UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOUTORADO

FLÁVIO SILVA DE OLIVEIRA

SOBRE O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NO PRAGMATISMO DE JOHN DEWEY.

Goiânia-GO
2018

sibi sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[ ] Dissertação** **[x] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Flávio Silva de Oliveira

Título do trabalho: Sobre o conceito de experiência no pragmatismo de John Dewey

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Flávio Silva de Oliveira
Assinatura do(a) autor(a)[2]

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)[2]

Data: 24 /04 /2018

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

[2] A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FLÁVIO SILVA DE OLIVEIRA

SOBRE O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA NO PRAGMATISMO DE JOHN DEWEY.

Tese de Doutorado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteira e Identidades.

Linha de Pesquisa: Ideias, Saberes e Escritas da e (na) História.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva

Goiânia-GO
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Oliveira, Flávio Silva de
Sobre o conceito de experiência no pragmatismo de John Dewey [manuscrito] / Flávio Silva de Oliveira. - 2018.
ccx, 210 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2018.
Bibliografia.

1. John Dewey. 2. Pragmatismo. 3. Experiência. 4. Teoria da história. I. Silva, Luiz Sérgio Duarte da, orient. II. Título.

CDU 94:1

PPGH
PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA UFG

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

UFG

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Flávio Silva de Oliveira.**

Aos 06 (seis) dias do mês de abril de dois mil e dezoito (2018), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Flávio Silva de Oliveira**, cujo título foi **"Sobre o Conceito de experiência no Pragmatismo de John Dewey".** A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº016/18-PPGH, de 03 de abril de 2018, pelos seguintes Professores Doutores: **Luiz Sérgio Duarte da Silva (UFG), Arthur Oliveira Alfaix Assis (UnB), Marília Gouvea de Miranda (PPGE/UFG), Rafael Saddi Teixeira (UFG), Ulisses do Valle (UFG)** e, como suplentes **Márcio Pizarro Noronha (UFRGS), Eduardo Gusmão de Quadros (PUC-GO), Carlos Oiti Berbert Júnior (UFG) e Cristiano Pereira Alencar Arrais (UFG).** Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às 18:14 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato aprovado

Prof. Dr. **Arthur Oliveira Alfaix Assis (UnB) - videoconferência** Ass.: Assis

Decisão (aprovado)

Profa. Dra. **Marília Gouvea de Miranda (PPGE/UFG)** Ass.: Lia M. G.

Decisão (aprovado)

Prof. Dr. **Rafael Saddi Teixeira (UFG)** Ass.:

Decisão (Aprovado)

Prof. Dr. **Ulisses do Valle (UFG)** Ass.: Ulisses do Valle

Decisão (Aprovado)

Presidente da Banca Prof. Dr. **Luiz Sérgio Duarte da Silva (UFG),** Ass.: aprovado Decisão (Aprovado)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Marco Aurélio Fernandes Neves, secretário do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: Fabiana de Souza Fredrigo
Prof.ª Dr.ª Fabiana de Souza Fredrigo

Secretário:
Marco Aurélio Fernandes Neves

Flávio Silva de Oliveira

Sobre o conceito de experiência no pragmatismo de John Dewey

Tese de Doutorado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História, avaliada em 06 de abril de 2018, pela Comissão Examinadora constituída dos seguintes professores.

_____

Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva (UFG)
Presidente

_____

Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis (UnB)
Membro Titular

_____

Prof. Dr. Marília Gouvea de Miranda (UFG/PPGE)
Membro Titular

_____

Prof. Dr. Rafael Saddi Teixeira (UFG)
Membro Titular

_____

Prof. Dr. Ulisses do Valle (UFG)
Membro Titular

_____

Prof. Dr. Márcio Pizarro Noronha (UFRGS/ESEFID)
Membro Suplente

_____

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros (PUC-GO)
Membro Suplente

A Valdeci, minha falecida mãe, *in memoriam*.

À minha esposa Lucy, minha Flor, que faz a paixão brotar todos os dias em meu coração.

Aos meus filhos Douglas Eduardo e Pedro Emanuel, fontes de todo meu amor pela vida.

Ao meu estimado orientador Luiz Sérgio Duarte da Silva, por todo apoio, confiança e paciência ao longo de uma jornada de dez anos.

RESUMO

Meu objetivo neste trabalho é compreender a arquitetura de ideias que John Dewey erigiu no processo de construção de seu conceito de experiência e algumas implicações para as questões próprias da teoria da história. O pragmatismo deweyano, cujo núcleo é o conceito de experiência radicado no princípio de continuidade, tinha por meta elaborar uma profunda e radical reconstrução da metafísica dualista. Dewey assim o fez a partir da assunção de sua metafísica naturalista. Em franca oposição ao modo moderno (subjetivista/dualista) de conceber a experiência, Dewey buscou destacar seu caráter fundamentalmente relacional. Experiência para Dewey é sempre o processo complexo de interação entre organismo e meio (natural/social). Nesse sentido, Dewey elaborou uma metafísica da experiência que se converteu na base de todo seu pensamento, especialmente sua teoria da investigação. A hipótese deste trabalho é que podemos vislumbrar no pragmatismo deweyano uma teoria da história cujo fundamento radica-se em sua metafísica da experiência cujo cerne é o princípio de continuidade e que esse nos garante, por um lado, o rigor metodológico da pesquisa empírica e, por outro, avaliza o papel que a subjetividade do historiador exerce no ato de seleção e interpretação das evidências – como ele podemos aceitar o falibilismo e sermos, ao mesmo tempo, anticéticos de modo a evitar o relativismo.

Palavras-chave: John Dewey; Pragmatismo; Experiência; Continuidade; Teoria da história.

ABSTRACT

My goal in this work is to understand how John Dewey constructed his concept of experience and its implications for the issues of the theory of history. Dewey's pragmatism, whose core is the concept of experience rooted in the principle of continuity, performed a profound and radical reconstruction of dualistic metaphysics. Dewey did so putting up a naturalistic metaphysics. In opposition to the modern (subjectivist/dualistic) way of conceiving experience, Dewey sought to emphasize its fundamentally relational character. In Dewey's pragmatism experience means the complex process of interaction between organism and environment (natural/social). In this way, his metaphysics of experience became the basis of all his thinking, especially his theory of inquiry. The main hypothesis of this work is that we can find in deweyan pragmatism a theory of history whose foundation lies in its metaphysics of experience whose core is the principle of continuity and that it guarantees us, on the one hand, the methodological rigor of empirical research and, on the other hand, it endorses the role that the subjectivity of the historian exerts in the act of selection and interpretation of the evidence – with it we can accept fallibilism and be at the same time anti-skeptical in order to avoid relativism.

Key-words: John Dewey; Pragmatism; Experience; Continuity; Theory of history.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **08**

CAPÍTULO I
A JUVENTUDE DE JOHN DEWEY E A FORMAÇÃO DO PRINCÍPIO DE CONTINUIDADE **24**

1.1. A Filosofia de Burlington: transcendentalismo e unidade orgânica. **25**

1.2. Os anos de formação em Baltimore: o hegelianismo **33**

1.3. O holismo comunitário de Hegel na *Filosofia do Direito* **42**

1.4. Os primeiros anos em Chicago: naturalizando o hegelianismo à luz da psicologia **62**

CAPÍTULO II
A METAFÍSICA NATURALISTA DE JOHN DEWEY: EXPERIÊNCIA COMO TRANSAÇÃO ENTRE ORGANISMO E AMBIENTE **76**

2.1. A epistemologização e pulverização da experiência: de Descartes a Kant **79**

2.2. A continuidade da experiência: o mundo existencial **93**

2.3. A qualidade estética da experiência **99**

2.4. A ética situacional de John Dewey: experiência como ponto de partida **113**

2.5. Democracia como ideal moral **122**

CAPÍTULO III
A LÓGICA DE JOHN DEWEY: A NATUREZA DA INVESTIGAÇÃO HISÓRICA **134**

3.1. A teoria da investigação histórica de John Dewey **138**

3.2. O construcionismo histórico: Michael Oakeshott e Leon Goldstein **145**

3.3. A imputação de presentismo a John Dewey: Arthur Lovejoy e Burleigh Wilkins **157**

3.4. A descontextualização pós-moderna da história: Frank Ankersmit e David Harlan **165**

3.5. A estrutura lógica da investigação: a primazia da situação problemática. **175**

CONSIDERAÇÕES FINAIS **194**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **203**

INTRODUÇÃO

Dizendo bem ao estilo deweyano, os problemas não se impõem naturalmente ou espontaneamente. Eles nascem de situações específicas cuja inteira inteligibilidade por vezes nos escapa. Assim é o caso deste trabalho. O problema ou a questão que motivou minha escrita não é nem fruto da pura espontaneidade da minha imaginação ou algo como um objeto da natureza objetivamente identificável. Ao contrário, ele está na interação entre esses polos. A tarefa compreensiva de tomar o conceito de experiência de John Dewey como objeto problemático de investigação se deu a partir de um contexto bastante específico. Minhas primeiras investigações, monografia e dissertação, tiveram como foco o pensamento do neopragmatista americano Richard Rorty. Durante o mestrado, minha pesquisa orientou-se pela hipótese de que o antirrepresentacionalismo rortyano expresso em *Philosophy and the Mirror and Nature* (1979), conceito que centraliza e organiza todo seu pragmatismo, era a afirmação da historicidade a partir de uma inédita articulação entre a hermenêutica da factidade de Heidegger e Gadamer e uma revisão da filosofia analítica à luz do pragmatismo deweyano. O antirrepresentacionalismo rortyano realizou um deslocamento radical do fundacionalismo a-histórico da epistemologia para o universo da *phronesis* hermenêutica. Rorty, dessa forma, foi o responsável por revitalizar o questionamento sobre a historicidade no contexto intelectual americano em um momento em que esse cenário estava dominado pelo formalismo linguístico da filosofia analítica.

Então, se poderia concluir, que seria algo natural eu ter me voltado para a obra de John Dewey, dado o fato de este ter sido considerado como um dos herois de Richard Rorty. Ledo engano. No meu esforço de compreender Rorty e seus conceitos, o teórico da história Frank Ankersmit esteve sempre presente como leitura obrigatória para mim. Foi justamente no contexto de alguns dos problemas de teoria da história abordados por Ankersmit que o conceito de experiência de Dewey apareceu no meu horizonte. Explico.

Franklin R. Ankersmit notabilizou-se, ou para o bem ou para o mal – não entrarei no mérito da questão –, por ser um continuador radical da "virada linguística"

em história iniciada por Hayden White. Em seu livro *Narrative Logic: a semantic analysis of the historian's language* (1983), Ankersmit tinha como meta destacar a inadequação das teorias históricas então vigentes, em especial aquela que ele mesmo nomeu como a perpectiva do construcionismo histórico (profundamente idealista), cujos principais representantes seriam Michael Oakeshott, Leon Goldstein e R. G. Collingwood. O construcionismo histórico, na perpectiva de Ankersmit, não fornece os instrumentos adequados para se atingir a natureza da narrativa histórica. Tal insuficiência não estaria ligada à orientação idealista/antirrealista que norteou os questionamentos construcionistas, mas sim ao fato de que a própria narrativa nunca fora tomada como seu centro problemático. Ankersmit, nesse sentido, credita a si mesmo a tarefa de dar continuidade ao antirrealismo construcionista, porém absorvendo as demandas levantadas pela "virada linguística" na história: voltar a atenção para os instrumentos linguísticos que os historiadores lançam mão no processo de produção do conhecimento histórico. *Narrativ Logic*, dessa forma, se lança à empresa de investigar a natureza da narrativa histórica, o papel dos instrumentos linguísticos utilizados para se estruturar o conhecimento histórico e a possibilidade de correspondência entre o passado e as representações narrativas produzidas sobre ele.

A argumentação de Ankersmit em favor da análise linguística em história foi estruturada sobre três pilares: 1) que o passado não possui uma estrutura narrativa interna própria – tais estruturas existem unicamente nas narrativas; 2) que as *substâncias narrativas* são as entidades primárias nas narrativas elaboradas sobre o passado; 3) e que há uma correlação íntima entre a entidade por ele denominada de *substância narrativa* e a metáfora, isto é, o uso da linguagem narrativa é fundamentalmente metafórico (ICKE, 2012).

Essas três teses fundamentais, sublinha Peter Icke, laurearam Ankersmit como um dos mais significativos narrativistas em teoria da história. Mas algo aconteceu e, em *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor* (1994), Ankersmit inicia seu trabalho crítíco de apontar para os problemas do textualismo linguístico que se havia infiltrado e dominado a teoria da história. É nesse momento que Ankersmit levanta a bandeira do movimento "da linguagem à experiência", cujo ponto culminante será com *Sublime Historial Experience* (2005). Sua ideia central é que os historiadores jamais levaram a sério o conceito de experiência. Uma possível explicação para esse fenômeno,

nos diz Ankersmit, é, em parte, o objetivismo histórico e a forma particular que ele assumiu no pensamento histórico. Esse objetivismo adquiriu o estatuto de um dogma, cujo princípio é aquele que o historiador (o sujeito) deveria ser um meio translúcido através do qual os fatos passados mais uma vez viriam à tona na escrita. O papel do historiador, nesse caso, é o de se ausentar. Para Ankersmit, essa qualidade de objetivismo criou sérias dificuldades para que o conceito de experiência fosse tomado seriamente como algo a ser questionado e analisado em toda sua complexidade. Hans-Georg Gadamer expressou esse mesmo sentimento quando afirmou que "por mais paradoxal que possa parecer, o conceito da experiência me parece um dos conceitos menos elucidados que temos" (GADAMER, 2005, p. 453). Esse diagnóstico nos surpreendente, afirma Ankersmit, pois o conceito de experiência está no centro das mais acaloradas discussões filosóficas desde a antiguidade. Todo esse debate entorno da experiência, no entanto, rendeu apenas a mutilação de seu conteúdo. Para a história esse é um problema ainda mais flagrante. "De hecho, a la experiencia histórica sólo en ocasiones se le há investigado como tal en la filosofía de la historia" (ANKERSMIT, 2004, p. 376).

No âmbito filosófico, a modernidade, com Descartes, Locke, Hume e Kant, elaborou uma profunda "crítica da experiência" (mesmo que como resultado obteve-se a sua mutilação esquemática diagnosticada por Gadamer). Incrivelmente não há na história nem mesmo algo similar. Como Ankersmit mesmo o afirma, mesmo os esforços de Dilthey, cujo projeto era declaradamente encaminhar o mesmo questionamento que Kant realizou no interior das ciências, não consequiram estabeler uma agenda crítica para a experiência histórica: "el pensamiento histórico se mantuvo siempre curiosamente satisfecho con su postura prekantiana y preempiricista" (ANKERSMIT, 2004, p. 377).

Wilhelm Dilthey notabilizou-se por seu imenso empenho em defender a autonomia da história frente às ciências naturais – a agora tão familiar dicotomia entre as *Geisteswissenschaften* e as *Naturwissenschaften*. Por um lado, Dilthey resistia ao domínio da metodologia positivista que ameaçava tragar todos seus rivais; por outro, ele buscava alternativas ao relativismo subjetivista. Nesse sentido, sua distinção entre duas palavras é de fundamental importância: *Erlebnis* e *Erfahrung*. Ambas podem ser traduzidas livremente por "experiência", porém seu conteúdo é radicalmente distinto. A

Erlebnis é a alternativa diltheyana para *Erfahrung*. Frequentemente, *Erlebnis* é tomada como "a experiência vivida", e no centro dessa distinção técnica está aquilo que para Dilthey era essencial: um levante contra a redução da experiência à acepção empirista do termo. A experiência (*Erlebnis*) para Dilthey, claramente distinguia-se do comportamento exterior observável que o empirismo tinha estabelecido como o objeto de investigação epistemológica. Toda relação de mera passividade, mesmo a introspecção, atribuída à experiência lhe parecia ser inadequada. Essa abordagem até poderia ser funcional para as ciências naturais, mas a história exigia outra maneira de abordagem da experiência.

A *Erlebnis* se distinguia da *Erfahrung* no sentido que a primeira não poderia mais ser compreendida em termos de um modelo centrado na ideia de um *a priori* que estrutura as impressões dos sentidos, tal como encontramos em Kant. Enquanto a *Erfahrung* se mantém no nível da percepção, reduzido à condição de "estado mental", a *Erlebnis* se refere ao nível da interioridade que envolve volição, emoção e razão, um nível irredutível às operações racionais da faculdade mental. "Qualitatively distinct, it was a truth that defied reduction to quantitative generalization, revealing individuals rather than general types or patterns" (JAY, 2005, p. 225). O conceito de experiência modulado por Dilthey, ao invés de recair em uma espécie de construcionismo radical, é um conceito relacional, isto é, ele abarca a experiência da imediaticidade, o conhecimento interior, sem abandonar a noção que a experiência sempre quer dizer o encontro com algo que está além da interioridade do sujeito. O fundamental, portanto, é que diferentemente da perspectiva empirista, com Dilthey a experiência não era simplesmente a sucessão de estímulos brutos produzidos por um fluxo experiencial externo e impessoal que se impõem ao sujeito. A experiência vivida é coerente porque envolve seu valor vital.

Nesse sentido, Dilthey não esquematizou uma distinção ontológica entre os objetos tomados pelas ciências naturais e as ciências humanas. Bem ao contrário, ele enfaticamente negou a existência de um reino natural e um cultural independentes em relação ao outro. "É sobre o solo do elemento físico que desponta a vida espiritual; ela está inserida na evolução como o estágio mais elevado sobre a terra" (DILTHEY, 2010, p. 173). A diferenciação entre o físico e o espiritual é antes uma diferença própria à nossa perspectiva de análise; o que não significa a existência de um abismo metafísico

intransponível entre o material e o mental. Dilthey, sublinha James Kloppenberg, "frequently employed the term 'psycho-physical unity' precisely to avoid falling into the trap of mind-body dualism" (KLOPPENBERG, 1986, p. 66). Apesar disso, os esforços diltheyanos não foram suficientes para nos fornecer uma teoria da experiência, pois, afirma Gadamer, esses mesmo esforços tinham como norte a direção da ciência, que, tanto para Gadamer quanto para Ankersmit, significava estar orientado para aquele ideial objetivista citado acima.

Michael Oakeshott também se dedicou a elaborar algumas considerações sobre o conceito de experiência. Em *Experience and Its Modes* (1933), Oakeshott não usou meias palavras para afirmar que a história é uma mutilação da experiência: "historical experience [...] is an arrest in experience. History is a world of abstractions. It is a backwater, and from the standpoint of experience, a mistake" (OAKESHOTT, 1933, p. 148). A causa de Oakeshott era, a partir de uma perspectiva idealista e de uma noção absoluta de "Experiência" (no sentido de uma unidade uniabrangente anterior a qualquer modulação possível, isto é, religiosa, epistemológica, histórica, política etc.), protestar contra a fetichização do passado e dos fatos passados. A consequência, segundo Oakeshott, é que a história se assenta em um paradoxo incontornável, pois a experiência histórica é completamente determinada pelo presente, sua origem é unicamente a espontaneidade criadora do sujeito do conhecimento localizado no presente sem referência a um passado supostamente real; mas, ao mesmo tempo, a história se compromete com esse passado morto, que ela tenta compreender. Diante desse paradoxo, afirma Oakeshott, o que resta à história é reconhecer que, como uma modalidade inferior da "Experiência", ela é apenas aquilo que literalmente o historiador contrói segundo seus próprios interesses. Oakeshott, nesse sentido, foi, na esteira de Benedetto Croce, um dos mais eminentes propagadores do ponto de vista mais radical do construcionismo histórico.

Retomando o diagnóstico gadameriano, Ankersmit (apesar de ver a hermenêutica de Gadamer como mais uma tentativa de obnubilar a experiência) rejeita as análises precedentes a fim de oferecer uma que ele considera mais adequada. Para Ankersmit, Dilthey não conseguiu se desvenciliar da ideia cientificista da experiência como cópia e deixou intocada a experiência do passado em si. Da mesma maneira, Ankersmit demostrou estar inconformado com o construcionismo radical de Michael

Oakeshott e com as implicações da virada linguística para a experiência histórica. A virada linguística, segundo Ankersmit, por um lado, com a crítica de Wilfrid Sellars ao "mito do dado" seguida por Richard Rorty, e, por outro lado, com a teoria da desconstrução de Jacques Derrida imiscui-se na história depreciando mais ainda o conceito de experiência. O transcendentalismo comum ao construcionismo de Oakeshott e aos partidários da virada linguística apenas impossibilitou nosso encontro com o passado, um encontro que está para além da mera aquisição de documentos e assenta-se na ideia de *imediaticidade*. O essencial da noção de experiência histórica, nesse sentido, é que ela nos fornece um contato direto e imediato com o passado, que não pode ser mediado pela tradição historiográfica, pela linguagem ou por aspectos da linguagem (a tropologia de Hayden White).

A imediaticidade do passado perseguida por Ankersmit se manifesta no sentimento de nostalgia: "se en efecto *poseemos* la capacidade de experimentar el passado en el sentido más verdadero de la palabra, es el sentimento de nostalgia le que alberga la señal más clara de tal experiencia" (ANKERSMIT, 2004, p. 379). É o recordar nostálgico do passado que, sob o ponto de vista de Ankersmit, nos garante a experiência mais autêntica do passado, porque ele é a vertiginosa experiência momentânea de repentinamente obliterarem-se todas as barreiras entre o passado e o presente; uma experiência na qual o passado, por uma fração de tempo, se revela tal como foi. Esse "tal como foi", no entanto, não incorpora o realismo da epistemologia positivista; ao contrário, o passado recuperado nostalgicamente é revestido de uma profunda alteridade. Dessa maneira, Ankersmit lança como cerne de sua teoria da experiência histórica a ideia da estética do sublime. A estética do sublime, afirma Ankersmit, nos brinda com um acesso à realidade que não é mediada pelas categorias do entendimento. Exemplos típicos dessa qualidade de experiência "include the reactions of poets like Goethe or Byron on their first trips to the ruins of classical Rome or to Renaissance Venice, which act like Proustian madeleines for the remembrance of someone else's things past" (JAY, 2005, p. 256). O sublime, nesse sentido, não é uma categoria epistemológica exercendo a função de meio translúcido; ele é opaco, não representa o passado, mas nos coloca em contato (tátil) com ele. O importante, afirma Ankersmit, é que a categoria do sublime encerra em si uma concepção de experiência que não toma como ponto de partida a existência de um sujeito da experiência. Ou seja,

o sublime permitiria que a experiência histórica se desconectasse de questões epistemológicas como verdade, objetividade, etc. Como ele mesmo o disse: "the conception of sublime experience [...] cannot be related to questions of truth and falsity" (ANKERSMIT, 2005, p. 15).

É nesse contexto que Ankersmit evoca o pragmatismo de John Dewey, o único filósofo que, segundo ele, advogou por uma radical desconexão entre experiência e verdade. Essa foi, segundo Ankersmit, a tônica central do pragmatismo de Dewey. Dewey nos seria útil porque pode nos aferecer "the notion of experience without a subject to experience, because only on the basis of this notion could we grant to experience its autonomy with regard to truth that the epistemological tradition had always denied it" (ANKERSMIT, 2005, p. 244). Em *Art as Experience*, sublinha Ankersmit, Dewey desenvolveu uma teoria estética na qual o objeto artístico não é tragado pelo sujeito da experiência, mas lhe foi reservado um espaço próprio em uma constelação de relações. O momento da alteridade radical característico da nostalgia encontra seu ponto de apoio na experiência estética de Dewey e na sua irredutibilidade tanto em relação ao momento da recepção quanto em relação ao da interpretação. A estética deweyana então nos oferece uma concepção de verdade na qual o mundo (histórico) se apresenta livre de qualquer contexto, e justamente por isso em sua pura imediaticidade. "At several places in *Art as Experience* Dewey speaks of PAE [pragmatist aesthetic experience] as 'an immediate experience' whose value is 'directly fulfilling' and not deferred for some other end or experience" (ANKERSMIT, 2005, p. 252). Ou seja, uma experiência descontextualizada. Na visão de Ankersmit, Dewey reivindicou uma imediaticidade à experiência estética cuja relevância para a história é que ela nos ajuda a desviar das questões epistemológicas tradicionais, tais como referência e verdade. "This directness and immediacy testifies to aesthetic and historical experience's indifference to the epistemologist's transcendental schema for relating language to the world" (ANKERSMIT, 2005, p. 253).

Muito embora Ankersmit nos apresente uma interpretação inovadora do conceito de experiência de John Dewey, sua postura pós-modernista o levou a desconsiderar aspectos vitais do pragmatismo deweyano. O conceito de experiência estética de Dewey é um dos componentes de sua metafísica da experiência que, ao contrário do que afirma Ankersmit, significa mais que a mera imediaticidade de nosso encontro com o mundo. É

certo que em termos gerais, o pragmatismo deweyano foi uma reação ao modelo de investigação propalado pelo cartesianismo e seu dualismo ontológico subjacente. O cartesianismo inaugurou o modo moderno de pensar e filosofar tornado-se quase que unânime; e assim imiscui-se para dentro de todos os sistemas subsequentes. Tanto racionalistas quanto empiristas tornaram-se tributários de Descartes: o dualismo ontológico mente/corpo; o individualismo subjetivo implícito ao se apelar para a verificação pessoal direta; o método da dúvida hiperbólica cuja suposição é nos brindar com verdades incorrigíveis; a convicção de que, ao menos que se descubram fundamentos sólidos para o conhecimento, não se poderá evitar o ceticismo epistemológico; a crença de que o conhecimento do mundo consiste em ter ideias que representam acuradamente e correspondam ao mundo "tal como ele é"; a ideia fundamental que podemos ter conhecimento imediato de entidades não linguísticas sem a mediação da linguagem ou de sistemas de signos (BERNSTEIN, 2010). Todos esses pressupostos convergiram para a criação da mais cativante imagem que penetrou no pensamento moderno, a saber, a da substância Mental como que isoladamente contemplando o mundo contingente e dele recebendo impressões através dos sentidos. Uma imagem realmente bela. Tão bela que inclusive modelou o conceito de experiência. "Since the seventeenth century this conception of experience as the equivalent of subjective private consciousness set over against nature, which consists wholly of physical objects, has wrought havoc in philosophy" (DEWEY, 1958, p. 11).

O conceito de experiência, assim, recebeu pelas mãos de John Dewey uma profunda e radical reconstrução. Tal reconstrução, diferentemente do que nos faz pensar Ankersmit, não tinha em causa o abandono irrefletido de toda a problemática epistemológico, ontológica e ética que a modernidade nos legou. Dewey esforçou-se por reavaliar essas questões tomando como centro de seu questionamento o coneito de experiência. Desde sua perspectiva, experiência significa continuidade – algo mais sutil e mais radical que simplesmente "imediaticidade". Na acepção tradicional "experiência" é algo subjetivo, aquilo que se passa na interioridade obscura e silenciosa da mente quando recebemos impressões das coisas que se passam no exterior. Experiência é aquilo que marca a separação definitiva entre o mundo (natural e social) e a mente, objetos e consciência, etc. O ponto de partida de Dewey é justamente o pressuposto contrário a esse dualismo: trata-se da natural interação entre experiência e natureza. A

ideia central de Dewey é que a própria existência de uma contraposição entre interioridade e exterioridade é facilmente criticada. Para ele só existe a interioridade, isto é, aquilo que acontece no interior das infinitas relações entre o organismo e meio ambiente. Qualquer tentativa de se fixar alguma ideia ou princípio como exterior (e por isso, metafisicamente superior ou transcendente) não passa da tentativa de hipostasiar alguma qualidade derivada das relações entabuladas entre organismo e o ambiente. O conceito de experiência para Dewey não é ambíguo ou equívoco; ele denota única e exclusivamente interação/contuinidade.

O ponto de partida de toda e qualquer reflexão, na acepção de Dewey, deve ser a experiência vivida. Esse é o fundamento de sua metafísica naturalista, cuja ideia é que as coisas – coisas tanto em sentido ordinário quanto técnico do termo – são como elas são experienciadas. Uma metafísica genuinamente empírica, afirma Dewey, implica que não importa quão abstratas ou remotas sejam nossas especulações filosóficas, precisamos começá-las e finalizá-las na experiência. Para Dewey, portanto, a experiência é o ponto de partida e o ponto de chegada; ela estabelece os problemas e testa as soluções prováveis. Mesmo o empirismo moderno tomava como ponto de partida filosófico abstrações teoréticas (ou como Dewey denominou "produtos reflexivos", produtos derivados da investigação primária fundada na experiência vivida), ao invés da experiência primária, a experiência tal como ela é encontrada no viver cotidiano. Nesse sentido, o empirismo falhou ao não assumir uma postura mais radical a fim de distinguir uma "teoria sobre a experiência" da "experiência em si", tal como ela é experienciada. A consequência dessa falha analítica, afirma Dewey, foi que a experiência foi reduzida ao estatuto de conteúdo da consciência. A experiência passou a ser um evento na mente do sujeito do conhecimento que observa passivamente e desde uma perspectiva privilegiada (afastada) o que se passa no mundo. Para Dewey, desde esse ponto de partida abstrato, a experiência se descolou do mundo, ele se tornou algo perdido para nós. A primazia foi atribuída aos objetos teóricos e não à sua brutalidade simples tal como nos são dados no viver diário.

Talvez seja em virtude dessa ideia que alguns equívocos tenham sido cometidos. Quando Dewey atribiu primazia à experiência vivida em detrimento dos objetos reflexivos (note que ele não nega a validade dos últimos) afirma-se, tal como Ankersmit o fez, que Dewey estaria a nos oferecer a possibilidade de se obter experiências sem a

mediação teórica. A experiência primária, para Dewey, não significa uma qualidade de experiência pura no sentido de algo ao qual poderíamos ter acesso mesmo se nos despíssemos de nosso equipamento conceitual ou cultural. Acreditar que tal nível de imediaticidade exista não passa de uma mera ingenuidade. "There is pre-theoretical selectivity because as social and cultural organisms we always confront a situation with a character (set of habits, emotions, beliefs) that to a certain extent determine the content of what is non-reflectively given and present" (PAPPAS, 2008, p. 22). A ideia fundamental de Dewey é que mesmo a abertura à experiência primária se dá pelos preconceitos que adquirimos durante nosso processo de formação. Crescemos em uma certa sociedade em meio a uma determinada linguagem; nesse processo de crescimento adquirimos hábitos conceituais e perceptuais que determinam o que e como diretamente experienciamos. Mesmo assim a experiência não acontece abstratamente, mas os objetos se nos apresentam sempre em uma situação experiencial. Isto é, o conhecimento é algo motivado situacionalmente: a experiência vivida se apresenta como problemática e carente de organização; para tal, elencamos hipóteses que, se confirmadas, serão nossos objetos reflexivos empregados para rearranjar a experiência primária de modo a nos orientar na ação.

O conceito de experiência de Dewey, portanto, encerra em si uma profunda revisão da metasífica que o havia modelado até então. Seja na metafísica empirista, profundamente atomista, seja na metafísica idealista, marcada pela ideia do Absoluto, o resultado foi um conceito de experiência cujo caráter existencial foi eliminado. Ao se mutilar a experiência dessa forma, afirma Dewey, imperou a concepção de uma "Experiência Absoluta": "as if any experience could be more absolutely experience than that which marks the life of humanity" (DEWEY, 1958, p. 59). Na contramão dessa metafísica (justamente a espécie defendida por Michael Oakeshott), depurando a teodiceia racionalista implícita no hegelianismo sem, no entanto, jamais abandonar a ênfase hegeliana na intersubjetividade, na dimensão histórica e social do pensamento filosófico, John Dewey arquitetou uma metasífica naturalista ou uma metafísica mista, cuja marca distintiva seria fundamentalmente a conservação dos traços genéricos da existência. Essa metafísica seria um esforço de reconciliar, ou mesmo demostrar a continuidade entre os dois reinos do ser que foram separados: reconciliar o ser e o não ser; o universal e o singular; o numênico e o fenomênico, a essência e a existência. "The

starting point [of this metaphysics] is precisely the existing mixture of the regular and dependable and the unsettled and uncertain" (DEWEY, 1958, p. 56). A metafísica naturalista deweyana, dessa forma, não procurou desvincular experiência de verdade, porque a verdade, a certeza e a segurança são componentes essenciais da vida – e não apenas a precariedade e a insegurança. A experiência contém também a ânsia pela verdade, pela beleza e pela ordem. "There is more than the longing [for truth]: there are moments of achievement. Experience exhibits ability to possess harmonious objects" (DEWEY, 1958, p. 59-60).

É sobre o solo dessa metafísica da experiência que Dewey erigiu sua filosofia (estética, lógica e ética), radicada na distinção entre "experiência primária" e "experiência secundária ou reflexiva". A primeira é responsável por estabelecer os problemas e os dados para a reflexão subsequente. O que significa que a investigação (filosófica e científica em geral) nasce da experiência primária e o pensamento é o processo de elaboração racional de ideias sobre ela. A experiência secundária (os produtos intelectuais da reflexão controlada) precisa ser testada (verificada) assim retornando aos objetos (a situação problemática) da experiência primária. A investigação e seus produtos são funções derivadas, cujo objetivo e funcionalidade é explicar os objetos primários, e capacitar-nos a tomá-los compreensivamente ao invés de simplesmente nos relacionarmos causalmente com eles. O que significa dizer que, através da investigação os objetos da experiência primária têm seu conteúdo significativo enriquecido e expandido.

O que Dewey denominou por "objetos refinados" são, dessa forma, instrumentos de controle e meios de aprimoramento das coisas da experiência vivida. Esses objetos refinados ganham existência e importância tal qual os objetos da experiência primária – porque passam a compor esta última. Seu estatuto ontológico, no entanto, não é inferior ou superior; eles formam apenas mais uma série no infinito campo de interações, ensejando novos problemas que necessitarão de novas teorizações e elaborações reflexivas. Quando essa continuidade é negligenciada a experiência torna-se algo incompreensível, algo meramente subjetivista e absoluto: "the absurdity of an experience which experiences only itself, states and process of consciousness, instead of the things of nature" (DEWEY, 1958, p. 11).

A investigação, nesse sentido, é o processo metódico de solução de problemas. Isto é, a transformação de uma situação indeterminada em uma determinada. Essa é a estrutura lógica de toda investigação – o que não seria diferente para a história. O trabalho do historiador, tal como o do físico ou do químico, ou do engenheiro, é o de buscar soluções para uma situação problemática. O passado é uma realidade cujo acesso epistemológico é garantido pela sua continuidade com o presente e o futuro. O presente é o ponto de partida do questionar histórico. Ou seja, são as situações problemáticas vivenciadas no presente que ensejam dúvidas e mobilizam forças para voltarmos ao passado a fim de compreendê-lo e aprender como solucionar nossos problemas assim criando perspectivas de futuro (DEWEY, 1939).

A continuidade da experiência é, então, garantida por meio da investigação e do pensamento (controle metódico) que a conduz. A investigação, tal como Dewey a concebeu, é o espaço onde se torna possível a mais valiosa continuidade, a saber, entre fatos e valores. Mais que uma atividade descobridora de fatos brutos a respeito da realidade, a atividade científica (em qualquer área do saber) é um empreendimento moral. O pensamento moderno, em seu esforço por transformar a atividade reflexiva em algo independente e isolado da vida prática, deixou as mazelas do mundo social entregues a si mesmas. Uma pesquisa controlada e escrupulosa não se esquece dos interesses morais que estavam em jogo e a colocaram em marcha. Uma pesquisa controloda não se esquece de suas implicações morais, isto é, que tipo de conduta a investigação e seu posterior resultado insitam. O que está em questão, portanto, é a continuidade entre meios e fins: a atividade científica não pode ser um meio para se atingir qualquer fim. Ao revés, para Dewey, a ciência é, em grande medida, a guardiã de critérios normativos de conduta da vida, sendo o valor mais fundamental o da democracia.

A democracia é tanto meio quanto fim da investigação. Meio porque garante o livre jogo de fatos e ideias, assegura as condições para a livre investigação e para a livre comunicação de seus resultados. Uma investigação guiada pelo ideal democrático é objetiva porque passível de autocorreção pelo debate público e sensível aos níveis qualitativos e quantitativos diferenciados de interações entre os acontecimentos e os valores. Fim porque garante e promove a todos os indivíduos a possibilidade de participação nos processos da inteligência; e cada indivíduo assim o faz não em função

de motivos egoístas, mas segundo as necessidades do todo social. “A ciência, apoiada em alicerces democráticos, inclui em seu seio a fé religiosa no seu poder universal para resolver os problemas enraizados no ambiente especificamente humano, o social” (AMARAL, 1990, p. 93).

Está claro, assim, que a democracia, para Dewey, não se reduz a uma forma de governo onde a maioria comanda, mas um modo de vida ético. Na concepção deweyna de democracia todo indivíduo é um cidadão soberano. Mas o indivíduo não é um mero indivíduo, anterior e independente de relações sociais, ou pré-social. O resultado de semelhante atomismo seria a pura anarquia. A sociedade constitui-se como um princípio normativo da subjevitidade do indivíduo. E é em relação a esse princípio normativo que o indivíduo se constitui como cidadão e cuja conduta se orienta. A democracia se distingue do atomismo aristocrático em virtude de sua convicção que todo ser humano é capaz de responsabilidade pessoal e iniciativa individual. Nesse sentido, o conflito passa a ser uma força indispensável ao ideal democrático de investigação e vida éticas. O conflito, isto é, o embate de ideias, é essencial para a efetivação de reforma e justiça social. O ponto chave da questão, porém, é como se conduz o conflito: ele requer imaginação, criatividade, inteligência, responsabilidade e comprometimento com a solução de problemas. “The actors confront problems whether they want or not; the solution to these problems, however, is not clearly prescribed beforehand by reality, but calls for creativity and brings something objectively new into the world” (JOAS, 1993, p. 04).

Nesse sentido, o ideal democrático de formação moral deweyano, fundamentado no conceito de experiência, é de grande relevância para a história. Eis então a hipótese central deste trabalho: a metafísica da experiência de John Dewey oferece uma perspectiva que nos garante, por um lado, o rigor metodológico da pesquisa empírica e, por outro, avaliza o papel que a subjetividade do historiador exerce no ato de seleção e interpretação das evidências sem corrermos o risco de caírmos em um relativismo ético perigoso. Escrever a história desde a perspectiva do pragmatismo deweyano significa salvaguardar a complexidade do passado e deixar aberto o espaço público de discussão e embate criativo de ideias que regula as interpretações produzidas pelos historiadores. Ele afirma a necessária abertura para a revisão de nossos pontos de vista. A abertura é uma disposição geral que Dewey descreveu como uma atitude de hospitalidade para

com a novidade. “It is a receptivity and plasticity that comes from an active accessibility, from ‘alert curiosity and spontaneous outreaching for new’” (PAPPAS, 2008, p. 188).

Antes, porém, de partirmos para o texto propriamente dito, gostaria de fazer algumas considerações sobre o modo como ele foi elaborado. O trabalho de pesquisa cujas fontes são exclusivamente literárias (no presente caso a produção intelectual de John Dewey) não é suavizado ou minimizado pelo seu estatuto. Reza um dito de corredor de faculdade que história de verdade se faz com documentos, em arquivos. Então àqueles que se dedicam à teoria da história resta apenas se conformar com o fato de fazer qualquer coisa, menos história. O que está em jogo nesse dito é o próprio estatuto do arquivo. O arquivo, no entanto, não possui um estatuto naturalizado. Uma obra literária, seja de cunho ficcional, filosófico, ou seja lá o que for, consitui-se em um arquivo, pois é um repositório de evidências, de sobrevivências poderíamos dizer, de um passado em sua relação com o presente. Nesse sentido, os escritos de Dewey formam um imenso arquivo de suas ideias e de todo um modo de pensar em um ponto do passado. Para além desse questionamento, o problema maior é se perguntar quais são as gavetas (obras) que melhor nos darão a dimensão de seu pensamento e quais as questões mais pertinentes que poderão ser selecionadas para o debate historiográfico atual.

O conjunto literário de John Dewey é vasto. Suas obras completas cobrem uma massa textual com 37 volumes – e bem volumosos! A perplexidade quantitativa só não é maior frente a dificuldade interpretativa. Dewey não ficou conhecido por ser dotato de estilo refinado e pela clareza de exposição. Bem o contrário. Sua escrita é simples, seca até, com poucas aventuras estilísticas e menos ainda imagens capazes de prender a atenção do leitor. Apesar disso, Dewey conseguiu ser penetrante, conseguindo ganhar o leitor pelo impacto próprio de suas ideias. A primeira impressão que se tem então é que, com tais características, o processo interpretativo do texto deweyano é um trabalho com poucas barreiras, já que algumas dificuldades são eliminadas desde o ponto de partida. Falsa impressão. Descobri a duras penas que ler Dewey é difícil. Seu pensamento, apesar de simples, é suscetível de interpretações as mais variadas. Uma miríade caleidoscópica de interpretes que se engalfinhas requerindo o posto de “o” verdadeiro intérprete, aquele que atingiu o cerne. Por muito tempo permaneci atordoado pelas luzes

desse caleidoscópio mágico, sempre ancioso por encontrar a porta certa de entrada para o pensamento de Dewey. Depois de muito refletir cheguei à conclusão de que não há tal porta. Cada texto parece ser autônomo. Cada texto é sua própria porta de entrada. O que não significa isolá-los do conjunto ao qual fazem parte. Cada porta se abre para outra, e outra, e de uma se vê uma janela e de outra janela que dá em outra porta, mas sem uma saída derradeira.

Dizer que não há uma saída derradeira do pensamento de Dewey significa apenas afirmar a organicidade da arquitetônica de suas ideias. Essa característica foi sendo elaborada pelo próprio Dewey ao longo de toda sua formação intelectual, e transformou-se no elemento chave do seu conceito de experiência. Fundamentalmente o objetivo deste trabalho é compreender a arquitetura de ideias que Dewey erigiu no processo de construção de seu conceito de experiência.

