é condicionada por seu contexto cultural em “An Empirical Survey of Empiricism”. Dewey distinguiu “três concepções históricas da experiência”: a primeira formulada na antiguidade clássica; a segunda característica dos empirismos dos séculos XVIII e XIX, e a terceira ainda está em processo de desenvolvimento (e com a qual Dewey se identifica).

A concepção grega da experiência (*empeiria*) “denota a acumulação do passado, não meramente o passado individual, mas o passado social, transmitido por via da linguagem e ainda mais através da aprendizagem de vários ofícios, desde que essas informações foram condensadas em matéria de fato, generalizações sobre como fazer certas coisas como construir uma casa, esculpir uma estátua, liderar um exército ou saber o que esperar sob certas circunstâncias” (DEWEY, 1960, p.71-2). Platão e Aristóteles assinalam três grandes limitações na experiência: o conhecimento empírico é contrastado com o conhecimento científico genuíno (*epistēmē*); a experiência é dependente da prática, em contraste com o caráter verdadeiramente livre do pensamento racional; e a experiência é limitada porque está intimamente conectada com o corpo. A concepção grega da experiência é “um relatório empírico honesto”. “Em suma, o relato de experiência foi uma afirmação correta das condições da cultura [sua] contemporânea” (DEWEY, 1960, p. 68). Os filósofos gregos estavam errados apenas na medida em que tomaram essa noção histórica da experiência como a explicação permanente da experiência. “O engano envolvido na filosofia do período estava em sua suposição de que as implicações de um determinado estado da cultura eram eternas – um engano em que os filósofos bem como outros prontamente caíram” (*Ibid.*).

Se a experiência daquele tempo tivesse sido a medida de toda experiência possível e futura, não vejo como essa concepção de experiência poderia ser atacada. Mas o ponto importante para se ter em mente (que filósofos do tempo presente têm poucas desculpas para ignorar) é que os desenvolvimentos subsequentes mostram que a experiência é capaz de incorporar controle racional dentro de si. (*Ibid.*).

A explicação de Dewey da concepção grega da experiência é sensível ao contexto cultural no qual ela se desenvolveu.³¹ Assim, Dewey também enfatiza a importância histórica da concepção da experiência de Locke e seu desenvolvimento subsequente

31 Martin Jay aponta que embora a explicação de Dewey da concepção grega clássica de experiência seja simplificada, “ainda é difícil negar certa verdade à caracterização deweyana do papel relativamente modesto desempenhado pela experiência, entretanto definido, no pensamento clássico tradicional. [...] O legado de Platão e Aristóteles, com coerência variada e muitas vezes combinado com elementos ecléticos de pensamento não-grego, dominou a filosofia medieval” (JAY, 2005, p.17).

no empirismo britânico, ao longo do século XIX. Como Peirce, Dewey observa que “o que caracteriza a sensação e a observação e, portanto, a experiência, no pensamento lockeano é sua coerção. [...] Compulsão é a salvaguarda contra os caprichos da fantasia e os acidentes de uma crença convencional” (DEWEY, 1960, p. 80).

Em seu lado positivo, o empirismo foi, assim, um ideal, realizado ou não, associado ao conceito de progresso do século XVIII e à visão da perfectibilidade infinita da humanidade, quando a corrupção que vem de instituições políticas e eclesiásticas ruins tivesse sido abolida, e a educação e a racionalidade tivessem uma oportunidade. (DEWEY, 1960, p. 83).

Este apelo à experiência serviu originalmente a uma função *crítica* contra os preconceitos. Mas tornou-se evidente que ele não conseguiu explicar o caráter ativo e experimental da investigação.

Todo experimento envolve a atividade regulamentada, dirigida pelas ideias, pelo pensamento. [...] Portanto parece que essas ideias que funcionam como teorias e hipóteses na experimentação científica e na organização não são cópias de sensações, nem sugeridas pela experiência passada e pela observação passada, mas têm uma qualidade de imaginação livre que nenhuma sensação direta ou observação pode ter. (DEWEY, 1960, p. 85-6).