No que se segue, capítulo 1, nossa preocupação é compreender o processo de estruturação do princípio de continuidade que forma a espinha dorçal do pragmatismo de John Dewey, em especial seu conceito de experiência. O trajeto que escolhemos foi algo similar a uma biografia intelectual de John Dewey: desde seus estudos de juventude até o momento em que ele desponta como filófoso destacado (últimas décadas do século XIX). Como veremos, nesse período o idealismo foi a principal matéria prima a partir da qual Dewey começa a moldar sua visão holista antidualista da experiência. Idealismo, em especial o de Hegel, que não foi absorvido acriticamente, mas editado à luz do naturalismo biológico que ele encontrou na psicologia.

No segundo capítulo, após termos conquistado o horizonte da unidade orgânica (princípio de continuidade) de Dewey, trataremos de compreender como esse princípio antidualista serviu a Dewey no seu projeto de reconstrução da metafísica. Trata-se daquilo que chamamos de a "metafísica das misturas": uma metafísica que conserva as tensões inerentes às interações entre organismo e meio (tanto natural quanto social). Para tanto, contextualizamos essa reconstrução deweyana da experiência à luz dos modos como a experiência foi concebida na filosofia moderna (de Descartes a Kant), para, em seguinda, partirmos para a compreensão da metafísica da experiência de Dewey. Esta, como buscamos destacar, não concebe mais a experiência como algo subjetivo ou um agregado de átomos. A metafísica de Dewey, orientada pelo princípio de continuidade, entreviu a experiência em sua integridade: sua dimensão existencial,

estética e ética. A compreensão desse aspecto do pragmatismo de Dewey consideramos de fundamental importância para melhor enterdermos as implicações de seu conceito de experiência na teoria da história.

O capitulo três tratará justamente dessas implicações. Veremos que a recepção do pragmatismo deweyano sempre tendeu a exagerar seus aspectos idealistas/antirrealistas. A consequência dessa recepção foi a de associar Dewey a tendências construcionistas/subjetivistas. Tal recepção, em meados do século XX (Lovejoy, Wilkins e Schaff) acabou por condenar o pragmatismo como algo perigoso (propagador do ceticismo). Mais recentemente, (Ankersmit e Harlan) o pragmatismo foi tomado como aliado da descontextualização histórica (a mesma recepção antirrealista). Nossa questão nesse capítulo é destacar que ambas as formas de recepcionar o pragmatismo de Dewey negligenciaram aspectos fundamentais de seu pensamento. Para tanto, apresentamos a teoria da investigação deweyana e como ela se sustenta em sua metafísica (da experiência e suas qualidades). Dessa forma, acreditamos, pudemos alcançar um horizonte mais salutar para compreendermos a relevância de Dewey para a teoria da história: seu conceito de experiência nos garante a abetura ao passado sem, no entanto, sucumbir ao emotivismo e ao irracionalismo (de Ankersmit e Harlan). Tendo como fundamento uma realismo natural, centrado nas situações problemáticas (a primazia do ponto de partida prático), o conceito de experiência deweyano conserva a pluralidade das perspectivas (indispensáveis tanto à continuidade da ciência quanto para o estabelecimento de um modo de vida democrático) ao romper com a dicotomia fato/valor, ao mesmo tempo que nos garante o rigor da pesquisa científica. A teoria da invetigação histórica presente no pragmatismo de Dewey não é nem frouxa nem sucumbe ao relativismo. Ao contrário: ela é exigente e rigososa ao inisistir na necessidade de controle lógico, empírico e axiológico.

CAPÍTULO I

A JUVENTUDE DE JOHN DEWEY E A FORMAÇÃO DO PRINCÍPIO DE CONTINUIDADE.

Toda a metafísica da experiência de John Dewey radica-se no príncipio de continuidade, de unidade orgânica. Ele é o fundamento de todo o pragmatismo deweyano e é ele o responsável por colocar em questão todos os dualismos que mativeram cativa a investigação filosófica. “The chief obstacle to a more effective criticism of current values lies in the traditional separation of nature and experience, which it is the purpose of this volume [Experience and Nature] to replace by the idea of continuity” (DEWEY, 1958, p. xvi). Trata-se da íntima e natural conexão entre eventos naturais e seus significados, corpo e mente, experiência e natureza, etc. Com o princípio de continuidade Dewey pretendia lançar nova luz não somente às questões metafísicas, mas também sociais. Sua metafísica era o ponto de partida para a construção de um mundo ou de uma sociedade em que a interação entre os seus membros componentes, e entre homem e natureza, pudesse vir a ser a mais harmoniosa possível. A natureza é o espaço abrangente que inclui todas as relações reais e em potencial. Ela inclui o ser humano em todas as fases de sua vida até sua morte. Mesmo a mente é uma função do organismo, não uma faculdade abstrata. A consciência é ativada pelas necessidades do meio experiencial no qual o organismo está inserido. A continuidade é, portanto, essa unidade orgânica na qual a interação acontece.

A ideia de unidade orgânica é, para Dewey, o modo próprio e original da interação humana: “there is no sense in asking how individuals come to be associated. They exist and operate in association. If there is any mystery about the matter, it is the mystery that the universe is the kind of universe it is” (DEWEY, 1991, p. 23). Nessa acepção, estamos sempre já relacionados às coisas e outras pessoas organicamente, isto é, estamos interrelacionados, e o conhecimento é o nome que se dá ao processo através do qual se explicita e se analisa essas interconexões – mesmo que para tal haja a necessidade de ir além do contexto imediato. A vida associada (em seu mais amplo significado) e o princípio de continuidade convertem-se então no alicerce teórico da fé

inabalável que Dewey nutria na unidade do mundo, “unidade esta que não implica imutabilidade, mas flexibilidade própria de um mundo constituído por elementos que não são estranhos uns aos outros, mas que se comunicam em função da integração que mantém uns com os outros” (AMARAL, 1990, p. 39). É nesse sentido que Dewey afirma ser a democracia a melhor maneira de descrever os modos de interação e a própria experiência humana. A democracia é um nome diferente para aquele modo de vida que aceita a vida e a experiência em toda sua complexidade, suas incertezas, mistérios, dúvidas e ao fazê-lo pode assim retornar à experiência para intensificá-la em suas qualidades próprias.

Neste capítulo, meu objetivo é explorar o processo de formação de John Dewey para que possamos compreender qual a origem do seu princípio de continuidade. Para compreendermos o organicismo característico não só do estilo deweyano, mas como também, e mais fundamentalmente, de seu pensamento e conceitos, devemos voltar nossa atenção para o processo de sua formação, os livros que leu, as pessoas que fizeram parte direta e indiretamente de suas relações pessoais e institucionais. Para tanto, seus primeiros anos na Universidade de Vermont, Burlington, são essenciais.

1.1. A Filosofia de Burlington: transcendentalismo e unidade orgânica

John Dewey ingressou na Universidade de Vermont poucos meses antes de completar seus dezesseis anos, em 1875. A pouca idade não revela, contudo, um espiríto literário precoce. Revela, ao contrário, uma coleção não muito ampla de conteúdos exigida pela universidade para o ingresso de seus calouros. Vermont, fundada no ano de 1791, era ainda uma faculdade modesta e considerada menor se comparada às outras faculdades da Nova Inglaterra, tais como Harvard, Yale, Brown e Dartmouth. Apesar disso destacava-se pela sua origem fundamentalmente filosófica, o que, segundo Alan Ryan, nos termos do século XIX é o equivalente de teológico (RYAN, 1995). A Universidade de Vermont ficou marcada por ser o berço institucional do modo de pensar típico da Nova Inglaterra. A Filosofia de Burlington, filha legítima de Vermont, possuía um agudo senso religioso integrado aos pressupostos do idealismo alemão. O Reverendo James Marsh (1794 – 1842) foi o professor de maior expressão e mesmo o

definidor das linhas gerais da filosofia de Burlington. Presidente da Universidade, Marsh foi uma das figuras mais influentes da vida intelectual americana do século XIX. Discípulo de Coleridge, James Marsh foi um dos responsáveis por reavivar a presença da filosofia de Kant nos Estados Unidos na década de 1820. Como presidente da Universidade de Vermont, Marsh estabeleceu os critérios básicos curriculares de toda a instituição, de modo que os cursos oferecidos naquela universidade representassem uma encarnação de seus pressupostos filosófico-teológicos.

Isso que se denomina por "Filosofia de Burlington" é apenas um modo de demarcação da especificidade do transcendentalismo de Vermont. Apesar de ser transcendentalista, a filosofia de Burlington não se alinhava àquela determinada por Ralph Waldo Emerson. Ao contrário do tipo emersoniano, em Burlington priorizava-se um modelo sistemático de filosofia. James Marsh via em Emerson um abandono voluntarioso do pensamento sistemático e logicamente conduzido em favor da criatividade desordenada fruto de inspiração momentânea; sendo, por isso, incapaz de fornecer uma unidade orgânica sólida tanto em termos éticos quanto filosóficos.

James Marsh foi o primeiro transcendentalista de Vermont. No tempo de Marsh o empirismo era tido como um veneno pernicioso que logo deveria encontrar seu antídoto. John Locke era o nome a ser combatido. Uma das angústias de Marsh para com o empirismo de Locke era sua teoria da mente como "tábula rasa". Segundo essa teoria todo o conhecimento mental não seria outra coisa senão produto derivado da experiência. Com tal afirmação John Locke opunha-se frontalmente ao princípio racionalista padrão das "ideias inatas". Isto é: para Locke, nenhum conteúdo mental estaria de antemão predisposto em nossa mente. Ao contrário do pressuposto inatista, o empirismo de Locke afirmava que todas as nossas ideias derivam diretamente do mundo exterior, que experienciamos unicamente pelos sentidos sob a forma de impressões. À introspecção então caberia apenas a tarefa de inspecionar o mecanismo por meio do qual as impressões dos objetos externos são gravados sobre a tela branca da mente e como elas se associam para formar uma imagem desses mesmos objetos (conhecimento). A segunda indisposição de Marsh para com John Locke seria a teoria do liberalismo deste: a crença fundamental de que a sociedade é composta de indivíduos autônomos, que estabeleceram um governo tendo em vista a proteção de seus direitos naturais. No essencial, o pensamento de Locke (sua epistemologia e teoria política)

apresentava-se como demasiado atomista aos transcendentalistas da Nova Inglaterra. Especialmente para James Marsh, Locke seria para a filosofia e para a política o que Isaac Newton fora para a física: isto é, seja em sua teoria política seja em sua teoria do conhecimento a imagem dominante é a de entidades independentes concatenando-se aleatoriamente. Louis Menand assim o define: na teoria lockeana do conhecimento, "mental contents are aggregations of discrete items of sense data linked by chains of association; in the Lockean theory of politics, social groups are aggregations of autonomous individual linked by voluntary and revocable contractual bounds" (MENAND, 2001, p. 244).

Aos olhos de James Marsh essas teorias, radicalmente atomistas, não poderiam fornecer a trilha segura para se contemplar uma totalidade maior que suas partes. No interior da maquinaria do empirismo lockeano só seria possível vislumbrar relações em termos de causa e efeito; nenhum lugar estaria reservado a um tipo de conhecimento que obteríamos sem a mediação dos sentidos (algo de tipo sobrenatural) ou mesmo pensar em uma causa incausada (algo de tipo miraculoso). A antipatia de Marsh para com o atomismo provinha de duas fontes, a saber: política e religiosa. No aspecto político, Marsh opunha-se à concepção de que a sociedade é o resultado fortuito de uma mera associação de indivíduos já totalmente realizados e plenos. Para Louis Menand, o pressuposto implícito no atomismo de Locke, separando em entidades distintas o indivíduo e o estado, contrariava a crença fundamental de Marsh de que o indivíduo se realiza apenas na e pelos laços orgânicos da comunidade[1]. Nesse sentido, fora dos laços

[1] O ideal comunitário de Marsh, segundo Menand, "was the communitarinism of the Christian communion, not the communitarianism of Brook Farm" (MENAND, 2001, p. 250). Esse ideal cristão de comunidade afastava-se daquele que via na comunidade a possibilidade de reforma social, tal como foi elaborado o projeto da Brook Farm, em Boston. O transcendentalismo de Marsh era profundamente conservador, contrastando com o transcentalismo de Emerson, anticlerical, abolicionista e reformista. O projeto da Brook Farm foi elaborado por George Ripley e sua esposa Sophia Ripley, pessoalmente ligados à figura de Emerson. O objetivo de Ripley era criar as condições de realização para os princípios transcendentalistas de liberdade individual e engajamento em relações humanas. O projeto da Brook Farm, no entanto, assentava-se nos ideias reformistas de Charles Fourier. Tratava-se de fato de um experimento social em nível microscópico que poderia eventualmente servir de modelo para uma reforma social macroscópica. Segundo Jessica Gordon, "The Brook Farmers introduced several changes in social organization between 1841 and 1844 that involved three aspects of their economy: the plan for reuniting social classes, the voluntary system of labor, and the choice of agriculture as the principal industry. The object of these measures was to promote and able the free development of the individual. Ripley stated his general goals for Brook Farm in a letter to Emerson" (*Transcendental Ideas: Social Reform: History of Brook Farm*. Disponível em:

da comunidade não há indivíduo: o que individualiza o indivíduo, e o que lhe fornece as condições de sua realização como tal, é o papel que ele desempenha no interior do grupo social. No aspecto religioso, Marsh relutava em aceitar a consequência da filosofia empirista de separação entre "questões de filosofia" e "questões de fé". Sendo um fervoroso cristão evangélico, o reverendo Marsh buscava um sistema filosófico que se integrasse aos princípios da fé cristã e, a um só tempo, lhe garantisse sólidos fundamentos racionais para refutar e recusar o pressuposto oitocentista de pronunciar as "questões de fé", justamente por sua natureza, como não passíveis de prova ou demonstração. A ideia iluminista vigente até então é que, apesar de as verdades das crenças religiosas não poderem ser empiricamente ou racionalmente estabelecidas (isto é: nem por observação ou experimentação, no caso do empirismo, nem por argumentação filosófica ou demonstração lógica no caso do racionalismo), isso não significa que a fé seja algo insustentável. Quer dizer apenas que a ciência e a filosofia lidam com o mundo fenomênico (com o que se vê e se sente) e nada têm a dizer a respeito das coisas do espírito.

Para Marsh, todavia, essa separação entre razão e fé era motivo de profunda inquietação. Sua aflição encontrou alívio e arrefeceu-se ao se deparar com os textos de Samuel Taylor Coleridge e sua peculiar interpretação da metasífica do idealismo alemão – espeficamente de Imanuel Kant e Friedrich Schelling. No ano de 1829, James Marsh elaborou uma edição de *Aids to Reflection* de Coleridge, na qual, à guisa de introdução, ele acrescentou um *Preliminary Essay*. Nesse ensaio prelimiar, Marsh anuncia a obra de Coleridge como "A PHILOSOPHICAL STATEMENT AND VINDICATION OF THE DISTINCTIVELY SPIRITUAL AND PECULIAR DOCTRINE OF THE CHRISTIAN SYSTEM" (MARSH, 1840, p. 15)[2]. A ideia geral de Marsh nesse ensaio preliminar é que Coleridge oferece um sistema de pensamento capaz de provar a consistência da fé cristã com os princípios da teorização filosófica. O objetivo mesmo de Coleridge, segundo Marsh, seria demonstrar a coerência do sistema cristão "with reason and with the true principles of philosophy, and that indeed, so far from being irrational,

http://transcendentalism-legacy.tamu.edu/ideas/brhistory.html. Acessado em 21/05/2015, 22:06h).

[2] O uso em maiúsculo é do autor, como consta no original. Cf. MARSH, James. Preliminery Essay. In: COLERIDGE, S. T. *Aids to Reflection*. Burlington, Chauncey Goodrich, 1840. p. 09-58.

CHRISTIAN FAITH IS THE PERFECTION OF HUMAN REASON" (MARSH, 1840, p. 16).

Dada a necessidade de um sistema unitário, Coleridge assim o lapidou "to reconcilie reason with revelation" (MARSH, 1840, p. 17). Ao voltar-se para o interior da alma ao invés de prender-se ao mundo externo, Coleridge, na perspectiva de Marsh, evitou o pecado empirista, qual seja o de que o mundo fenomênico não fornece justificativa para a fé, pois esta não pode se ancorar nas evidências efêmeras dos sentidos. Tudo o que os sentidos nos garantem é que o mundo fenomênico é o suceder-se de eventos um ao outro sem a garantia de ligação necessária entre eles (o ceticismo de Hume). A fé encontra sua justificativa, por outro lado, na interioridade do ser, pela evidência da introspecção. Nas palavras de James Marsh: "it is by self-inspection, by reflecting upon the mysterious grounds of our own being, that we can alone arrive at any rational knowledge of the central and absolute ground of all being" (MARSH, 1840, p. 11). Pois, ainda segundo Marsh, "all the knowledge that come us from without is fragmentary" (MARSH, 1840, p, 11). Se o mundo exterior falha, a instrospecção descobre no próprio cerne do ser uma base racional para a fé.

A justificativa filosófica da fé cristã elaborada por Coleridge expressava sua leitura combinada da teoria platônica do mundo das ideias (as formas eternas apreensíveis pelo intelecto) em contraposição ao mundo das aparências (imagens empíricas inconstantes apreendidas pelos sentidos e, por isso, ontologicamente inferiores) com a filosofia de Kant. Coleridge tomou deste último a distinção entre "entendimento" e "razão". Malgrado o equívoco de sua interpretação da teoria kantiana, para Coleridge, Kant reservou à faculdade da razão a capacidade de captar os universais, separando-a do entendimento, cuja lamentável tarefa seria a de lidar com as particularidades empíricas. De acordo com Louis Menand, Coleridge deve sua leitura de Kant a Friedrich Schelling; e foi justamente de Schelling que Coleridge tomou a ideia central do transcendentalismo e da filosofia de Burlington, a saber "the organic unity, the ultimate indivisibility of part and whole, matter and spirit, mind and nature" (MENAND, 2001, p. 247).

O ensaio preliminar de James Marsh (originalmente publicado na edição de 1829) ao livro *Aids to Reflection*, de Coleridge, é um dos textos fundadores do transcendentalismo na Nova Inglaterra. A edição de Marsh inspirou uma ampla leitura

dos filósofos idealistas alemães, o que significava uma alternativa ao sensualismo empirista que reinava nos Estados Unidos. Mesmo Waldo Emerson viu-se instigado pela leitura de Coleridge e Marsh. O entusiasmo que o conduziu a Kant, Fichte, Schelling e a dar corpo a uma filosofia fundamentada na "intuição livre" [3]. "Marsh provided Emerson and his friends with an alternative to unitarianism and empiricism they were trying to find a way to renounce. He helped bring Romanticism to America" (MENAND, 2001, p. 248).

O mais importante, porém, e o que me interessa destacar, é a vigorosa ideia de "unidade orgânica" que penetrou profundamente nas estruturas pedagógicas da Universidade de Vermont e como, mesmo após a morte de James Marsh (1842), essa ideia conduziu a formação de seu corpo discente. Tal continuidade foi chancelada por Henry A. P. Torrey – em termos acadêmicos, o descendente de Marsh. Henry Torrey foi professor de Dewey em Vermont e fazia uso irrestrito dos textos de Marsh em suas aulas. Em seus primeiros anos como estudante universitário, John Dewey foi educado no interior da filosofia de Burlington, marcadamente transcendentalista. A influência de Henry Torrey sobre Dewey não se restringiu ao espaço institucional da sala de aula. Após a conclusão de sua graduação, enquanto procurava sem sucesso por emprego, Dewey e Torrey tornaram-se muito próximos. Torrey ensinou informalmente a língua e a filosofia alemãs a Dewey. Muito embora Dewey logo se distanciasse de Henry Torrey intelectualmente, as marcas deixadas pela amizade seriam duradouras. Não obstante o poder institucional de infundir princípios em seus alunos, seria equivocado afirmar que

[3] Os termos "transcendentalismo" e "intuição livre", Emerson os tomou emprestado de Kant atribuindo-lhe, no entanto, tons completamente novos. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant define "transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori" (KANT, 1999, p. 65). Nesse sentido, as formas transcendentais kantianas são o correlato das formas puras da intuição. Trata-se das formas puras do "tempo" e do "espaço". Denomina-se puro por ser "absolutamente independente de toda a experiência" (KANT, 1999, p. 54). E mais, as intuições puras são mesmo a condição de possibilidade da experiência: a organização e a inteligibilidade dos fenômenos dependem dessas formas puras da intuição. Portanto, Kant não reconhecia as intuições puras como conhecimento válido em si. As duas formas admitidas por Kant, tempo e espaço, eram apenas as condições ativas subjetivas ordenadoras da experiência, e não realidades inteligíveis em si mesmas. Por contraste, Emerson, e seu romantismo, realizou uma verdadeira reformulação desses conceitos, tão caros a Kant. "Seguindo a esteira de Coleridge e outros românticos, ele empregou a palavra 'intuição' significando a faculdade poética de ver criativamente as coisas, de vê-las com um frescor e uma riqueza como só o mais amplo exercício da imaginação poderia pretender" (STROH, 1968, p. 71).

Dewey simplesmente reproduziu os ideais de James Marsh e Henry Torrey aos seus temas de análise.

O impacto do transcendentalismo de Burlington sobre Dewey teve seu lado negativo. A longo prazo, o efeito do ideal de James Marsh foi "to dissolve the union of faith and philosophy" (RYAN, 1995, p. 49). Marsh absorveu de forma irrestrita a afirmação kantiana que tudo o que pode ser conhecido, tudo que se possa dizer ser verdadeiro ou falso, começa e termina dentro dos limites da experiência humana; afirmações sobre qualquer coisa que esteja para além da experiência não são necessariamente sem sentido, mas são unicamente expressões de fé, não questões de fato. Marsh, todavia, vislumbrava na distinção entre entendimento e razão uma superação dessa questão. O que estava latente, sem Marsh o perceber, era uma insistência no dualismo entre afirmações feitas dentro dos limites da experiência e afirmações sobre a própria experiência. Mesmo o uso do termo "transcendentalismo" era sugestivo de tal separação, pois ao modo jamesiano ele aventava um tipo de filosofia que lidaria com o reino do transcendente. Na definição kantiana, por seu turno, o transcendental era exatamente sobre o que nada se pode afirmar ou conhecer. "What transcendentalism preserved was the thought that it was morally important that we should continue to believe that the world made the sense that tradicional Christianity clamed for it" (RYAN, 1995, p. 50). A consequência de tal filosofia era a de transformar a fé antes em uma questão de submissão moral do que em uma questão de verdade factual. Dewey não permaceu inerte aos seus efeitos e logo percebeu que o transcendentalismo era a representação filosófica do mesmo tipo de laceração interna (distinções e separações) que ele experimentara na cultura religiosa da Nova Inglaterra (JAY, 2002).

O jovem Dewey cresceu em um ambiente dominado pela fé evangélica de sua mãe, Lucina Dewey. Sua insistência constante na salvação pessoal e na retitude moral, em conformidade com sua própria experiência religiosa de conversão aos princípios calvinistas do Congregacionalismo da Nova Inglaterra, havia conduzido o jovem John Dewey a adotar uma profunda crença em Deus e na filiação à igreja calvinista (SHOOK, 2010). Coincidentemente ao seu ingresso na Universidade de Burlignton, Lewis Orsmund Brastow foi indicado pela Primeira Igreja Congregacional a assumir o cargo de ministro em Burlington. Brastow adotava uma postura liberal, que endossava a

salvação universal e rejeitava a interpretação literal da Bíblia. Dewey vislumbrou nas ideias de Brastow um contraponto ao ambiente ordotoxo de seu lar. "Dewey found Brastow's emerging liberal views a relief from stern Calvinism" (SHOOK, 2010, p. 07). As conclusões de Brastow sobre a salvação universal e a responsabilidade moral exerceram uma forte influência sobre Dewey. Para Brastow, o universalismo coloca todas as pessoas em comunidades fundadas no apoio e na obrigação mútua, enquanto a ideia de predestinação e salvação pessoal do Calvinismo cria abismos intransponíveis entre as pessoas, entre espírito e mundo, homem e natureza.

Para esse sentimento de laceração interna, Dewey encontrou sua libertação na ideia de unidade orgânica, para a qual ele se tornara receptivo desde sua formação inicial. A organicidade foi a mais marcante e mais instigante imagem para Dewey. Todo seu desenvolvimento intelectual subsequente aos anos de formação inicial em Vermont carregará em si a insígnia do organicismo. Seria errôneo, contudo, insistir no fato de que Dewey derivou sua libertação direta e instantaneamente da filosofia ensinada em Vermont. Durante seus primeiros anos de graduação na Universidade de Vermont, Dewey recebeu apenas mais um pouco daquilo que ele já havia recebido na *High School*. A grande novidade ficou a cargo das aulas de Biologia. Foi nas aulas do professor Perkins que Dewey se defrontou pela primeira vez com *Elements of Physiology* de Thomas H. Huxley. "It is certainly true that the greatest intelectual influence he [Dewey] acknowledge from that time was not a philosopher, and not one of his teachers, but T. H. Huxley, physiologist, evolucionist, agnostic, and reformer" (RYAN, 1995, p. 53).

Nessas aulas, a partir da fisiologia de Huxley, Dewey encontrou uma descrição do corpo humano como um organismo interdependente e interrelacionado. Em *From Absolutism to Experimentalism* (1930), um ensaio autobiográfico, Dewey declara ter derivado do texto de Huxley "a sense of interdependence and interrelated unity that gave form to intellectual striving that had been previously inchoate, and created a kind of type or model of a view of things to which material in any field ought to conform" (DEWEY, 1998a, p. 14). A leitura da fisiologia de Huxley produziu em Dewey o desejo de um mundo "and a life that would have the same properties as had the human organism in the picture of it derive from study of Huxley's treatment" (DEWEY, 1998a, p. 14). Era essa mesma ideia que permeava a concepção de conhecimento difundida por

James Marsh: uma totalidade interrelacionada e integrada. Então, "when Dewey became Henry Torrey's student, he was primed to receive the Burlington Philosophy" (MENAND, 2001, p. 252).

1.2. Os anos de formação em Baltimore: o hegelianismo

Após a conclusão de seus estudos na Universidade de Vermont, John Dewey ainda não tinha um projeto vocacional definido. A carreira de professor não lhe parecia ser uma opção, dado o fato que era regra quase geral que todo professor em nível acadêmico fosse também clérigo. Essa situação predominara no período anterior à Guerra de Secessão (1861-1865). "Before 1860, the president of every major American college was a clergyman; every professor of philosophy, similarly, had a guarantee of moral rectitude through a ministerial degree" (JAY, 2002, p. 29). Após a guerra essa realidade lentamente começa a se alterar e as instituições progressivamente passam a distinguir questões religiosas de questões científicas. Burlington, no entanto, não oferecia ainda uma alternativa à carreira vinculada de professor-ministro. Dewey não apresentava qualquer inclinação ao ministério, o que o afastava de dar continuidade aos seus estudos na área de filosofia. A intensa religiosidade que experimentara na Nova Inglaterra, e mesmo a de sua mãe, Lucina Dewey, infundiu no jovem Dewey uma espécie de incômodo quanto a ênfase materna e religiosa dada à ideia de introspecção pessoal. Tanto o ambiente doméstico quanto o social era tomado pela noção de vigília constante dos pressupostos morais que orientavam a ação diária – pressupostos claramente bíblicos.

> He thought of New England as the home of an intrusive piety, a repressive and life-denying moralism that had been for him an "inward laceration of the spririt" [...] Far from being a natural home of democracy, that New England of his childhood later seemed to him to be home of a very sharp division between classes, one that was usually and always of taste and morality (RYAN, 1995, p. 43).

Havia no jovem Dewey, portanto, um grande desconforto com sua situação. Sua condição financeira era uma de suas principais preocupações. O que o levou a gastar todo o verão de 1879 em busca de algum trabalho que lhe garantisse meios de dar início à sua vida autônoma. Sua busca foi um fracasso. Em setembro do mesmo ano

finalmente Dewey recebeu uma proposta de emprego. Uma de suas primas lhe ofereceu um cargo de professor secundário em uma pequena e recém inaugurada escola de sua propriedade em Oil City, no estado da Pennsylvania – e Dewey logo aceitou a proposta.

Biograficamente, os dois anos que Dewey lecionou em Oil City parecem representar uma pausa, mesmo um hiato, em seu processo de formação, pois não há relatos de que ele tenha mantido contatos com Henry Torrey. Nesse período Dewey restringiu sua correspondência a responder as cartas diárias de sua mãe. Nada há de registro sobre seus estudos ou sobre que impressões ele teve a respeito do ambiente industrial e de conflitos sociais explícitos que tomavam aquela cidade. Mas seu silêncio na verdade é o indício de uma preparação decisiva para todo o resto da vida de Dewey: sua "reconciliação" com os princípios religiosos (a ideia da reflexão e a necessidade dela para guiar a ação) que dominavam seu lar e sua decisão em seguir na carreira de filósofo.

Oil City nasceu como que em decorrência do primeiro *boom* do óleo nos Estados Unidos. Como o avanço da indústria do óleo, aquilo que era um simples vilarejo com apenas algumas dúzias de habitantes, por volta de 1860, transformou-se em uma movimentada e intumescida cidade com mais de 8 mil habitantes em 1879 – ano que Dewey desembarca em Oil City. Localizada às margens do Allegheny River, o porto de Oil City era um importante entreposto de câmbio do óleo destinado às refinarias de Pittsburgh. Apesar de, e em razão do acelerado desenvolvimento do capitalismo, Oil City apresentava as mesmas contradições que outras cidades que passavam por processo similar de industrialização e explosão demográfica: a Oil City com a qual Dewey se deparou era o palco para os extremos opostos dos aspectos econômicos e sociais. Ao mesmo tempo em que fortunas foram feitas naqueles portos, a lúgubre paisagem revelava seus paradoxos: "with migrant workers crowded into insanitary shanties, hungger-mugger with salloons and brothels. The streets were not much better swamps during much of the winter and spring" (RYAN, 1995, p. 57).

O silêncio de Dewey durante os dois anos que permaneceu em Oil City é o indício de seu temperamento intelectual mais do que uma simples complacência para com os conflitos à sua volta. Trata-se de um temperamento reflexivo. Como sugere Martin Jay, sem muitos amigos e com poucas atividades a que se dedicar, Dewey permanecia boa parte do tempo livre recolhido em seu quarto. Esses momentos de

solidão foram de grande importância para o jovem Dewey. A insistência religiosa de sua mãe sobre a necessidade de sempre inspecionar suas convicções morais sincronizando-as com os preceitos bíblicos (que, segundo Jay, era sintetizada na pergunta "Are you right with Jesus?") não lhe parecia possível coadunar com os fatos simples da existência. "Then one night in Oil City, he told Max Eastman [one of his students], he suddenly experienced a feeling of harmony with existence, an unquestioning confidence in the adequacy of his spiritual well-being" (JAY, 2002, p. 49). Uma vez que a exigência pessoal de sinceridade e correção de seus princípios morais encontrava-se em sintonia consigo mesmo, Dewey pôde harmonizar tal exigência com os fatores da existência, e então desprender-se daquele sentimento de laceração interna que tanto lhe incomodava[4]. Para ele não havia mais distinções e separações. Aquele Dewey da maturidade, cuja vida foi dedicada ativamente a tomar parte da política nacional e internacional é fruto de um longo processo de reflexão. A ação, para Dewey, deveria sempre ser precedida de profunda análise das crenças que guiam a ação e de suas consequências. Como modelo de intelectual engajado, o Dewey da maturidade soube extrair de suas experiências recursos intelectuais refinados para direcionar e administrar os elementos da existência. Então não nos deve causar extranhamento o fato de que o jovem Dewey não tenha "reagido" à crueza do lugar que ele se encontrava. Esse tipo de esforço reflexivo fazia parte da ambiência moral-religiosa criada por Lucina Dewey. Para Lucina, como afirma Martin Jay, a manutenção coerente de crenças religiosas casava-se perfeitamente com uma predisposição de agir com responsabilidade – o que estava inscrito em seu ativismo social em Burlington e sua crença no poder de reforma social da fé. A forte influência que Lucina exerceu sobre o jovem Dewey permaneceu por todo o resto de sua vida: por um lado, sua devoção sincera e austera conduziu Dewey para dentro de si – reflexão; por outro lado, suas ideias de reforma social fizeram Dewey voltar sua atenção para as contradições do mundo externo.

Imerso ainda no esforço de unificar essas duas perpectivas que sua mãe lhe infundia, nos dois anos que permaneceu em Oil City (1879-1881), Dewey dedicou-se profundamente ao estudo de questões metafísicas e justamente por isso tomou como

[4] Sobre esse sentimento, Dewey assim se expressou: "[...] the sense of divisions and separations that were, I suppose, borne in upon me as a consequence of a heritage of New England culture, divisions by way of isolation of self from the world, of soul from body, of nature from God, brought a painful oppression - or, rather, they were an inward laceration" (DEWEY, 1998a, p. 17).

tarefa a inspeção da coerência de seu próprio pensamento. De seus estudos independentes nasceu seu primeiro artigo *The Metaphysical Assumptions of Materialism*. Nesse artigo Dewey dedicou-se a demostrar a contradição interna do materialismo. Seu argumento básico é que, dado que o cerne do materialismo é a ideia monista de matéria, ele se contradiz ao fundamentar essa ideia no dualismo mente/matéria. Foi com esse artigo que Dewey iniciou seus contatos com William Torrey Harris, o editor do *Journal of Speculative Philosophy*, a principal revista de filosofia dos Estados Unidos naquele momento. Harris representava um novo grupo de intelectuais que despontava nos Estados Unidos; ele representava mesmo a modernidade no campo intelectual dada sua proeminente posição no rol universitário sem acumular a posição de religioso. Harris era o mais destacado membro do grupo denominado *St. Louis School of Hegelians*. O primeiro contato mais direto de Dewey com as ideias de Hegel se deu justamente por intermédio dos textos de Harris no *Journal of Speculative Philosophy*, acessíveis a Dewey na biblioteca da Universidade de Vermont (JAY, 2002).

Em 1881, Dewey deixa Oil City e retorna à cidade de Burlington. Enquanto aguardava a resposta de W. T. Harris sobre a possibilidade de publicação de seu primeiro artigo, Dewey reinicia seus estudos com Henry. A. P. Torrey se dedicando à ética de Spinoza. Antes mesmo de receber a resposta de Harris, Dewey submete um segundo artigo ao *Journal of Speculative Philosophy*. Esse segundo artigo é *The Pantheism of Spinoza*. Nele Dewey argumenta a respeito da inadequação do panteísmo spinozista para se fundamentar questões metafísicas. Logo em seguida a essa segunda submissão, a resposta de Harris ao primero artigo chega às mãos de Dewey. Na sua resposta, Harris escreveu encorajando o jovem Dewey a seguir na carreira de filósofo e anunciou a publicação do artigo que ele submetera à sua apreciação. Harris passou a ser de grande importância na vida de Dewey. Como afirma Martin Jay, através da leitura dos volumosos trabalhos de Harris, Dewey absorveu algo que permaneceria como uma herança para toda sua vida intelectual: um amplo movimento psicológico de Kant a Hegel. Assim, Harris casualmente se tornou o segundo professor de Dewey. Tanto pessoalmente quanto como uma figura exemplar, “Harris brought Dewey first to Hegel and then to the field of education. Hegel remained an influence for a long time; and

Dewey never abandoned Harris's conviction that a socially humanistic education was essential to the maintence and extension of democracy" (JAY, 2002, p. 54).

Estimulado por Harris a dar prosseguimento na carreira de filósofo, Dewey decide fazer seu doutorado. O grau de doutor, naquele momento, era "the modern equivalent of a degree in theology, as a qualification to teach philosophy in America" (JAY, 2002, p. 55). No outono de 1882, após muito insistir e sendo várias vezes recomendado por Henry Torrey, Dewey ingressa, mesmo sem conseguir de imediato uma bolsa de estudos, como aluno na Johns Hopkins University, Baltimore, "one and only school in America that was based on German principles" (JAY, 2002, p. 56). Em 1884, quando Dewey finalizou seu curso de doutoramento, "almost every one of Hopkins's fifty-trhee professor had studied in Germany, and thirteen of them held the Ph.D., a degree not even granted in United States until 1861. Hopkins was known as the Göttingen of Baltimore" (MENAND, 2001, p. 257).

Daniel Coit Gilman foi o reitor da Johns Hopkins e o responsável por definir o programa de pós-graduação da universidade. Gilman impressionára-se com as universidades alemãs, especialmente por duas características: a liberdade acadêmica e, ao mesmo tempo, um forte comprometimento para com a ideia de *Wissenschaft* – ênfase no conhecimento em si. Uma das mais imporantes ideias importandas da Alemanha para os Estados Unidos foi a de experimentação. A grande maioria dos estudantes estadunidenses dirigia-se às universidades alemãs justamente para fazer o trabalho de laboratório. E trazia consigo em sua bagagem um conceito mais empírico de ciência. A ideia de uma ciência experimental ganhou ímpeto especialmente no campo da psicologia. William James se tornou o nome mais prominente com estudos na área da psicofísica (psicologia fisiológica). O método empírico da experimentação aplicado à psicologia a colocou em outras bases. A psicologia fisiológica fundamentava-se na distinção entre mente e o cérebro, sendo a mais fundamental premissa a de que todos os processos mentais são correlacionados aos processos cerebrais, cuja consequência é que todo evento da consciência, e mesmo a própria consciência, tem uma base física. A psicologia passa então a ser antes uma ciência experimental que instrospectiva (MENAND, 2001). Gilman vislumbrou em William James a possibilidade de criar um programa de pesquisa moderno em filosofia na Johns Hopkins, mas James recusou. James, no entanto, fez sugestões importantes a Gilman sobre contratações alternativas.

As recomendações de James eram para George Sylvester Morris, Charles S. Peirce e Granville Stanley Hall. Todos foram contratados pela Johns Hopkins e todos foram professores de Dewey.

John Dewey escolheu G. S. Morris como orientador. Morris fora um hegeliano entusiasta. “Before John Dewey arrived at Johns Hopkins, Morris made a momentous discovery. Through the wrintings of the British philosopher Thomas Hill Green he discovered Hegel!” (JAY, 2002, p. 69). Green e Hegel forneceram a Morris os instrumentos para combinar empirismo e idealismo em um conceito conciliador de mente. Além disso, Morris entrevira em Hegel a possibilidade de reconciliar fé e ciência. A ideia de Absoluto elaborada por Hegel lhe parecia ser a coincidência perfeita dos atributos de Deus revelados pela fé cristã. Nesse sentido, Morris compartilhava uma forte animosidade para com o empirismo britânico e seu atomismo sensualista: a primazia das impressões como fonte última de nossoas crenças. Dewey percebeu em Morris uma espécie de ressonância dos pressupostos filosóficos que ele mesmo havia apreendido em Vermont. Dewey, no entanto, não sentia a necessidade de encontrar fundamentos filosóficos para suas convicções religiosas. A filosofia lhe interessava enquanto guia para questões existenciais, e Hegel era justamente o que ele parecia procurar. “Hegel’s philosophy made a much closer corollary to Huxley’s picture of the body as an integrated organism than Torrey’s attenated kantianism had” (MENAND, 2001, p. 266). No hegelianismo de Morris, Dewey notara com entusiasmo que sujeito e objeto permanecem em uma relação profundamente orgânica, nenhum tendo sua existência fora dessa relação. Anos mais tarde, John Dewey reconheceu que Morris foi uma fonte de inspiração importante de seu próprio hegelianismo, apesar de não a única. Havia, segundo Dewey, nas décadas de 1880 e 1890 um movimento filosófico geral de reação contra o atomismo individualista e o sensualismo empirista. Pessoalmente, nos diz Dewey, Hegel “supplied a demand for unification that was doubtless an intense emotional craving, and yet was a hunger that only an intellectualized subject-matter could satisfy” (DEWEY, 1998a, p. 17). E ele continua:

> [...] the sense of divisions and separations that were, I suppose, borne in upon me as a consequence of a heritage of New England culture, divisions by way of isolation of the self from the world, of soul from body, of nature from God, brought a painful oppression [...] Hegel’s synthesis of subject and object, matter and spirit, the divine and the human, was, however, no mere intelectual formula; it operated as an immense release, a liberation. Hegel’s treatment of human culture, of

> institutions and the arts, involved the same dissolution of hard-and-fast dividing walls, and had a special attraction for me (DEWEY, 1998a, p. 17).

Durante todo o período que permaneceu na Johns Hopkins (1882-1884), Dewey frequentou todos os cusos ministrados por G. S. Morris: sobre "Teoria do Conhecimento na Filosofia Grega"; sobre "Spinoza"; "Filosofia Britânica"; "Filosofia Germânica: o movimento de Kant a Hegel"; e sobre "A Filosofia da História de Hegel" (MENAND, 2001). Morris, no entanto, não se dedicava exclusivamente ao programa da Johns Hopinks, ele também lecionava em Ann Arbor, Michigan. Em virtude disso, ele alternava os semestres com Granville Stanley Hall.

No ano em que Dewey iniciou seus estudos na Johns Hopkins, Gilman indicou G. Stanley Hall como coordenador do Departamento de Filosofia. Hall iniciou sua carreira publicando tranduções de textos de hegelianos alemães no *Journal of Speculatve Philosophy* de W. T. Harris. Mas a grande motivação filosófica para Hall não era exatamente o hegelianismo, e sim a nova psicologia fundamentada na experimentação. A obra de Wilhelm Wundt foi a grande inspiração para Hall. "So in 1876 he moved to Cambridge and became a student of the man who was virtually the only professional physiological psycologist in the country, William James" (MENAND, 2001, p. 268). Em 1883, Dewey se inscreveu para o curso oferecido po G. S. Hall. Era um curso dedicado à psicologia, incluindo pesquisa laboratorial como requisito para obtenção de crédito. Em seu curso, Hall recomendava e trabalhava com os textos de Wundt e Kant. O experimentalismo de Hall, *a priori* incompatível com o idealismo de Morris, não foi de todo extranho a Dewey, dado que seu interesse em filosofia foi despertado por um texto de fisiologia de Thomas H. Huxley. Em 1884, quando Dewey recebeu seu título de doutor, ele publicou um artigo intitulado *The New Psycology*, cuja ideia fundamental é que a nova psicologia abre caminho para uma psicologia integrada da natureza religiosa do ser humano e de sua experiência. A psicologia, argumenta Dewey, com a desculpa de explicar os fenômenos mentais acabou produzindo um tipo de explicação reducionista. A riqueza das experiências particulares dos indivíduos ou grupos é esquematizada e categorizada. Nesse sentido, Dewey se esforça em conciliar tanto o experimentalismo de Hall quanto o hegelianismo de Morris. Em oposição ao reducionismo da velha psicologia, Dewey diz que,

> We know that that life of man whose unfolding furnishes psychology its material is the most difficult and complicated subject which man can investigate. We have some consciousness of its ramifications and of its connections. We see that man is somewhat more than a neatly dovetailed psychical machine who may be taken as an isolated individual, laid on the dissecting table of analysis and duly anatomized. We know that his life is bound up with the life of society, of the nation in the ethos and nomos; we know that he is closely connected with all the past by the lines of education, tradition, and heredity; we know that man is indeed the microcosm who has gathered into himself the riches of the world, both of space and of time, the world physical and the world psychical. We know also of the complexities of the individual life. We know that our mental life is not a syllogistic sorites, but an enthymeme most of whose members are suppressed; that large tracts never come into consciousness; that those which do get into consciousness, are vague and transitory, with a meaning hard to catch and read; are infinitely complex, involving traces of the entire life history of the individual, or are vicarious, having significance only in that for which they stand; that psychical life is a continuance, having no breaks into "distinct ideas which are separate existences"; that analysis is but a process of abstraction, leaving us with a parcel of parts from which the "geistige Band" is absent; that our distinctions, however necessary, are unreal and largely arbitrary; that mind is no compartment box nor bureau of departmental powers; in short, that we know almost nothing about the actual activities and processes of the soul. We know that the old psychology gave descriptions of that which has for the most part no existence, and which at the best it but described and did not explain. (DEWEY, *The New Psychology*, 1884).

O fundamental é que essa psicologia, segundo Dewey, nos brinda com a noção que a mente não é simplesmente um repositório de ideias, mas linhas de atividades. À biologia devemos a concepção de vida orgânica; e aplicada à vida mental nos leva a concebebê-la como um processo unitário desenvolvendo-se de acordo com as leis da vida e em íntima relação com o ambiente. A vida psíquica, assim concebida, não é uma coisa isolada e isolável.

Nesse cenário, os cursos oferecidos por Charles S. Peirce não entusiasmaram Dewey. “The difficulty was that Peirce was fascinated by mathematics and formal logic, and Dewey, like most enthusiasts of Hegel, was hostile to formalism” (RYAN, 1995, p. 72). John Dewey se interessará pelas ideias de Peirce apenas vinte anos mais tarde. A geração à qual Dewey fazia parte não concordava com a separação entre lógica formal, como atividade exclusiva para os lógicos, e a discussão lógica informal como mera filosofia e considerada como simples “análise conceitual” (RYAN, 1995). Havia uma ansiedade por uma lógica de outra qualidade, uma que fosse modelada pela *Ciência da*

Lógica de Hegel, cuja tarefa seria capturar o movimento de transformação e desenvolvimento dos conceitos ao longo de seu processo de adequação aos propósitos e usos objetivos que lhes atribuímos: uma "lógica real" em oposição à "lógica formal". Dewey adquiriu o desejo de elaborar uma lógica real através de seus trabalhos com Morris. Eventualmente, Dewey traçou uma distinção entre Hegel e a lógica formal, e abandonou a tentativa hegeliana de mapear a vida interna dos conceitos e se dedicou a uma descrição da inteligência como atividade de resolver problemas, ou o que ele definiu posteriormente por "investigação".

A relação entre Dewey e Morris se extendeu até o ano de 1889, quando este morreu. A importância de G. S. Morris para a carreira de Dewey ultrapassou o campo das ideias. Em meados de 1884, Dewey defendeu sua tese intulada *Kant's Psychology*, que segundo Allan Ryan, desapareceu dos registros da Johns Hopkins (RYAN, 1995). Dewey então se encontrava na mesma posição quando finalizou sua graduação em Vermont: sua preocupação imediata era conseguir um emprego que pudesse lhe garantir as mínimas condições de sobrevivência. Nesse mesmo ano, Morris resolve se dedicar exclusivamente às suas atividades em Ann Arbor, Michigan, e indica Dewey para a função de professor assistente. Em setembro de 1884, Dewey deu início à sua carreira oficial de professor de filosofia, permacendo em Ann Arbor até o ano de 1894, quando foi convidado a assumir uma cadeira na Universidade Chicago.

Esse hegelianismo deixou um depósito permanente em Dewey (DEWEY, 1998a). O hegelianismo de G. S. Morris parecia oferecer a Dewey as condições para a reconciliação entre a humanidade e Deus – superar justamente aquele sentimento interno de laceração que o jovem Dewey experimentara no ambiente calvinista da Nova Inglaterra. O idealismo de Morris, em certa medida, apresentava-se a Dewey como a síntese filosófica do universalismo de Lewis Orsmund Brastow e do organicismo biológico de Thomas Henry Huxley. No idealismo de Morris, Deus era a última e absoluta realidade, englobando tudo e todos. Funcionando como partes integrantes de Deus, os indivíduos encontram-se sempre já enredados em uma totalidade abrangente que é, em si mesma, a base para o desenvolvimento de suas próprias partes. Tal idealismo funcionava exatamente como a metáfora biológica do organismo e seus órgãos internamentes estruturados.

> Viewing reality through the metaphor of a living organism guided Dewey as he applied biological concepts to philosophical issues. The

> evolutionary perspective firmly takes hold on Dewey's thought during the 1880s while he was teaching at the University of Michigan. The Hegelian view of historical evolution emphasizes how the human spirit, manifested in social institutions, is a growing and improving process over time (SHOOK, 2010, p. 12).

Do idealismo de Hegel, Dewey reteve a convicção fundamental que as mediações históricas encarnadas nas instituições sociais estabelecem o primado do holismo comunitário na validação de nossas crenças frente ao solipcismo do individualism atomista. O valor de uma crença está depositado na satisfação vital não de um indivíduo, mas na orgânica relação com as experiências encarnadas na comunidade. "O valor de uma crença está posto na satisfação vital de uma comunidade de pessoas e não apenas de um indivíduo em particular. […] Cada indivíduo em particular pode satisfazer-se vitalmente junto à comunidade a que pertence" (AMARAL, 1990, p. 77).

1.3. O holismo comunitário de Hegel na *Filosofia do Direito*

Antes, porém, de partirmos para o modo específico como John Dewey absorveu e editou o idealismo hegeliano, considero que seja pertinente que façamos uma breve parada em alguns aspectos do pensamento de Hegel, especialmente na sua obra a *Filosofia do Direito* (1821). Foi justamente nessa obra que Dewey encontrou a elaboração filosófica do conceito de comunidade que mais flagrantemente lhe impressionou, no sentido de delinear um holismo radical capaz de romper com os dualismos que até então dominavam a reflexão filosófica.

A filosofia Sistemática de Hegel está dividida em três elementos: Ciência da Lógica, Filosofia da Natureza e, por fim, a Filosofia do Espírito. Esta última desdobrando-se ainda em três partes: o "espírito subjetivo", o "espírito objetivo" e o "espírito absoluto" (LAUENER, 2004). O trabalho de Hegel de 1821, a *Filosofia do Direito*, versa exatamente sobre o "espírito objetivo". Esta obra é reconhecidamente a expressão máxima e mais madura de sua filosofia política[5]. No interior do sistema, nota-se a necessidade racional subjacente como que expressando-se nas estruturas gerais do mundo natural. Esta necessidade racional enuncia-se também, e até mais intensamente,

[5] Cf: TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press 1975.

no fenômeno do mundo humano. Por um lado, adentramos o campo do "espírito subjetivo", os fenômenos do mundo humano na medida em que se referem à existência da consciência individual; por outro lado, para além desse reino, está o domínio da realidade social, pública e política na história. É, portanto, ao domínio da realidade social e política, em toda sua historicidade, que corresponde o "espírito objetivo". É justamente esse desdobramente do espírito no mundo humano que cativou a imaginação de John Dewey em seu período de juventude e acabou por se transformar naquele depósito permanente que contribuiu substancialmente para a estruturação de seu princípio de continuidade (unidade orgânica).

A *Filosofia do Direito*, salienta Charles Taylor, deve ser apreciada desde uma determinada perspectiva, a saber, a busca por tentar solucionar, na esfera da política e em uma fundamental relação com a história, um dilema que ocupou toda sua geração, qual seja: "how to combine the fullness of moral autonomy, with the recovery of that community, whose public life was expressive of its members and whose paradigm realization in history was the Greek polis" (TAYLOR, 1975, p. 365).

Esse dilema, com efeito, é o resultado da revolução operada pelos pensadores do século XVII, notadamente Hobbes e seu legado, quando estabelecem uma nova concepção de ordem racional em oposição à clássica. O homem passa a ser definido como sujeito capaz de pensamentos e decisões racionais, um sujeito possuidor de desejos – desejos derivados de raciocínios morais e, justamente por isso, não sendo da competência da Razão julgá-los (a razão perde sua determinação de fornecer decisões morais):

> One of the most important early protagonists of this view is Hobbes, and it is continued in the utilitarian thinkers of the eighteenth century. Reason now comes to mean "reckoning" and practical reason is the intelligent calculation of how to encompass ends which are beyond arbitration of reason (TAYLOR, 1975, p. 367).

Desenvolvimento histórico esse que cada vez mais se distancia da tradição platônico-aristotélica. Esta última fundada na ideia que "there is a larger racional order to which man essentially belongs" (TAYLOR, 1975, p. 367). Assim, um aspecto deveras relevante do século XVII é sua rejeição "of this conception of the order in which man inheres in favour of the idea of a self-defining subject" (TAYLOR, 1975, p. 367). O pensamento moderno, ao fundar essa noção de "subjetividade", terá seu ponto

culminante na elaboração kantiana de uma radical "autonomia moral", aplicando à vontade um critério puramente formal, isto é: uma vontade que opera sob esse puro formalismo é livre de qualquer determinação natural, portanto verdadeiramente livre. Institui-se, por conseguinte, um sujeito moral autônomo em sentido radical (TAYLOR, 1975, p. 369).

Hegel admite essa rejeição moderna de uma ordem natural dada. Ele vê, aliás, a afirmação moderna da subjetividade como algo necessário, porém seu objetivo é ir mais além do "formalismo vazio" e da "vacuidade" expressas no princípio moral kantiano (TAYLOR, 1975, p. 371). Sua meta é reconstituir a noção de uma ordem mais abrangente à qual o homem pertence. Trata-se de restabelecer a premência da forma social de vida do homem: é unicamente por ela que o espírito pode retornar a si. A reconquista do universal substancial, dessa ordem mais abrangente, é possível apenas compreendendo o homem, o ser vivente que é, vivendo para além de si mesmo em uma vida social, em uma comunidade. O homem deve ascender a um ponto de vista de si mesmo como integrante dessa ordem mais abrangente.

Nesse sentido, a citação a seguir, presente no capítulo "Eticidade", da *Filosofia do Direito*, nos fornece alguns subsídios para nossa empresa. Hegel assim se expressa: "O que o homem precisa fazer, quais as obrigações que tem de cumprir para ser virtuoso, é fácil dizer em uma comunidade ética, – não tem que fazer outra coisa senão o que está para ele enunciado e conhecido nas suas relações." (HEGEL, 2010, §150, p. 170). Esse excerto nos chama a atenção, pois lança como conceito centralizador do pensamento político-filosófico de Hegel a ideia de "comunidade". A comunidade é a suprassunção das consciências individuais. Uma substituição do "eu" pelo "nós". Ou seja, a questão que motiva Hegel aqui é como a liberdade se efetiva no reino das relações, da comunidade. E ele assim o faz a partir de uma "crítica radical à concepção atomista da liberdade compreendida como propriedade de um eu absolutizado" [6]

[6] Hegel, ao criticar essa noção absolutizada de "eu", tem em conta a interpretação que Rousseau e Fichte elaboraram acerca do conceito de vontade. Uma interpretação que leva em consideração unicamente a vontade singular derivada do arbítrio individual e separada das determinações universais. Hegel assim o diz: "Visto que ele [Rousseau] apreendeu a vontade somente na forma determinada da vontade singular (como posteriormente também Fichte) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade em si e para si, porém apenas enquanto o coletivo, que provém dessa vontade singular enquanto consciente: assim a união dos singulares no Estado torna-se um contrato, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso caprichoso, e disso se seguem as conseqüências ulteriores do mero

(OLIVEIRA, 2006, p. 14). Ou como afirma Jean Hyppolite, o indivíduo, limitado a si mesmo, é, para Hegel, nada mais que uma abstração (HYPPOLITE, 1971, p. 11). A formulação do conceito de comunidade por Hegel tem como ponto de inflexão a retomada e reformulação de dois momentos históricos, a saber, o pensamento político clássico e o moderno.

Hegel toma emprestado principalmente de Aristóteles a concepção de Estado orgânico, um todo que antecede as partes. É no esforço do Estagirita de teorização acerca da *pólis* que Hegel buscará elementos para fundamentar seu sentido comunitarista. O fim último a que tende todas as coisas, segundo a ótica de Aristóteles, é o "Bem Supremo". Porém, a efetivação de algo necessita de determinadas condições. Se o tender ao Bem está em potência no homem, as condições para a atualização de seu ser é a *pólis*. É na *pólis* que o homem atualiza-se em homem efetivo. O homem, por essência, é um seu social; experimentando sua plenitude unicamente no tecido social da *pólis*. Segundo Aristóteles:

> [...] a cidade faz parte das coisas da natureza, o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência (ARISTÓTELES, 1997, §9, p.14).

Aristóteles lança como imperativo o ascender ao ideal de uma vida cívica: trata-se dos bens éticos da cidade-Estado. O indivíduo torna-se *politai*, isto é, um membro da *pólis*. Ela é o fim natural do desenvolvimento individual através da progressão que se inicia na primeira e mais fundamental comunidade – a "família".

Ser membro da *pólis* (*politai*) é o fim essencial do processo de formação e desenvolvimento individual – é o verdadeiro e mais fundamental sentido imbricado ao homem (realizar a verdadeira natureza do homem). Natureza humana que se efetiva no Estado, também natural e não contratual. É nesse sistema, a comunidade ética da *pólis*, que a palavra ganha preeminência sobre todos os outros instrumentos do poder: "Torna-se ela o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem" (SOARES, 2006, p. 27). A *ágora* torna-

---

entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas" (HEGEL, 2010, §258, p. 231).

se o espaço onde o indivíduo deve mostrar sua retidão resolvendo-se na conclusão de um debate: formular discursos, argumentações, enfim, o *Logos* em sua eficácia política. Tal publicidade, assente no princípio da *ágora*, converte-se em uma das mais importantes manifestações da vida social: a exigência de publicidade cujo fim é colocar sob o olhar da comunidade as condutas e os conhecimentos (SOARES, 2006). O princípio geral da *pólis* é a completa rejeição da diretriz aristocrática de exaltação dos prestígios e poderes individuais. (Diretriz que rasga o fino tecido da unidade equilibrada da cidade ética). O que se preconiza "é um ideal austero de reserva e moderação, que faz desaparecer entre os cidadãos as diferenças de costumes e de condição para melhor aproximá-los uns dos outros, uni-los como membros de uma só família" (SOARES, 2006, p. 29).

No jovem Hegel[7], como demonstra Hyppolite, podemos identificar sua profunda reflexão sobre o mundo ético clássico. Quando ele se volta para a religião no mundo antigo, logo se destaca o aspecto de essa ser "uma religião de um povo e não se impunha do exterior aos cidadãos que dela partilham" (HYPPOLITE, 1971, p. 26). Um sentido religioso que se conectava ao todo da vida ética da *pólis*. Liberdade, aqui, distingue-se do arbítrio individual; ela é, antes disso, uma íntima e harmoniosa relação entre o indivíduo e sua cidade. "A idéia de sua pátria, de seu Estado, era para o cidadão antigo a realidade invisível, a coisa mais elevada pela qual ele trabalha, era o seu fim final do mundo ou o fim final de seu mundo" (NOHL *apud* HYPPOLITE, 1971, p. 27).

A liberdade do homem antigo derivava de uma completa vinculação de sua vida privada à vida pública. Sua pertença à cidade, à *pólis*, não lhe era algo estranho ou um poder coercitivo externo. Muito pelo contrário, a obediência às leis, o sacrifício de sua propriedade, de suas paixões era visto como sua liberdade em perfeita integração no Todo. Um Todo, porém, "que para ele estava presente na realidade, e não em um além. A pátria, a cidade, não era para o cidadão antigo uma coisa, mas uma realidade viva" (HYPPOLITE, 1971, p. 27). A ideia de um sujeito recolhido a si buscando o Bem em uma realidade exterior, em um além-mundo, era completamente estranha para o complexo da vida ética clássica. Tão estranha quanto a oposição entre indivíduo e

[7] Hyppolite aqui lança mão dos escritos de juventude de Hegel quando do período em Jena (1801 – 1807), especialmente o *System der Sittlichkeit*, *Diferença dos Sistemas de Fichte e de Schelling* e a *Realphilosophie*; também os escritos dos períodos em Bern (1793-1796) e Frankfurt (1797 – 1800), com os seguintes textos: *Vida de Jesus*, *A Positividade da Religião Cristã* e *Espírito do Cristianismo e seu Destino*.

Estado. Ao revés, o todo comunitário da *pólis* era a expressão de sua vida, era onde sua individualidade e arbítrio desapareciam. "Compreende-se que, para Hegel, a República de Platão não fosse uma utopia; ela traduzia conceptualmente o ideal imanente à cidade antiga" (HYPPOLITE, 1971, p. 28).

É pensando a partir do caráter modelar da *pólis* que Hegel passa a teorizar e formular seu próprio conceito de liberdade, porém conectado às determinações de seu tempo: a modernidade. O que chamará a atenção de Hegel será uma profunda transformação espiritual a ser compreendida (HYPPOLITE, 1971). No entanto, os fatos históricos eles mesmos não prenderão a atenção de Hegel, ele não se entrega a "essa tarefa puramente histórica" (HEGEL, 2010, §3). O tratamento filosófico dado por Hegel ao procedimento histórico "é algo bem diverso de expor o aspecto histórico de sua emergência [das determinações jurídicas], circunstâncias, casos, carecimentos e eventos que ocasionaram seu estabelecimento" (HEGEL, 2010, §3). Pois, desse modo, o conceito da coisa visada, que é o essencial, sequer seria mencionado. Trata-se, para Hegel, da diferenciação entre uma "gênese exterior" e uma "gênese a partir do conceito" (o relativo e o absoluto)[8].

Hegel, ao contrário daquela tarefa puramente histórica, "não se detém no fato histórico, procura compreender o sentido profundo e descobrir uma evolução dos valores sob uma mudança de instituições" (HYPPOLITE, 1971, p. 25). Essas variações espirituais só nos parecerão surpreendentes caso desconsideremos as transformações internas, na vida, nos costumes e instituições de um corpo social. A dialética hegeliana[9],

[8] É possível notar, nesse procedimento de Hegel, a elaboração de uma crítica à postura histórica do explicar a partir do mero encadeamento de fatos e consequências. "Compreender o espírito de um povo, seu destino, não é, com efeito, justapor singularidades históricas, é penetrar-lhe o sentido" (HYPPOLITE, 1971, p. 45). O que desencadeia uma crítica mordaz ao "relativismo histórico". Legitima-se, por outro lado, uma justificação histórica guiada pelo conceito.

[9] O conceito hegeliano de "Dialética" é motivo de um denso e acalorado debate. Não é objetivo aqui adentrar nesse complexo campo, muito menos oferecer uma definição do referido conceito. Porém, pressupomos "dialética" como o movimento lógico do conceito (a Lógica), isto é: o método do pensamento. Esse que é estruturado em uma forma triádica: a tese, a antítese e a síntese. A dialética não é simplesmente o derivar do contrário (antítese) de uma afirmação (tese), mas é o próprio desenvolvimento do conceito em direção a algo superior (síntese) que conserva e guarda os momentos opostos anteriores (síntese que é apenas provisória): "A dialética superior do conceito não consiste em produzir e conceber a determinação apenas como limite e contrário, mas sim consiste em produzir e apreender, a partir dela, o conteúdo e o resultado positivos, enquanto por esse meio a dialética é unicamente desenvolvimento e progredir imanente" (HEGEL, 2010, §31, p.74).

nesse sentido, muito antes de ser um sistema lógico, é o empenho do pensamento para captar o próprio devir histórico (HYPPOLITE, 1971).

Se o fim último do mundo é a consciência da liberdade[10] do espírito, se é o conceito de liberdade ele mesmo que cumpre ser elucidado, é tão somente esse devir histórico, como demonstra Gérard Lebrun, que nos permitirá perceber como liberdade e comunidade estão intimamente relacionadas, isto é: é nas determinações do todo ético de um povo que a liberdade se manifesta; e na evolução histórica são nos povos organizados enquanto Estado que ela se apresenta. "The fulfillment of Spirit therefore requires the growth of a community which will fully express and embody reason" (TAYLOR, 1975, p. 398). Pois é o Estado, a esfera máxima da eticidade, "a realização 'terrena' da liberdade" (LEBRUN, 1988, p. 19). Nesse sentido, o devir histórico é a explicitação da liberdade sob a figura do Estado, mas este enquanto finito, pois o declinar e o ascender dos impérios é a própria supressão da finitude:

> Se temos a certeza de que o progresso não é repetitivo, porém explicitador, é porque o Espírito não se autoproduz produzindo suas formações finitas, mas no gesto contrário, no de renegá-las uma após a outra. Não é o poderio dos impérios, mas sua morte, que dá a "razão" da História (LEBRUN, 1988, p. 22).

Assim, Hegel elabora seu forte sentido histórico quando passa a se preocupar com as mudanças e transformações dos valores e instituições. O objetivo da filosofia,

---

[10] O conceito hegeliano de liberdade é motivo de inúmeras disputas sobre sua correta definição. Não vamos nos imiscuir por entre esse emaranhado em razão de esse não ser nosso foco aqui. Contudo, ao menos algumas luzes tentaremos lançar sobre o que consideramos por liberdade em Hegel. Liberdade é, com certeza, um conceito chave na filosofia de Hegel, sobretudo na *Filosofia do Direito*. Nessa obra, "Hegel expõe o pensamento de sua Filosofia do Espírito Objetivo em conexão com seu Sistema Filosófico, sempre trabalhando em prol da efetivação da liberdade enquanto forma concreta de relação entre os seres humanos" (KONZEN, 2010, p. 28). Segundo Hegel, a definição mais recorrente da liberdade é a do arbítrio, o fato de poder fazer o se quer (HEGEL, 2010, §15). Tal equação (liberdade = arbítrio), para Hegel é nada mais que uma ilusão, pois ainda carece de reflexão sobre seu verdadeiro significado. Uma concepção substancial da liberdade, para Hegel, é a unidade entre sua forma e seu conteúdo, isto é: uma vontade não apenas em si, mas em si e para si. Uma vontade que supera e ultrapassa as determinações do arbítrio particular e tem a si mesma como conteúdo e fim. "Enquanto a vontade tem universalidade, a si mesma enquanto forma infinita, por seu conteúdo, seu objeto e seu fim, ela não é somente a vontade livre em si, mas igualmente a vontade livre para si – a idéia verdadeira" (HEGEL, 2010, §21, p. 67). Assim, a liberdade efetiva-se na conciliação dos impulsos dos sujeitos com o próprio conceito, tomando-o como seu objetivo e fim. Nesse sentido, a liberdade efetiva-se no ético, no momento em que "o homem encontra dentro de si, enquanto fato da sua consciência, que ele quer o direito, a propriedade, o Estado" (HEGEL, 2010, §19, p. 67).

segundo Hegel, é, portanto, apreender a especificidade dos valores morais, intelectuais, das práticas sociais e das instituições em contraposição ao passado, isto é: "[...] a filosofia, porque ela é o indagar do racional, é precisamente por isso o apreender do presente e do efetivo [...] a filosofia é também seu tempo apreendido em pensamentos" (HEGEL, 2010, p. 43). A pergunta hegeliana "O que é a eticidade?" no interior da *Filosofia do Direito* é, desse modo, o esforço de apreensão da eticidade e da liberdade em sua manifestação histórica moderna, no Estado Moderno.

Segundo Taylor, um dos aspectos fundamentais para se compreender a formulação hegeliana do conceito de comunidade, é a partir de sua necessidade de apreender o fenômeno fundamentalmente moderno: "It concerned the nature of human subjectivity and its relation to the world" (TAYLOR, 1975, p. 03).

O mundo moderno singulariza-se por uma característica que é o desenvolvimento do individualismo. Desde o século XVI, segundo Hyppolite, a comunidade (a sociedade, instituições, o Estado) nada mais é que o meio coercitivo sobre a liberdade individual: uma força externa contra a qual o homem não para de se sublevar (HYPPOLITE, 1971). A gênese desse individualismo se encontra na consciência cristã, no princípio da subjetividade absoluta. Diferentemente da religião antiga, o cristianismo é, sobretudo, uma religião privada:

> a religião antiga, ao contrário, é uma religião da cidade, uma intuição que o povo tem de sua realidade absoluta. Religião de um povo e religião privada se opõem como helenismo e cristianismo, e Hegel começa por se pronunciar contra o individualismo do seu tempo cuja paternidade ele por vezes atribui ao cristianismo (HYPPOLITE, 1971, p. 16).

Nessa distinção entre "religião privada" e "religião de um povo", tão característica dos escritos de juventude de Hegel, podemos notar certas correspondências com aquilo que mais tarde (na *Filosofia do Direito*) será a distinção entre *Moralität* (correspondente ao reino da reflexão subjetiva) e *Sittlichkeit* (o reino ético por excelência, o reino dos costumes de um povo)[11] (HYPPOLITE, 1971, p. 16).

[11] Essa diferenciação terminológica elaborada por Hegel no interior da *Filosofia do Direito*, no que respeita nossa preocupação em compreender seu conceito de comunidade e o holismo radical que o perpassa, nos parece central. Hyppolite nota com clareza essa diferenciação, vejamos: "A escolha do termo "ético" é, sim, deveras arbitrária, mas tem a vantagem de ligar-se etimologicamente ao termo grego ethos, costume, uso que Hegel considera como tendo o seu equivalente no termo alemão Sitte. Sem dúvida a palavra "moralidade" também se liga a mores, mas esta etimologia inevitável indica bem que a moralidade no sentido kantiano do termo é

Ainda segundo Hyppolite, a tão afamada máxima "Dai a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus" é justamente a cisão entre dois mundos, a consciência sendo profundamente marcada por uma rígida separação, sendo, a partir da então ascensão do cristianismo, impossível ao homem reconciliar-se no Todo ético da cidade terrestre. Essa passagem do mundo antigo para o mundo moderno, segundo a perspectiva do jovem Hegel, seria o curso óbvio de uma "crise histórica", de uma "cisão da consciência humana", o que coincidiria com o desvanecimento da própria liberdade. A liberdade seria, como aludido acima, "uma harmoniosa relação entre o indivíduo e a sua cidade" (HYPPOLITE, 1971, p. 27), em franca oposição ao livre arbítrio do indivíduo. "[...] A religião dos gregos e dos romanos estava ligada a toda a vida antiga. Ela não era um sistema metafísico, um produto da reflexão, mas solidária com a vida do cidadão, com as guerras, as constituições" (HYPPOLITE, 1971, p. 26). É, portanto, no "desaparecimento da cidade antiga e no momento que o Império Romano deixa os indivíduos se dissolverem em sua particularidade, não lhes dando mais que uma aparência de universalidade, a do direito romano" (HYPPOLITE, 1971, p. 24), que o tal princípio da subjetividade desponta no curso do desenvolvimento do espírito, rompendo com o ideal de uma liberdade substancial.

Nesse sentido, uma teoria que ganhou relevância e dominou a agenda filosófica do século XVIII, afirmando o princípio do arbítrio individual, foi o jusnaturalismo ou teoria do Direito Natural. Seu pressuposto mais básico era o de estabelecer limites ao poder estatal, "uma vez que este poder está acima de todos os outros ordenamentos sociais, não reconhecendo nada além dele" (SOARES, 2006, p. 37). O poder do Estado deve reconhecer um limite fora de si. Esse limite estaria inscrito no indivíduo ele mesmo, que, pela sua natureza, exerce sua vontade completamente independente de qualquer vinculação com a comunidade. Dito de outro modo, o indivíduo possui direitos naturais, inatos que antecedem o poder do Estado, sendo a função deste último

---

apenas um momento e não o todo da vida ética; ela corresponde somente ao estádio da reflexão subjetiva e se situa entre a vida imediata num povo e a organização objetiva da sociedade e do Estado" (HYPPOLITE, 1971, p. 13). Portanto, considerar essa diferenciação no interior do sistema acabado da *Filosofia do Direito* é nos encaminharmos para uma consideração mais abrangente que a "Eticidade" procura expressar, qual seja, um holismo imanente à comunidade opondo-se ao atomismo típico de algumas concepções do século XVIII. Trata-se de uma frontal oposição àquela ideia de uma liberdade que se efetiva na reunião de "indivíduos-átomos"; antes, Hegel pensa ser a verdadeira e substancial liberdade a realização do indivíduo no seu pertencer àquilo que o precede e o ultrapassa exprimindo-o ao mesmo tempo, ou seja, a sua comunidade, as instituições, costumes e práticas sociais, enfim, a sua cultura.

reconhecer e garantir que o indivíduo exerça seu direito livremente – e de modo algum violá-lo.

Tal "crise histórica" pode ser bem compreendida naquilo que está expresso no *Direito Abstrato* (primeiro capítulo da *Filosofia do Direito*).

> O direito abstrato trata das formas imediatamente colocadas pelo direito. São, portanto, formas indeterminadas, porque não existe mediação social. Nenhuma instituição social (nem Estado, nem sociedade civil) serve como intermediária nas formas do direito abstrato. Trata-se de um direito que se efetua na esfera das relações interpessoais e é, assim, privado (WEBER, 1993, p. 64).

Nesse sentido, as categorias que ganham destaque são: "imediato", "abstrato", "vazio", "indeterminação" – o que significa dizer que nelas se encerra a premissa da insuficiência de mediação e determinação. A vontade livre, nesse âmbito, encontra-se completamente alheia a qualquer mediação, isto é, ela é sopesada em seu formato imediato. Hegel, aqui, tem como ponto de partida a ideia de "pessoa do direito", pessoa autoconsciente de si (subjetividade). E o direito, para Hegel, é, como afirma Franz Rosenzweig, o direito privado romano (ROSENZWEIG, 2008). Sua dedução filosófica do conceito de pessoa tem como referência a ciência jurídica romana. No entanto, a posição sistemática do direito refere-se às circunstancias de sua época. Nesse aspecto histórico do direito, Hegel encontra uma universalidade formal, isto é, um conceito de sujeito enquanto pessoa abstrata, consciente de si porém desprovida de qualquer conteúdo. Uma vontade livre que em seu conceito abstrato é pura imediaticidade (HEGEL, 2010, §34).

> A universalidade dessa vontade livre para si mesma é formal, relação simples, consciente de si, por outro lado, desprovida de conteúdo para si em sua singularidade, – o sujeito é, nessa medida, pessoa. Na personalidade reside que eu, enquanto este, sou finito e perfeitamente determinado sob todos os aspectos (no arbítrio, no impulso e no desejo interiores, assim como segundo o ser-aí exterior imediato), contudo sou simplesmente pura relação a mim e, na finitude, conheço-me enquanto o infinito, o universal e o livre (HEGEL, 2010, §35, p. 79).

Essa definição formal de personalidade (uma autoconsciência distanciada das determinações) deriva do âmbito jurídico, o que significa dizer a capacidade jurídica do indivíduo: "A personalidade contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, também abstrata, do direito abstrato e, por isso, formal" (HEGEL, 2010, §36, p. 80). Nessa definição de "pessoa do direito" está expressa a ideia de direito como existência imediata e a liberdade também imediata (HEGEL, 2010, §40), livre das

determinações sociais comunitárias. Trata-se do fato do "eu" possuir um caráter puramente abstrato e a liberdade o sendo na mesma intensidade: a liberdade delineada no direito abstrato aparta-se do *ethos* (do modo de vida, dos costumes e hábitos), não se relaciona a determinidades. As relações instituídas são apenas interpessoais: entre sujeitos conscientes de si que devem se reconhecer em iguais condições. Assim, o que predomina é o imperativo jurídico do "sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas" (HEGEL, 2010, §36, p. 80). O ser pessoa do direito não acarreta a necessidade de adotar todas as determinações da cidadania e relações concretas no interior da comunidade; estas são apenas possibilidades: "A respeito da ação concreta e das relações morais e éticas, o direito abstrato apenas é, em relação a seu conteúdo ulterior, uma possibilidade [...]" (HEGEL, 2010, §38, p. 81).

Na sequência argumentativa hegeliana sobre o direito, a afirmação da individualidade, o tornar-se pessoa, e a efetivação da liberdade encerram-se no ato de posse. "A posse representa a primeira forma imediata pela qual a pessoa se dirige ao mundo" (WEBER, 1993, p. 66). A liberdade exterioriza-se primeiramente no direito de posse. É o momento em que a pessoa dirige sua vontade ao mundo, é a projeção de sua vontade particular por sobre uma Coisa: trata-se de "[...] direito sobre algo que lhe é exterior ou sobre algo que ela deve alhear, [é] sempre [um direito] sobre uma coisa" (HEGEL, 2010, §40, p. 83). A posse, neste sentido, é o ser-aí (*Dasein*) da liberdade, e a propriedade meio para efetivação desta. Como Hegel ele mesmo se expressa:

> O fato de que eu tenha algo em meu poder mesmo externo constitui posse, da mesma maneira como o aspecto particular segundo o qual eu faço algo ser meu por carecimento natural, por impulso e por arbítrio é o interesse particular da posse. Mas o aspecto segundo o qual eu sou, enquanto vontade livre, objetivamente para mim, e somente assim sou vontade efetiva, constitui o que há aí dentro de verdadeiro e de jurídico, a determinação da propriedade.
> A respeito do carecimento, ter uma propriedade aparece como um meio, na medida em que se coloca aquele em primeiro lugar; mas a posição verdadeira [da questão] é que, do ponto de vista da liberdade, a propriedade é, enquanto primeiro ser-aí dela, fim essencial para si (HEGEL, 2010, §45, p. 85-86).

Está claro, portanto, a necessidade da propriedade para a efetivação da liberdade. O apropriar-se da coisa, de algo exterior. Esse momento, no entanto, é carente de universalidade porque tributário do arbítrio subjetivo. A pessoa do direito é, em verdade, um recorrer à subjetividade, momento que a propriedade representa o processo

de auto-compreensão, auto-referencialidade do sujeito por meio daquilo que é seu. Um momento de efetivação da liberdade que ainda permanece cativo da particularidade e distanciado de uma universalidade substancial possível na comunidade ética.

Não obstante, nesse contexto nos é possível vislumbrar certa universalidade, mesmo que determinada pela particularidade da vontade. Trata-se da generalidade da vontade expressa no contrato. Nessa esfera, a propriedade, enquanto ser-aí da vontade, ela o é apenas em relação com outras vontades. Surge aqui um elemento novo que é a mediação de outras vontades. A completa imediaticidade, cuja marca é a subjetividade, dá lugar para a intersubjetividade: o contrato.

> Essa relação de vontade a vontade é o terreno próprio e verdadeiro, no qual a liberdade tem seu ser-aí. Essa mediação de ter propriedade, não mais somente pela mediação de uma Coisa e de minha vontade subjetiva, mas também pela mediação de uma outra vontade e, com isso, em uma vontade comum constitui a esfera do contrato (HEGEL, 2010, §71, p.106).

O contrato é o momento, no interior do *Direito Abstrato*, em que podemos identificar um certo nível de mediações sociais, porém não atingindo o *status* das mediações substanciais necessárias para a efetivação da liberdade presentes na Eticidade. Aqui se atinge o reconhecimento, mas apenas a nível de pessoas e proprietários. "O contrato pressupõe que aqueles que o estabelecem se reconheçam como pessoas e como proprietários" (HEGEL, 2010, §71, p. 106).

> [...] é a mediação entre uma vontade de renunciar a uma propriedade, no caso, a uma propriedade singular, e a vontade de receber uma propriedade, no caso, a propriedade de outro, e isso no contexto idêntico, em que um querer apenas chega à decisão, na medida em que a outra vontade está ali presente (HEGEL, 2010, §74, 107).

E Hegel continua:

> Visto que as duas partes contratantes relacionam-se uma a outra como pessoas autônomas imediatas, o contrato α) procede do arbítrio; β) a vontade idêntica, que pelo contrato entra no ser-aí, é apenas uma vontade posta por elas [as partes contratantes], com isso, é apenas comum, não uma vontade em si e para si universal; γ) o objeto do contrato é uma Coisa exterior singular, pois somente uma tal Coisa está submetida a seu mero arbítrio de alheá-la (HEGEL, 2010, §75, p. 107).

Desse modo, o contrato é o instrumento que garante a propriedade privada, pois a propriedade privada deriva do arbítrio individual, porém encontra seus limites no arbítrio individual de outra pessoa. A propriedade privada, assim sendo, contém os

elementos que ultrapassam o indivíduo isolado ao relacioná-lo com outros indivíduos também isolados (MARCUSE, *apud*, WEBER, 1993, p. 70). E é justamente nessa relação de vontade a vontade que se constitui o campo de desenvolvimento da liberdade. Mas aqui trata-se da liberdade da vontade livre dos contratantes. Isto é, o contrato é produto do livre-arbítrio, definindo-se enquanto tal apenas no nível das vontades interpessoais. O contrato é o momento de uma generalidade da vontade (vontade comum) em função de particularidades. Generalidade que Hegel tomará como insuficiente, porque ainda resultado do arbítrio individual. "A insuficiência do contrato está no fato de estar ligado apenas a duas vontades independentes, que querem continuar sendo proprietárias. Portanto, o recurso a um nível superior de determinação é uma necessidade que se impõe" (WEBER, 1993, p. 73).

Esse momento superior será, com certeza, o Estado. Hegel não conceberá o Estado como fruto de um contrato, pois o Estado é algo anterior à vontade subjetiva. Caso o Estado fosse um contrato não haveria necessidade de se teorizar sobre algo para além do *Direito Abstrato*. Malgrado tudo isso, a liberdade do indivíduo só se realiza no Estado, é nele que o princípio ético comunitário funcionará plenamente segundo Hegel. O contrato, entretanto, é um momento necessário porém não suficiente da efetivação da liberdade.

Essa insuficiência do contrato é a própria insuficiência do *Direito Abstrato*. O *Direito Abstrato* "não ultrapassa as determinações imediatas entre duas vontades" (WEBER, 1993, p. 75). Ele é um direito relativo à arbitrariedade da vontade. É sobre esse aspecto deficitário que se assenta a necessidade de tematização da autoconsciência da vontade, isto é, a vontade livre a partir do ponto de vista da sua reflexividade. O objetivo com essa passagem é evitar a arbitrariedade da vontade particular não elevada a um nível superior. A moralidade será o reino da unidade entre particular e universal porque momento de internalização do princípio da liberdade como universal, porém ainda com uma ênfase no particular. O avanço em relação ao *Direito Abstrato* encerra-se justamente nesse ponto: o reconhecimento subjetivo da liberdade como princípio universal. Trata-se da formação da consciência para o certo e para o errado. É todo esse âmbito interno que entra em causa na *Moralidade*. Assim, a perspectiva subjetiva é central. Nota-se portanto uma concepção de liberdade que se efetiva na subjetividade:

> [...] a subjetividade constitui o ser-aí do conceito. – Com isso se determinou para a liberdade um terreno mais elevado; na idéia, o

> aspecto da existência ou seu momento real é agora a subjetividade da vontade. Apenas na vontade enquanto subjetiva, a liberdade ou a vontade sendo em si pode ser efetiva (HEGEL, 2010, §106, p. 129).

Cabe a cada sujeito, em seu processo de autorreflexão, através da consideração da liberdade do outro, reconhecer o princípio que ele deseja para si mesmo. Os fins e os princípios que dirigem as ações dos sujeitos entram em consideração aqui: são os propósitos e as intenções que movem o indivíduo. Está ressaltado portanto o aspecto interno da liberdade, e o agir como externalização das vontades subjetivas. Agir que terá como conteúdo o Bem universal. O Bem universal abre os caminhos para o processo de mediação entre particular e universal efetivado na *Eticidade*. "O bem e a consciência moral se constituem reciprocamente. [...] A vontade particular encontra na idéia do bem o elemento de integração com a vontade geral" (WEBER, 1993, p. 92).

No entanto, para a plena efetivação da liberdade, ao bem – elemento subjacente à vontade subjetiva e seu Conceito – exigir-se-á determinações que façam dele um universal concreto. Essa identidade entre Bem e vontade subjetiva será o reino mesmo da *Eticidade*, reino onde "o indivíduo se libera de si para realizar-se plenamente na comunidade [...] A eticidade trata da idéia da liberdade que, do plano da vontade subjetiva, passa para o plano da objetividade na forma de comunidade e de instituições sociais" (WEBER, 1993, p. 95). Ou seja, a *Eticidade* será o momento da identidade concreta do Bem e da vontade subjetiva. Essa concretização, contudo, será possível apenas em uma comunidade que institui deveres. A ideia, por conseguinte, de um imperativo categórico (Kant) que permite a completa abstração do contexto e de práticas sociais vigentes é colocada sob suspeita pela *Eticidade* ao se assentar sobre o conceito de comunidade: "The doctrine of *Sittlichkeit* is that morality reaches its completion in a community" (TAYLOR, 1975, p. 377).