Dewey admite que o terceiro conceito de experiência ainda está em um processo incipiente de articulação. Mas ele ressalta duas de suas principais características. A primeira é a mudança dos antecedentes para as consequências de ideias, hipóteses e teorias.

[A] tese de toda a filosofia de James, que penso se sobressai muito mais em alguns capítulos de sua *Psicologia*, especialmente no último capítulo do segundo volume, do que em suas palestras sobre o *Pragmatismo*, é que o valor das ideias é independente de sua origem; é uma questão de como seus resultados podem ser utilizados para dirigir novas observações e experiências. (DEWEY, 1960, p. 86).

O segundo é “o colapso da antiga psicologia introvertida e o desenvolvimento de uma psicologia com uma base objetiva, essencialmente uma base biológica” (*Ibid.*)³². Dewey conscientemente integra uma explicação histórica de concepções filosóficas de experiência em mutação com as lições que aprendeu com o naturalismo darwinista.

Experiência e Virada Linguística Novamente

Antes de concluir, eu quero retornar à questão *da* virada linguística. Quando essa virada começou? Esta é uma questão mal formulada, porque tudo depende do que pretendemos com a expressão “virada linguística”. Bergmann sugeriu que

32 Dewey desenvolve ambos os pontos sobre o novo conceito experimental da experiência em “The Need for a Recovery of Philosophy”, em DEWEY, 1981.

ela começou com o *Tractatus* de Wittgenstein. Eu suspeito que muitos filósofos analíticos iriam discordar fortemente e dar muito mais crédito para o filósofo que inspirou o primeiro Wittgenstein: Frege. Mas se alguém pensa que o aspecto mais importante da virada linguística é sua dimensão hermenêutica, então poderíamos contar uma história diferente que daria um lugar de destaque para as contribuições de Hamann, Humbolt e Herder, Dilthey e Gadamer.³³ Outros, ainda, influenciados pela “teoria” francesa, encontrariam a virada linguística a partir da crítica pós-estruturalista do estruturalismo.

Habermas oferece ainda uma outra perspectiva sobre a “virada linguística” quando distingue entre *representação* e *comunicação*. Ele afirma que, “mesmo depois da virada linguística, o mainstream analítico se apegou firmemente ao primado de proposições assertivas e suas funções representativas” (HABERMAS, 2003, p.3). Embora Habermas pense que as funções de representação e de comunicação da linguagem são equiprimordiais e pressupõem mutuamente uma à outra, seu foco principal tem sido a função comunicativa da linguagem.³⁴ Habermas desenvolve uma sutil e complexa teoria da ação comunicativa e da racionalidade, e oferece uma esclarecedora explicação histórica da mudança de paradigma que ocorreu no final do século XIX, a partir da filosofia da consciência ou subjetividade (que dominou a filosofia desde o tempo de Descartes), para um paradigma pós-hegeliano intersubjetivo (social) e dialógico da linguagem e da comunicação. Na forma como Habermas conta esta história, uma figura-chave na abordagem dessa mudança de paradigma foi George Herbert Mead. Essa mudança de paradigma foi antecipada pela crítica de Peirce da filosofia da subjetividade e por sua teoria intersubjetiva dos signos. Mas foi Mead que procurou trabalhar em detalhes uma explicação da gênese da linguagem como um fenômeno *social* – uma teoria que revela a continuidade entre a comunicação humana e não-humana e também procura explicar a comunicação humana simbólica. Mead está basicamente de acordo com o relato de Dewey de experiência. “The Reflex Arc Concept” foi uma das fontes de sua própria psicologia social. Embora a teoria de Mead da função social da linguagem comunicativa deixe muitas questões difíceis por resolver, Habermas e outros têm explorado e desenvolvido suas intuições básicas. Os seguintes temas foram retomados e desenvolvidos de maneira original por filósofos que trabalham após a virada linguística: as “conversações de gestos”; “o caráter dialógico de linguagem”; “o outro generalizado”; a “adoção de papel/personificação”, a interação dos “eu e mim”, “o caráter social do eu”; como a “subjetividade” humana emerge de uma interação simbolicamente mediada, e como a recíproca tomada de perspectiva linguística é a base tanto para a ética como para a teoria da democracia radical³⁵.