Nesse sentido, a *Eticidade* funcionará como o fundamento e a unidade das esferas anteriores (*Direito Abstrato* e *Moralidade*), pois atuará em função da unidade do ser-aí externo (a posse) e interno (subjetividade) da liberdade; dito de outro modo, a unidade entre universalidade e particularidade visando um universalismo substancial: universalidade concreta que considera o modo de viver e de ser, isto é, os costumes e hábitos comunitários. Momento que "[...] o indivíduo liberta-se para a liberdade substancial" (HEGEL, 2010, §149, p. 170). Ou segundo Taylor: "the idea that our highest and most complete moral existence is one we can only attain to as members of a

community" (TAYLOR, 1975, p. 378). O termo substância é utilizado por Hegel para caracterizar a relação entre o indivíduo e a comunidade.

> The specific relation of ethical substance or essence to its accidents […] is not merely that of an ongoing social group or community to its contingent and transient membership. The ethical substance consists of ethical powers which govern the lives of individuals (KNOWLES, 2002, p. 226).

Desse modo, está claro que Hegel tinha consigo um princípio que era a "bela comunidade ética grega", isto é, o ideal da *pólis*, como exposto acima. Segundo Charles Taylor:

> Full realization of freedom requires a society for the Aristotelian reason that a society is the minimum self-sufficient human reality. In putting Sittlichkeit at the apex, Hegel is – consciously – following Aristotle. And in following Aristotle, the Greek world. […] Hegel's notion of Sittlichkeit is in part a rendering of that expressive unity which his whole generation saw in the Greek polis, where – it was believed – men had seen the collective life of their city as the essence and meaning of their own lives, had sought their glory in its public life, their rewards in power and reputation within it, and immortality in its memory (TAYLOR, 1975, p. 378).

Hegel, no entanto, também compartilhava com sua geração o reconhecimento que a "bela comunidade ética grega", em seu formato original, tinha se perdido para todo o sempre. Mas ele insistia em vê-la renascida, porém sob uma nova configuração. Podemos dizer que Hegel, no sistema acabado da Filosofia do Direito de 1821 se fez a seguinte pergunta: "Como é possível modernizar a "bela comunidade ética grega"?". Essa nova configuração da Comunidade ética, da *Sittlichkeit* clássica, será captada por Hegel a partir do "movimento através da forma de seus momentos" (HEGEL, 2010, §157, p. 173): família, sociedade civil e Estado.

A família, segundo a definição hegeliana, é "o espírito ético imediato ou natural" (HEGEL, 2010, §157), a substancialidade imediata do espírito que se determina pelo amor – o sentimento que a define. Sendo que nela o indivíduo não é concebido apenas enquanto "pessoa" nem somente "sujeito", mas "membro". É, portanto, na família que o indivíduo passa a ser comunitário (WEBER, 1993).

> A família, enquanto substancialidade imediata do espírito, tem por sua determinação sua unidade sentindo-se, o amor, de modo que a disposição de espírito é ter a autoconsciência de sua individualidade nessa unidade enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como membro (HEGEL, 2010, §158, p. 174).

O conceito de família se realiza, de acordo com Hegel, em três aspectos: a) o casamento (conceito imediato da família), b) propriedade e bem (seu ser-aí externo) e c) na educação dos filhos e sua conseqüente dissolução. O último aspecto conduz ao momento da sociedade civil.

A sociedade civil ganha autonomia na Modernidade – ela é um fenômeno fundamentalmente moderno. Fenômeno que a *pólis* não conhecia. E é, podemos dizer, nesse aspecto que Hegel introduzirá a especificidade moderna da substância ética. Uma característica da sociedade civil é que esta se funda no entrelaçamento de egoísmos. Não obstante, a universalidade não está ausente aqui, porém apenas instrumental e ainda não substancial. Nesse sentido, o entrelaçamento entre particular e universal já é uma determinação que ganha relevo. Na sociedade civil, os indivíduos não ficam presos aos seus interesses egoístas, mas se conectam ao todo social.

> A pessoa concreta, que enquanto particular é a si fim, como um todo de carecimentos e como mescla de necessidade natural e de arbítrio, é um princípio da sociedade civil-burguesa, – mas, como a pessoa particular se encontra essencialmente em vinculação com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra e, ao mesmo tempo, simplesmente apenas enquanto mediada pela forma da universalidade, [que é] o outro princípio [da sociedade civil-burguesa] (HEGEL, 2010, §182, p. 189).

O universal ainda é meio de elevação das particularidades ao universal substancial. Esse modo instrumental está expresso como segue:

> Os indivíduos são, enquanto pessoas desses Estados, pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes aparece como meio, assim ele apenas pode ser alcançado por eles, na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um elo da corrente dessa conexão. O interesse da idéia aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil-burguesa enquanto tal, é o processo de elevar, pela necessidade natural e igualmente pelo arbítrio dos carecimentos, a singularidade e a naturalidade dos membros à liberdade formal e à universalidade formal do saber e do querer, a cultivar a subjetividade em sua particularidade (HEGEL, 2010, §187, p. 191).

Diante disso torna-se patente como Hegel sublinha o papel fundamental de mediação do universal. As necessidades particulares não são tomadas como dados naturais, mas produto das relações sociais. A satisfação das necessidades do indivíduo singular (por intermédio do seu trabalho) é mediada pelo trabalho e satisfação das

necessidades de todos os outros membros da sociedade: “[...] na vinculação com os carecimentos e com o livre-arbítrio dos outros, a universalidade se faz valer [...]” (HEGEL, 2010, §189, p. 193). Assim sendo, as particularidades não são como algo dado, natural, mas constituídas através das relações comunitárias.

A ênfase de Hegel, desse modo, é no ser humano enquanto cultural – seus desejos e necessidades mediadas pelo todo cultural no qual ele vive. Cultura aparece aqui como um aspecto formador e elevador da particularidade ao universal. E é no trabalho que esse processo se efetiva. A eticidade pública tem seu início no trabalho, que é regulado pelas determinações da comunidade: na “dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação dos carecimentos, o egoísmo subjetivo transforma-se em contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros” (HEGEL, 2010, §199, p. 197).

Até o momento da sociedade civil, o universal não atingiu aquele nível substancial aludido acima – o universal ainda não cuida do indivíduo singular, ainda não é a liberdade efetiva; ele se mantém como formal, mesmo que já estabeleça um certo nível de mediação com a particularidade. Apesar disso, o quadro formal do universal começa a se transformar em algo mais substancial, isto é, os laços entre universal e particular estreitam-se. Podemos vislumbrar o estreitamento desses laços na passagem da sociedade civil para o Estado: o aspecto da corporação: “[...] a particularidade mesma faz desse universal, que está em seus interesses imanentes, o fim e o objetivo de sua vontade e de sua atividade, assim retorna o elemento ético como algo imanente na sociedade civil-burguesa; isso constitui a determinação da corporação” (HEGEL, 2010, §249, p. 225).

A função e o significado da corporação, na *Filosofia do Direito*, tornam-se inteligíveis a partir da teoria dos estamentos. Hegel elenca três estamentos, a saber: o estamento agrícola, que tem, “na substancialidade de sua vida familiar e natural, imediatamente nela mesma seu universal concreto, no qual ele vive” (HEGEL, 2010, §250, p. 225), ou seja o tipo de relação que o estamento agrícola entabula com a natureza é imediata. O próximo estamento é o estamento universal, que tem o universal ele mesmo como sua determinação, porque se ocupa com os interesses gerais: “o estamento universal tem, em sua determinação, o universal para si por fim de sua atividade e por seu solo” (HEGEL, 2010, §250, p. 225). Entre esses dois estamentos

(digamos, os extremos) está o meio-termo, qual seja o estamento da indústria, "essencialmente dirigido ao particular, e é por isso, sobretudo, que a corporação lhe é própria" (HEGEL, 2010, §250, p. 226). Assim, cada membro da sociedade civil tem e desenvolve suas competências e escolhe determinada profissão e, por intermédio dela, participa como um integrante da corporação – sendo esta mais uma determinação da liberdade.

Contudo, surge um questionamento: dado que é na corporação que os laços entre particularidade e universalidade se estreitam em função da efetivação da substância ética, como é possível que a corporação ainda seja própria à particularidade? Hegel mesmo responde essa pergunta afirmando que esses anseios particulares vêm à tona tendo como fim uma concretude ímpar:

> Visto que tal aspecto igual em si da particularidade vem à existência enquanto algo coletivo na cooperativa, o fim egoísta, dirigido para o seu particular, apreende-se e atua, ao mesmo tempo, como fim universal, e o membro da sociedade civil-burguesa, segundo sua habilidade particular, é membro da corporação, cujo fim universal é, com isso, inteiramente concreto e não tem nenhum outro âmbito do que aquele que reside na indústria, na ocupação própria e no interesse próprio (HEGEL, 2010, §251, p. 226).

O que nos interessa salientar é o quão próxima do ético está a corporação, mesmo que ainda ela não seja a eticidade substancial porque enfatiza o interesse particular (apesar de que aqui ele vai para além do mero egoísmo). A corporação é, para Hegel, uma segunda família, a segunda raiz ética do Estado: "Depois da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa" (HEGEL, 2010, §255. p. 228). Assim, no interior da sociedade civil surge uma profunda interpenetração de particularidade e universalidade, entre liberdade e comunidade. "A realização da liberdade está, portanto, condicionada à sua participação em uma associação ou comunidade. [...] Não há indivíduo abstrato; todo indivíduo é membro de uma corporação" (WEBER, 1993, p. 130). Com isso percebe-se como a partir da estrutura não ética da sociedade civil (cujo cerne é o tender à particularidade) passar a ser possível o elemento ético. Passando ao Estado, que é, segundo Hegel, "a efetividade da idéia ética" (HEGEL, 2010, §257, p. 229). É no Estado, portanto, que Hegel vê a efetivação da unidade entre particular e universal – sendo a comunidade a mediação desses polos. É tão somente pelas mediações comunitárias que se atinge aquela substancialidade, que é a versão hegeliana da vontade

geral diferenciando-se da vontade do arbítrio: uma vontade substancial (geral) que se manifesta nas instituições políticas do Estado – o fim e o objetivo da autoconsciência singular. O Estado é, portanto,

> o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial (HEGEL, 2010, §257, p. 229).

O Estado aparece então como o verdadeiro fundamento de determinação da liberdade. Ele é a efetividade da vontade substancial; a unidade substancial da particularidade e da universalidade: ele é a totalidade ética enquanto o suprassumir das liberdades individuais na universalidade. Ele é fim último. E com isso Hegel estabelece como cerne da eticidade o conceito de comunidade: "[...] essencialmente, ele é a disposição de espírito, que na situação e nas relações de vida habituais está habituada a saber que a comunidade é a base substancial e o fim" (HEGEL, 2010, §268, p. 240).

Dessa maneira, Hegel retoma o princípio aristotélico da *pólis*, a comunidade ética clássica, porém atualizando-a sob as determinações da modernidade. Ele parte do espírito ético imediato, encerrado na estrutura familiar (uma substancialidade que tem sua unidade cindida), desembocando no aspecto fundamentalmente moderno, a saber, a sociedade civil (definida como um universal formal porque a união dos membros enquanto singulares autônomos), e seu ponto de chegada é o Estado (o restabelecimento daquela substancialidade ética cindida em prol da sociedade civil). O Estado é o momento em que a particularidade "retoma e se reúne no fim e na efetividade do universal substancial e da vida pública que lhe é dedicada" (HEGEL, 2010, §157, p. 173). Ele é a restituição da unidade ética em um nível superior. A plena realização do indivíduo não poderia ser efetuada senão enquanto partícipe daquilo que o ultrapassa e, ao mesmo tempo, o exprime (família, povo, cultura, Estado). É somente sob essa determinação que o indivíduo é livre.

Nesse sentido, a *Filosofia do Direito* é a expressão máxima das mediações dinâmicas de realização da liberdade na comunidade. A comunidade, antes de ser um agregado de indivíduos atómicos reunidos artificialmente, é um todo holista de expressão vital. E foi justamente essa ideia holista das várias mediações entre a parte e o

todo, a relação orgânica/histórica entre sujeito e objeto que cativou a atenção de John Dewey ainda em sua juventude. Para ele o que havia de mais intigador no idealismo de Hegel era justamente o que a *Filosofia do Direito* busca expressar: a realidade suprema do princípio de uma unidade viva dinâmica mantendo-se através de diferenças e distinções (mediações); princípio que se realiza no mundo histórico-social por meio das determinações da vida comunitária.

> It was not Hegel's claims about the Absolute, or the unfolding of the categories in the *Logic*, or the grand sweep of Hegel's narrative of the West, or even the technical details of Hegel's dialects. It was the sense of life, the dynamism, and especially the vision of organic interrelated reality that Dewey found so appeling (BERNSTEIN, 2010, p. 91).

Apesar dessa forte atração de Dewey para com o holismo derivado do idealismo de Hegel, Dewey foi gradualmente buscando outras fontes para dar corpo ao seu próprio pensamento. Nesse sentido, como vimos anteriormente, a psicologia experimental também exercia uma forte atração sobre Dewey. No que segue veremos como Dewey edita seu hegelianismo produzindo uma junção entre elementos derivados do idealismo e da psicologia experimental, ou seja, como ele naturaliza Hegel. Dewey, nesse sentido, mesmo no corpo de seu pragmatismo maduro, jamais abandou os princípios hegelianos que estiveram nos primórdios de seu itinerário filosófico – especialmente no que se refere a seu conceito de experiência. Nas palavras de Richard Bernstein:

> Dewey's concept of experience as a transaction that spans space and time, involving both undergoing and activity, shows the Hegelian influence. Subject and object are understood as *functional* distinctions within the dynamics of a unified developing experience. Like Hegel, Dewey is critical of all dualisms and fixed dichotomies that have plagued philosophy, including mind and body as well as nature and experience. Dewey's hostility to the merely formal and static was inspired by Hegel. Dewey, like Hegel, was alert to the role of conflicts in experience: how they are be overcome in the course of experience, and how new conflicts break out. Typically he approaches philosophical problems in a Hegelian manner by delineating opposing extremes, showing what is *false* about them, indicating how we can preserve the *truth* implicit in them, and passing beyond these extremes to a more comprehensive resolution. Like Hegel, Dewey believed that philosophy must be approached in it historical context (BERNSTEIN, 2010, p. 92).

1.4. Os primeiros anos em Chicago: naturalizando o hegelianismo à luz da psicologia

A temporada de John Dewey em Chicago é considerada uma das mais produtivas e instigantes de toda sua carreira. Chicago seria, nesse sentido, a incubadora de todo o pensamento subsequente de Dewey. Seu pragmatismo, ou como ele preferia definir, seu experimentalismo, desenvolve-se a partir de suas experiências na conturbada cidade de Chicago. Em 1884, a Universidade de Chicago acabara de ser reestruturada por John D. Rockefeller; sua reinauguração ocorreu no outono de 1882. Como reitor da universidade, Rockefeller indicou William Rainey Harper, cuja obrigação era evitar que a unversidade mais uma vez falisse. Para tanto, Harper dedicou-se a compor um corpo doscente que atraísse alunos à Chicago. John Dewey, no entanto, não fazia parte dos planos de Harper; seu convite não se deu por um reconhecimento público de seu triunfo como professor em Michigan. Mas for falta de alguém melhor para ocupar o cargo. "Harper wanted grander people than Dewey but failed to lure them; he tried G. H. Palmer at Harvad, Jacob Schurman at Cornell, and Benjamin Andrews at Brown; William James suggested he should hire Peirce, he respected ganged up to prevent it" (RYAN, 1995, p. 122). John Dewey foi indicado por James H. Tufts, ex-professor assistente de Dewey em Michigan. O acerto salarial foi o fiel da balança para que Dewey e sua esposa, Alice Dewey, aceitassem se mudar para Chicago.

Nesse período, dois encontros foram decisivos para a maturação do pensamento de Dewey, a saber, com Jane Addams e George Herbert Mead. John Dewey e Jane Addmas se tornaram grandes amigos e juntos impulsionaram as atividades da Hull House. George H. Mead e Dewey já se conheciam e mantinham uma forte ligação desde Michigan. Mead foi professor assistente de Dewey antes de ser contratato em Chicago. Intelectualmente Mead foi uma das presenças mais marcantes no pragmatismo de Dewey. De Mead Dewey assimilou sua descrição do processo de formação do *self* e a natureza do pensamento reflexivo. O enfoque de Mead sobre os processos sociais de interação através dos quais a personalidade se forma, foi uma das maiores conquistas da sociologia, determinando todo um programa de pesquisa sociológica conhecido como Escola de Chicago e a teoria do Interacionismo Simbólico. Dewey notava uma proximidade tão grande com as ideias de Mead que não sentiu mais a necessidade de

dar continuidade às suas próprias pesquisas na área da psicologia social – Dewey e Mead realizaram uma espécie de divisão do trabalho.

O ponto decisivo no percurso intelectual de John Dewey, no entanto, é marcado por um breve artigo publicado no ano de 1896, *The Reflex Arc Concept in Psychology*. Esse artigo, ao mesmo tempo em que expõe já os princípios básicos da filosofia madura de Dewey, é a síntese de suas ideias e influências intelectuais dos anos em Vermont e Baltimore.

O ponto central desse artigo seminal é uma crítica direcionada ao uso reacionário dos conceitos de "estímulo" e "resposta" pela psicologia. A psicologia elaborou a relação entre estímulo e resposta em termos de um arco reflexo (*reflex arc*), cujas partes exercem funções distintas e sequenciais: o estímulo externo, o surgimento de uma ideia e, como consequência, a resposta na forma de uma ação mecânica. Essa formulação, segundo Dewey, ainda encerra em si "rigid distinctions between sensations, thoughts and acts. The sensory stimulus is one thing, the central activity, standing for the idea, is another thing, and the motor discharge, standing for the act proper, is a third" (DEWEY, 1896, p. 358). Tomada nesse contexto, a relação de conexão entre estímulo e resposta é reduzida ao atomismo da psicologia empírica cujo mestre porta-voz é John Locke e seus sucessores Hume e Kant. Como grave decorrência desse atomismo, a teoria do arco reflexo torna-se incompreensível, pois carece de qualquer unidade orgânica entre seus componentes, sendo senão uma miscelânea de partes desconectadas, uma conjunção mecânica de um processo inteiramente fragmentado. Nesse sentido, para Dewey, todo o problema relacionado à descrição mecânica do uso desses conceitos é que ela garante a manutenção de uma estrutura ultrapassada de uma metafísica dualista. "The older dualism between sensation and idea is repeated in the current dualism of peripheral and central structures and functions; the older dualism of body and soul finds a distinct echo in the current dualism of stimulus and response" (DEWEY, 1896, p. 357-358). E ele continua:

> The ordinary conception of the reflex arc theory, instead of being a case of plain science, is a survival of the metaphysical dualism, first formulated by Plato, according to which the sensation is an ambiguous dweller on the border land of soul and body, the idea (or central process) is purely psychical, and the act (or movement) purely physical. Thus the reflex arc formulation is neither physical (or physiological) nor psychological; it is a mixed materialistic-spiritualistic assumption (DEWEY, 1896, p. 365).

A alternativa de Dewey ao dualismo endêmico da psicologia tradicional é que estímulos sensoriais, conexões centrais e respostas motoras devem ser compreendidas não como entidades separadas e completas em si mesmas (átomos com naturezas ontológicas distinguíveis), mas como que atuando num processo de divisão de trabalho, como fatores operativos e funcionais, no interior de uma totalidade concreta e singular. O que ele defende veementemente nesse artigo, e, ao mesmo tempo incorpora, é o idealismo ao qual ele foi exposto em anos anteriores; é o holismo típico de suas obras do período de maturidade, por exemplo, *Experience and Nature* (1925) e *The Quest for Certainty* (1929). A natureza não se nos apresenta recortada em eventos de estímulo descontínuos e em eventos de respostas também descontínuos. Qualquer distinção que por ventura seja imposta sobre a natureza atende a propósitos analíticos. "In the physical process, as physical, there is nothing which can be set off as stimulus, nothing which reacts, nothing which is response. There is just a change in the *system of tensions*" (DEWEY, 1896, p. 364, grifo meu). Isso que John Dewey designa por "sistema de tensões" é o que mais tarde, em *Experience and Nature*, receberá vários nomes diferentes: a "inclusive integrity of 'experience'" (DEWEY, 1958, p. 09) e "the nature of the existencial world in which we live" (DEWEY, 1958, p. 45). Concepção holista que, segundo Dewey, altera por completo tanto a natureza quanto a problemática da metasífica: "instead of being a detection and description of the generic traits of existence, it [metaphysics] becomes an endeavor to adjust or reconcile to each other two separate realms of being" (DEWEY, 1958, p. 54).

Dewey abandonará por completo o termo sistema, pois essa ideia o comprometeria diretamente com o idealismo de Hegel e sua ambição de rastrear os passos que, na progressiva interpenetração de mente e mundo, o Epírito Absoluto se reconhece a si mesmo. Apesar de abandonar a metafísica do Absoluto, Dewey conservou aqueles elementos que seriviram como instrumentos de resistência ao intimidador sucesso das ciências físicas centradas no método analítico como o único modo legítimo de se atribuir sentido ao mundo. De Hegel ele conservou a ideia "that the world was a world of meaning, not just a world of flatly unintelligible cause and effect connections" (RYAN, 1995, p. 127). Mesmo a relação de causa e efeito é uma parte integrante dos esquemas interpretativos através do quais organizamos o mundo. Pragmatismo e idealismo, para Dewey, caminham juntos ao insistirem que o mundo no

qual vivemos é sempre já repleto de significado, um mundo que se apresenta como uma unidade orgânica de alguma qualidade. O que os afasta é a persistência idealista em nos oferecer um relato de como o mundo veio a se preencher de tal significado – relato expresso nos termos do Espírito Absoluto. Dewey, por contraste, entende tal empreendimento ou desnecessário ou impossível.

Em *The Reflex Arc Concept of Psychology*, o idealismo derivado do convívio com Morris e o organicismo extraído da fisiologia de Huxley, redundam na afirmação deweyana de que a ideia do arco reflexo é defeituosa pois assume que o estímulo sensorial e a resposta motora são existências físicas distintas; quando, na realidade, eles estão sempre dentro de um processo de coordenação, cujo significado deriva do papel que cada parte desempenha em manter e reconstruir a coordenação (DEWEY, 1896). A teoria do arco falha então em não perceber que se trata na verdade de um circuito.

> In these instances there is no question of consciousness of stimulus *as* stimulus, of response *as* response. There is simply a continuously ordered sequence of acts, all adapted in themselves and in the order of their sequence, to reach a certain objective end, the reproduction of the species, the preservation of life, locomotion to a certain place (DEWEY, 1896, p. 365-366).

Sua falha em reconhecer a relação estímulo/resposta sob a forma de um circuito, torna a psicologia, segundo Dewey, incapaz de comprrender a complexidade de formas de comportamento tão simples como quando uma crinça afasta sua mão da chama de uma vela. Esse fato simples deve ser tomado como a totalidade de estados de coisas com um significado. Nesse caso, a interpretação padrão da psicologia, segundo Dewey, diria que a sensação da luz que emana da chama da vela é um estímulo para se apreender algo como resposta; a queimadura que resulta do ato de tocar a chama é o estímulo para se afastar a mão como uma resposta. Essa interpretação negligencia por completo a relação estímulo/resposta como um circuito. Donde, para Dewey, devemos iniciar a análise desse fato não pelo estímulo sensorial como um átomo isolado, mas como coordenação sensório-motora, ou seja, nesse caso, a coordenação óptica-ocular como movimento primário e como sencundários os movimentos do corpo, da cabeça e todo o resto como que determinando a qualidade daquilo que é experienciado (DEWEY, 1896). “The real beginning is with the act of seeing; it is looking, and not a sensation of light. The sensory quale gives the value of the act, just as the movement furnishes its mechanism and control, but both sensation and movement lie inside, not outside the act”

(DEWEY, 1896, p. 358). O que precede ao estimulo é a totalidade do ato, uma coordenação sensório-motora. Nesse sentido, "only because the heat-pain quale enters into the same circuit of experience with the optical-ocular and muscular quales, does the child learn from the experience and get the ability to avoid the experience in the future" (DEWEY, 1896, p. 359). O que o estímulo significa, seu valor, está intimamente ligado à totalidade do ato em questão e da experiência vivenciada, não podendo ser simplesmente encaixado em uma moldura ou como "objetivo" ou como "subjetivo". A criança afasta-se da vela como "algo que queima"; o sigficado da chama da vela está ligado à sua capacidade de queimar e produzir dor na criança. O equívoco comum da psicologia, segundo Dewey, é atribuir todo o significado a apenas um lado dessa complexa equação: ou se insiste que a situação deveria ter um significado inerente independentemente do organismo que a interpreta quando inserido em seu contexto; ou ainda insiste que o organismo apenas projeta um significado no mundo (RYAN, 1995).

O fato de que, para Dewey, o mundo é uma unidade significativa testemunha no sentido de afirmar a íntima relação entre o pragmatismo de Dewey e suas raízes hegelianas: trata-se dessa ênfase na atividade do organismo; ele não é um mero espectador, um ser meramente receptivo; mas também um ser criador e criativo. A perspectiva tradicional em psicologia reduziu o organismo a esse *status* de um espectador passivo, como uma criatura do ambiente. Dewey, no entanto, não nega que sejamos também, em parte, seres criados pelo ambiente; há um certo nível de receptividade no organismo. Não somos imunes ao ambiente. Mas ele acrescenta que o ambiente nos modela porque agimos nele; aprendemos a lidar com ele somente agindo sobre ele e dentro dele. Agimos no mundo porque temos necessidades (biológicas e culturais) e o mundo nos oferece as condições para satisfazê-las na forma de problemas a serem solucionados. Como ele mesmo o diz: "the discovery of a sensation marks the establishing of the problem, so the constituition of the response marks the solution of this problem" (DEWEY, 1896, p. 369). A centralidade da ideia de *problema* e da primazia epistemológica e ontológica da *situação indeterminada* têm suas sementes plantadas justamente nesse artigo. "*At one time*, fixing attention, holding the eye fixed, upon the seeing and thus bringing out a certain quale of light is the response, because that is *the particular act* called for just then; *at another time*, the movement of the arm away from the light is the response" (DEWEY, 1896, p. 369, grifo meu). Como

veremos nos próximos capítulos deste trabalho, a situação indeterminada e o conceito de problema são os aspectos fundamentais da teoria da investigação que Dewey elaborou em uma sequência de quatro livros: *Studies in Logical Theory* (1903), *How We Think* (1910), *Essays in Experimental Logic* (1916b) e *Logic: The Theory of Inquiry* (1939).

O argumento central de John Dewey em *The Reflex Arc Concept of Psychology*, no entanto, é uma extensão das linhas gerais da análise elaborada por William James em *The Principles os Psychology* (1890) sobre a consciência antes como uma função que uma entidade[12]. A psiclologia de James ancora-se numa crítica acirrada ao dualismo sujeito/objeto e proclama em seu lugar a integridade dos dois como caminhos completários ao conhecimento. Ou seja, James afirma a unidade de sujeto e objeto na experiência e argumenta que todo conhecimento que seja válido pode ser derivado da natureza e da experiência vivida. A psicologia funcional de James, Dewey assim a vislumbrou, aponta na direção de uma ideia de experiência como intersecção da subjetividade e da objetividade, uma continuidade que antecede a separação entre o "eu" e o "mundo". Segundo James T. Kloppenberg, William James refinou sua descrição da consciência como uma função e procurou uma expressão mais adequada para a complexidade que ele acreditava envolver a consciência. James então chegou à ideia de "campo", fundamentalmente porque essa noção apresenta uma virtualidade capaz de transcender os princípios da metafísica dualista endêmicos à psicologia tradicional (KLOPPENBERG, 1986). A presença de William James no texto de Dewey, portanto, não se fez apenas através do exemplo da criança que queima a mão na chama da vela. Mais radicalmente, e como um depósito permanente também no pensamento de Dewey, é esse conceito de experiência como unidade orgânica, que em *The Reflex Arc*

[12] Em *The Principles of Psychology* William James atacou veementemente as concepções racionalistas em psicologia que entendiam a mente como algo puro e separado, completamente distanciado do funcionamento natural do corpo (STROH, 1968). Desde um enfoque naturalista, James acreditava que não teríamos um conhecimento adequado da mente abstraindo-a do mundo, mas, antes, ela dever ser pensada de forma dinâmica, isto é, como diretamente influenciada pelo mundo e continuamente reagindo a ele. Assim sendo, o pensamento, segundo James, está em constante fluxo reagindo à experiência: "a experiência nos remodela a cada momento, e nossa reação mental, em cada coisa dada, é realmente uma resultante de nossa experiência de todo o mundo até aquela data" (JAMES, 1979, p. 128). A mente, segundo essa "psicologia pragmática" de James, não é apenas passiva e receptiva, nem um instrumento puramente teórico, mas em princípio um instrumento prático teleologicamente compelido à ação (STROH, 1968).

aparece sob a forma de um "circuito". A ideia de circuito permitiu a Dewey elaborar uma conceitualização alternativa para a experiência unificando aquilo que a teoria do arco reflexo tinha separado e, a um só tempo, evitando o subjetivismo e o atomismo aos quais a experiência era submetida.

A descrição da consciência oferecida por William James foi o elemento aglutinador que permitiu a Dewey reunir os resíduos de hegelianismo ao organicismo derivado da fisiologia. A noção jamesiana de "experiência imediata", como campo, (que nega qualquer disjunção entre sujeito e objeto) torna desnecessária a ideia padrão de "consciência", cuja responsabilidade é a de estabelecer (ou sendo ela mesma a fonte) das relações que experienciamos. Na perspectiva de Dewey, James "resolved with one deft stroke the empiricists' problem of how discrete sensations can be joined and avoided the idealists' recourse to an immaterial consciousness" (KLOPPENBERG, 1986, p. 75). Garantia-se assim a recuperação da fluidez e da continuidade da experiência sem recair nas armadilhas do transcentalismo kantiano. Dewey entreviu em William James um relato da experiência em que as relações não precisavam ser explicadas desde um ponto de vista externo às próprias relações, porque elas são reconhecidas como partes integrantes da experiência.

Outro texto de Dewey de grande importância para podermos compreender esse "depósito permanente" deixado por Hegel em seu pragmatismo e o modo peculiar como ele foi editado é a preleção não publicada *Hegel's Philosophy of Spirit* (1897), em um seminário de Pós-Graduação na Universidade de Chicago. Nessa preleção podemos encontrar os elementos daquilo que Dewey denominou de seu 'hegelianismo próprio". Dewey passa por todos os aspectos da filosofia de Hegel, desde seu período de juventude até a publicação de suas últimas obras. Mas, como o título sugere, seu objetivo é avaliar a filosofia do espírito de Hegel, mais especialmente os conceitos de "espírito" e de "absoluto".

Para Dewey esses conceitos são reveladores de um comprometimento de Hegel para com um princípio holista de conceber a realidade e a relação entre pensamento e mundo. O espirito absoluto, segundo Dewey, tal como Hegel o concebeu, é a existência de uma unidade subjacente à oposição entre homem e natureza e entre os reinos do subjetivo e do objetivo, cuja manifestação se dá tanto no mundo objetivo da natureza quanto no subjetivo da ação moral. Porém, na perspectiva de Dewey, Hegel concebia

“the unity as not a mere underlying point of union, or as a common substratum, but as a unity of activity to be realized in and through divertsity and opposition” (DEWEY, 2010a, p. 110). Hegel havia percebido que Schelling e Fichte cultivaram um conceito de absoluto demasiado imediato e justamente por isso carente de fatores de desenvolvimento e determinações históricas. Schelling tinha feito do absoluto uma identidade na qual as diferenças de sujeito e objeto, homem e natureza são simplesmente obsorvidas. Em Hegel, por contraste, o absoluto é uma unidade dinâmica, uma unidade cujo objetivo não é aboliar as distinções, mas torná-las elementos de sua própria vida autoconsciente. O espirito absoluto é, portanto, uma atividade que está em crescente desenvolvimento através da diversidade.

Na filosofia do próprio Dewey, essa noção hegeliana holista aparece de várias formas. Em *Experience and Nature*, a definição que Dewey nos oferece de “natureza” sugere uma similaridade lógica equivalente para com o conceito de absoluto, pois ela é e se apresenta como a unidade de tudo o que é real, isto é, a unidade de tudo o que acorre na experiência. A natureza não se resume ao que costumeniramene se define por objetos físicos: pedras, plantas, animais, doenças, clima, guerras, eletricidade; para Dewey, a lista daquilo que é a natureza se desdobra em fenômenos sociais, políticos, religiosos, psicológicos, éticos, etc. A magia, os mitos, as instituições políticas, obras de arte, sistema penitenciário, e mesmo ilusões, nos explica Dewey, são também elementos da realidade – mesmo sabendo que as ilusões são ilusões –, porque são ocorrências da e na experiência. Mas não só de existências reais é composta a natureza, ela é uma unidade dinâmica de elementos reais explícitos e potencialidades implícitas da experiência, ou seja, os significados que podemos extrair e transformar em objetos intelectuais, hipóteses e ideias que retornam aos objetos da experiência primária. A natureza, em Dewey, é a unidade dos objetos da primeira e da segunda experiência: “primary experience sets the problems and furnishes the first data of the reflection wich construct the secondary objects” (DEWEY, 1958, p. 05). As potencialidades implícitas da natureza e os objetos explícitos formam um todo em constante expansão e desenvolvimento. “These qualities cease to be isolated details; they get the meaning contained in a whole system of related objects; they are rendered continuous with the rest of nature” (DEWEY, 1958, p. 05). Nesse sentido, a concepção deweyana de natureza encerra em si os objetos distintos, explícitos e evidentes, mas também as

potencialidades implícitas, as novidades e obscuridades acessíveis por meio do escrutínio do pensamento reflexivo; e assim "the meaning, the significant content, of what is experienced gains an enriched and expanded force" (DEWEY, 1958, p. 05). Nota-se, portanto, que Dewey reteve de Hegel a ideia de absoluto como aquilo que denota a totalidade da realidade, isto é, de interdependência do objetivo e do subjetivo. Para Dewey o mais fundamental é aprendemos com Hegel que o conceito de substância não é eterno, um substrato independente e imune à mudança que é o fundamento do fluxo da experiência; em Hegel, a realidade, o absoluto, é um processo apreensível no mundo a partir das instituições e mediações históricas (GOOD, 2010).

O holismo característico do pragmatismo de Dewey não é, portanto, uma superação de um envolvimento juvenil e acrítico com a filosofia de Hegel. Permaneceu como um pressuposto filosófico do modo como conduzir suas questões particulares. Sob o prisma de Dewey, o espírito é uma atividade, um infinito no sentido de que ele não transcende as particularidades dos fenômenos do mundo. Através do conhecimento a da ação prática, o espírito não coloca o mundo entre parênteses, mas como condição de sua busca por unidade. Pelo pensamento o espírito descobre a si mesmo como um fenômeno do mundo no interior da própria relação mundo/espírito. Nesse sentido, para Dewey, a dialética hegeliana não é a superação das oposições, nem sua reconciliação, mas os opostos como uma unidade em seu próprio devir e crescimento.

O método de pensar desenvolvido por Hegel, nesse contexto, é de grande importância para Dewey. "Self-effacement Hegel held to be the first law of the intellect. [...] We must begin with being able to apprehend the thoughts of others and this implies a disregarding of our own ideas" (DEWEY, 2010a, p. 94). Dewey enfatiza que Hegel não é um idealista subjetivo, alguém que reduziu a realidade ao pensamento. Ao contrário, para Dewey, Hegel em *A filosofia do Direito* destacou que o pensamento é tão real quanto o mundo material. Ele afirma então que, nesse ponto, a consequência é que "there is no such thing as a faculty of thought separate from things: that thinking is simply the translation of fact into its real meaning; it is subjection os reality subjecting" (DEWEY, 2010a, p. 96). A autossupressão, o silêncio, significa manter sob controle seus pensamentos, não que o espírito seja empobrecido e incapaz de se impor diante do objeto de análise; significa um ganho na capacidade de apreender as coisas como elas realmente são. Isto é:

> In order that the fact may speak, in order that the fact may be heard out to its last word. Not until the very stones are on the point of crying out will Hegel himself break silence. Not until reality has uttered itself will he speak. This does not imply a low conception of thought or reflection: it implies rather the highest conception of the value of thought. It implies that thought is so real that it can be found only in the object and not in any subjective opinion. Nor does such a method imply that knowledge is passive,— that the mind is to be merely receptive in knowing; on the contrary, it implies the most acute, the most intense mental energy. It is when mental energy is only partial that we indulge in opinions and arguments. We get part way into a subject and, lacking energy to pursue the quest for the real meaning of the fact, we come to a halt. Then the checked energy relapses into subjective reflection and disputation. The mind has not enough activity to break out of the weary treadmill of its own ideas, to make its way to the fact itself. The highest activity of thought is that which will make itself the pure expression of the facts (DEWE, 2010a, p. 95).

Essa passagem é bastante sugestiva quanto as críticas apresentadas por Dewey em seu artigo de *The Reflex Arc Concept of Psychology*. Nesse artigo pudemos observar uma crítica contundente ao modo como a psicologia determinou a mente como uma entidade passiva apenas capaz de reter as impressões do mundo externo: a mente como uma espectadora. No método hegeliano de pensar, Dewey entreviu um casamento perfeito com os desdobramentos das ideias de William James: ambos lhe pareceram enfatizar que a mente possui uma energia intensa peculiar no busca por conhecimento. Hegel e James foram a base sobre a qual Dewey estruturou sua crítica contra o dualismo mente/corpo e contra a teoria espectatorial do conhecimento. Em *The Quest for Certainty* (1929), Dewey afirma que a noção passiva da mente e sua correligionária, a teoria espectadora do conhecimento, são o resultado inevitável tanto de um idealismo subjetivista quanto da psicologia empirista. “For according to them ‘mind’ constructs the known object not in any observable way, or by means of practical overt acts having a temporal quality, but by some occult internal operation” (DEWEY, 1980, p. 23).

Nesse sentido, Dewey se coloca frontalmente oposto às interpretações que comumente caracterizam Hegel como um grande metafísico que reduziu as particularidades da experiência a meras efemeridades de um ser supremo, eterno e transcendental. Para Dewey, o holismo característico de Hegel, especialmente aquele que encontramos na obra *Filosofia do Direito*, nos ajuda a compreendê-lo como um grande “realista”: realista no sentido de que cultivou um grande respeito, tanto em seu pensamento quanto em sua prática filosófica, para com aquilo cuja forma se expressa no

mundo histórico. Para Dewey, na época de Hegel, como na sua, era costumeiro desprezar o científico, a artístico, a vida social e industrial como efemeridades mundanas se comparadas com sentimentos e ideias que são consideradas pertencentes a um reino superior, o do espiritual. Entre esses dois reinos, o secular, o aqui e agora, e o espiritual, que só existe em alguma região muito distanciada, Hegel não teve dúvida em escolher: "Hegel is never more hard in his speech, hard as steel is hard, than when dealing with mere ideals, vain opinions and sentiments which have not succeeded in connecting themselves with this actual world" (DEWEY, 2010a, p. 97). Essa leitura provocadora implica que Hegel posicionou-se como um fillósofo primordialmente secular que acreditava que o valor das ideias se mede a partir dos efeitos que elas exercem na nossa experiência diária. De acordo com James A. Good, o modo como Dewey apresentou a filosofia do espírito de Hegel nessa preleção é um indício muito forte do quão equivocadas são as análises que tentam estabelecer um corte profundo entre o pensamento maduro de Dewey e seu idealismo juvenil. Para estes, o naturalismo e o experimentalismo deweyanos, que se desenvolveram a partir da década de 1890, são o resultado de uma profunda rejeição tanto do cristianismo ao qual ele foi exposto em Burlington quanto do hegelianismo que ele absorveu de W. T. Harris em seu *Jornal of Speculative Philosophy* e de Geroge Silvester Morris. Essa inferência poderia ser verdadeira, insiste James Good, caso Dewey estivesse alinhado à leitura teológico-metasífica dos neo-hegelianos (GOOD, 2010). Não está em questão a fidelidade interpretativa de Dewey para com o texto de Hegel, mas sim o fato de que Dewey vislumbrou na filosofia do espírito dele um fundamento para sua noção pragmática de que ideias têm consequências no mundo.

Dando continuidade à sua interpretação realista de Hegel, segundo Dewey, é no corpo da obra *Filosofia do Direito* que Hegel mais claramente expressou seu respeito às ideias como objetos cujo valor se mede a partir de seus efeitos na realidade. A máxima hegeliana de que "o que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional" (HEGEL, 2010, p. 41) é a declaração de que seu interesse filosófico era prático e não meramente teorético. "Hegel had first reflected upon life itself as he found it in history and upon the main problem of religion, especially as that was related to social development" (DEWEY, 2010a, p. 103). O instrumental técnico da filosofia forneceu a Hegel o modo e a forma exterior de seu pensamento e não apenas a substância interna

de espírito. Os aspectos teoréticos são apenas a externalização terminológica de seu motivo filosófico primário, ou seja, "Hegel was mainly concerned with the problem of the unity of life. The questions of the unity of thought and of the unity of Nature were of interest to him on account of their connection with this practical question" (DEWEY, 2010a, p. 103-104).

Nesse sentido, para Dewey, uma questão recorrente em Hegel e cuja importância deve ser ressaltada é a reconciliação da Igreja e do Estado. Esse tema não parece ser uma questão unicamente de formulação hegeliana, Dewey, como vimos anteriormente, enfrentara essa divisão ainda quando um adolescente em Burlington. Esse dualismo, segundo Dewey, é algo comum em países católicos e protestantes. Sua própria experiência na Nova Inglaterra testemunha essa intensa separação. O protestantismo, segundo sua descrição, considera que tal divisão assegura o domínio do interior e da consciência (no sentido de ideias subjetivas e crenças) ao controle total da Igreja, à religião; enquanto que as formas externas da vida e os pontos reais de contato entre os homens deveriam ser reservados ao Estado. Esse sentimento de laceração interna, ao que indica a intepretação deweyana, foi um dos motivos que conduziu a ambos ao caminho da filosofia, e não o contrário. Não só como um indicativo daquele "depósito permanente" do pensamento subsequente de Dewey, *Hegel's Philosophy of Spirit* (1897) pode também ser lido como um texto que sintetiza sua experiência religiosa e filosófica dos anos em Vermont e Baltimore.

Em Hegel essa preocupação estava ligada às ideias de liberdade e individualidade propaladas pelo Iluminismo e como elas poderiam se reconciliar com os valores substanciais históricos e das relações sociais. A afirmação iluminista da liberdade aparentemente culminou em um individuslismo anarquista, cuja consequência foi a dissolução de todos os laços sociais, de todas as instituições e de toda autoridade objetiva. Os exessos da Revolução Francesa pareciam ser o resultado lógico do princípio da liberdade. E assim vimos nascer a consciência moderna: dilacerada por esse dualismo. Então Dewey questiona: "Was there no way of uniting this principle of individuality, this conception of the rights of private conscience with the principle of stable outward authority?" (DEWEY, 2010a, p. 105). No jovem Dewey esse mesmo dualismo se apresentava de forma contundente. Como indicado acima, ele cresceu em um ambiente rigidamente estruturado pelo puritanismo, cujos princípios morais eram

permanentemente vigiados por sua mãe. A questão fundamental que o dilacerava era: como as liberdades democráticas que regulavam a vida social (especialmente após a guerra civil) poderiam fornecer os critérios de responsabilidade moral das pessoas? (SOOK, 2010). Dewey notara que a liberdade civil que fundamenta a democracia não era da mesma qualidade da espécie de comportamento moral que a religião exige.

No século XIX, como destaca John R. Sook, a democracia ainda era encarada com certo grau de ceticismo. Liberdade significava, em certa medida, o caos anárquico; enquanto toda ordem social era derivada da responsabilidade moral. O único sistema político possível de ser imaginado pelos "Pais Fundadores" da América era um que contrabalançasse democracia com aristocracia, mesmo que não fosse uma aristocracia radicada no nascimento, uma aristocracia hereditária portanto, seria ao menos uma espécie de aristocriacia natural de mais alta virtude e conhecimento (um tipo de aristocracia teocrática). Após a Guerra de Secessão, os princípios democráticos ganharam impulso, mas ainda havia aquele sentimento de que tal experimento oferecia graves riscos à unidade moral. A teoria da predestinação calvinista e sua consequente negação da vontade livre eram radicalmente antidemocráticas. Para o calvinismo, os ideais morais nos foram entregues por um Deus perfeito que exige perfeição de criaturas imperfeitas incapazes de atingir a retidão moral em suas condutas apenas através de seus próprios esforços. "From the Calvinistic standpoint, individual freedom and moral responsibility are strictly incompatible – an increase in moral responsibility in a society necessarily requires a decrease in deliberate freedom exercised by the people" (SHOOK, 2010, p. 09).

A postura liberal do pastor Lewis Orsmund Brastow foi o contraponto dessa questão. Brastow sugeria que a retitude moral não era o resultado apenas do esforço pessoal em obedecer às regras prescristas por Deus, mas mais fundamentalmente de critérios de ordem social e natural. Nesse panorama, Dewey se viu tomado pelo mesmo dualismo que Hegel. E na filosofia do espírito de Hegel ele encontrou as ferramentas filosóficas necessárias para superar esse dilaceramento que o incomodava. Sua conclusão é que ideais morais não podem ser perseguidos por indivíduos isolados e ignorantes em relação uns aos outros. Ideais desse nível são mantidos e cultivados por instituições que os transmitem. Portanto, a autorrealização moral torna-se um objetivo possível de ser atingido no interior da comunidade, onde todos trabalham em conjunto

para tal. Esse idealismo orgânico que Dewey extraiu de Hegel o ajudou a se curar dos dualismos do puritanismo ortodoxo (salvo/condenado; espírito/natureza; liberdade democrática/responsabilidade moral) no interior do qual ele recebeu seu educação e confirmou sua preferência pela salvação universal e sua identificação da fé religiosa com o comprometimento moral (SHOOK, 2010). É esse o sentido que ele entreviu no espírito religioso de Hegel:

> The development of religion is simply the progressive revelation of man to man, the revelation in which man discovers that the ground and aim of his existence is neither in man as a mere individual nor in a world of physical force external to him, but in a living process which unites within its activity him and all other persons, the process of nature itself (DEWEY, 2010a, p. 173).

O horizonte que se conquistou é a ideia de que o ser humano, para continuar a existir como ser humano, precisa de um ambiente específico, a saber, o ambiente social, cultural: a comunidade. Nesse sentido, o homem precisa se manter em contínua interação/comunicação com os outros homens. Mas, além disso, para se manter existindo, o ser humano não pode se esquecer das necessárias interações com o ambiente físico e natural. O holismo deweyano é radical pois encerra a possibilidade de abolir todos os modos hierarquizados de relação – intelectual, social e mesmo ambiental. Seu pragmatismo, ao afirmar a continuidade em detrimento do dualismo, tem por consequência uma super ética, cujo mote é substituir aquelas hierarquias por uma perspectiva democrática crítica da posição assumida por um individualism atomismo que colocou o ser humano como isolado do ambiente em que vive e mesmo separado dele. Como consequência de desse princípio de continuidade, Dewey expressou uma ética que nos obriga a uma sensibilidade extrema: seja com outros seres humanos, seja com os animais, seja com nosso planeta, pois fundamentalmente interagimos ininteruptamente[13]. No próximo capítulo, trataremos justamente da metafísica naturalista de John Dewey de modo a compreerdermos como seu princípio de continuidade passa a estruturar seu conceito de experiência.

[13] Nas palavras de Gregory Pappas: "This is the sort of natural piety that Dewey hoped for as a consequence of abolishing hierarchical ways of looking at the world. Instead, philosophy has replaced these hierarchical views with democratic visions that rest on an atomistic individualism that absolutizes every human individual as having rights, and that set humans apart from other animals in nature. Needless to say, Dewey's vision points to an ecological democracy with consequences for environmental ethics" (PAPPAS, 2008, p. 226).

CAPÍTULO II

A METAFÍSICA NATURALISTA DE JOHN DEWEY: EXPERIÊNCIA COMO TRANSAÇÃO ENTRE ORGANISMO E AMBIENTE

A filosofia, segundo John Dewey, tem sido incrivelmente conservadora: agarrando-se a determinados problemas e a determinadas concepções tidas como perenes e naturais, sendo mais uma aliada da teologia. Uma possível reviravolta com Francis Bacon e René Descartes era esperada, mas não aconteceu; apenas reforçou o seu conservadorismo. Nesse sentido, o esforço deweyano é:

> an attempt to forward the emancipation of philosophy from too intimate and exclusive attachment to tradicional problems. It is not in intente a criticism of various solutions that have been offered, but raises a question as to the genuineness, under the present conditions of science and social life, of the problems (DEWEY, 1917a, p. 05).

Seu ponto de partida para essa reconstrução é o conceito de experiência. De acordo com Dewey, há duas formas de se encarar a experiência: 1) a perspectiva ortodoxa empirista racionalista; 2) a perspectiva não ortodoxa próprias às condições presentes. Sob a perspectiva ortodoxa, a experiência é tomada como um assunto originalmente epistemológico; uma coisa ou um fenômeno psíquico infestado pela subjetividade. Nesse sentido, a experiência é rebaixada ao mero registro ou referência ao precedente. O empirismo mesmo tratou a experiência apenas em termos do "dado" (*given*). Além disso, a tradição empirista atomizou a experiência – conexão e continuidade sendo tratados como qualidades alheias e estranhas a ela. Por fim, a experiência foi tratada como antítese de pensamento (raciocínio, juízo) – a forma inferencial também lhe seria estranha.

Dewey, por contraste, toma a experiência em um sentido muito mais radical e sofisticado que aquela da tradição empirista/racionalista. Sua concepção de experiência é uma forma de hiperempirismo, pois, para ele, a experiência é uma questão de relações entre o ser vivente, o organismo com seu meio ambiente, físico e social. Para o hiperempirismo de Dewey, a experiência sugere um mundo objetivo em que o agir e o sofrer humanos são também partícipes e que estão, em razão da interação, se modificando mutuamente através de suas respostas. Ao invés de ser apenas um "dado",

a experiência, em seu significado vital e experimental, é um esforço de transformação do que é dado; sua característica é a projeção até o desconhecido e conexão com o futuro. Sendo esta última sua insígnia: a conexão. Nesse sentido, depurada das restrições impostas pela tradição, a experiência é toda modelada pela ideia de inferência. Nas palavras de Dewey, "there is no conscious experience without inference, reflections is native and constant" (DEWEY, 1917a, p. 08).

A preocupação deweyna não se volta para as condições (epistemológicas) da experiência, mas para a experiência em si. Isto é, sua preocupação é eminentemente metafísica. Nesses termos, a consciência interna (a subjetivade) não é um caminho por onde a experiência desliza; a consciência é o resultado incidental da experiência de uma objetividade de tipo vital. Assim sendo, experiência nada tem que ver com passividade. Mesmo a passividade é um modo de responder a determinados estímulos provenientes do ambiente. Essa conexão com o ambiente, porém, não é fixa, está em um processo contínuo de reformulação – é sempre um vir a ser atualizando o passado e se preocupando com o futuro.

O empirismo, segudo Dewey, falhou ao não tratar a experiência desde uma perspectiva realmente empirista. O empirismo, de acordo com sua concepção, foi empirista apenas em um sentido técnico e controverso. Sua metafísica naturalista tem por escopo, então, radicalizar a postura empirista, pois, para ele, "the very point of experience [...] is that it doesn't occur in a vacuum; its agent-pacient instead of being insulated and disconected is bound up with the movement of things by most intimate and pervasive bonds" (DEWEY, 1917a, p. 15). Antes de levar a experiência a um campo de franca inquirição, o empirismo, de acordo com essa perpectiva, pulverizou a experiência: trata-se do sensualismo atomista das qualidades sensoriais isoladas ou ideias simples.

> In the sensationalism which sprang from Hume (and which was left unquestioned by Kant as far as any strictly empirical elemento was concerned) the implicit particularism was made explicit. But the doctrine that sensations and ideas are so many separate existences was not derived from observation nor from experimente. It was a logical dedution from a prior unexamined concept of the nature os experience. From the same concept it followed that the appearance os stable objects and of general priciples of conexion was but a appearance. (DEWEY, 1917a, p. 17)

Segundo o modo como o empirismo tratou a experiência, nenhum critério de generalidade e objetividade poderia ser atribuído a ela. Como solução para esse problema, destaca Dewey, Kant se viu na obrigação de impor a ela conexões universais que, desde o ponto de vista de sua Crítica, lhe eram externas. Kant, dessa forma, lamenta Dewey, estava apenas dando continuidade à pulverização da experiência suplementando-a com fontes não empíricas. As famosas "faculdades do entendimento" só se tornaram necessárias porque a experiência foi avaliada desde uma perspectiva não empírica: a multiplicidade era um mero amontado de particulares desprovidos de qualquer conexão, unidade ou continuidade. Daí porque a distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* se torna o principal tema da filosofia (enquanto epistemologia).

Desde a perspectiva do pragmatismo de Dewey, a experiência não é algo meramente *a posteriori* carente de qualidades *a priori* e que, para redundar em conhecimento, deve ser complementada com as funções deste último. A experiência, para Dewey, inclui processos de inferência, pensamento e reflexão. Em si ela inclui critérios de generalidade e objetividade. Ela constitui conhecimento. O problema do racionalismo, assegura Dewey, foi aceitar a ideia empirista de experiência e adicionar a razão como seu suplemento extra emipírico.

Sem dúvida que o empirismo se preocupou com a questão do "mundo externo", mas deixou intocado o problema do "mundo vivido". Para Dewey, esse mundo vivido (que nos frustra, que resiste às funções e vontades do sujeito, mas é também o mundo de nossas possibilidades e dentro do qual conduzimos nossa conduta) é o mundo esquecido pelo empirismo: "the need of adjusting means and ends to the course of nature, would seem to be facts sufficiently characterizing empirical situations as to render the existence of an external world indubitable" (DEWEY, 1917a, p. 25). Fora desse contexto existencial e vital, a experiência se torna um evento fenomênico a ser possuído por um sujeito que se converte em mero espectador do mundo. Para fazer frente a esse subjetivismo, Dewey afirma sua postura naturalista. Nesse sentido, o sujeito da experiência é, no mínimo, um animal mantendo relações contínuas com outras formas orgânicas em um processo de complexificação organizacional. Antes de ser um evento privado que relampeja no espaço sombrio da mente, ela é pública, discursiva, dinâmica, vital. "Experience is not identical with brain action; it is the entire agent-patient in all its interactions with the envirorment, natural and social" (DEWEY, 1917a, p. 36).

A metafísica da experiência de John Dewey, dessa forma, encerra em si a ideia fundamental que a experiência é radicalmente permeada de historicidade. Dewey, na esteira de Hegel e indo além dele, percebeu a carência que fora a marca endeleveu do pensamento moderno, a saber, necessidade de se inserir o problema da historicidade na metafísica sem o cindir a partir de um questionaemento transcendental, onde a experiência seria meramente um elemento diminuto e apenas tolerado. O mundo histórico existencial, tal como Dewey o percebeu, deveria ser o ponto de partida de todo questionamento metafísico, daí então a necessidade de se elaborar uma metafísica cujo fundamento é a experiência. Para Dewey todo o questionar se assenta na experiência. Aprendemos com e a partir da experiência. Podemos aprender com a experiência apenas se já aprendemos com a experiência[14]. É nessa afirmação um tanto paradoxal que está a força do pensamento deweyano.

No que segue, buscarei traçar um panorama (mesmo que bastante simplificado) sobre o desenvolvimento da metafísica dualista na modernidade, cujos nomes mais representativos são os de René Descartes, John Locke e Imanuel Kant. Meu objetivo é apenas contextualizar com algumas palavras a mais aquilo que Dewey definiu como a pulverização da experiência e sua epistemologização. Após isso, voltarei minha atenção ao conjunto argumentativo de Dewey sobre a natureza da experiência (suas dimensões existencial, estética e ética), fundamentada no princípio de continuidade, para construção de sua metafísica naturalista e seus conceitos estruturantes.

2.1. A epistemologização e pulverização da experiência: de Descartes a Kant

René Descartes realizou, de fato, uma "virada" no pensamento filosófico. Seus escritos inauguraram o pensamento moderno, consagrando uma maneira de pensar que rompeu por definitivo os laços com as filosofias antiga e medieval; operou uma mudança radical na ordem das perspectivas metódicas, e o fez "a partir de concepções

[14] Nesse sentido, John Herman Randall jr. afirma: "We can learn from experience only if we have already learned from experience. This may be a paradox, but it is also a fact. It indicates that the concepts by which we make experience intelligible, the ultimate intellectual values we seek, the standards by which we verify, are themselves the deposit left by a long experience with the world" (RANDALL, 1958, p. 08).

metafísicas completamente diversas das que eram até então vigentes" (SILVA, 2005, p. 10). Devemos senão a Descates a criação e assunção filosófica da noção de "Mente".

A ideia da mente como um objeto de estudo desponta no século XVII, e logo se torna a concepção de filosofia aceita quase irrestritamente. Essa intuição do que seja a prática filosófica assegurava que anterior a qualquer especulação a respeito do que "é" e do que "deveria ser", os filósofos primeiro deveriam estar cientes do que eles podem e do que não podem conhecer (GUIGNON e HILEY, 2003). As questões metafísicas, assim sendo, passaram a ser desde então produto derivado da epistemologia.

De acordo com essa concepção de filosofia, a teoria do conhecimento seria a "Primeira Filosofia" (posição anteriormente ocupada pela metafísica), e todos os outros âmbitos da investigação, seja teórico-filosófico ou empírico-científico, deveriam aceitar seus julgamentos acerca dos limites e possibilidades do conhecimento. Com isso, forjou-se um aparato conceitual ("subjetividade" e "autoconsciência") necessário para assegurar à investigação filosófica seu lugar de direito ao lado da física. Lugar garantido apenas mediante a delimitação de seu objeto e método específicos: o "mental" e a "introspecção", respectivamente (HABERMAS, 2004).

Valendo-se de tal maneira de conceber os novos caminhos da especulação filosófica, os intelectuais do período seiscentista e setecentista fizeram da epistemologia a autoimagem da filosofia e o representacionalismo seu coração: a ideia segundo a qual a mente é povoada por crenças as mais variadas, e nossa tarefa principal é fazer com que essas crenças representem com fidelidade a realidade "tal como ela é". Logo, "[...] whether or not reflections in the mirror (i.e. representations in the mind) count as knowledge depends on whether they accurately reflect nature (i.e. correspond to the objective truth about the 'way the world is')"[15] (TARTAGLIA, 2007, p. 18).

O dualismo cartesiano postula a ideia que a realidade é dividida em duas instâncias ontologicamente distintas, qual seja, a *substância pensante* e a *substância extensa*. Uma vez difundida a perspectiva cartesiana (a subjetividade e a objetividade

[15] Trata-se, via de regra, da ideia kantiana de conhecimento: relação entre o que o mundo oferece ao pensamento e as capacidades ativas subjetivas pelas quais o sujeito estrutura, para um uso cognitivo, o que o mundo assim fornece (a tarefa de erigir uma ponte epistemológica entre o interior e o exterior); e do princípio platônico: a convicção de que deve haver alguma forma particular de descrever as coisas, que, pela virtude de suas habilidades para acuradamente mapear, refletir ou captar os tipos através dos quais o mundo apresenta a si mesmo (RAMBERG, 2000).

dividindo a realidade) difundiu-se a ideia que a mente é um órgão cuja funcionalidade é a de representar a natureza. Segundo essa perspectiva, a mente seria nosso ponto epistêmico de contato com o mundo, isto é, em última instância, todo conhecimento deriva da experiência e pensamento, e experiência e pensamento sendo senão estados da mente (TARTAGLIA, 2007). Trata-se, mais do que uma mera independência recíproca entre corpo e mente (ou espírito), de um isolamento mais fundamental: a separação entre o *sujeito* cognoscente e o *objeto* cognoscível.

> Na medida em que o pensamento é estabelecido em sua completa autonomia, o sujeito de conhecimento se constitui também fora da relação imediata de conhecimento, pois é preciso que se afirme *primeiramente* o sujeito para que então possam aparecer para ele os objetos. (SILVA, 2005, p. 11).

Afirma-se, com isso, a hegemonia do mental: todo e qualquer conteúdo que se faça presente à mente. Conteúdo este que se caracteriza por seu elevado grau de certeza e indubitabilidade, "that is, the fact that pains, thoughts and most beliefs, are such that the subject cannot doubt that he has them, whereas doubt is possible about everything physical (RORTY, 1979, p. 54). Condições que colocaram o mundo material e a realidade que lhe é distinta entre parênteses. Sendo senão o intelecto, a demonstração intelectual, incumbido da tarefa de fornecer-nos a verdadeira realidade das coisas. Toda representação contida na consciência cartesiana receberia o título de "claro e distinto", pois uma vez estando ali não haveria que se preocupar com a distinção entre aparência e realidade – apenas os objetos localizados no espaço externo padecem de tal possibilidade. Assim sendo, aos sentidos não seria mais prudente se ater, pois estes demonstraram ser enganosos, não sendo capazes de nos municiar com princípios inteiramente certos e incorrigíveis. Descartes assim o diz na *Primeira Meditação*:

> Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganou (DESCARTES, 2004, p. 23).

A estratégia metodológica adotada por Descastes para a fundamentação de sua epistemologia foi a do ceticismo. Descartes, então, concluiu que a experiência sensorial era incapaz de fornecer os fundamentos que ele estava à procura, uma vez que os sentidos às vezes nos enganam, notadamente quando sonhamos. Ainda segundo a *Primeira Meditação* de Descartes:

> Em verdade, com que freqüência o sono noturno não me persuadiu dessas coisas usuais, isto é, que estava aqui, vestindo esta roupa, sentado junto ao fogo, quando estava, porém, nu, deitado entre as cobertas! Agora, no entanto, estou certamente de olhos despertos e vejo este papel, e esta cabeça que movimento não está dormindo, e é de propósito, ciente disso, que estendo e sinto esta mão, coisas que não ocorreriam de modo tão distinto a quem dormisse. Mas, pensando nisto cuidadosamente, como não recordar que fui iludido nos sonos por pensamentos semelhantes, em outras ocasiões! E, quando penso nisso mais atentamente, vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma a opinião de que estou dormindo (DESCARTES, 2004, p. 25).

A única coisa, porém, que Descartes não poderia duvidar era o fato de que ele pensava. Trata-se fundamentalmente de uma certeza interna à sua mente e suas operações. Partindo desse princípio, Descartes tentou fazer ver que a verdadeira natureza do mundo poderia ser conhecida exclusivamente pelo intelecto, em tempo nenhum pelos sentidos, e que tal conhecimento deve, em última instância, derivar de ideias inatas implantadas em nós desde o nascimento por Deus, sendo, por conseguinte, garantidamente verdadeiras (TARTAGLIA, 2007). E eis então que surge o tão desejado princípio do qual não resta suspeita qualquer, a saber, o fato de *eu ser uma coisa que pensa*. Princípio cuja marca distinta é a proximidade para com eu mesmo. Privilégio epistêmico alcançável somente seguindo o procedimento da dúvida hiperbólica. A partir dessa operação epistêmica, Descartes concluiu que deveríamos abandonar a concepção antiga de conhecimento (o aristotelismo) e com ela a confusa interação entre sujeito e objeto recolhendo-nos para dentro do silencioso e puro santuário interno de nosso eu racional (ANKERSMIT, 2005). Partindo desse princípio, todo e qualquer problema que orbite a questão “o que podemos conhecer?” não poderia ser levado para a um campo de franca inquirição filosófica sem ter como pressuposto o exame dos conteúdos da mente e a problemática de definir a quantidade desses conteúdos que poderiam ser chamados “conhecimento”.

Um dualista tem como ponto pacífico que a objetividade e a subjetividade dividem a realidade em duas. Segunda essa perspectiva (cartesiana), mentes são coisas subjetivas não físicas incidentalmente conectadas ao mundo físico, mas não fazem parte dele, e todas as coisas que são físicas não possuem propriedades subjetivas. O idealismo cartesiano (o sujeito como polo irradiante da certeza, e que é a partir do que se encontra

no sujeito que se constitui o verdadeiro conhecimento, aqui se compreendendo sujeito como única e exclusivamente pensamento) instituiu doravante uma inédita hierarquia entre o intelecto e os sentidos (ou para retomarmos tal *dualismo ontológico* em linguagem platônica: o nível do *sensível* e do *inteligível*)[16], não somente da perspectiva dos resultados do conhecimento, pois o conhecimento intelectual sempre obteve primazia, mas ao mesmo tempo e essencialmente do ponto de vista dos *princípios* e do *ponto de partida*. A sensação não seria mais admitida como ponto de partida e princípio do conhecimento.

> Sendo o intelecto, de agora em diante, o único princípio de conhecimento, a realidade sensível do mundo material terá de ser de alguma forma demonstrada no nível do intelecto, da idéia, para que possa vir a possuir algum valor. O mundo material não está irremediavelmente condenado a desaparecer, mas a realidade que lhe é própria não provém, *enquanto verdadeira*, da percepção dos sentidos, mas sim da demonstração intelectual de que as coisas que percebemos existem verdadeiramente. (SILVA, 2005, p. 11).

Foi, portanto, graças a Descartes que a epistemologia veio a ocupar o posto de "filosofia primeira": a base sólida para se erigir todas as outras formas de inquirição. Tal "virada epistemológica", iniciada pelo ineditismo cartesiano do ceticismo do véu-de-ideias, floresceu entorno de um problema que logo se tornou paradigmático para o desdobrar da filosofia moderna, a saber, o "problema do mundo externo", ou em outras palavras "como passar do espaço interno para o espaço externo?". Questão que está na base do empirismo britânico desde Locke até David Hume.

Muito embora John Locke ter seguido a "virada epistemológica" trazida a lume por Descartes, um dos pontos centrais do seu empirismo era uma crítica mordaz à filosofia cartesiana, em especial contra seu inatismo[17] e sua metafísica estruturada na

---

[16] Cf. ROGUE, Christopher. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petropólis, RJ: Vozes, 2005. p. 7 – 36. Neste ponto podemos afirmar que Descartes estava em perfeita harmonia com o denominado "princípio platônico": a tese segunda a qual algumas coisas "podem ser conhecidas diretamente e outras não, com seu corolário de que só conta como conhecimento o conhecimento daquilo que é diretamente cognoscível (porque só é real aquilo que é diretamente cognoscível)" (SPRINGER DE FREITAS, 2003, p. 37).

[17] "Rejecting any innateness of knowledge, his view [Locke's] is that what God gave us was not the knowledge that is necessary and useful, but rather the means to acquire it. He speaks of the benefit of the mankind of the invention of printing, mariner's compass, and of the discover of quinine, and stresses that he does not "disesteem, or dissuade the Study of nature", but only "that we should not be too forwardly possessed with the Opinion, or Expectation of Knowledge, where it is not to be had" (WOOLHOUSE, 1994, p. 148).

ideia de substância (DUTRA, 2010). Locke pensou que havia boas evidências empíricas para negar que existe algo que todos conhecem, e daí, portanto, boas razões para negar que há algo que nos é conhecido desde o nascimento. "O objetivo geral de Locke era mostrar que todas as nossas ideias têm origem na experiência, e que o entendimento possui meios pelos quais pode combiná-las" (DUTRA, 2010, p. 104). É precisamente sobre a experiência que todo o nosso conhecimento está fundamentado, e dela que, a rigor, o conhecimento em si deriva "Prior to experience, the mind is 'white Paper, void of all Characters, without any *Ideas'.* All the contents of our thought must, in the end, be derived from experience" (WOOLHOUSE, 1994, p. 152).

Apesar de Locke desfechar seu ácido empirista sobre o racionalismo cartesiano, ele detinha consigo uma concepção que lhe era segura e correta para o bom encaminhamento da filosofia, a saber, o espaço interno esculpido por Descartes: a mente, esse órgão imaterial cujos eventos internos e sua maquinaria (pensamentos, ideias e suas relações entre si) nos são imediatamente perceptíveis. E é, a rigor, o caráter de imediaticidade (acesso interno privilegiado) dos eventos internos à mente que torna claro como Locke deu continuidade à empresa iniciada por Descartes. Como está expresso na seguinte passagem:

> Uma vez que o espírito, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objecto imediato senão as suas próprias ideias, que são a única coisa que ele contempla, ou pode contemplar, é evidente que nosso conhecimento se ocupa apenas com as nossas ideias (LOCKE, 1999, IV, p. 719).

Seguindo a trilha de Descartes, Locke define "ideia" como "tudo aquilo que está presente no entendimento" (DUTRA, 2010, p. 106). Locke usa, portanto, "ideia" não apenas para se referir a raciocínios, mas também a todas as outras atividades mentais tais como sensação, percepção, memória e imaginação. "Ideia", segundo a concepção lockeana, figura não somente no âmbito do pensamento, mas são também identificadas com percepções de objetos e suas qualidades. Objetos externos que infundem impressões na tela branca que é a mente. Impressões que põem a maquinaria da mente para funcionar: pensar e perceber as representações que o mundo externo embute na alma.

David Hume, tal como John Locke, atribuiu à experiência a origem daqueles fenômenos que povoam o espaço interno. Hume, no entanto, estabeleceu uma clivagem e uma hierarqueização entre "impressões" e "ideias". Segundo Hume, "a diferença entre

estas consiste nos graus de força e vividez com que atigem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência" (HUME, 2009, p. 25). As impressões incluem sensações, paixões e emoções; são aquelas que atigem a alma com mais violência e são anteriores cronologicamente e epistemologicamente que as ideias[18]. Estas últimas são apenas derivadas das impressões e, em razão disso, mais fracas; "[...] pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio" (HUME, 2009, p. 25).

Hume, da mesma forma que o havia feito Locke, aceita tacitamente o dualismo cartesiano e a ideia de "mente" a ele subjacente, mas promove um avanço sutil em relação ao empirismo lockeano, qual seja: Hume agenciou a redução do conceito de "ideia" à condição de simples representação de uma impressão. A toda ideia simples deve haver uma impressão simples que lhe é anterior e seu fundamento. Nas palavras de Hume: "as ideias que formo são representações exatas das impressões que antes senti" (HUME, 2009, p. 25). Para Hume, as impressões forneceriam a resposta para a questão de como transpor o fosso entre o espaço interno e o espaço externo. As impressões, apesar de serem ocorrências mentais, estariam mais próximas da realidade física do que as ideias, em razão de seu caráter apenas derivado. Se o subsídio ofertado por Descartes para o advento da epistemologia está em ter arquitetado a noção de "mente", a contribuição do empirismo moderno, de Locke a Hume, encerra-se na sua procura por erigir uma ponte que conectasse o espaço interno ao espaço externo[19].

Foi com Kant, no entanto, no corpo de seu idealismo transcendental[20], que se encontra a mais robusta e cativante tentativa de se formular uma resposta para essa

[18] "[...] As impressões simples antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa. [...] Vemos que qualquer impressão, da mente ou ddo corpo, é constantemente seguida por uma ideia que a ela se assemelhae da qual difere apenas em grau e vividez. A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são as causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são a causa de nossas ideias, e não nossas ideias as causas de nossas impressões" (HUME, 2009, p. 29).

[19] "Como é sabido, para Locke, se nossas mentes são povoadas por representações (a imagem de um relógio, por exemplo), é apenas porque estas foram ali imprimidas em razão do nosso contato com o mundo. A mente, este espaço que Descartes "esculpiu", só representa a realidade externa porque é como um tablete de cera sobre o qual os objetos materiais deixam suas impressões. Como só podemos ter acesso a estes objetos através dos sentidos, é o conhecimento que temos através dos nossos sentidos, e não o conhecimento das "idéias claras e distintas", de proveniência divina, que constitui o conhecimento verdadeiro genuíno – a verdadeira base de inferência para qualquer outro conhecimento" (SPRINGER DE FREITAS, 2003, p. 39).

questão. A maneira habitual, diga-se de passagem, lockeana, de se conceber um relato plausível a propósito das operações para aquisição de conhecimento da realidade, assumia que todos os nossos conhecimentos deveriam se conformar aos objetos; tratava-se, portanto de uma "crença espontânea no primado das coisas" (THOUARD, 2004, p. 45). A questão a ser enfrentada por Kant era, desse modo, o problema da *realidade*. A realidade, como aponta Gardner, é naturalmente concebida como aquilo que fundamentalmente explica como os objetos da experiência e pensamento são possíveis a nós. No entanto, para que a realidade, ou alguma porção dela, se torne conhecida por nós deve haver algum tipo de condição que a torne um *objeto para nós*. Em outras palavras, condições que possibilitem a realidade *aparecer* a nós. Mais uma vez segundo Gardner, as questão que se impõem são "o que faz da realidade um objeto para nós?" e, conseqüentemente, "no que consiste a relação entre realidade e nós mesmos?" (GARDNER, 1999).

A procura pelo fundamento da relação realidade/nós não poderia se fiar em uma simples concepção mediante a qual o mundo externo causa impressões em nossas mentes, pois, para isso resultar em conhecimento, seria necessário algum relato sobre nós explicando como somos apropriadamente receptivos a ela, como nossas mentes transformam impressões em representações. Do contrário, a realidade nos seria um objeto imanente, como é posto por Gardner. As respostas pré-kantianas a tal problemática, segundo a perspectiva de Kant, sempre recaíram em afirmações não-explicatórias que representamos coisas reais porque elas nos afetam e porque temos uma capacidade imanente de representá-las. O que é notadamente explícito nos casos do racionalismo e do empirismo: o racionalismo afirma que nossas representações do mundo externo resultam da ação do intelecto ser atingido pela ordem racional intrínseca

[20] Gardner define com clareza o Idealismo transcendental kantiano como segue: "The basis of the doctrine of transcendental idealism is the distinction of appearance and thing in itself. The Aesthetic reworks the distinction of appearance and thing in itself in terms of Kant's theory of sensibility. It now express more definite contrast between things as apprehended through the lens of human sensibility, and things as they may be conceived apart therefrom. Objects given in human sensibility are appearances (transcendentally ideal), objects considered apart from it are things in themselves (transcendentally real). Now human sensibility, Kant has argued, is distinguished by spatio-temporality: objects of our intuition are either temporal (inner objects) or spatial and temporal (outer objects). […] All spatio-temporal objects are therefore appearances (transcendentally ideal), and since they are the only objects given to us, all objects for us are appearances (transcendentally ideal)" (GARDNER, 1999, p. 88 – 89).

ao mundo; o empirismo é gerado pela ordem de dados sensoriais que resultam de impressões das coisas sobre nossos sentidos (GARDNER, 1999).

Kant, porém, pensando de modo alternativo àquela já referida "crença espontânea no primado das coisas", ofereceu uma suposição que, ao invés de concebermos os objetos que conhecemos como independentes de nós, deveríamos supor que são os objetos que se conformam ao nosso conhecimento. A tal suposição, Kant comparou-se a Nicolau Copérnico. Observemos, então, um excerto bastante elucidativo retirado da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

> Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento [...]. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de Copérnico que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou-se ver se não seria mais bem-sucedido se deixasse o espectador mover-se e, em contrapartida, os astros em repouso. (KANT, 1999. p. 39).

Kant, voltando-se para o sujeito pensante ele próprio como objeto de indagação filosófica, passa a inquirir a respeito da possibilidade de um conhecimento em geral (THOUARD, 2004). No entanto, Kant opera uma mudança radical quanto o estatuto da experiência, não a deixando intocada (no sentido de manutenção de seu estatuto enquanto concebida no interior da perceptiva tradicional, diga-se de passagem, pré-kantiana), mas redescrevendo-a por inteiro. O sujeito e suas capacidades não aparecem como que equânimes ou nivelados aos objetos e suas qualidades. Para Kant não seria de todo adequado tratar com indiferença o passar livremente sem hierarquias para um lado e outra da relação "sujeito"/"objeto". O "sujeito" passa a assumir uma posição proeminente no interior de um esquema hierarquicamente elaborado; "sujeito" transfigura-se em uma atividade que ordena e labora o outro extremo da relação de conhecimento, qual seja, o "objeto". Após essa "mudança na maneira de pensar", como expresso por Kant ele mesmo, procedeu-se o abandono da confiança ingenuamente realista, alocando, desde então, o empreendimento filosófico sob a égide da reflexão. As questões motivadoras da filosofia passam a ser antes questões do tipo "no que consistem as coisas *para nós*?", "o que *nos* é possível conhecer?" ao invés daquelas cujo cerne

remonta à tradição que Kant deseja superar com seu gesto crítico e filosofia transcendental, como "o que são as coisas?" (THOUARD, 2004).

A principal realização da filosofia transcendental, aquilo que Kant denominou sua "Revolução Copernicana", tinha como corolário uma série de distinções técnicas que se tornaram o ponto seminal da filosofia subsequente e, ainda mais, fizeram com que a história da filosofia fosse narrada de modo que tal realização revelar-se-ia como o ponto culminante de uma luta entre racionalismo e empirismo: a "revolução copernicana" manobrou de modo a fundir o que cada tradição tinha de melhor e, em consequência disso, superando suas respectivas limitações (TARTAGLIA, 2007).

Kant formulou o problema da maneira como segue. Ambos, racionalismo e empirismo reconhecem apenas dois tipos de julgamentos ou afirmações de conhecimento, a saber, necessários *a priori* e contingentes *a posteriori*, respectivamente. A experiência é, para Kant, o ponto de partida de todo o nosso conhecimento; isso, todavia, não significa que todo ele se origine única e absolutamente da experiência. Kant mesmo afirma a eminente necessidade de um tipo de conhecimento que seja independente da experiência e de toda e qualquer impressão dos sentidos. "Tais *conhecimentos* denominam-se *a priori* e distinguem-se dos *empíricos*, que possuem suas fontes *a posteriori*, ou seja, na experiência" (KANT, 1999, p. 53). Nesse sentido, conhecimentos não empíricos (*a priori*) são erigidos sobre a base de raciocínios e, de acordo com a perspectiva racionalista padrão, são necessários porque eles, essencialmente, derivam de princípios lógicos. Segundo Kant, asserções de conhecimento pensadas simultaneamente com sua necessidade são juízos *a priori*. Se uma asserção é pensada em sua rigorosa universalidade, "de modo a não lhe ser permitida nenhuma exceção como possível" (KANT, 1999, p. 54), ela portanto não deriva da experiência, possuindo validade *a priori* em absoluto. "Necessidade e universalidade rigorosa são, portanto, seguras características de um conhecimento *a priori* e também pertencem inseparavelmente uma à outra" (KANT, 1999, p. 55). O mesmo, porém, não é verdadeiro para conhecimentos empíricos (*a posteriori*), pois são feitos à base da experiência, sendo contingentes porque a experiência pode apenas estabelecer o que é o caso; "a experiência jamais dá aos seus juízos universalidade verdadeira e rigorosa, mas somente suposta e comparativa [...]" (KANT, 1999, p. 54).

A fim de demonstrar o quão inadequadas são as posições do racionalismo e do empirismo, Kant engendrou uma inédita clivagem, a saber, *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*. Um juízo analítico (aquele que se configura como completamente independente da experiência) é necessário, porém vazio, pois nada acrescenta ao conhecimento (THOUARD, 2004, p. 46). Nesse sentido, Kant diz que,

> Juízos analíticos são [...] aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade, [...] poderiam também denominar-se *juízos de elucidação* [...]. Com efeito, por meio do predicado aqueles nada acrescentam ao conhecimento do sujeito, mas somente o dividem por desdobramento em seus conceitos parciais que já eram (embora confusamente) pensados nele [...][21] (KANT, 1999, p. 58).

Um juízo desse tipo não expande nosso conhecimento, mas antes alonga e torna explícito algo já implícito nele. Distintamente, um juízo sintético relaciona um sujeito a um predicado: conceitos diferenciados em uma relação. Obtém-se assim um acréscimo ao conceito sujeito. Portanto há aí algo de novo, há expansão dos nossos conhecimentos. Um juízo é sintético caso o predicado que se conecta com o conceito de sujeito não está contido ou "pensado" nele. A conexão de sujeito e predicado é pensada sem a identidade, e o juízo deve ser verdadeiro em razão da virtude de alguma coisa outra que o princípio de contradição. Uma síntese consiste na conexão de elementos não reunidos previamente (GARDNER, 1999). Como observa Kant, "[...] os últimos (juízos sintéticos ou de ampliação) acrescentam ao sujeito um predicado que de modo algum era pensado nele nem poderia ter sido extraído dele por desmembramento algum" (KANT, 1999, p. 58). Ainda sobre o tema, Kant nos fornece um exemplo: "[...] quando digo: todos os corpos são pesados, então o predicado é algo bem diverso daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo de um tal predicado fornece, portanto, um juízo sintético" (KANT, 1999, p. 58).

Kant, porém, em sua ânsia por colocar a Metafísica no "caminho seguro da ciência", percebeu um problema: se é certo que juízos *a posteriori* não nos dão nada além da experiência imediata e juízos necessários *a priori* apenas nos comunicam

[21]Confira o exemplo formulado por Kant a esse respeito: "Se por exemplo digo: todos os corpos são extensos, então este é um juízo analítico. De fato não preciso ir além do conceito que ligo ao corpo para encontrar a extensão enquanto conexa com tal conceito, mas apenas consciente do múltiplo que sempre penso nele, para encontrar aí esse predicado; é, pois, um juízo analítico" (KANT, 1999, p. 58).

acerca de nossas definições, sem as quais não poderíamos conhecer para conformar com o mundo em si, o conhecimento metafísico seria impossível – a não ser que, como foi pensado por Descartes, fosse garantido por Deus (TARTAGLIA, 2007). A saída apontada por Kant para demonstrar que, de fato, o conhecimento metafísico é possível – que nos é admissível estabelecer, através da razão, a legitimidade de nossos modos ordinários de compreensão do mundo –, foi argumentar em favor de um tipo inédito de juízo, qual seja, os sintéticos *a priori*: juízos que são necessários e cognoscíveis *a priori*, mas que expandem nosso conhecimento, antes que apenas explicitar nossas definições.

Kant, segundo Tartaglia, apresentou o problema dos sintéticos *a priori* da seguinte maneira:

> [...] the only metaphysical system which could accommodate these judgements is transcendental idealism, in which the empirical world is held to conform to the representational capacities of human cognition, and according to which metaphysical knowledge is understood as neither derived from experience, nor as a matter of definition, but rather as an elucidation of the general structural presuppositions of experience (TARTAGLIA, 2007, p. 34 – 35).

Da querela entre racionalismo e empirismo que Kant queria superar, ele apontou que ambos foram displicentes para com a autêntica problemática incrustada na distinção entre as duas faculdades do sujeito: a sensibilidade e o entendimento. E é justamente a respeito da sensibilidade que versa a "Estética Transcendental" – "ciência das regras da sensibilidade em geral" (KANT, 1999, p. 92) – da primeira *Crítica* de Kant. Nessa sessão sensibilidade é definida como a "capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos" (KANT, 1999, p. 71). É tão-somente por meio da sensibilidade que nos são *dadas* as intuições, as impressões sensíveis. De outro lado, a "Lógica Transcendental" – "ciência das regras do entendimento em geral" (KANT, 1999, p. 92) – preocupa-se com o entendimento, o modo como os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*, estes fundamentados unicamente sobre a espontaneidade do pensamento.