33 Ver LAFONT, 1999, e Jürgen Habermans, “Hermeneutics and Analytic Philosophy: Two Complementary versions of the Linguistic Turn”, em HABERMAS, 2003, p.51-82.

34 “[A] abordagem pragmática da linguagem [*Sprachpragmatik*] me ajudou a desenvolver uma teoria da ação comunicativa e da racionalidade. Foi a base para uma teoria crítica da sociedade e pavimentou o caminho para a concepção de moralidade, lei e democracia da teoria do discurso” (HABERMAS, 2003, p.1).

35 Ver HABERMAS, 1987b; e “Individualization through Socialization: on George Herbert Mead’s Theory of Subjectivity” em HABERMAS, 1992, p.149-204; TUGENDHAT, 1989; JOAS, 1985; HONNETH, 1996 e ABOULAFIA (ed.), 1991.

Ao explorar as reflexões dos pragmatistas clássicos sobre a experiência, espero ter erodido o contraste estéril que às vezes é feito entre experiência e linguagem. É uma calúnia sugerir que os pensadores pragmáticos, que tanto fizeram para minar todas as formas de fundamentalismo, foram culpados de apelar para a experiência como uma espécie de fundação. Eu tenho insistido que a dicotomia por vezes feita entre experiência e linguagem é exatamente o tipo de dicotomia que deve ser desafiada a partir de uma perspectiva pragmática. Um “pragmatismo linguístico” que não incorpore uma reflexão séria sobre o papel da experiência na vida humana fica empobrecido em pelo menos dois sentidos graves. Pelo seu deslize para o idealismo linguístico, que tende a perder o contato com o mundo da vida cotidiana dos seres humanos e não faz justiça aos modos em que a experiência (Segundidade) nos constrange. E, ainda mais grave, o pragmatismo linguístico limita severamente o espectro da experiência humana (histórica, religiosa, moral, política e estética) que deve ser central para a reflexão filosófica. Filósofos que trabalham após a “virada linguística” (não importa como se definam) ainda têm muito o que aprender sobre experiência e linguagem a partir de Peirce, James, Dewey e Mead.

Referências Bibliográficas

BERGMANN, G. Logical Positivism, Language and the Reconstruction of Metaphysics [1953]. In: RORTY, Richard (ed.). *Logic and Reality*. University of Wisconsin Press, 1964, p.63-71.

BRANDON, R. *Articulating Reasons: an Introduction to Inferentialism*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2000.

CANNING, K. Feminist History after the Linguistic Turn: Historicizing discourse and experience. *Signs*, 19/2, p.368-404, 1994.

DEWEY, John. *Essays in Experimental Logic*. D.C. Hester and R. B. Talisse (eds.). Carbondale: Southern Illinois University Press, 2007.

_____. *On Experience, Nature and Freedom*. Richard Bernstein (ed.). New York: Liberal Arts Press, 1960.

_____. *The Philosophy of John Dewey*. J. J. McDermott (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1981.

GADAMER, H. G. *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Truth and Justification*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.

JAMES, William. *The Letters of William James*, 2 vols. H. James (ed.). Boston: Atlantic Monthly Press, 1920.

_____. *The Writings of William James*. J. J. McDermott (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1997.

JAY, Martin. *Songs of Experience: Modern American and European variations on a*

universal theme. Berkeley: University of California Press, 2005.

PEIRCE, C.S. *The Essential Peirce: Selected philosophical writings*, vol. 1: 1867-1893. N. Houser and C. Kloesel (eds.). Bloomington: Indiana University Press, 1992.

_____. *The Essential Peirce: Selected philosophical writings*, vol. 2: 1893-1913. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

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

_____. Pragmatism, Categories, and Language. In: *Philosophical Review*, 70, p.197-223, 1961.

_____. *The Linguistic Turn: Recent essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

RUSSELL, Bertrand. Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, p. 108–28, 1949.

WESTBROOK R. B. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Data de recebimento: 25-04-2013

Data de aprovação: 06-08-2013