O entendimento é, portanto, a faculdade dos conceitos; a faculdade de produzir ela mesma representações; a espontaneidade do conhecimento (KANT, 1999, p. 91 – 92). Tais conceitos, enquanto puros, isto é, as categorias – "o elenco de todos os conceitos puros originários da síntese que o entendimento contém em si *a priori*"

(KANT, 1999, p. 109) –, não são originados na experiência, mas dão uma forma geral aos conceitos extraídos da experiência, estruturando-os de maneira completamente *a priori*. "Conceitos de objetos em geral subjazem a todo conhecimento de experiência como condição *a priori*" (KANT, 1999, p. 118). Se, por um lado, a mente produz representações passivamente (por meio de sua capacidade receptiva – a sensibilidade), por outro lado, ela gera representações ativamente, estabelecendo as condições de possibilidade *a priori* para que um objeto possa ser pensado. Cabe, portanto, ao entendimento fornecer as condições subjetivas da objetividade de toda experiência possível. Pois são as capacidades ativas do sujeito que fornecem as possibilidades para que o múltiplo da intuição seja passível de compreensão.

Nesse sentido, a experiência é objetivamente composta pelo emprego dos conceitos puros do entendimento (ou das categorias) ao diverso da sensibilidade, tal como é fornecido pela intuição. Toda objetividade então deve ser estabelecida pela aplicação de uma ou outra daquelas funções de unidade que Kant denominou de "Tábua das categorias". Todo conhecimento deve passar necessariamente pelas categorias, pois justamente elas permitem anteceder sua legalidade (THOUARD, 2004).

> "O entendimento não tira suas leis da natureza, ele as prescreve". O sistema das categorias contém, assim, virtualmente a inteligibilidade de toda experiência possível. Segundo uma comparação oferecida nos *Prolegômenos* (§ 39), as categorias constituem uma "gramática da experiência, fornecendo *a priori* as leis que tornam possível um conhecimento válido objetivamente (THOUARD, 2004, p. 67).

Segundo essa definição, a legítima problemática é que ambas, as perspectivas racionalista e a empirista, não se atentaram para o fato de que, nas palavras de Kant, "pensamentos sem conteúdos são vazios," e "intuições sem conceitos são cegas" (KANT, 1999. p. 92). A questão que incita Kant é que para os conceitos nos ensinarem algo, para que não sejam vazios e inúteis, em virtude de serem puramente formais, é preciso que eles se conectem a intuições sensíveis. Porém, como é salientado por Denis Thouard, uma intuição, em razão de sua origem – a experiência –, particulariza nossos conhecimentos, perdendo, em conseqüência disso, suas características de necessidade e universalidade (THOUARD, 2004).

A saída que ocorreu a Kant para tal dificuldade foi argumentar em favor da possibilidade de que algumas intuições sensíveis possuam caráter apriorístico. As duas

formas *a priori* da sensibilidade que expõe são *espaço* e *tempo*. O espaço, segundo Kant,

> [...] não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Pois a representação de espaço já tem de estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim (isto é, a algo num lugar do espaço diverso daquele que me encontro), e igualmente para eu poder representá-las fora de mim [...] (KANT, 1999, p. 73).

Sendo então o espaço uma representação *a priori* necessária que subjaz todas as intuições externas, constituindo-se como a condição de possibilidade dos fenômenos e não uma determinação que depende deles. Um tipo de intuição que atinge seu estatuto de transcendental ao ser encontrado em nós *a priori* – anterior a toda e qualquer percepção de objetos. Trata-se de ser o sujeito a sede de uma tal intuição externa que precede o próprio mundo: o espaço como a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos.

Quanto ao tempo, Kant se pronuncia da forma como segue. "O tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente *a priori*" (KANT, 1999, p. 77). O tempo, em suas determinações metafísicas, é uma representação necessária que subjaz toda e qualquer intuição, sendo o tempo dado *a priori*.

O tempo, em Kant, assume a disposição de sentido interno, assumindo ele a condição *a priori* da percepção: as intuições se apresentam ao sujeito sob a forma da sucessão, da qual não se pode fazer abstração. Todo o conteúdo de uma intuição e mesmo a intuição pode ser suprimida, porém restará a forma mesma que é o tempo, aquele que é a condição de possibilidade da sucessão das representações em mim. "Tempo e espaço são, portanto, simples formas da intuição, mas formas *a priori*, sempre implicadas em cada intuição particular, uma vez que dizem respeito à possibilidade mesma da intuição sensível de seres finitos e racionais como os homens" (THOUARD, 1999, p. 57).

Com isso, Kant é o resultado de um processo que se iniciou com Descartes, a saber, a da completa fragmentação da experiência em fenômenos desconexos cuja unidade é imposta desde uma faculdade superior: a razão. O pragmtismo deweyano tem por pano de fundo justamente esse atomismo e dualismo que, segundo seu ponto de vista, foram responsáveis por rebaixar a experiência à condição de um simples

epifenômeno mental, uma simples derivação de impressões aleatórias. Sua reação se deu por meio da assunção de uma metafísica naturalista orientada pelo princípio de continuidade.

2.2. A continuidade da experiência: o mundo existencial

O problema que Dewey enfrenta em *Experience and Nature* (1925) é justamente o de reavaliar e reconstruir a metafísica e seu ponto de partida. Esse processo de reconstrução inicia por questionar sobre a natureza do mundo existencial em que vivemos. A característica marcante da existência, segundo a perpectiva deweyana, é o equilíbrio tênue entre a precariedade e a estabilidade, o temporal contingente e a eternidade atemporal. Esse balanço confuso envolve a própria relação entre o organismo e o mundo. O ser humano, o organismo, segundo Dewey, encontra-se vivendo em um mundo cuja insígnia é o risco: ele é incerto e instável. Antropologicamente falando, "we confine ourselves to one outstanding fact: the evidence that the world of empirical things includes the uncertain, unpredictable, uncontrollable, and hazardous" (DEWEY, 1958, p. 42). Esse aspecto da existência ganha relevância por estar na base cultural de elaboração de grande parte de nossas crenças e disposições, inclusive a própria origem da filosofia[22], segundo Dewey. É em função das características da existência que erigimos nossas crenças; elas não nascem espontaneamente. Para Dewey, ao contrário, são funções do próprio ambiente com o qual lidamos na existência. Como ele mesmo explica: o ser humano teme e estremece em razão de viver em um mundo assustador e pouco acolhedor – religião e ritos cerimoniais, mitos, cultos e entidades divinas como produtos do papel desempenhados pelos aspectos contingentes da existência na imaginação humana (DEWEY, 1958).

[22] "The problems which give rise to philosophies emerge when the strife of ideas and experiences forces men back to basic assumptions in any field. They have varied from age to age, and are to be understood only as expressions of fundamental conflicts within a culture, leading men on to througoing criticism. Yet the great philosophies, though they start as the battle-cries of warrors or peacemakers in the strife, have been able to raise themselves above the battle to a comprehensive vision of life. And though they speak in differing languages, they seem, to na attentive ear, to be speaking of the same universal pattern of experience" (RANDALL, 1958, p. 06-07).

A estabilidade (as benesses, aquilo que é prazeroso e simples) é tomada como algo natural e não problemático. Não é gratuito, afirma Dewey, que a filosofia tradicionalmente tenha se debruçado sobre a unidade e deprezado a diversidade irreconciliável; que tenha feito o elogio ao eterno e permanente e rebaixado a mudança – criando díades como necessidade/contingência, história/ciência, etc. Essas escolhas, afirma Dewey, não se impuseram naturalmente. São, antes, "resultante de desejos que de estudo intelectual, pesquisa ou especulação" (DEWEY, 1959, p. 47).

> O material, donde em última instância emerge a filosofia, não interessa à ciência nem se destina à explicação. É todo êle figurativo, simbólico de receios e esperanças, feito de imaginações e sugestões; não expressa, por forma alguma, um mundo de fatos intelectualmente confrontados. Mais do que ciência, é poesia e drama, e tão alheio à verdade ou falsidade científica, à racionalidade ou absurdidade dos fatos, como é independente deles a poesia (DEWEY, 1959, p. 47).

As escolhas filosóficas, nesse sentido, derivam diretamente desse mundo existêncial, e do fato de a realidade ser ela mesma ambígua e ambivalente. "Variant philosophies may be looked at as different ways of supplying recipes for denying to the universe the character of contingency which it possesses [...]" (DEWEY, 1958, p. 46).

Na contracorrente das filosofias que identificam a "realidade" e o "Ser" com o que é seguro, regular, acabando e permanente, Dewey afirma que a experiência fornece evidências de um mundo diferente e aponta para uma metafísica igualmente diferente. A experiência nos revela que vivemos em um mundo "which is an impressive and irresistible mixture of sufficiencies, tight completenesses, order, recurrences which make possible prediction and control, and singularities, ambiguities, uncertain possibilities, processes going on to consequences as yet indeterminate" (DEWEY, 1958, p. 47). Essas misturas não são mecânicas, ou sobrepostas por alguma faculdade intelectual sobre a mundo; são, antes, vitais, isto é, até podemos percebê-las separadamente, mas não podemos dividi-las em unidades ontológicas com qualidades diferentes e alocá-las em compartimentos estanques denominados "realidade" e "aparência" ou "real" e "fenomênico". Não o podemos pois são qualidades cuja origem é uma só: o mundo existencial em que vivemos. A longa história das tentativas de separação e decantação dessa mistura levou a identificar o fixo e o regular com a realidade última do ser e a mudança e a instabilidade com a deficiência do ser. Ou seja,

a mudança e a temporalidade foram considerados apenas aspectos ilusórios do ser, cuja realidade se escondia por detrás das aparências.

Para Dewey, o ponto culminante dessa história é Kant. Este determinou que toda a multiplicidade e particularidade derivadas da experiência pertencem a um reino, o dos sentidos; e toda a uniformidade, necessidade e universalidade a outro reino, o da razão. A intenção de Dewey é justamente alterar esse quadro metafísico: "instead of being a detection and description of the generic traits of existence, it becomes an endeavor to adjust or reconcile to each other two separate realms of being" (DEWEY, 1958, p. 54).

Para Dewey é inegável que empiricamente o ponto de partida de todo pensamento e investigação é o que temos, qual seja a mistura do precário e problemático com o seguro e o completo – a continuidade genética entre o fluxo dinâmico da natureza e a eternidade das ideiais estáticas. Sua metasífica naturalista não é nem dualista nem monista, mas holista. Não é dualista porque entende que as separações e classificações que elaboramos são apenas instrumentais. São instrumentos de análise elaborados intelectualmente para melhor compreender aspectos da existência (ex: mente/corpo; sujeito/objeto; experiência/natureza). Não é monista porque não considera que a realidade ou o ser seja constituído (seja ele ideal ou material). Sua metafísica é, no entanto, holista em sentido radical. Ela compreende uma continuidade entre elementos distintos - que denominamos das mais variadas formas. Esses elementos não são aspectos derivados de uma única substância ou um ser uniabrangente, mas estão sempre em um processo tenso de relação. Seu pragmatismo se configura, dessa forma, como uma ontologia pluralista: "'reality' is a denotative term, a word used to designate indefferently everything that happens. Lies, dreams, insanities, deceptions, myths, theories are all of them just the events the especically are" (DEWEY, 1917a, p. 55).

Dewey é tão avesso ao monismo quanto ao dualismo. A noção de "Experiência Absoluta" é, segundo ele, uma tentativa malfadada de negar a natureza mista, complexa e relacional do mundo – a relação tensa entre fatores de instabilidade e de estabilidade. Apesar dessa noção reconhecer que nossa experiência é finita e temporal, crivada de contradições e conexões, cuja emergência são condições históricas, ela esquece que a experiência humana também anseia pela verdade, pela beleza, segurança e ordem. Mais que isso, esse tipo de monismo esquece que na própria experiência há momentos de

regularidade e que a verdade, a necessidade e a universalidade são possibilidades da experiência. “Experience exhibits ability to possess harmonious objects. It evinces an ability, within limits, to safeguard the excellent objects and to deflect and reduce the obnoxious ones” (DEWEY, 1958, p. 60). O grande problema desse tipo de monismo, afirma Dewey, é que ele sustenta que as coisas da experiência real são, sempre e autonomamente, perfeitas atestando sua completa autossuficiência. As ocorrências experienciadas, que são impulso à busca por um mundo melhor; os esforços experimentais que tornam possíveis os melhoramentos no interior dos objetos da experiência real são varridos para o âmbito da mera “aparência”.

A metafísica da experiência de Dewey, por contraste, destaca as características da experiência, tal como ela acontece no mundo existencial vital: “that it is such as to involve permanente and general objects of reference as well as temporally changing events; the possibility of truth as well as error” (DEWEY, 1958, p. 60). Dessa forma, tanto o dualismo quanto o monismo, à luz do holismo de Dewey, se configuram como doutrinas que se esforçam em selecionar arbitrariamente aspectos das coisas que, na natureza, estão sempre em conjunção e interpenetração. “The union of the hazardous and the stable, of the incomplete and the recurrent, is the condition of all experienced satisfaction as truly as of our predicaments and problems” (DEWEY, 1958, p. 62).

Ou seja, a natureza precária da existência é tanto a fonte de todas as nossoas dúvidas e problemas quanto a condição indispensável de idealidade. Para Dewey, a qualidade ideal é uma característica da própria existência, cujo fundamento é sua estrutura mista. Ideias não são entidades cuja origem é algo oculto e misterioso precisando ser remetida a uma faculdade ou órgão também misterioso chamado “mente” em oposição ontológica ao mundo externo. “Ter ideias sobre”, “idealizar”, “imaginar”, “teorizar” incorporam características da existência – ou melhor, são parte da existência: é a fase em que, a partir da indeterminação, nos movemos intelectualmente para as possibilidades de organização da experiência. A mente, dessa forma, é uma função ativada pela experiência cuja finalidade é extrair imaginativamente da experiência suas possibilidades. Um mundo que seja ou completamente estável e regular ou completamente caótico e instável seria hostil à imaginação e à criação de ideias; seria, portanto, um mundo hostil à criatividade e à nossa luta por melhorá-lo. “We forget that what gives meaning to the notion of perfection is the events that create longing, and

that, apart from them, a "perfect" world would mean just an unchanging brute existential thing" (DEWEY, 1958, p. 63).

O que há de mais chocante nos sistemas filosóficos, no entender de Dewey, é a artificial conexão que erigiu entre pensamento e unidade – conexão que deriva da clivagem das qualidades da experiência em, por um lado, a unidade, o permanente e o racional; e, por outro, a multiplicidade, a mudança, o temporal e o empírico. Essa conexão, segndo Dewey, não é um privilégio do idealismo ou do racionalismo, como se poderia facilmente supor. Mas está na base operativa até mesmo do empirismo. Dewey denomina essa conexão de intelectualismo. Segundo sua definição, se acompanharmos o raciocínio do empirismo poderemos notar que toda reflaxão deriva das situações problemáticas e confusas; seu objeto é, sem dúvida, esclarecer essas situações. Se o pensamento é bem sucedido nessa operação, sua tarefa acaba ao transformar a desordem em algo organizado e coerente, a multiplicidade contingente em algo sistematizado. Nesse ponto, continua Dewey, o empirismo compartilha com as outras doutrinas filosóficas o preconceito básico de que a realidade é essencialmente e fundamentalmente um sistema racional, um todo coerente de relações que não pode ser concebido senão em termos intelectuais – por isso intelectualismo.

> Reflective inquiry moves in each particular case from differences toward unity; from indeterminate and ambiguous position to clear determination, from confusion and disorder to system. When thought in a given case has reached its goal of organized totality, of definite relations of distinctly placed elements, its object is the accepted starting point, the defined subject matter, of further experiences; antecedent and outgrown conditions of darkness and of unreconciled differences are dismissed as a transitory state of ignorance and inadequate apprehensions (DEWEY, 1958, p. 66).

A consequência é a assunção tácita da identidade entre pensamento e realidade – e esta última em contraste com a empiricidade meramente fenomênica. Essa é justamente a linha tênue que separa Dewey da maneira intelectualista de conceber a experiência, a saber: que a reflexão transforma o confuso e indeterminado em algo definido, consistente e mais coerente é de grande valor e Dewey o assume completamente. Mas há algo além disso que sua metafísica naturalista afirma, qual seja, que a reflexão em seu processo operativo aponta para a incontornável contextualidade da situação na qual todo pensamento ocorre. "It notes that the starting point is the actually problematic, and that the problematic phase resides in some actual and

specifiable situation" (DEWEY, 1958, p. 67). Sua metafísica, assim fundamentada no princípio de continuidade da experiência, compreende que os meios de conversão de situações problemáticas em situações determinadas se dão pelo uso de coisas já asseguradas e garantidas, isto é, instrumentos conceituais produzidos reflexivamente a partir de situações que no passado eram também indeterminadas e agora fazem parte da experiência imediata ou primária. O pensamento, portanto, não possui uma qualidade ontológica distinta e separada das coisas da experiência imediata e seu uso não difere dos usos de recursos e energias naturais. De forma alguma saltamos para fora da natureza e das relações naturais. "[...] Thinking is a continuous process of temporal re-organization within one and the same world of experienced things, not a jump from the latter world into one of objects constituted once for all by thought" (DEWEY, 1958, p. 67-68).

A metafísica naturalista deweyana considera a reflexão como um evento natural cuja ocorrência se dá dentro da natureza. Seu naturalismo busca uma posição que esteja para além tanto do idealismo quanto do realismo. Por um lado, afirma Dewey, os idealistas falharam em reconhecer as características específicas e concretas das situações indeterminadas nas quais o pensamento ocorre; por outro lado, os realistas asseguram que os fatores experienciais que dão ensejo ao pensamento (indeterminação, ambiguidade, formulação de hitpóteses, seleção, etc.) não possuem as mesmas características que as do conhecimento válido. Eles tendem a considerar esses traços como pessoais ou psicológicos em contraste com um o mundo da natureza objetiva.

Ao contrário da forma moderna de encarar a experiência, para Dewey ela é "uma questão de interação do organismo com seu meio, um meio que é tanto humano quanto físico, que inclui o material da tradição e das instituições, bem como das circunvinzinhanças locais" (DEWEY, 2010b, p. 430). A experiência, nesse sentido, não é a sensação subjetiva impressa na mente de um sujeito que se encontra em oposição ao objeto de experiência, tal como podemos encontrar no modelo empirista desde John Locke até a filosofia crítica de Kant. A experiência não é, portanto, o que acontece na mente do sujeito; mas se constitui na interação entre "sujeito" e "objeto". As interpretações psicologizantes da experiência, as que Dewey critica, erigiram-se justamente sobre uma separação entre o organismo e o meio. Separação que foi tratada como inata e original.

Na contramão de todo o desenvolvimento moderno filosófico do conceito de experiência, John Dewey subordinou as questões epistemológicas (que forjaram a maquinaria da experiência, de Descartes a Kant) às questões antropológicas. Os estudos antropológicos fornereram a Dewey uma visão mais holista e menos dualista da experiência e, por conseguinte, da relação organismo e ambiente. A antropologia destacava a falsidade de se supor que a experiência e o conhecimento aconteciam em um espaço obscuro entre uma mente independente, localizada no espaço interno do sujeito, e um objeto igualmente independente exterior àquele sujeito (DEWEY ROBERT, 1977). Essa concepção moderna da mente é, para Dewey, apenas uma sobrevivência de uma psicologia fora de moda que não encontra mais resposta nos fatos. Fatos cuja fonte são os estudos antropológicos, "which show that the growth of any given individual occurs primarily as an interacting with features of his cultural environment – an interaction wich does not involve a sharp distinction between the individual and that environment" (DEWEY ROBERT, 1977, p. 78). Mais que isso: no contexto da interação "experiência", "mente", "conhecimento" acontecem como derivados do esforço de estabelecer mais e melhores relações em meio à contingencialidade encontrada. Antes que ter seus equivalentes em termos como "sensações", "impressões" ou "dados", a experiência, segundo Dewey, "has its equivalents in such affaris as history, life, culture" (DEWEY, 1958, p. 40). Nesse sentido, a experiência deve ser encarada, tal como a história, a vida e a cultura como um todo complexo e diversificado. Dessa froma, a metafísica da experiência que Dewey elabora toma como fundamento aquilo que ele denominou de "existência" em sua radical historicidade.

2.3. A qualidade estética da experiência

O processo de reconstrução da experiência que Dewey realizou por meio da sua metafísica naturalista incluiu uma radical reformulação do conceito de estética – esta última sendo mesmo de fundamental importância para a compreensão do seu conceito de experiência e do princípio de continuidade, subjacente à toda sua filosofia. Como ele

mesmo o disse: "É à experiência estética, portanto, que o filósofo precisa recorrer para compreender o que é a experiência" (DEWEY, 2010b, p. 472).

A posição geral de Dewey é que há uma continuidade "between our ordinary experience and other experiences, such as the scientific, moral, aesthetic, and religious. He does not regard aesthetic experience as peculiar or isolated from our ordinary experiences" (MATHUR, 1971, p. 106). Para ele toda experiência tem uma fase estética; e a denominada experiência estética nas artes é apenas o desenvolvimento deliberado e consciente dessa fase da experiência normal. Nem a produção artística, nem a científca podem ser isoladas da vida cotidiana.

> Life, he pointed out, consists of phases in which the organism falls out of step with the environment and later recovers unison with it. In a vein reminiscent of Hegel's statements on dialectical development, Dewey asserted that such recovery is never a mere return to a prior state, since a growing life is enriched by the resistance through which it successfully passes. If the gap between organism and environment is too wide, the organismo dies; if its activity is not enhanced by its encounter with its surroundings, it merely subsists[23]. It will grow only when a temporary falling out with the environment is followed by what Dewey called a more extensive balance of the energies of the organism with those of the conditions under which it lives (WHITE, 2002, p. 26).

A diferença entre o estétco e o intelectual é apenas uma questão de ênfase de determinados aspectos da experiência. Apesar de o artista voltar sua preocupação para a fase da experiência em que se percebe a harmonia, não quer dizer que ele busque evitar os momentos de resistência e tensão dispostos na experiência. O artista incorpora esses momentos em seu processo de criação de uma nova experiência cuja caraterística é a imediata satisfação. O cientista, por outro lado, utiliza os meios da observação e do pensamento inferencial para solucionar as tensões identificadas e suas soluções se transformam em etapas para investigações subsequentes.

[23] Para Dewey, "há dois mundos possíveis em que a experiência estética não ocorreria. Em um mundo de mero fluxo, a mudança não seria cumulativa, não se moveria em direção a um desfecho. A estabilidade e o repouso não exitiriam. Mas é igualmente verdadeiro que um mundo acabado, concluído, não teria traços de suspense e crise e não ofereceria oportunidade de resolução. Quando tudo já está completo, não há realização. Só contemplamos com prazer o Nirvana e uma bem-aventurança celestial uniforme porque eles se projetam no pano de fundo de nosso mundo atual, feito de tensão e conflito. Pelo fato de o mundo real, este em que vivemos, ser uma combinação de movimento e culminação, de rupturas e reencontros, a experiência do ser vivo é possível de uma qualidade estética" (DEWEY, 2010b, p. 80).

Nesse sentido, Dewey é categórico ao afirmar que "a arte é uma qualidade que permeia a experiência" (DEWEY, 2010b, p. 551) e que "a arte é sempre, na experiência, o produto de uma interação entre os seres humanos e seu ambiente[24]" (DEWEY, 2010b, p. 406-407); e que a experiência, para ser digna desse nome, deve fundamentalmente ter uma qualidade estética[25]. "[...] O estético não é algo que se intromete na experiência de fora para dentro, seja pelo luxo ocioso ou pela idealização transcendental, mas que é o desenvolvimento esclarecido e intensificado de traços que pertencem a toda experiência normalmente completa" (DEWEY, 2010b, p. 125). Essa relação, explica ele, já estava presente no mundo cultural da Grécia Clássica[26]. A τέχνη era uma noção cujo significado tinha por conteúdo um conjunto de saberes práticos, de ideias úteis para a condução da vida. "Thus understood, experience is exemplified in the discrimination and skill of the good Carpenter, pilot, physician, captain-at-arms; experience is equivalent to art" (DEWEY, 1958, p. 354). Sensações e percepções suplementavam a experiência como materiais, mas não a constituíam. Foi na modernidade que a aplicação desse termo passou a designar coisas as quais os gregos dificilmente chamariam de "experiência": estados fenomênicos como dores de estômago e o jogo de cores que afetam nossos olhos. Ou seja, a modernidade assimilou experiência à subjetividade. A depreciação da experiência, no entanto, não é causa da era moderna; estava na própria vida cultural grega.

[24] E ele continua: "Toda experiência é constituída pela interação entre 'sujeito' e 'objeto', entre um eu e seu mundo, ela própria não é meramente física nem meramente mental, por mais que um outro desses fatores predomine. As experiências que, pelo predomínio da contribuição interna, são enfaticamente chamadas de 'mentais' referem-se, direta ou remotamente, a experiências de caráter mais objetivo; são produtos da discriminação e, por isso, só podem ser compreendidas ao levarmos em conta a experiência normal total, em que os fatores internos e os externos se incorporam de tal modo que ambos perdem seu caráter especial. Em uma experiência, coisas e eventos que fazem parte do mundo físico e social são transformadas pelo contexto humano em que entram, enquanto a criatura viva se modifica e se desenvolve através da interação com as coisas que antes lhe eram externas" (DEWEY, 2010b, p. 431).

[25] "O traço singularmente distintivo da experiência estética é exatamente o fato de que nela não existe essa distinção entre o eu e o objeto, uma vez que ela é estética na medida em que o organismo e o meio cooperam na instituição de uma experiência na qual ambos ficam tão plenamente integrados que desaparecem" (DEWEY, 2010b, p. 435).

[26] "A reprodução da ordem das mudanças naturais e a percepção dessa ordem foram estreitamente unidas, a princípio, tão unidas que não existia distinção entre arte e ciência. Ambas eram chamadas de *tekne*. A filosofia foi escrita em versos e, sob a influência do esforço imaginativo, o mundo tornou-se um cosmos" (DEWEY, 2010b, p.281).

> The community in which Greek art was produced was small; numerous and complicated intermediaries between production and consumption were lacking; producers had a virtually servile status. Because of the close connection between production and enjoyable fruition, the Greeks in their perceptive uses and enjoyments were never wholly unconscious of the artisan and his work, not even when they personally were exclusively concerned with delightful contemplation. But since the artist was an artisan (the term artist having none of the eulogistic connotations of present usage), and since the artisan occupied an inferior position, the enjoyment of works of any art did not stand upon the same level as enjoyment of those objects for the realization of which manual activity was not needed. Objects of rational thought, of contemplative insight were the only things that met the specification of freedom from need, labor, and matter. They alone were self-sufficient, self-existent, and selfexplanatory, and hence enjoyment of them was on a higher plane than enjoyment of works of art (DEWEY, 1958, p. 356)

Os gregos estabeleciam uma hierarquização entre razão e experiência, teoria e prática. A experiência, por um lado, estando associada à arte refletia a contingência e as particularidades da natureza; a ciência, por outro, era o recanto da teoria e, por isso, o espaço de contemplação da necessidade e da universalidade. A arte nasce da carência de ser, da pura incompletude e do devir, enquanto a ciência expressa a completude e totalidade do ser. Assim sendo, afirma Dewey, essa perspectiva depreciadora da experiência acompanhava a concepção que alocava a atividade prática em uma instância inferior à atividade teórica: a primeira é crivada de mediações, dependente da externalidade, marcada pela deficiência do verdadeiro ser; a segunda é independente e livre porque é completa e autossuficiente, isto é, perfeita.

Essa estrita separação, segundo Dewey, foi tanto causa quanto efeito de uma distinção quase universal, qual seja, entre o artístico e o estético. No primeiro há a ação de lidar com materiais e energias externas ao corpo num processo de reunião, combinação, manipulação e refinamento até que esses materiais e energias atinjam um novo estado capaz de garantir uma satisfação que seu estado bruto anterior não o poderia; no segundo há o deleite por meio da audição e da visão, um aprimoramento da apreciação receptiva e da assimilação de objetos independentemente de sua participação nos processos operativos de sua produção. Tem-se com isso a criação de "um abismo entre a experiência comum e a experiência estética" (DEWEY, 2010b, p. 69). O estético passa a ser apenas um simulacro no interior de filosofia da arte que a situa em um plano completamente inabitado; o estético assume o caráter do meramente contemplativo. O

propósito que Dewey se autoimpôs é justamente o de indicar que a separação entre o artístico e o estético, tal como a tendência em isolar a arte das outras formas de experiência não são naturais, mas apenas virtuais. Seu objetivo, portanto, é "o de recuperar a continuidade da experiência estética com os processos normais do viver" (DEWEY, 2010b, p. 69).

No esforço de realização do seu objetivo, Dewey explica que o caminho a ser trilhado é aquele de retorno à experiência comum e cotidiana das coisas. Dewey, nesse sentido, luta contra o subjetivismo que se apossou da arte e para a realização de sua tarefa ele lança mão de uma análise descritivo-fenomenológica da experiência estética e do processo artístico de criação. Nesse processo as duas concepções básicas são as de "uma experiência" e de "experiência consumatória". Essa duas concepções representam aquele esforço de retorno à experiência comum das coisas, o que significa dizer que, para Dewey, a arte está em íntima relação com a vida.

O hiato entre arte e vida é, pensa Dewey, um fenômeno recente e dependente de certos fatores históricos. As concepções de arte "which identifies it with the physical art-objects displayed in a museum through the galleries of which people are conducted hurriedly by an official guide, is a peculiar development of modern conditions of complete segregation and compartmentalization of life (MATHUR, 1971, p. 104). Houve uma "espiritualização" da arte, desconectando-a dos objetos da experiência concreta. Ao contrário dessa espiritualização, Dewey afirma que o produto artístico brota das coisas do nosso viver cotidiano, que "a obra de arte se desenvolve e acentua o que é caracteristicamente valioso nas coisas de prazer do dia a dia (DEWEY, 2010b, p. 71). Não se trata de uma materialização simples e degradante da obra em oposição àquela espiritualização. Ao contrário disso: para Dewey se trata de retomar "uma concepção que revele de que maneira essas obras idealizam qualidades encontradas na experiência comum" (DEWEY, 2010b, p. 72). Sem uma conscientização da função da arte em relação a outras modalidades de experiência, qualquer filosofia da arte se torna árida e estéril. Os germes daquilo que consideramos estético está justamente naquilo que não consideramos como estético: a experiência comum e corriqueira, normal.

A estética está, portanto, assentada na experiência normal. Para Dewey "a natureza da experiência é determinada pelas condições essenciais do viver" (DEWEY, 2010b, p. 74). Trata-se das nossas necessidades vitais básicas: tal como os animais,

precisamos fazer ajustes se quisermos continuar a viver. Compartilhamos com nossos ancestrais os órgãos e o meio pelos quais derivamos as funções fundamentais para prosseguir na vida. Ou seja, a vida não apenas se dá em um meio ambiente, mas também por causa dele, em ininterrupta interação com ele. Não somos organismos isolados do meio. Nossos órgãos são os instrumentos através dos quais estamos ligamos com o mundo externo à nossa estrutura corporal e com o qual precisamos nos ajustar sempre nos defendendo, mas também realizando conquistas. Nesse processo sempre buscamos construir um equilíbrio, mesmo que temporário, entre os desafios impostos pelo meio e as nossas carências. Equilíbrio não significa, no entanto, estagnação. A vida está sempre em crescimento, em movimento. E em uma vida em crescimento, o equilíbrio ou a restauração dele nunca é retorno a um estado anterior, pois toda situação de carência e resistência que se atravessa com sucesso enriquece a experiência. Nas palavras de Dewey: "a vida cresce quando o descompasso temporário é uma transição para o equilíbrio mais amplo das energias do organismo com as das condições em que ele vive" (DEWEY, 2010b, p. 76). O equilíbrio e o crescimento não são espontâneos e mecânicos, mas surgem do atrito, da interação tensa com o meio. O mundo está repleto de fatores hostis ao prosseguimento da vida. Quando, em seu esforço, ela continua e se expande há a superação desses fatores de tensão. "Experience gains in quality, intensity, meaning and value as it passes from disequilibrium to equilibrium" (MATHUR, 1971, p. 106). Há um ganho experiencial: a vida se torna mais energizada e prenhe de significado. "O momento de passagem da perturbação para a harmonia é o de uma vida mais intensa" (DEWEY, 2010b, p. 80). Eis, segundo Dewey, as raízes estéticas na experiência. "Pelo fato de o mundo real, este em que vivemos, ser uma combinação de movimento e culminação, de rupturas e reencontros, a experiência do ser vivo é passível de uma qualidade estética" (DEWEY, 2010b, p. 80).

As condições a partir dos quais o homem cria seus propósitos é exatamente o ritmo entre a perda da integração com o meio e a recuperação posterior dessa integração. Esse ritmo não apenas persiste no homem, mas se torna consciente nele. A erupção emocional é o sinal de que a integração está ou realmente ou hipoteticamente se rompendo. A ruptura enseja a criação (o pensamento, a reflexão). A ânsia por reconquistar o equilíbrio perdido converte a torrente emocional em um interesse

deliberado pelos objetos no vislumbre de serem esses os materiais de sua realização. É essa realização que Dewey denomina de consumação.

A consumação, qualidade de toda experiência estética, é ao mesmo tempo a realização consciente de restauração da integração e o início de uma relação com o meio. A consumação é o momento de abertura a novas experiências. Ela finaliza um processo sem esterilizá-lo. Ao contrário: "o tempo da consumação é também o de um recomeço" (DEWEY, 2010b, p. 80). O momento de regozijo com os prazeres do equilíbrio é e deve ser efêmero. Pois qualquer tentativa de perpetuá-lo constitui uma tentativa de isolamento do mundo e como consequência acarretaria a perda da própria vitalidade. A harmonia consumada permanece como uma possibilidade subjacente e fonte de significado para as tensões que inevitavelmente se abrirão. O passado, no contexto de uma experiência verdadeiramente estética, se torna um reservatório rico em recursos com os quais se manter no processo de viver. "O passado se transpõe para o presente, expandindo e aprofundando o conteúdo deste último" (DEWEY, 2010b, p. 91). Ele serve ao presente como um conjunto de instrumentos para a condução da vida: são sinais de advertência, de cautela, vultos de esperança e perseverança. Ele reforça o presente e torna o futuro menos detestável. O passado converte o futuro em possibilidade. "O que a criatura viva preserva do passado e espera do futuro funciona como orientações para o presente. [...] O passado absorvido pelo presente faz avançar, empurra para adiante" (DEWEY, 2010b, p. 83).

A concepção deweyana de consumação, dessa forma, é uma afirmação do seu princípio de continuidade. A experiência, afirma Dewey, "ocorre continuamente, porque a interação do ser vivo com as condições ambientais está envolvida no próprio processo de viver" (DEWEY, 2010b, p. 109). A continuidade, a consumação são marcas distintivas daquilo que Dewey define por "*uma* experiência". No processo do viver cotidiano muitas vezes as experiências vividas não compõem uma experiência singular: há ruptura e dispersão e ela simplesmente cessa. Ela acaba sem que se converta em uma ponte de ligação com novas experiências. Ela cessa não por ter chegado à sua consumação, mas por carecer de plena significação. Esse tipo de experiência é, na concepção de Dewey, inestética. Ter *uma* experiência é quando o material vivenciado atinge sua consecução. Só assim é integrada ao fluxo geral da experiência. A qualidade

estética, portanto, não está restrita ao campo da arte, mas em todos os aspectos da vida: nos afazeres diários, na ciência, na política, e assim por diante.

> Conclui-se uma obra de modo satisfatório; um problema recebe sua solução; um jogo é praticado até o fim; uma situação, seja a de fazer uma refeição, jogar uma partida de xadrez, conduzir uma conversa, escrever um livro ou participar de uma campanha política, conclui-se de tal modo que seu encerramento é uma consumação, e não uma cessação. Essa experiência é um todo e carrega em si seu caráter individualizador e sua autossuficiência. Trata-se de *uma* experiência. (DEWEY, 2010b, p. 110).

Em seu sentido vital, a experiência é situacional e episódica; refere-se a experiências singulares e que tem começo e fim. Ou seja, ela é completa em si mesma; contínua. Seus diferentes aspectos, diferentes atos ou ocorrências se fundem em uma unidade sem, no entanto, desaparecerem nem perderem seu caráter. Uma parte leva à outra, uma ocasião dá continuidade ao que veio antes e cada uma dessas partes ganham sua distinção na unidade da experiência singular. "A existência dessa unidade é constituída por uma *qualidade* ímpar que perpassa a experiência inteira, a despeito das partes da variação das partes que a compõem" (DEWEY, 2010b, p. 112). Qualquer distinção que a reflexão possa fazer dentro de uma experiência com qualidade estética é apenas formal e analítica. São instrumentos que a inteligência cria para melhor compreender a experiência.

A filosofia moderna criou uma série de distinções e as impôs sobre a experiência considerando-as naturais. Locke e Hume são, da forma como Dewey os entende, os responsável por pulverizar a experiência em átomos denominados de "sensações", "impressões", "ideias", etc. Mais que isso ambos estão na base de formação das concepções psicológicas que desempenharam um papel preponderante na interpretação tanto da estética como da experiência. Ao desconsiderar a qualidade estética da experiência, ou seja, a experiência em sua unicidade e continuidade, os filósofos modernos criaram uma separação entre o organismo e o meio - uma separação que alegaram ser natural e inata. Os processos e estados psicológicos foram retirados do seu contexto de funções do organismo na luta por viver em seu ambiente. Supôs-se que a experiência fosse um episódio "que ocorre exclusivamente dentro de um eu, mente ou consciência, algo que é autônomo e só mantém relações externas com a cena objetiva em que lhe sucede estar inserido" (DEWEY, 2010b, p. 431). Ao se romper a conexão do organismo com o meio, também se rompe a conexão unitária entre as várias maneiras

pelas quais o organismo interage com o meio ambiente. O ponto máximo desse processo, segundo Dewey, é Kant. “Esse filósofo foi um mestre rematado em traçar distinções e, em seguida, erigi-las em divisões compartimentalizadas” (DEWEY, 2010b, p. 440). A consequência, ele afirma, foi que Kant forneceu uma suposta base científica para separação entre o estético e outras formas de experiência na constituição da natureza humana. A fase crítica dos trabalhos de Kant são, de acordo com Dewey, a expressão do esforço daquele em dividir a natureza humana e junto dela a experiência em compartimentos estanques: a faculdade do entendimento, por um lado, e suas operações em conjunto com os materiais (multiplicidade) fornecidos pelos sentidos (Crítica da Razão Pura); por outro lado a conduta comum referida ao desejo que vem de encontro ao seu objeto e a moral referida à Razão Pura, uma espécie de exigência frente à Vontade Pura. (Crítica da Razão Prática).

> Resolvida a questão da Verdade e do Bem, restava encontrar um nicho para o Belo, o termo remanescente do trio clássico. Restou o Sentimento Puro, “puro” no sentido de ser isolado e autônomo – um sentimento livre de qualquer mácula do desejo, um sentimento, estritamente falando, não empírico. Assim, Kant elaborou uma faculdade do Juízo que não era reflexiva, e sim intuitiva, mas não dizia respeito aos objetos da Razão Pura. Essa faculdade se exerceria na Contemplação, e o componente caracteristicamente estético seria o prazer que acompanha essa Contemplação. Com isso, abriu-se o caminho psicológico para a torre de marfim de um “Belo” distante de qualquer desejo, ação e frêmito de emoção. (DEWEY, 2010b, p. 440).

Em oposição aos desdobramentos derivados da perspectiva moderna sobre a estética, John Dewey afirma que a característica singularmente marcante da experiência estética é justamente e fundamentalmente o fato de que nela não se encontra essa separação entre o eu e o mundo, pois ela se denomina estética exatamente por organismo e meio estarem em um processo de cooperação na constituição de uma experiência de tal forma integrados que ambos se consumam na plenitude de uma unidade, mesmo que ela seja temporária. A experiência estética não se caracteriza pela ausência de desejo e de reflexão, mas sim por incorporá-los completamente na experiência perceptual. “Não há divisões psicológicas intrínsecas entre os aspectos intelectuais e sensoriais, entre o emocional e o ideativo, entre fases imaginativas e práticas da natureza humana” (DEWEY, 2010b, p. 433).

À filosofia moderna faltou reconhecer, segundo Dewey, que os inimigos do estético não são nem o prático nem o intelectual. “São a monotonia, a desatenção para

com as pendências, a submissão às convenções na prática e no procedimento intelectual" (DEWEY, 2010b, p. 117). Em muitas de nossas experiências não há atenção ou interesse pelas ligações que existem entre o momento presente com o passado e o futuro, com o que veio antes e com o que virá depois. Não há um interesse que coordene o que será selecionado para a organização da experiência em seu pleno devir. Dessa forma ela simplesmente vai acontecendo e, como na célebre frase do cancioneiro "deixe a vida me levar", vamos seguindo a corrente sem decididamente e reflexivamente incluirmos ou excluirmos o que é importante. Cedemos às pressões externas e contemporizamos com o fluxo da contingência. Nesse sentido, "há começos e cessações, mas não inícios e conclusões autênticos. Uma coisa substitui outra, mas não a absorve nem leva adiante. Há experiência, porém ela é tão frouxa e discursiva que não é uma experiência singular. É desnecessário dizer que tais experiências são inestéticas" (DEWEY, 2010b, p. 117). O inestético, o verdadeiro inimigo do estético, localiza-se entre dois polos, segundo Dewey. De um lado, nota-se a sucessão solta, cujo lugar de partida é tão inespecífico como seu destino; de outro lado nota-se a ligação mecânica entre as partes produzindo suspensões também mecânicas. Por contraste, toda experiência integral tem em si um ritmo cujo destino é um desfecho adequado de acordo com as energias que nela atuam.

A qualidade propriamente estética da experiência resume em si a ideia que "toda experiência é resultado da integração entre uma criatura viva e algum aspecto do mundo" (DEWEY, 2010b, p. 122). Essa qualidade permeia todas as experiências: artísticas, científicas, intelectuais, religiosas, etc. Trata-se da percepção da sua unidade a partir da relação entre o agir e o sofrer entre o arganismo e o ambiente. O simples fato de querermos levartar uma pedra implica essa relação: a vontade de levantá-la está ligada a ela mesma (simplesmente por estar obstruindo o caminho; estudar sua constituição para fins de uso industrial; seu formato singular; etc.). Ao tocarmos na pedra sofremos já com sua texura, seu peso e calculamos (bem ou mal) a quantidade de energia que deveremos empregar para obter êxito. Nesse processo a percepção vai reconhecendo suas propriedades e projeta a que fins ela eventualmente prestará. Esse processo continua até eclodir um ajuste mútuo entre o sujeito e aquele objeto, e eis então que essa experiência singular se consuma. Mas ela não se restringe à interação causal com objetos físicos. "A criatura atuante pode ser um pensador em seu gabinete

de estudos e o meio com que ele interage pode consistir em ideias em vez de uma pedra" (DEWEY, 2010b, p. 122).

Uma experiência para ser estética deve, necessariamente, perceber as conexões entre meios e fins, causas e efeitos, materiais e resultados. É a percepção da conexão e unidade entre as partes atuantes que lhe confere significado. Por isso que nem toda experiência é estética, pois faltam instrumentos, uma base, para se apreender essas conexões. A base, segundo Dewey, é formada igualmente por experiências anteriores. Sem uma base experiencial anterior o conteúdo significativo é limitado. "A experiência de uma criança pode ser intensa, mas, por falta de uma base de experiências anteriores, as relações entre o estar sujeita a algo e o fazer são mal-apreendidas, e a experiência não tem grande profundidade nem largueza" (DEWEY, 2010b, p. 122). A maturidade experiencial leva tempo e se dá por meio do aprendizado: "todo mundo sabe que é preciso um aprendizado para enxegar através de microscópio ou um telescópio, ou para ver uma paisagem como o geólogo a vê" (DEWEY, 2010b, p. 136). E mesmo um sujeito experimentado jamais conseguirá perceber todas as conexões possíveis dentro da experiência, pois elas são infinitas e sempre estamos adicionando mais e mais elementos à experiência através da nossa criatividade.

A qualidade estética, assim sendo, não é exclusiva da atitude contemplativa; e artística é toda atividade que há continuidade e consumação da experiência. "Any activity that is simultaneously both [the relation of means and consequence, process and product, the instrumental and consummatory], rather than in alternation and displacement, is art" (DEWEY, 1958, p. 361). Uma investigação filosófica complexa, um debate político ou uma iniciativa empresarial são estéticas "quando seus diversos ingredientes constituem uma experiência integral [...] É que, nesse momento, suas partes variadas se interligam, em vez de meramente sucederem umas às outras" (DEWEY, 2010b, p. 138). Consumar, afirma Dewey, é uma função contínua. Cada consumação, cada lugar de roupouso da experiência, é um momento de vivência em que os resultados das ações anteriores são incorporados, e junto deles seu significado é extraído e conservado. Conservação não no sentido de repetição ou simples acúmulo inerte, mas para a abertura a novas experiências. Nas palavras de Dewey: "[...] A genuinely esthetic object is not exclusively consummatory but is causally productive as well" (DEWEY, 1958, p. 365). E ele continua: "[...]it directly liberates subsequent action and makes it

more fruitful in a creation of more meanings and more perceptions" (DEWEY, 1958, p. 365). Ou seja, a experiência é estética quando há enriquecimento da própria experiência. É toda atividade que confere às coisas potencialidades que anteriorente não pertenciam a elas. Nesse sentido, o conhecimento é, em sentido lato, um produto da arte.

> Knowledge is not a distortion or perversion which confers upon its subject-matter traits which do not belong to it, but is an act which confers upon non-cognitive material traits which did not belong to it. It marks a change by which physical events exhibiting properties of mechanical energy, connected by relations of push and pull, hitting, rebounding, splitting and consolidating, realize characters, meanings and relations of meanings hitherto not possessed by them. Architecture does not add to stone and wood something which does not belong to them, but it does add to them properties and efficacies which they did not possess in their earlier state. It adds them by means of engaging them in new modes of interaction, having a new order of consequences. Neither engineering nor fine art limits itself to imitative reproduction or copying of antecedente conditions. Their products may nevertheless be more effectively natural, more "life like," than were antecedente states of natural existence. So it is with the art of knowing and its works (DEWEY, 1958, p. 381-382).

De acordo com essa concepção, Dewey afirma que a história da experiência humana é a história do desenvolvimento das artes, e que a história da ciência cuja emergência está ligada a um processo de distinção da religião, dos ritos cerimoniais e das artes dramáticas é apenas o registro da diferenciação interna da arte, não um testemunho de sua separação estrita. Ambas, arte e ciência, têm por preocupação a variação ordeira das mudanças, isto é, o ritmo, a relação tensa entre os fatores e as energias que constituem a própria experiência e a natureza. Arte e ciência, portanto, não se opõem entre si nem à natureza. As condições naturais e objetivas são fatores essenciais para se levar à consecução de uma experiência integrada. E natureza significa aqui "nada menos que do todo o complexo de resultados da interação do homem, com suas lembranças e esperanças, sua compreensão e desejo, com o mundo [...]" (DEWEY, 2010b, p. 285-286).

A concepção deweyana da experiência estética, nesse sentido, nada tem que ver com a perspectiva que a considera como um aspecto da subjetividade ou estados mentais. O corolário da teoria estética de Dewey é a afirmação que antes de ser uma faculdade passiva-contemplativa-subjetiva, a qualidade estética se refere aos processos de remodelagem do material da experiência compartilhada cuja direção é uma ordem e união maiores que aquela previamente encontrada. A experiência estética não é de

exclusividade do artista que se expressa emocionalmente ou de algum sujeito eventualmente capacitado a apreciar uma obra de arte. Ao contrário disso, ele afirma que a experiência estética acontece no espaço de tensão entre os objetos do mundo público e a individualidade criativa do sujeito que a expressa.

> [...] seu material provém do mundo público, e por isso tem qualidades em comum com o material de outras experiências, ao passo que o produto desperta em outras pessoas novas percepções dos significados do mundo comum. As oposições entre individual e universal, subjetivo e objetivo, liberdade e ordem, com as quais os filósofos se têm regalado, não têm lugar no mundo da arte. A expressão como ato pessoal e a expressão como resultado objetivo estão organicamente ligadas (DEWEY, 2010b, p. 180).

A organicidade tensa que reúne o objetivo e o subjetivo elimina o extremismo que considera a arte ou como "representativa" (cópia) ou como "expressiva" (descarga emotiva pessoal)[27]. Ao tomar como ponto de partida o mundo existêncial, Dewey atribui ao estético a qualidade de ser representativo e expressivo ao mesmo tempo: a "arte diz àqueles que a apreciam alguma coisa sobre a natureza de sua própria experiência do mundo: que ela apresenta o mundo em uma experiência nova que eles vivenciam" (DEWEY, 2010b, p. 181). A experiência estética é, nesse sentido, aglutinadora: ela concentra e reapresenta os significados que se encontram depositados de maneira dispersa e esmaecida nos materiais de outras experiências. Ela nos apresenta uma harmonia cujo rearranjo das experiências nos aparece como um vislumbre desde um ponto de vista original sobre aquelas experiências. Entram em conjunção o conteúdo da paisagem real externa e os conteúdos das experiências prévias que o sujeito carrega consigo. Estas, por sua vez, são os órgãos de percepção do artista. Sem experiências anteriores advindas das interações com o mundo físico e social, o próprio mundo estaria fechado à percepção – e mesmo a criação não seria possível.

> [...] é impossível que elas [experiências prévias] desapareçam e que o artista continue a ver um objeto. Por mais ardentemente que o deseje, ele não pode desfazer-se, em suas novas percepções, dos significados acumulados em suas interações passadas com o meio, nem pode livrar-se da influência que estes exercem na essência e na maneira de

[27] Quanto a isso, Dewey afirma: "a representação não é, quando a visão é artística ou construtiva (criativa), de 'objetos como tais', ou seja, de elementos do cenário natural, tais como ocorreram literalmente ou como são relembrados. [...] o pintor não se aproxima da paisagem com a mente vazia, mas com uma bagagem de experiências acumuladas desde longa data em capacidades e predileções, ou com uma comoção de experiências mais recentes" (DEWEY, 2010b, p. 187).

> sua visão atual. Se pudesse e o fizesse, não restaria nada à guisa de objeto que ele pudesse ver (DEWEY, 2010b, p. 190).

O artístico e o científico, para Dewey, encontram seu ponto de confluência justamente nesse ponto: ambos trabalham sem perder o quadro amplo de referência objetivo (controle axiológico e empírico). O artista expressa seu objeto, enquanto o cientista o afirma. Na arte, o significado é individualizado porque há a expressão de uma experiência particular, isto é, o artista expressa sua experiência particular de relações de coisas. Ele apresenta uma escolha de harmonização cuja origem é seu interesse. Essa escolha é, porém, limitada: "[...] deve persistir alguma referência às qualidades e à estrutura das coisas do ambiente. De outro modo, o artista trabalha em um quadro de referência puramente privado, e o resultado não faz sentido, ainda que estejam presentes cores vívidas ou sons altos" (DEWEY, 2010b, p. 198). O cientista, por sua vez, ao afirmar significados trabalha na perspectiva da generalidade: a afirmação correta visa a servir de instrução para condução a outras experiências similares. Nas palavras de Dewey:

> A afirmação expõe as condições em que é possível ter a experiência de um objeto ou uma situação. Ela é boa, isto é, constitui uma afirmação eficaz, na medida em que as referidas condições sejam expostas de um modo que possa ser usado como uma *instrução* para se chegar à experiência. E é ruim, uma afirmação confusa e falsa, quando expõe as condições de um modo tal que, ao serem usadas como instruções, elas conduzem ao caminho errado, ou levam ao objeto de uma forma extravagante (DEWEY, 2010b, p. 182-183).

Isso não significa dizer que Dewey estabeleceu uma separação rígida entre o artístico e o científico. Trata-se de uma permeabilidade entre ambas. A abstração, por exemplo, costumeiramente atribuída a atividades intelectuais e científicas, encontra-se em toda obra de arte. Na ciência ela é aparece em função de seu objetivo generalizador preditivo; na arte ela é uma função controlada pelo artista: ele controla o que será expresso e a natureza e extensão da abstração. Na verdade, Dewey afirma que a ciência pode e deve lançar mão do estético no sentido de este ser um aliado a sempre manter o convencionalismo inerte afastado: "a concepção de que os objetos têm valores fixos e inalteráveis é exatamente o preconceito do qual a arte nos emancipa" (DEWEY, 2010b, p. 199). A experiência estética intensifica e amplia a própria experiência. Ela assim o faz por não separar a criatura viva do mundo em que ela vive; e reconhece que esse viver acontece na interação contínua através de séries de atos e sujeições (o agir e sofrer

humanos). Essa continuidade é o "processo permanentemente renovado de ação sobre o meio e exposição à ação dele, justamente com a instituição de relações entre o que se faz e o que se sofre" (DEWEY, 2010b, p. 211). Nesse sentido, a experiência estética é o registro da qualidade cumulativa da experiência[28].

2.4. A ética situacional de John Dewey: experiência como ponto de partida

Vimos que o projeto geral de John Dewey era reconstruir a filosofia e fundamentar as questões filosóficas na experiência vivida ou primária. A sua metafísica naturalista é um esforço de postular a experiência não apenas como ponto de partida, mas também como destino (consumação). Em sua filosofia moral não é diferente, "he [Dewey] tries to avoid all the mistaken theoretical starting point and begins with moral experience as it is lived" (PAPPAS, 2008, p. 21). A teoria moral, em geral, tem negligenciado um fator que, segundo Dewey, é parte integral da ação moral, a saber, "that is the element of uncertainty and of conflict in any situation which can properly be called moral" (DEWEY, 1998b, p. 315). A consequência da aplicação dessa perspectiva para a teoria moral é que qualquer investigação empírica sobre a moralidade, o primeiro passo a ser dado é delimitar cuidadosamente a situação moral problemática dentro do contexto da nossa vida diária. O segundo passo, uma vez definida a situação, é nos larçarmos ao processo de formulação de teorias e produção de conceitos a fim de melhor solucionar o dilema em que nos encontramos[29]. Isso, contudo, não significa que a investigação se conforma e cessa. Os resultados obtidos através de procedimentos de controle retornam ao contexto da experiência vivida indicando novas possibilidades de

[28] "O mundo que experimentamos no passado se torna parte do eu que age e sofre a ação em outras experiências. Em sua ocorrência física, as coisas e eventos vivenciados passam e acabam. Mas algo de seu significado e valor é preservado como parte integrante o eu" (DEWEY, 2010b, p. 212).

[29] "Like knowledge of any sort, ethical knowledge begins and ends in experience. But unlike merely partial, descriptive inquiries into either natural phenomena or human behavior, ethics [...] involves the careful and ongoing adjudication of competing value claims according to their meaning in specific situations. Ethics must therefore be radically empiricist; it must be sensitive to the provisional quality of value judgments and the historicity of all experience" (KLOPPENBERG, 1986, p. 134).

ação. “This looping back is essencial and it never ends as long as there are new experiences that may require a revision of our theories” (PAPPAS, 2008, p. 31).

Um dos principais problemas em relação à teoria moral, de acordo Dewey, é que ela “tem-se mostrado sempre singularmente hipnotizada pela idéia de que lhe assiste a tarefa de descobrir algum fim ou bem supremo ou alguma lei suprema e última” (DEWEY, 1959, p. 158). Em razão disso, “this problematical character of moral situations, this preliminar uncertainty in considering the moral quality of an act to be performed, is not recognizes by current moral theory” (DEWEY, 1998b, p. 315). Ao descurar a experiência, os filósofos modernos assumiram uma perspectiva teorética e tomaram o dualismo como seu ponto de partida: a distinção entre razão/motivo, fato/valor, caráter/conduta, o sujeito isolado que mamtém uma relação puramente cognitica com as verdades morais.

> The abstraction of a thinking rational subject in a value-less world is a common theoretical starting point implicit in a variety of ethical theories. It is discenible in those positions that assume that our moral principles or our desires are the sources of moral experiences and, therefore, that morality is a human projection upon nature (PAPPAS, 2008, p. 37).

O mesmo dualismo perpassa as teorias éticas que estabelecem como ponto de partida a reflexão moral em normas que antecedem as situações concretas. Os princípios e padrões morais precedem ao próprio agente. A experiência moral se torna possível ao agente em razão dos padrões de moralidade, o certo e o errado, o bom e o mau, estarem já determinados, bastando a este apenas discernir como aplicá-los em cada situação particular. Nesse contexto, “the moral agent knows good as good and evil as evil and chooses one or the other according to the knowledge he has of it” (DEWEY, 1998b, p. 315).

Kant, segundo Dewey, foi quem formulou a crença extremada dessa perspectiva ao posicionar a autoridade e a lei moral em uma posição hierarquicamente superior à ação moral. Em Kant, “a essência da luta moral é colocar o respeito à lei moral em lugar do desejo de prazer como máxima dominante e motivo de conduta” (DEWEY, 1964, p. 66). Ele não abandonou o hedonismo em relação aos desejos, pois ratifica a ideia lockeana de que todo bem é um prazer pessoal e particular. Recusa, no entanto, a ver nas sensações o impulso autêntico do desejo. Para Kant há uma contradição em se afirmar que a sensibilidade, que nos apresenta o mundo fenomênico, possa ditar regras à

razão. Somente ela pode determinar a si mesma. E, nesse caso, mais que a felicidade importa a liberdade. Resta pois a impossibilidade da sensibilidade fornecer as condições para a proposição de uma legislação universal da ação livre. "Isso só pode ser o efeito de uma faculdade de desejar 'superior', ou seja, determinada não pelas representações particulares, sensíveis ou intelectuais, mas unicamente pela forma universal da razão" (THOUARD, 2004, p. 120). A lei moral é superior porque é a identidade de uma vontade que quer a si mesma; ela é autônoma e decide sobre seu objeto a partir de si mesma, jamais por derivação de um objeto qualquer. A liberdade, assim sendo, é uma das obrigações que a vontade racional postula sobre si mesma: trata-se do funcionamento da lei moral traduzido no imperativo categórico da moral: "ela impõe universalmente e *a priori* uma direção à vontade que ela escapa à submissão a um fim exterior, à heteronomia" (THOUARD, 2004, p. 120). Nas palavras de Dewey:

> Nossa razão moral impõe-nos a consciência do dever. Não somos criaturas de meros apetites e desejos, de sentidos e natureza apenas; há, dentro de nós, uma faculdade racional que se sobrepõe aos desejos e à natureza. É essência da razão exprimir-se em têrmos universais e necessários. Essa característica implica que ela é inteiramente auto-consciente ou universal. Não diz uma coisa em certa ocasião e depois outra; não varia com as circunstâncias. Assim, tudo que se requer para em determinado caso, conhecer o dever, é perguntar-nos se se pode tornar universal o motivo dêsse ato sem cairmos em contradição (DEWEY, 1964, p. 66).

O oposto do espectro da teoria moral kantina, o utilitarismo, não teria se saído melhor em postular uma teoria moral, diria Dewey, pois nunca chegou a questionar a ideia de um fim fixo e assumiu uma perspectiva da deliberação moral cuja conformação à experiência é duvidosa. O utilitarismo confundiu mera oposição à razão com aplicação de um método empírico levando à quantificação do conteúdo moral – a redução em unidades de prazer e dor. Jeremy Bentham, para fazer frente ao projeto de uma metafísica da moral, elencou o princípio da utilidade (o princípio da maior felicidade para o maior número de pessoas) como critério de condução da ação (MACINTYRE, 1976). A noção utilitarista de que a função da deliberação é o cálculo dos prazes e dores em um futuro possível não tem por fundamento o que os agentes realmente fazem, o que redunda em um consequencialismo vago.

> Quanto maior importância dermos às conseqüências objetivas como padrão, tanto mais seremos obrigados a recorrer ao caráter pessoal como única garantia de que êsse padrão atuará quer intelectualmente em nossas avaliações quer praticamente em nossa conduta. A alegada

> precisão pela qual se louvou Bentham introduz impossibilidade na conduta do momento. Pode-se fazer uma avaliação na base de experiência da tendência geral de uma ação proposta com relação ao bem-estar a ao sofrimento; ninguém pode calcular, antecipadamente, tôdas as unidades de prazer e dor (mesmo admitindo que elas podem ser reduzidas a quantidades unitárias) que advirão (DEWEY, 1964, p. 89).

Ambas as perpectivas falharam em reconhecer que a fonte da moralidade é a situação moral indeterminada e que as normas são produtos derivados da reflexão[30]. A moral, destaca Dewey, "não é catálogo de atos, nem conjunto de regras que devam ser aplicadas como prescrições farmacêuticas ou receitas culinárias" (DEWEY, 1959, p. 164). A moral necessita de métodos de pesquisa específicos e de planejamento. Métodos de pesquisa para se localizar as dificuldades e os males a serem tratados; métodos de planejamento para a eloboração de estratégias a serem usadas como hipóteses no trato das situações problemáticas. "A significação primária de se dar caráter único e moralmente último à situação concreta é a de transferir para a inteligência o peso da moralidade" [31] (DEWEY, 1959, p. 164). A característica marcante da situação moral, destaca Dewey, é que juízo e escolha são antecedentes à ação. Não existe um significado pré-fixado à situação, ou seja, a ação necessária para que se satisfaça a demanda da situação em questão não é autoevidente; ao contrário: seu significado e a ação que lhe corresponde devem ser motivo de investigação. A situação demanda algo justamente por haver nela desejos conflitantes e bens alternativos – sem esses fatores ela nem existiria, muito menos a necessidade de se preocupar com a

[30] "Whereas both Kantians and utilitarians mistakenly sought to find universally applicable rules for determining the right and the good, Dewey maintained that 'the object of moral principles is to supply standpoints and methods which will enable the individual to make for himself an analysis of the elements of good and evil in the particular situation in which he finds himself'. A moral principle, Dewey declared, can be only 'a tool for analyzing a special situation, the right or wrong being determined by the situation in its entirety, and not by the rule as such'" (KLOPPENBERG, 1986, p. 141).

[31] "These questions center attention upon the significance of reflective intelligence in the process of experience. The extent of an agent's capacity for inference, its power to use a given fact as a sign of something not yet given, measures the extent of its ability systematically to enlarge its control of the future" (DEWEY, 1917a, p. 21).

qualidade da ação[32]. É em razão dessa qualidade marcadamente indeterminada da situação que se faz necessária a pesquisa:

> da observação minuciosa dos pormenores da situação, da análise de seus diversos fatores, do esclarecimento do que é obscuro; a necessidade de não levar em conta excessiva os traços mais insistentes e expressivos, de descobrir as consequências dos vários modos de ação que se apresentam, de considerar a conclusão obtida como hipotética e experimental até que as consequências antecipadas ou supostas, que levaram a adotá-la, se ajustem às consequências reais. Esta pesquisa outra coisa não é senão inteligência. Nossas falhas morais reportam-se a alguma fraqueza ingênita, a alguma ausência do senso de humanidade, a alguma tendência unilateral que nos induz a emitir, com negligência ou malevolência, juízos sobre os fatos concretos. A franca simpatia, a sensibilidade sutil, a persistência em face do desagradável, o equilíbrio de interesses que nos torna aptos a empreender a obra de análise e a tomar uma decisão inteligente, são os traços caracteristicamente morais, as virtudes ou qualidades morais. (DEWEY, 1959, p. 160).

Trata-se da aplicação do método experimental ao dominío da moral: uma luta por romper com o dualismo entre ciência e moral e, mais radicalmente, o dualismo fato/valor. Como ele mesmo sublinha: "a dificuldade básica repousa afinal na separação que se faz entre ciência natural de um lado e ciência moral de outro" (DEWEY, 1959, p. 166)[33]. A relevância pragmática das situações individualizadas transfere a atenção dedicada à elaboração de teorias e de conceitos gerais que prescrevessem de antemão as regras de condução da ação para o problema de se desenvolver procedimentos de

[32] "Os bens e os fins morais existem somente quando se tiver de fazer alguma coisa, pois o fato de alguma coisa haver de ser feita prova que, na situação atual, existem deficiências e males. Este é um mal específico, diferente de todos os outros, que nunca é traslado exato de qualquer outra coisa. Por conseguinte, o bem inerente a uma situação precisa de ser descoberto, posto em realce e conquistado, à base dos defeitos de falhas que devem ser corrigidos. Não pode evidentemente ser imposto, de fora, à situação" (DEWEY, 1959, p. 163).

[33] "Quando a consciência da ciência estiver plenamente impregnada da consciência do valor humano, será destruído o maior dualismo que presentemente pesa sobre a humanidade, e lhe impede a marcha, ou seja, o abismo que medeia entre o material, o mecânico e o científico, de um lado, e o moral e o ideal, do outro lado. As forças humanas, que presentemente se mostram oscilantes e indecisas, em consequência desta divisão, serão unificadas e reforçadas. Enquanto os fins não forem tidos como individualizados, de acordo com necessidades e oportunidades específicas, o espírito contetar-se-á com abstrações, mas faltará o estímulo adequado ao uso moral e social da ciência natural e dos dados históricos. Quando porém a atenção se aplica à diversidade das coisas concretas, não há como não socorrer-se dos materiais intelectuais indispensáveis para esclarecer os casos particulares. Ao mesmo tempo que a moral passa a ficar centrada na inteligência, tudo quanto seja intelectual passa também a ser moral, terminando, por essa forma, o enfadonho e ruinoso conflito entre o naturalismo e o humanismo" (DEWEY, 1959, p. 167).

pesquisa e procedimento de controle[34]. A afirmação pragmática da primazia da situação indeterminada não significa, no entanto, se despir de qualquer tipo de responsabilidade em relação à conduta adotada. Muito ao contrário: ao postar o peso da moralidade sobre a inteligência, Dewey "não destrói tal idéia de responsabilidade, simplesmente a localiza" (DEWEY, 1959, p. 159). O fundamental para Dewey e assumir uma posição radicalmente empírica e reconhecer que "não existindo um só fim, também não existem tantos fins quantas são as situações específicas que demandam melhoria" (DEWEY, 1959, p. 161). Cada situação moralmente problemática tem seu fim e significado imanentes e não devem ser pensadas como apenas meios para outros fins mais abrangentes.

Tal imanência não impede, contudo, a formulação de ideias gerais. Longe de cair em uma espécie de particularismo ou relativismo, Dewey afirma que "uma idéia geral surge da sucessão de situações especiais e é mais que simplesmente extrato delas. Constitui, também, nova atitude para com outras situações especiais" (DEWEY, 1964, p. 78). Ideias gerais ou princípios morais não são máximas universais cuja finalidade é prescrever e determinar o que o agente deve ou não fazer. São, por contraste, instrumentos teóricos de análise para situações únicas e individualizadas. Não são imposições à experiência porque fazem parte da própria experiência. São consumações da experiência. Em sua metafísica da experiência, Dewey fez questão de afirmar o caráter misto desta: a mistura do instável e do estável. Por consequinte, existem princípios porque há também estabilidades na experiência. Muito embora as situações sejam únicas, elas podem conter elementos de similaridade em vários aspectos: "é de bom alvitre comparar os diferentes casos, reunir os males que aflingem a humanidade e agrupar os bens correspondentes em classes gerais" (DEWEY, 1959, p. 164). E ele continua:

> As classificações *sugerem* possíveis traços característicos, devendo o pesquisador estar atento a eles quando estuda algum caso particular; sugerem métodos de ação que devem ser ensaiados na remoção das pressupostas causas do mal. São instrumentos de visão, e seu valor

[34] "The starting point of inquiry is the most important issue in ethical theory because one's understanding of moral notions and of moral experience is conditioned by one's starting point. Dewey thought that moral experience included virtues, rules, obligations, ends and all other notions posited by moral theorists as exclusively moral. This inclusiveness was a result of taking moral situations as the primary context and discerning which notions were operative there, rather than making the moral notions themselves primary" (PAPPAS, 2008, p. 41).

> estriba no concurso que prestam para que seja dada uma resposta individualizada a uma situação individual (DEWEY, 1959, p. 164).

Se a experiência fosse apenas rupturas, ou o mero suceder de situações completamente independentes umas em relação às outras; sem a existência de continuidades na experiência a aprendizagem seria reduzida à utilidade eventual que uma poderia ter para outra. A continuidade, todavia, é a condição de que a experiência passe de uma situação para outra e seja intelectualmente cumulativa. A linguagem, os meios sociológicos de instrução e a tradição são fatores de reunião dessa experiência na consumação em pontos de vista generalizados abrangendo todo um povo ou cultura. O fator primordial desse processo, segundo Dewey, é a intercomunicação, pois é através dela que a experiência é repassada, transmitida, reunida e melhorada cristalizando-se em ideias gerais cuja função é nos instrumentalizar no processo de deliberação em situações determinadas[35]. Podemos nos apoiar em princípios porque podemos aprender, e a aprendizagem é possível em razão da continuidade da experiência. Eles formam o pano de fundo básico a partir do qual a própria abertura as novas experiências podem vir a acontecer. A abertura, o reconhecimento da necessidade de reflexão diante de uma situação moral conflituosa, não acontece espontaneamente[36]; o próprio processo de identificação de uma situação em seus elementos de indeterminação necessita desse fundo experiencial acumulado desde gerações passadas[37]. Seu poder cognitvo, no

[35] O problema, segundo Dewey, é quando esses princípios são hipostasiados em algo fixo e separado de sua origem e destino: a experiência. "Ao serem, porém, transmitidos de uma geração para outra, tendem a tornar-se fixos e rígidos. A origem deles na experiência passa a ser esquecida, e o mesmo se dá com seu próprio uso em novas experiências. São julgados como se existissem em si e por si, como se fosse simplesmente uma questão de agir de conformidade com eles para se determinar o que é direito ou errado. Ao invés de serem tratados comoauxiliares e instrumentos no julgamento de valores, quando estes surgem, são tratados como superiores a esses valores" (DEWEY, 1964, p. 123).

[36] "Los principios generales son necesarios porque las situaciones que queieren deliberación son nuevas y, por tanto, únicas" (DEWEY, 2014, p. 257).

[37] "[...] Todos los principios son generalizaciones empíricas de las formas en que los juicios anteriores de la conducta han funcionado en la práctica. Cuando este hecho sea patente se verá que dichas generalizaciones no son reglas fijas para decidir casos dudosos, sino instrumentos para su investigación, métodos por médio de los cuales se puede disponer de todo el valor de la experiencia passada para el escrutínio de nuevas situaciones dudosas" (DEWEY, 2014, 254).

entanto, se esgota ao se converter em regra moral fixa[38]. O problema da regra, atesta Dewey, é que para ela ser aplicada a todos os casos, ela deve necessariamente excluir as condições que diferenciam os casos em sua especificidade. "When moral ideas degenerate into external rules they lose their capacity to assist us is our moral lives, for they become obstacles to a fresh exploration of a morally problemaic situation" (PAPPAS, 2008, p. 50).

> *As regras são práticas; são meios habituais de fazer coisas. Os princípios, porém, são intelectuais; são métodos finais usados ao julgarem-se normas de ações que foram sugeridas.* O erro do institucionalista é que ele está na expectativa de regras que, por si mesmas, digam aos agentes justamente qual a norma de ação que devem seguir; *ao passo que o objeto do princípio moral é fornecer pontos-de-vista e métodos que capacitem o indivíduo a fazer, para si, uma análise dos elementos do bem e do mal na situação particular em que se encontre.* Nenhum princípio moral verdadeiro prescreve um curso de ação específico (DEWEY, 1964, p. 127).

Princípios, dessa forma, são alternativos à fixidez dos hábitos e afirmam a continuidade do crescimento. Como Dewey mesmo o diz, "o crescimento, em si mesmo, é o único 'fim' moral" (DEWEY, 1959, p. 170). O que é realmente importante é o processo de crescimento, aperfeiçoamento e progresso[39]. Sendo o mundo existencial o misto de elementos bons e maus, resta a crença de que ele pode sempre ser melhorado e o processo moral é justamente a passagem contínua da experiência do pior para o melhor. "O melhorismo é a crença de que as condições específicas existentes em determinado momento, sejam elas relativamente más ou boas, podem, em qualquer hipótese, ser melhoradas" (DEWEY, 1959, p. 170). Crescimento significa, assim sendo, a contínua rescontrução da experiência presente. Ou como Dewey mesmo colocou, uma espécie de imperativo categórico pragmático: "Obra de manera que aumentes el significado de la experiencia presente" (DEWEY, 2014, 297).

---

[38] A moralidade perde seu poder reflexivo e se degenera em moral costumeira. A primeira aplica o método da inteligência para conduzir a ação às possibilidades futuras da experiência; a segunda prende-se a padrões e regras de conduta estabelecidos em hábitos ancestrais. "The purpose is to indicate the extent to which intelligence frees action from a mechanically instrumental character. Intelligence is, indeed, instrumental through action to the determination of the qualities of future experience. But the very fact that the concern of intelligence is with the future, with the as-yet-unrealized (and with the given and the established only as conditions of the realization of possibilities), makes the action in which it takes effect generous and liberal; free of spirit" (DEWEY, 1917a, p. 64).

[39] "Progreso quiere decir aumento de la significación presente, lo cual supone multiplicación de las distinciones sentidas, así como armonía y unificacion" (DEWEY, 2014, p. 297).

A ideia de que o crescimento é um fim moral está ligada a outras duas noções: de responsabilidade e de liberdade. A função da responsabilidade, segundo Dewey, é melhorar a conduta futura. Da mesma forma a liberdade, pois esta significa a possibilidade de desenvolvimento, de aprendizado e modificação das disposições do caráter. O meio social em que o sujeito está inserido faz exigências, aprova ou condena suas ações diante das situações. Esses dispositivos são usados com o intuito de produzir mudanças de atitudes e principalmente intelectuais, no sentido de que o sujeito é levado a reconhecer relações e significados antes desconhecidos ou não associados. O fator primordial para Dewey é que não se trata da mera adaptação do caráter a determinadas exigências em determindas situações específicas. Mais que isso, trata-se do processo amplo e contínuo de aprendizagem, cujo fim é a modificação de atitudes e disposições. "Um ser humano é considerado responsável a fim de que possa aprender; a fim de que aprender não téorica e academicamente mas de forma a modificar e – até certo ponto – refazer seu 'eu' anterior" (DEWEY, 1964, p. 153). Nesse processo, a ideia de responsabilidade aponta para o futuro, isto é, é no aprender a modificar o caráter que se assenta a importância da responsabilidade; e o que interessa é a capacidade do sujeito reconstruir suas disposições e agir de forma diferente "na próxima vez". Ser responsável não significa estar compromentido com um estado de coisas habituais e precedente, mas com as consequências dos atos, ou seja, com aquilo que afeta o futuro a partir do presente. A responsabilidade é sempre um vir a ser: "uma pessoa é considerada *responsável* a fim de poder *tornar*-se responsável, isto é, sensível às necessidades e reinvidicações de outras, às obrigações implícitas em sua posição" (DEWEY, 1964, p. 154). A liberdade assenta-se justamente nesse processo de aprendizado e de crescimento: aprende a modificar-se a si mesmo e suas atitudes e acordo com o que é necessário. "Significa um processo ativo, o processo de libertar as capacidades das peias que as travam" (DEWEY, 1959, p. 191). É fora de próposito, no entanto, acrescenta Dewey, acreditar que a liberdade signifique a mera disposição de satisfazer a vontade individual em detrimento dos interesses sociais. O meio social garante certa margem de liberdade de experimentação aos seus membros a fim de que suas capacidades se descubram a si próprias sob condições controladas; o modo através do qual se leva isso a efeito são os processos de aprendizado. "A educação integral só é levada a efeito, quando existe, da parte de cada pessoa, um quinhão de responsabilidade, proporcional

às respectivas capacidades, na formulação de ideias e programas de ação dos grupos sociais a que ela pertence" (DEWEY, 1959, p. 192). Trata-se do ideal moral de vida democrática.

2.5. Democracia como ideal moral

O caminho percorrido no pensamento deweyano, no incalço do seu conceito de experiência e suas vicissitudes, nos levou à ideia de democracia. A democracia enquanto ideal moral se constitui em fundamento do pragmatismo deweyano, um fundamento que não reclama para si nenhuma caraterística a-histórica ou transcendental. A democracia possui, em verdade, uma dimensão estética – no sentido que foi apresentado anteriormente. Um sistema ou um modo democrático de vida é aquele que deve garante a publicidade e a maior participação possível. O debate, a profusão de ideias contraditórias faz parte desse ideal de vida. Mas há também momentos de concordância, em que há convergência, ou seja, momentos de consumação da experiência democrática; e a própria democracia adquire uma qualidade estética, pois aqueles momentos de consumação reforçam e enriquecem a experiência abrindo espaço para novas experiências que darão continuidade ao mesmo processo, porém agora mais rico, pois incorporou seu próprio passado. A democracia não é um fim último; seu fim é dar continuidade à experiência sempre em busca de melhoramento da situação presente de modo a abrir possibilidades de futuro.

A democracia, tal como foi pensada por Dewey, nos traz de volta à experiência. Isto é, a democracia para Dewey não se refere a um mecanismo político ou uma forma de governo. A democracia é um modo pessoal de vida individual; é mesmo o ideal de uma vida moral. "Para nos livrarmos da tendência de pensar na democracia como algo institucional, externo e adquirirmos o hábito de tratá-la como um meio de vida pessoal, temos de imaginá-la como um ideal moral que, ao tornar-se um fato, se torna um fato moral" (DEWEY, 1960, p. 333). Trata-se, segundo Dewey, de uma fé na capacidade da experiência de criar os métodos e os objetivos que tornarão a própria experiência mais rica e mais ordenada em um processo contínuo.

> Todas as outras formas de credo social e moral repousam na idéia de que a experiência, num ponto ou noutro, deve submeter-se a alguma

> forma externa de controle, a alguma "autoridade" que se suponha existir fora dela. A democracia é a crença em que o processo da experiência é mais importante do que qualquer resultado especial obtido, de modo que os resultados especiais somente tem valor fundamental quando são usados para enriquecer e organizar o processo em ação (DEWEY, 1960, p. 333-334).

Qualquer modalidade de vida que não seja democrática, afirma Dewey, restringe os contatos, o intercâmbio e a comunição e, em decorrência disso, impede a ampliação e enriquecimento da experiência. A democracia é o único modo que realmente acredita no processo da experiência como meio e fim e fonte da investigação científica. Nesse sentido, democracia como experiência significa que o aperfeiçoamento das situações problemáticas presentes é o teste final da democracia como ideal moral. Ela não é um conjunto de normas ou quadro explicativo de regras de como devemos conduzir nossas vida, mas um conjunto de instrumentos que nos auxiliam no modo de nos engajarmos na vida de acordo com suas próprias qualidades. Ela o é assim pois está enraizada nas tensões da experiência e se constitui como uma proposta de como lidar com essas tensões.

Nesse sentido, "a democracy is more than a form of governmet; it is primarily a mode of associated living, of conjoint communicated experience" (DEWEY, 1916a, p. 101). Democracia como ideal moral possui uma extensão semântica e prática no sentido de incluir "how to make collective decisions, how to treat and experience others, how to communicate, how to confront problems and disagreement, how groups must interact, how to engage in rituals, and how to attend to experience in general" (PAPPAS, 2008, p. 220).

A ideia deweyana de democracia assenta-se na possibilidade de que os diferentes valores associados à individualidade possam coexistir com os valores comunitários. Em uma comunidade democrática há um ambiente de live pensamento, experimentação e deliberação. Porém, para se conquistar um modo de vida verdadeiramente democrático apenas a liberadade individual não é suficiente. Segundo Dewey, as escolas liberais dos séculos XVIII e XIX baseavam seu individualismo na crença de que apenas o indivíduo possuía realidade; classes, organizações, a sociedade eram produtos derivados e secundários. Em termos metafísicos, o indivíduo era dado, algo já existente. "Por conseguinte, ele consiste apenas em alguém que precisa de ser cuidado, em alguém cujos prazeres devam ser intensificados e cujo patrimônio haja de ser ampliado"

(DEWEY, 1959, p. 181). O liberalismo, assim sendo, redundou numa concepção atomista de indivíduo, em que a realização da liberdade individual estava condicionada à remoção dos obstáculos externos ao seu desenvolvimento e proteção de sua individualidade frente às demandas e imposições da comunidade. A perspectiva deweyana, por seu turno, é que o indivíduo é um dado originário apenas no sentido físico do termo (uma estrutura biológica), pois "num sentido social e moral, o indivíduo é alguma coisa a ser criada, a ser produzida: significa iniciativa, espírito inventivo, desembaraço em meio das situações, tomada de responsabilidade na escolha de crença e de conduta" (DEWEY, 1959, p. 181).

Em sua metafísica, como bem observa Gregory Pappas, Dewey considera que nada possui potencialidades inerentes e idependentes do seu contexto e das relações com outras coisas. "The development of potentialities is not an unfolding of what previously existed; they are rather called out through interaction and cannot be known beforehand. Therefore, association, far from being a threat to individual freedom, is its very condition" (PAPPAS, 2008, p. 221). O equívoco do liberalismo atomista foi acreditar que a produção de indivíduos em uma comunidade estava ligada a simples reificação de uma individualidade entregue a si mesma, e que essas individualidades formariam um sistema de auto-governo livre. Para Dewey, no entanto, essa ideia não se compraz a uma noção democrática substancial de indivíduos capazes de exercer sua responsabilidade, serem inventivos e realizarem julgamentos independentes. Em fins do século XIX e início do século XX, essa concepeção ganhou musculatura na forma de "democracias burguesas". Dewey entendia por "democracias burguesas" formas de governo em que o poder estava atrelado ao capitalismo financeiro. Nesses sistemas, ele afirma, o liberalismo resumia-se à livre iniciativa econômica. O liberalismo então pouco poderia contribuir para o desenvolvimento pleno da democracia, pois ele apenas se engajaria "pelo máximo de ação econômica individualista com um mínimo de controle social" (DEWEY, 2008, p. 130). O pensamento liberal, que era, em seus primórdios, uma crítica potente contra os abusos do sistema absolutista, "falhou definitivamente em realizar seus propósitos de liberdade e individualidade, os quais eram as metas que ele estabeleceu e em nome dos quais proclamou sua legítima supremacia política" (DEWEY, 2008, p. 130). Ao ser domesticado pelo regime capitalista, o liberalismo promoveu uma perigosa distorção e estupidificação da personalidade humana. Sua luta,

afirma Dewey, é "não permitir que os métodos e metas da democracia sejam obscurecidos" (DEWEY, 2008, p. 131), pois para ele o mais fundamental é a questão moral que envolve o problema:

> Democracia significa não só os fins que até mesmo as ditaduras agora afirmam ser seus fins[40], segurança para os indivíduos e oportunidade para seu desenvolvimento pessoal. Significa também uma ênfase precípua nos *meios* pelos quais esses fins devem ser cumpridos. Os meios pelos quais ela se dedica são as atividades voluntárias dos indivíduos ao invés da coerção; são assentimentos e consentimento ao invés de violência; são a força da organização inteligente versus aquela da organização imposta de fora e de cima. *O princípio fundamental da democracia é que os fins de liberdade e individualidade para todos apenas podem ser obtidos por meios que estejam de acordo com esses objetivos.* O valor de sustentar a bandeira do liberalismo neste país [EUA], a despeito do que ele veio a significar na Europa, é sua insistência na liberdade de crença, de investigação, de discussão, de reunião, de ensino: no método da inteligência pública, em oposição a uma coerção que alega ser exercida em nome da liberdade suprema de todos os iindivíduos (DEWEY, 2008, p.131-132).

Para sua realização, se deve compreender que os meios democráticos e seus fins são inseparáveis. Apenas a ação livre de indivíduos atomizados não é capaz de cumprir tal tarefa. A democracia exige, Dewey o diria, a criação das condições que orientem os indivíduos nesse processo. A liberdade não é, portanto, um fim em si mesmo; ela é, antes disso, meio e fim. "It is one of the necessary conditions for the sort of meaningful engagement that we should strive for in a democracy. It is only when you have a certain amount of freedom that there can be genuine learning, enrichment, and responsibility" (PAPPAS, 2008, p. 224).

Desde a perpectiva crítica de Dewey ao liberalismo, se uma comunidade fosse a justaposição de indivíduos atomizados, cada qual com suas potencialidades inerentes, então o seu desenvolvimento requereria apenas a desobstrução de qualquer impedimento para tal e, por conseguinte, se atingiria uma estado de plenas condições de igualdade. Dewey considera que, do ponto de vista histórico, a ideia de igualdade que

[40] Esse texto foi escrito em 1937 e os regimes ditatoriais que ele faz referência aqui são os da Rússia Soviética e ao Regime Nazista de Hitler na Alemanha. Regimes que representam, segundo Dewey, a tragédia a que sucumbiu a democracia em decorrência da separação entre meios e fins. "Os governos da Rússia Soviética anunciam que, com a adoção da nova constituição, pela primeira vez na história, eles criaram uma democracia. Quase so mesmo tempo, Goebbles anuncia que o nazi-socialismo alemão é a única forma possível de democracia para o futuro" (DEWEY, 2008, p. 129).

perpassa o liberalismo é louvável e fundamental na luta contra as estruturas aristocráticas que estabeleciam uma hierarquização entre indivíduos ou grupos sociais concebidos como naturalmente superiores aos demais. No entanto, o modo deweyano democrático de encarar a questão, estabelece o ponto de vista segundo o qual ao mesmo tempo em que se deve absorver a crítica das desigualdades hierarquicamente fixadas, se deve também conservar a ideia de que há diferenças irredutíveis reais entre os indivíduos.

A ideia de igualdade que permeia o ideal moral de uma sociedade democrática se sustenta no reconhecimento da singularidade de cada um. "Democracy is an absurdity where faith in the individual as individual is impossible" (DEWEY, 1910, p. 59). Ou seja, igualdade não significa homogeneidade. O que significa dizer que, em um modo de vida democrático, não há um único fim a ser atingido pelos indivíduos em seu processo de crescimento. Dewey enfatizou mesmo a pluralidade e a diversidade de fins para os quais os indivíduos podem voltar sua atenção (KLOPPENBERG, 1986). Dessa forma, cada participante, exercendo sua liberdade, tem algo único para contribuir e compartilhar – e ao compartilhar ele mesmo se transforma, enriquece sua experiência e dos outros por meio da comunicação e da deliberação. Mais que simplesmente dar voz a todos, em uma comunidade democrática há espaço para que cada um crie seus próprios meios de desenvolvimento. A radicalidade dessa perspectiva é que devemos encarar o outro como indivíduo que cresceu a partir de situações e interações únicas; sem se esquecer, no entanto, que compartilhamos as mesmas condições mínimas e gerais de desenvolvimento. A afirmação da irredutível singularidade dos indivíduos não exclui o reconhecimento de fatores universais compartilhados por todos. Nas palavras de Dewey:

> Vivemos no mesmo mundo – esse espaço da natureza é comum a todos. Há impulsos e necessidades que são comuns à humanidade. O "universal" não é algo metafisicamente anterior a toda experiência, mas *um modo de as coisas funcionarem* na experiência, como um laço de união entre determinados eventos e cenas. *Potencialmente*, qualquer coisa na natureza ou nas associações humanas é "comum"; se é ou não realmente comum, dependerá de diversas condições, em especial das que afetam os processos de comunicação. É pelas atividades compartilhadas e pela linguagem e outros meios de interação que as qualidades e valores se tornam comuns na experiência de um grupo da humanidade (DEWEY, 2010b, p. 491).

O reconhecimento dessa posição, no interior do pragmatismo de Dewey, é o fundamento que instaura a sensibilidade para a receptividade do outro; essa sensibilidade Dewey a denominou de simpatia. A simpatia funciona adequadamente "quando usada como princípio de reflexão e discernimento, ao invés de ação direta[41]" (DEWEY, 1964, p. 98). A simpatia se converte em um instrumento potente no processo de deliberação quando os participantes assumem os diferentes papéis de ouvinte e falante. "It is only when individuals in communication are able to emotionally and imaginatively take the role of the other, and be willing to be affected by it, that significant learning and shared experience occurs[42]" (PAPPAS, 2008, p. 235). O processo democrático de comunicação necessita dessa abertura. Para que ele seja pleno precisa ter a reciprocidade entre os participantes: uma transação genuína em que todos os envolvidos são afetados pelo processo. Adentrar em uma discussão não é apenas encontrar como o outro no meio do caminho, mas se engajar imaginativamente/simpaticamente na experiência do outro.

[41] Como no caso da teoria utilitarista. O utilitarismo de Jeremy Bentham tomou a simpatia como um traço originário da natureza humana. Na busca por maximizar a sensação de felicidade e minimizar a de dor, nos simpatizamos voluntariamente como o outro. Transportamo-nos à posição do outro "e participamos de seu júbilo ou da veemência de seu ressentimento, como se estivéssemos pessoalmente interessados" (DEWEY, 1964, p. 86). A simpatia, encarada desde o ponto de vista do utilitarismo, encontra severas limitações, afirma Dewey, pois seu exercício raras vezes se estende para além dos mais íntimos: "membros de nossa família e nossos amigos. Raramente opera em relação aos que estão longe dos olhos ou aos que nos são estranhos, não, certamente, em relação aos inimigos" (DEWEY, 1964, p. 86). O consequencialismo estreito do utilitarismo ignorou a face reflexiva da simpatia – faceta que Dewey afiança: "Uma simpatia inteligente amplia e aprofunda o interesse pelas consequências. Colocar-nos na posição de outrem, encarar as coisas sob o ponto-de-vista de seus fins e valores, reduzir a avaliação de nossas próprias pretensões ao nível que elas assumem aos olhos de um observador imparcial, é a maneira mais segura de apreciar o que a justiça exige em casos concretos" (DEWEY, 1964, p. 98).

[42] Apenas a comunicação livre proporciona a comunhão da experiência, "que apenas quando a linguagem, como todo seu poder, derruba o isolamento físico e o contato distante" (DEWEY, 2010b, p. 564). Dewey, no entanto, não estabelece uma sobredeterminação da fala à experiência. A arte seria, de acordo com Dewey, uma forma mais universal de linguagem que a fala. "As diferenças entre a fala inglesa, francesa e alemã criam barreiras que desaparecem quando é a arte que fala" (DEWEY, 2010b, p. 565). Mesmo no plano da comunição intercultural a arte demostra ser fator fundamental para a comunhão da experiência: "Cada cultura tem sua individualidade própria e um padrão que une suas partes. Apesar disso, quando a arte de outra cultura penetra nas atitudes que determinam nossa experiência, efetua-se uma continuidade autêntica. Nem por isso nossa própria experiência perde sua individualidade, mas assimila e harmoniza elementos que ampliam sua significação. Criam-se uma comunhão e uma continuidade que não existem fisicamente" (DEWEY, 2010b, p. 565).

> É quando os desejos e objetivos, os interesses e formas de reação de outra pessoa se tornam uma expansão de nosso ser que nós a compreendemos. Aprendemos a ver com seus olhos, a ouvir com seus ouvidos, e o resultado disso fornece uma instrução verdadeira, pois se incopora a nossa própria estrutura (DEWEY, 2010b, p. 566).

É superficial e infrutífero um diálogo em que as partes entram apenas para validar seus objetivos e pontos de vista já estabelecidos. Como ideal, a democracia deweyana acredita na possibilidade de que a individualidade e a diferença possam florescer e se encontrar em uma experiência compartilhada; e ao se encontrarem possam se reconstruir e melhorar, isto é, realizar o enriquecimento da própria experiência.

> Dewey's views about democracy cannot be separated from his plea that we accept a certain metaphysics, that is, that we do not turn away from or ignore the complexity, pluralism, and uncertainty of reality. Democracy is another name for a way of life that ''accepts life and experience in all its uncertainty, mystery, doubt, and half-knowledge and turns that experience upon itself to deepen and intensify its own qualities'' (PAPPAS, 2008, p. 267-268).

Para tanto, devemos ter em conta a fundamentação deweyana da democracia na comunicação. Dewey não considera que a comunicação seja apenas "a functional agency for co-ordinating the action of different people, but as an event which can open up individual human being to others; in doing so, it itself makes possible the experience in which value commitment arises" (JOAS, 2000, p. 117). A linguagem[43], segundo Dewey, é uma função natural da associação humana, cujas consequências atuam sobre outros eventos – tanto físicos quanto humanos – dando a eles sentidos e significados[44]. Para Dewey, a linguagem não é apenas um meio neutro de expressão de pensamentos ou significados antecedentes à própria linguagem. Essa forma de conceber, ele atesta, nos foi legada, em um primeiro momento, da cultura grega clássica ao associar a

[43] "[...] language is taken in its widest sense, a sense wider than oral and written speech. It includes the latter. But it includes also not only gestures but rites, cerimonies, monuments and the products of industrial and fine arts" (DEWEY, 1939, p. 46).

[44] "Events that are objects or significant exist in a context where they acquire new ways of operation and new properties. Words are spoken of as coins and money. Now gold, silver, and instrumentalities of credit are first of all, prior to being money, physical things with their own immediate and final qualities. But as money they are substitutes, representations, and surrogates, which embody relationships. As a substitute, money not merely facilitates exchange of such commodities as existed prior to its use, but it revolutionizes as well production and consumption of all commodities, because it brings into being new transactions, forming new histories and affairs" (DEWEY, 1958, p. 173).

linguagem ao *logos* e, posteriorme na modernidade, quando ela foi relegada ao espaço da experiência interna (a mente). O problema dessas concepções, destaca Dewey, "is that they have lacked naturalistic conception of its origin and status" (DEWEY, 1958, p. 168). Tanto o *logos* quanto a mente foram concebidos como instâncias sobrenaturais[45]. Ao invés disso, Dewey toma a linguagem como um instrumento, melhor: o instrumento dos instrumentos.

Esse modo naturalista de encarar a linguagem, Dewey o derivou em grande medida da antropologia[46]. O argumento antropológico ajuda Dewey a escapar das armadilhas armadas pela tradição filosófica. A perspectiva antropológico-naturalista que Dewey assume permite a ele encarar a linguagem como parte do comportamento humano, especialmente do comportamento associado. Nesse sentido, ele afirma ser a linguagem um evento da cooperação humana que experimentamos. Antes de ser a

[45] Ainda tratando dos problemas que ele identificou no modo como a tradição Greco-moderna incarou a linguagem, Dewey afirma: "They overlooked the fact that meanings as objects of thought are entitled to be called complete and ultimate only because they are not original but are a happy outcome of a complex history. They made them primitive and independent forms of things, intrinsically regulative of processes of becoming. They took a work of social art to be nature independente of man. They overlooked the fact that the import of logical and rational essences is the consequence of social interactions, of companionship, mutual assistance, direction and concerted action in fighting, festivity, and work" (DEWEY, 1958, p. 171).

[46] É notável o fato de Dewey ter tomar como referência em *Experience and Nature* (cuja publicação original é de 1925) o livro *The Mind of Primitive Man*, do antropólogo Franz Boas. Da página 98 de *The Mind of Primitive Man*, Dewey extriu a seguinte passagem: "The two outer traits in which the distinction between the minds of animals and man finds expression are the existence of organized articulate speech in man and the use of utensils of varied application" (DEWEY, 1958, p. 168). Ao longo dos anos, Dewey não abandonou a perspectiva antropológica que ele havia assumido para fundamentar seu conceito de experiência em 1925. Ao contrário, em *Logic: the Theory of Inquiry* (1939), Dewey aprofunda seu argumento antropológico para delimitar aquilo que denominou de "a matriz existencial da investigação". Nesse sentido, ele afirma: "Man, as Aristotle remarked, is a *social* animal. This fact introduces him into situations and originates problems and ways of solving them that have no precedent upon the organic biological level. For man is social in another sense than the bee and ant, since his activities are encompassed in an environment that is culturally transmitted, so that what man does and how he acts, is determined not by organic structure and physical heredity alone but by the influence of cultural heredity, embedded in traditions, institutions, customs and the purposes and beliefs they both carry and inspire. Even the neuro-muscular structures of individuals are modified through the influence of the cultural environment upon the activities performed. The acquisition and understanding of language with proficiency in the arts (that are foreign to other animals than men) represent an incorporation within the physical structure of human beings of the effects of cultural conditions, na interpenetration so profound that resulting activities are as direct and seemingly 'natural' as are the first reactions of an infant. To speak, to read, to exercise any art, industrial, fine or political, are instances of modifications wrought *within* the biological organism by the cultural environment" (DEWEY, 1939, p. 43).

expressão de algo antecedente (significados ou pensamentos), o coração da linguagem "[...] is communication; the establishment of cooperation in an activity in which there are partners, and in which the activity of each is modified and regulated by partnership" (DEWEY, 1958, p. 179). O fundamental dessa ideia é que não há oposição ou sobreposição entre linguagem e experiência, pois ambas são partes do comportamento humano associado. Significado, nesse sentido, não é uma existência psíquica; é, primeiramente, uma propriedade do comportamente e, em segundo lugar, uma propriedade dos objetos compartilhados. A comunicação, assim, é o modo em que se dá abertura da experiência de um indivíduo para o outro[47]. O significado é a consequência natural da forma peculiar que a interação assume no comportamento humano. A experiência compartilhada é o resultado da comunicação e o egocentrismo superado. "Primarly meaning is intent and intent is not personal in a private and exclusive sense" (DEWEY, 1958, p. 180). São as situações em que agimos que formam os significados das coisas[48].

[47] Dewey nos fornece um exemplo que ilustra essa ideia da comunicação como abertura. Vejamos: "*A* requests *B* to bring him something, to which *A* points, say a flower. There is an original mechanism by which *B* may react to *A*'s movement in pointing. But natively such a reaction is to the movement, not to the *pointing*, not to the object pointed out. But *B* learns that the movement *is* a pointing; he responds to it not in itself, but as an index of something else. His response is transferred from *A*'s direct movement to the *object* to which *A* points. Thus he does not merely execute the natural acts of looking or grasping which the movement might instigate on its own account. The motion of *A* attracts his gaze to the thing pointed to; then, instead of just transferring his response from *A*'s movement to the native reaction he might make to the thing as stimulus, he responds in a way which is a function of *A*'s *relationship*, actual and potential, to the thing. The characteristic thing about *B*'s understanding of *A*'s movement and sounds is that he responds to the thing from the standpoint of *A*. He perceives the thing as it may function in *A*'s experience, instead of just ego-centrically. Similarly, *A* in making the request conceives the thing not only in its direct relationship to himself, but as a thing capable of being grasped and handled by *B*. He sees the thing as it may function in *B*'s experience. Such is the essence and import of communication, signs and meaning. Something is literally made common in at least two different centres of behavior" (DEWEY, 1958, p. 178).

[48] O argumento antropológico-naturalista de Dewey poderia ser acusado de reduzir o significado a um determinado tipo de imposicionalismo: uma convenção imposta arbitrariamente. Dewey, no entanto, responderia que o defeito dessa acusação "lies in its virtual denial of interaction and association. It regarded the word not as a mode of social action with which to realize the ends of association, but as an expression of a ready-made, exclusively individual, mental state; sensation, image or feeling, which, being na existence, is necessarily particular. For the sound, gesture, or written mark which is involved in language is a particular existence. But as such it is not a *word*; and it does not become a word by declaring a mental existence; it becomes a word by gaining meaning; and it gains meaning when its use stablishes a genuine community of action. Interaction, operative relationship, is as much a fact about events as are particularity and

A linguagem, afirma Dewey, é um modo específico de interação entre, no mínimo, dois participantes: um falante e outro ouvinte. Ela pressupõe um grupo organizado ao qual eles pertencem e de onde aprenderam seus hábitos de fala. A conclusão a que chega Dewey, é que a linguagem, portanto, não é uma particularidade privada, mas um modo de se relacionar. Não se trata de, simplesmente, reagirmos a estímulos físicos provocados por sons, gestos e marcas. Estes são elementos físicos que compõem a linguagem, mas isoladamente nada têm de especial para os fins humanos de cooperação; eles precisam atuar no espaço de experiência compartilhado entre os agentes da comunicação. Em razão disso, ele afirma que o significado dos signos sempre inclui algo comum tanto entre as pessoas (parceiros de conversação) quanto entre as pessoas e os objetos. O significado surge da complexa e tensa relação que se estabelece entre os agentes e o meio (o mundo físico e social) e as consequências (compartilhadas) possíveis imaginadas que os estímulos poderão produzir na conduta do outro. Como ele mesmo o diz: "the origin and nature of such meanings can be empirically described by reference to social interactions and their consequences" (DEWEY, 1958, p. 200). Para Dewey, não há algo de "transcendente" que compartilhamos e que seja a condição de possibilidade da significação; não há algo como o *logos* ou a mente que esteja separado do nosso mundo existencial e que seja o repositório dos significados fixos a serem impostos à experiência; há apenas interações. "Consciência", "mente" são despsicologizadas e passam a ser funções ativadas pelas formas interacionais da comunicação: "through speech a person dramatically identifies himself with potential acts and deeds; he plays many rôles, not in successive stages of life but in a contemporaneously enacted drama. Thus mind emerges" (DEWEY, 1958, p. 170)[49].

A experiência compartilhada na comunicação estabelece, segundo Dewey, tanto a objetividade quanto a universalidade do significado. Sua universalidade está garantida

---

immediacy. Language and its consequences are characters taken on by natural interaction and natural conjunction in specified conditions of organization" (DEWEY, 1958, p. 184-185).

[49] Sobre essa questão, Dewey ainda afirma: "when the introspectionist thinks he has withdrawn into a wholly private realm of events disparate in kind from other events, made out of mental stuff, he is only turning his attention to his own soliloquy. And soliloquy is the product and reflex of converse with others; social communication not an effect of soliloquy. If we had not talked with others and they with us, we should never talk to and with ourselves" (DEWEY, 1958, p. 170).

pelo fato de que é através da comunicação que se retém e se transmite a experiência acumulada, que poderá ser aplicada a outros contextos particulares. Trata-se da produção de "princípios" por meio da intercomunicação (a cristalização de experiências pela tradição).

> [...] every meaning is generic or universal. It is something common between speaker, hearer and the thing to which speech refers. It is universal also as a means of generalization. For a meaning is a method of action, a way of using things as means to a shared consummation, and method is general, though the things to which it is applied are particular. The meaning, for example, of portability is something in which two persons and an object share (DEWEY, 1958, p. 187).

Quanto a objetividade, Dewey afirma que ainda que seja impossível atribuir o valor de verdade estipulado pela filosofia clássica (a ideia da correspondência) ao significado, ele considera uma heresia concebê-lo como uma propriedade fantasmagórica de uma existência psíquica, pois "meanings are naturally the meaning of something or other" (DEWEY, 1958, p. 189). Para Dewey, a objetividade deriva do fato de que os significados têm uma origem naturalista na comunicação/interação comunitária; eles aborvem as regras de conduta social que lhes deu origem e passam a fazer parte dessas mesmas regras, ampliando e/ou modificando-as: "meanings are objective because they are modes of natural interaction; such an interaction, although primarily between organic beings, as includes things and energies external to living creatures" (DEWEY, 1958, p. 190)[50].

Nesse sentido, o ideal moral democrático de Dewey se funda em um forte senso da historicidade. O sentimento e o comprometimento com a perspectiva de estarmos vivendo e sermos dependentes do mesmo contexto existencial marcado pela tensão entre instabilidade e estabilidade – perspectiva que reforça a experiência de uma vida compartilhada e interdependente. O desafio de um modo de vida democrático não é superar essas tensões próprias da experiência, mas aprender a incluir no processo vital

[50] Quanto a isso, Dewey oferece uma ilustração: "a traffic policeman holds up his hand or blows a whistle. His act operates as a signal to direct movements. But it is more than an episodic stimulus. It embodies a rule of social action. Its proximate meaning is its near-by consequences in coordination of movements of persons and vehicles; its ulterior and permanent meaning essence is its consequence in the way of security of social movements. Failure to observe the signal subjects a person to arrest, fine or imprisonment. The essence embodied in the policeman's whistle is not an occult reality superimposed upon a sensuous or physical flux and imparting form to it; a mysterioua subsistence somehow housed within a psychical event. It* essence is the rule, comprehensive and persisting, the standardized habit, of social interaction, and for the sake of which the whistle is used" (DEWEY, 1958, p. 190).

essas tensões e conflitos. “Democracy as a way of life means that one takes on the task of working out and ameliorating actual tensions that are integral to democracy’s ideal in concrete and particular situations” (PAPPAS, 2008, p. 247).

CAPÍTULO III

A LÓGICA DE JOHN DEWEY: O PRESENTISMO E A NATUREZA DA INVESTIGAÇÃO HISTÓRICA

No capítulo anterior chegamos à conclusão que a reconstrução deweyana da experiência através da noção de unidade orgânica tinha como objetivo dissipar o dualismo metasífico que determinou a cultura ocidental. A metafísica naturalista proposta por John Dewey (a mistura do precário e problemático com o seguro e o determinado) estabeleceu como princípio fundamental da experiência a continuidade. Nesse sentido, a questão central que motiva este capítulo é justamente aquela sobre as consequências do conceito de experiência de Dewey para a pesquisa histórica. A consequência imediata a ser extraída do conceito de experiência de Dewey é que a história é inseparável do historiador. Para além do truísmo dessa afirmação, pronunciá-la é evocar uma série de questões epistemológicas espinhosas que devem ser analisadas com atenção. Vimos no primeiro capítulo o quanto o idealismo de Hegel foi determinate para o pragmatismo de Dewey. Talvez justamente por esse depósito permanente de Hegel em seu pragmatismo, sua postura em relação ao conhecimento histórico tenha sido erroneamente associada a um grupo de teóricos da história de cunho claramente idealista. Esse grupo é responsável por uma vertente teórica denominada de "Construcionismo histórico", cujo oponente está localizado justamento no extremo oposto do espectro, a saber, o "Realismo histórico". Essas duas perspectivas deterioram-se em um debate cujo principal objetivo é imputar ao inimigo a responsabilidade criminosa de propalar o ceticismo epistemológico e o relativismo ético em história. Do lado do construcionismo, afirma-se que é uma atitude vã esperar que a história possa satisfazer critérios como os de factualidade, referência, objetividade e verdade, pois a função da pesquisa histórica é a de literalmente construir o passado. Para o realista (mesmo o realista crítico, tal como Arthur Lovejoy, que não aceita a versão mais ingênua do realismo metafísico), esse tipo de afirmação já é suficiente para se decretar a culpabilidade aos construcionistas. John Dewey é comumente embalado nesse pacote e a etiqueta que lhe postam é de ser um relativista.

Na introdução de sua coletânea *The Revival of Pragmatism* (1998), Morris Dickstein observa que a recente revitalização do pragmatismo tem sido motivo de interesse e controvérsia no interior da comunidade intelectual das últimas três décadas. Por volta de meados do século XX, o pragmatismo foi amplamente considerado um resíduo ingenuamente otimista do velho liberalismo, descreditado em razão dos efeitos da Grande Depressão e da Guerra, e virtualmente suplantado nos departamentos de filosofia em virtude tanto do objeto quanto da metodologia da filosofia analítica. Nessas últimas décadas, no entanto, o pragmatismo tem sido reconhecido não somente como a mais distinta contribuição americana à filosofia, mas também como um renovado modo de encarar velhos problemas em variados campos de investigação (DICKSTEIN, 1998).

O diagnóstico de Dickstein é apenas em parte válido no que concerne à história. A grande maioria dos historiadores, no que se refere a essa revitalização do pragmatismo, ainda são tributários daquela forma de pensar típica da metade do século XX. Nesse sentido, para esses historiadores Burleigh T. Wilkins é o que há de mais contemporâneo, pois, segundo ele, "*pragmatism is passé*" (WILKINS, 1959, p. 878). A ideia básica que Wilkins expôs em seu artigo *Pragmatism as a Theory of Historical Knowledge: John Dewey on the Nature of Historical Inquiry* (1959) é que, o pragmatismo em geral, e John Dewey em particular, representam o que há de mais pernicioso à história, ou seja, são os baluartes do ceticismo epistemológico e do consequente relativismo.

A pouca abertura em história a esse processo de revitalização do pragmatismo se dá, em grande medida, em razão do modo como essa revitalização ocorreu. O nome mais destacado desse processo é o de Richard Rorty. O antirrealismo característico da interpretação que Rorty ofereceu do pragmatismo em geral e de Dewey em particular estimulou uma tendência historiográfica que se autodenomina pós-moderna[51]. Keith Jenkins afirma em seu livro *A História Repensada* que, à luz do pragmatismo rortyano, valores como verdade e certeza são apenas construções culturais localizadas, e por isso são "ficções úteis". O pensamento pós-moderno em história, com isso, passa a negar incisivamente os elementos que na modernidade foram fundamentais para a institucionalização do pensamento histórico em sua forma científica. A ideia de "a"

[51] Esse antirrealismo de orientação rortyano constitui o cerne das leituras que Frank Ankersmit e David Harlan promoveram sobre o pragmatismo, como vermos logo a seguir neste capítulo.

história como entidade se torna carente de sentido, ela nem existiria, o que de fato existe são apenas representações criadas pelos historiadores aplicando estratégias retóricas e poéticas ao discurso narrativo. A ênfase recai, nesse caso, sobre os dados ficcionais de produção do conhecimento histórico; desse modo, a ideia de método é despojada de sua plausibilidade.

O que nos resta como critério de orientação, segundo o pensamento pós-moderno, são os critérios de imaginação que tomaram o lugar na orientação da vida cotidiana. A criatividade imaginativa é preferível em lugar da cientificidade rigorosa. O poeta assume o lugar de guia da juventude que antes era ocupado pelo cientista. A "redescrição irônica" é preferível à representação acurada da realidade. Nenhum discurso pode estar mais próximo da realidade em si do que outro, bastando, desse modo um ato redescritivo para tudo parecer bom ou mau. Por isso, imaginar maneiras novas e criativas de [re]descrever a realidade são os únicos critérios possíveis de orientação na vida cotidiana. É assim que na pós-modernidade é produzida uma multiplicidade de relatos sobre uma única parcela do passado, pois esses diversos relatos não passam de construtos influenciados por perspectivas presentes e atrelados a um contexto ou comunidade específicos que se tem como objetivo gerar critérios de orientação para essa mesma comunidade. Isso é possível porque nesses relatos os vestígios empíricos do passado não são determinantes ou limitadores da interpretação, possibilitando combinações e recombinações infinitas. Qualquer ligação genética entre presente e passado é, então, renunciada.

História e passado, com efeito, exprimem coisas diferentes, realidades completamente distintas. A história é aquilo que os historiadores fazem, é apenas mais um discurso possível sobre o passado, sem pretensões especiais ou de perspectiva privilegiada. O passado é destituído de qualquer propriedade intrínseca que limite a interpretação. A atenção se desloca dos materiais empíricos para aqueles que são impostos pelos historiadores no ato de dar sentido e significado aos fragmentos do passado. Os fundamentos epistemológicos, guias da produção científica do pensamento histórico como verdade, racionalidade e validez universal são abandonados em detrimento de elementos hermenêutico-interpretativos. O foco se desloca das histórias totalizantes para o micro, histórias regionais e histórias marginais que reconstituem identidades particulares e individuais (DIEHL, 2002). Enfatiza-se a ruptura em lugar da

continuidade; contingência em vez de universalidade. A ironia e o cetiscismo inerentes ao pragmatismo seriam, na visão de Keith Jenkins, elementos fundamentais para essa "virada redescritiva", na qual o passado é um servo que se submete à vontade do historiador.

Em suma, o pragmatismo seria um aliado de peso para a afirmação de "que o relativismo moral e o ceticismo epistemológico constituem a base da tolerância social e do reconhecimento positivo das diferenças" (JENKINS, 2005, p. 90). Em todos seus aspectos, esse ponto de vista representa um desastre. Como vimos e veremos, não há qualquer base lógica para se sustentar que o pragmatismo, em especial a versão deweyana, seja irônico, cético e relativista. A minha perspectiva, por contraste, é que há uma teoria da história nos escritos de John Dewey cuja validade e atualidade estão para além dessa leitura pós-moderna.

No que segue tratarei de expor a teoria da investigação histórica de John Dewey, em seguida abordarei a perspectiva construcionista (idealista) em teoria da história e o tipo de ceticismo que se extrai dessa postura. Posterior a isso, voltarei minha atenção às acusações de relativismo que os realistas críticos Arthur Lovejoy e Burleigh T. Wilkins imputaram a John Dewey ainda na primeira metade do século XX e apresentarei alguns aspectos da leitura e recepção pós-moderna do pragmatismo, em especial do ideário de John Dewey, por Frank Ankersmit e o modo como David Harlan adota o mote do movimento pragmatista pelas lentes de Richard Rorty. Como buscarei destacar, tanto Ankersmit quanto Harlan não contribuíram para uma atualização positiva e construtiva do pensamento de John Dewey, pois suas leituras idiossincráticas do pragmatismo apenas reforçam a imagem criada há quase cem anos pelos detratores do pragmatismo que este seria uma prática filosófica perigosa ao nos encaminhar para a beira do abismo do relativismo epistemológico e ético. Por fim, proponho que analizemos com atenção a teoria da investigação de Dewey e sua estrutura lógica para podermos, assim, obter uma dimensão razoável da distância que separa o pragmatismo de Dewey tanto do construcionismo quanto das leituras pós-modernas.

3.1. A teoria da investigação histórica de John Dewey

A formulação mais clara e direta da teoria da história de John Dewey está localizada em *Logic: the theory of inquiry* (1939). Dewey não foi um historiador profissional, nem mesmo ariscou elucubrações amadoras no campo da história. Sua preocupação centra-se em questões mais gerais a respeito do conhecimento e a garantia epistemológica das formulações cognitivas. O problema epistemológico fundamental da história, a saber, a possibilidade de se obter conhecimento, e sua respectiva validade, dos fatos passados, para Dewey, deve ser posto como integrado ao problema mais amplo da possibilidade de conhecimento em geral. E são justamente esses aspectos gerais que a lógica deweyana recobre. Em primeiro lugar explicitarei o ponto de vista de Dewey sobre o que seria a problemática epistemológica central em história, para, em um segundo momento, avaliar como o problema da história está localizado no cerne de sua teoria lógica e como podemos encontrar critérios para justificar as questões postas por Dewey frente às acusações de presentismo que recaíram sobre ele.

A história é o produto de uma investigação inferencial (DEWEY, 1939). Ou seja, para Dewey a história inevitavelmente precisa enfrentar o tribunal da teoria lógica: tal como toda atividade científica, a história deve se perguntar pelas relações existentes entre *as evidências como fundamento* e as *inferências elaboradas sob a forma de conclusões*; e ainda se questionar pelos modos (métodos) como tais conclusões podem ou não ser fundamentadas de modo a garantir a plausibilidade das asserções históricas. O material evidencial é o núcleo duro da pesquisa histórica; sem ele nenhuma proposição a respeito do passado pode ser garantida.

> The data are such things as records and documents; legends and stories orally transmited; graves and inscriptions; urns, coins, medals, seals; implements and ornaments; charters, diplomas, manuscripts; ruins, buildings and Works of arts; existing physiographical fomations, and so on indefinitely (DEWEY, 1939, p. 231).

A mais grave missão da pesquisa empírica é tornar contemporâneo ao pesquisador o passado por meio das evidências, de seus traços. Dewey compreendia com lucidez que o passado não é uma realidade imediatamente experienciável – o contato com o passado se dá pelos fragmentos que ele nos legou e por aqueles que somos capazes de produzir. Nesse sentido, Dewey não coloca em questão a possibilidade mesma de se elaborar julgamentos a respeito de eventos deslocados

temporalmente – essa é uma garantia epistemológica e ontológica inexpugnável à história; nem está em jogo a questão de se a história pode ser uma ciência – outra garantia inabalável.

O trabalho de pesquisa histórica tem, dessa forma, como tarefa inicial a formulação daquilo que Dewey define por *observações controladas*: trata-se dos procedimentos heurísticos de reunião dos dados evidenciais a partir das quais as asserções históricas serão elaboradas e que fundamentarão a futura narrativa histórica. Mas não basta reunir o material, ele precisa ser confirmado em sua autenticidade. Claramente Dewey compromete-se nesse ponto com os avanços procedimentais de crítica das fontes tão duramente alcançados durante o processo de institucionalização da história como disciplina acadêmica: "modern historiography is notable for the pains taken in these matters and in development of special techniques for securing and checking data as to their authenticity and relative weight" (DEWEY, 1939, p. 232) [52]. Esses procedimentos garantem a confiabilidade nos fatos selecionados para compor o texto histórico, e a conclusão é a elaboração de proposições fundamentadas por

[52] O processo de institucionalização do pensamento histórico é caracterizado por Jörn Rüsen como uma disposição à racionalização, tanto teórica quanto prática. Esse processo de racionalização é identificado por Rüsen em três momentos distintos, mas convergentes no aspecto de institucionalização da história em seu modo científico. O primeiro aplicou à estratégia cognitiva do passado a via metódica de inquirição e argumentação, com o intuito de gerar exames teóricos e empíricos. Deste modo, segundo Rüsen, a forma de adquirir conhecimento do passado via método é uma herança do Iluminismo. No entanto, o Iluminismo não detinha uma concepção abrangente de método histórico, definido como o conjunto de regras que os historiadores lançam mão no ato da pesquisa. Essa concepção sistemática de método histórico só apareceu, de acordo com Rüsen, no segundo momento de impulso à racionalização, qual seja o historicismo do século XIX. Como declara o autor: "com vistas à tendência geral de racionalização, o historicismo elaborou uma estratégia sistemática da regulação metódica da pesquisa histórica. Podemos denominar esse sistema de 'o' método histórico. No fim do séc. XIX essa concepção de método foi apresentada na forma de manuais – o que é um indício de sua institucionalização na história de molde acadêmico" (RÜSEN, 1997, p. 85). Iluminismo e historicismo são vistos como passos de um único processo. No primeiro ocorreu a sistematização da crítica das fontes. No segundo, aparece a noção de interpretação como tarefa fundamental da atividade da pesquisa histórica. Como explica Rüsen: "a interpretação transforma meros fatos, resultado da crítica das fontes, em fatos históricos, vinculando-os correspondentemente à idéia da história como uma ligação temporal entre passado, presente e futuro, dotada de sentido. A interpretação transforma resultados empíricos em 'história'" (RÜSEN, 1997, p. 87). Ao longo do processo de institucionalização da história, a racionalização metódica no pensamento histórico visava dotar o conhecimento obtido dos fragmentos do passado de objetividade – que se configura pela noção de conhecimento adquirido mediante procedimentos de pesquisa, que compõem o conjunto de regras da pesquisa; e, é claro, conhecimento com pretensões de verdade relacionadas com a racionalidade dos procedimentos e seu caráter científico.

procedimentos de controle. O problema, segundo Dewey, é que essas proposições tomadas isoladamente, apenas no nível de sentenças de observação, não determinam a qualidade histórica fundamental da historiografia. Isoladamente essas sentenças de observação desempenham uma função, qual seja: são o material a partir do qual o historiador fará suas construções inferenciais. A elaboração da narrativa é o momento em que o historiador seleciona as sentenças que apresentam a melhor capacidade de suprir a demanda de significado própria à narrativa.

A narrativa para Dewey é a expressão linguística das transformações temporais das coisas da existência. Narrar, segundo Dewey, é uma função antropológica fundamental[53]. O próprio pensamento se organiza logicamente pela estrutura da narrativa: os eventos diários são captados em sua ocorrência em relação a outros eventos. "To judge is to render determinate; to determine is to order and organize, to relate in definite fashion. Temporal order is instituted through rhythms which envolve periodicities, intervals, and limits; all of which are inter-involved" (DEWEY, 1939, p. 221). Narrar, porém, está inteiramente ligada à qualidade problemática da situação dada do sujeito: ele narra para atribuir sentido à mudança temporal existencial vivenciada: a mudança qualitativa/quantitativa de um estado de coisas para outro estado de coisas. Como ele mesmo afirma: "the 'from which' and 'to which' that determine the subject-matter of any particular narration-description are strictly relative to the objective intent set to inquiry by the problematic quality of a given situation" (DEWEY, 1939, p. 222). A história, nesse sentido, é uma forma específica de narrativa; é o que Dewey define por "consecutive historical narrations" (DEWEY, 1939, p. 223): a história é o relato

[53] Para Dewey o ser humano se distingue dos outros animais justamente por ter a capacidade de reter experiências passadas e projetá-las no futuro. "Com os animais, a experiência, uma vez verificada, cessa, e cada nova ação ou paixão se revela isolada e independente. O homem, porém, vive num mundo onde cada ocorrência vem pejada de ressonâncias e reminiscências do que precedentemente sucedeu, onde cada evento é recordação de outras coisas" (DEWEY, 1959, p. 44). O narrar, portanto, é uma função antropológica básica do ser humano: a forma de retenção e transmissão, poderíamos dizer de continuidade, da experiência. "Desde que o homem revive sua experiência passada, mercê do interesse acrescentado àquilo que de outra forma seria o vácuo do lazer presente, a vida primitiva da memória é vida de fantasia e de imaginação, mais do que de acurada recordação. Afinal, o que importa é a história, o drama. Só os incidentes, que possuem valor emocional atual, são selecionados para intensificar a narrativa presente, tal como esta repassa na imaginação ou é contada a um ouvinte curioso. O que nada acrescenta à excitação do combate, ou em nada contribui para o êxito ou malôgro, é suprimido, e os incidentes são de novo articulados de maneira a se enquadrarem no fio da narrativa" (DEWEY, 1959, p. 45).

científico prolongado e controlado das mudanças existenciais, cujo ponto de partida é sempre uma situação problemática.

O ponto crítico, portanto, das reflexões teórico-epistemológicas de Dewey é sua afirmação de que "the writing of history is an instance of judment as a resolution through of a problematic situation" (DEWEY, 1939, p. 232). Com isso atingimos o cerne de toda a teoria da investigação deweyana em geral e da histórica em particular: qual a origem dessa demanda de significado que determina a seleção do material a compor a narrativa histórica? A resposta é: o problema. Para Dewey não há investigação sem a interposição de um problema. A definição de um problema é o ponto de partida para toda e qualquer empreendimento cognitivo. Ele é o cimento que unifica e dá coerência ao material disperso; o problema é o centro irradiador e significante de toda investigação e narrativa – seja na história, na física, na química ou mesmo no agir da vida prática. Fora de uma conexão com algum problema, o material previamente reunido carece de organização e coerência, ele carece de significação. Nas palavras de Dewey:

> Because of connection with a problem, actual or potential, propositions about observed facts correspond strictly with conceptual subject-matter by means of which they are ordered and interpreted. Ideias, meanings, as hypotheses, are as necessary to the construction of historical determinations as they are in any physical inquiry that leads to a definite conclusion (DEWEY, 1939, p. 233).

O fator primordial é então o "material conceitual" [54] empregado na organização dos dados evidenciais. Essa estrutura conceitual desempenha a função de definir os critérios e princípios de seleção dos dados empíricos que corroborarão para a articulação de sentido da história narrada. Esses critérios de seleção, segundo Dewey, não devem ser tomados como princípios inatos que funcionam independentemente da subjetividade do historiador. Mas também não devem ser menosprezados como meras efemérides derivadas de caprichos volitivos. A origem desses princípios é a própria experiência, o

[54] Dewey utiliza a experessão "*conceptual material*". Sua intenção é afirmar a relevância epistemológica de ambos, sem qualquer distinção ontológica. O escrutínio e o controle rigoroso sobre os conceitos e os valores que direcionam a investigação é tão importante quanto sobre o material factual. Fatos e valores não pertencem a realidades diferentes. Obervados desde a perspectiva de sua metafísica da experiência, fatos e valores são partes inter-relacionadas da realidade. Nesse sentido, conceitos são coisas que utilizamos para conhecer outras coisas. A separação entre "material factual" e "material conceitual" é válida em termos de análise, isto é, porque exerce a função de controle sobre cada um e como eles interagem.

presente histórico em que vivemos. Os problemas e os critérios de seleção e organização dos fatos na narrativa são elementos objetivos derivados da relação do pesquisador com seu mundo presente (social e natural). As mudanças no mundo cultural alteram também as concepções dominantes que guiam a percepção. Em decorrência disso, surge a necessidade de novos pontos de vista, novas perspectivas de análise e ordenação dos fatos. A reelaboração do passado, a reescrita da história, é uma necessidade e mesmo uma parte da experiência. "Material that had formerly been passed by, offers itself as data because the new conceptions propose new problems for solution, requiring new factual material for statement and test" (DEWEY, 1939, p. 233). O reconhecimento das transformações culturais, nos modos como interagimos com as instituições e o meio ambiente são, afirma Dewey, um fator primordial para a existência da pesquisa histórica em particular e de toda investigação em geral. O presente é o ponto hermenêutico de abertura a toda investigação científica possível. Não se trata de uma redução grosseira do conhecimento a uma mera adaptação às demandas do presente. A questão é outra: o ser humano vive e morre por meio da interação; estamos submersos em um turbilhão de relações cuja significação completa nos é impossível conhecer; relações que não são fixas, mas se alteram em virtude de sua própria natureza. O presente então se nos apresenta como problemático, carente de sentido e organização. A investigação histórica, nesse sentido, "depends upon the principle used to control selection" (DEWEY, 1939, p. 235). Negligenciar, portanto, a origem do material conceitual empregado no processo de obtenção de conhecimento é, lamenta Dewey, um erro que postergou o progresso em diversos setores da vida humana.

Se, sublinha Dewey, o fato da seleção e a origem dos princípios que a presidem são reconhecidos como básicos e primários, então não há como escapar da conclusão que "all history is necessarily written from the standpoint of present, and is, in an inescapable sense, the history not only of the present but of that which is contemporaneously judged to be important in the present" (DEWEY, 1939, p. 235). A seleção, no entanto, não é apenas uma operação própria ao sujeito do conhecimento. A compreensão do "como" e do "por que" os agentes do passado agiam não é simplesmente uma questão de preferência pessoal do historiador. Sua seleção é limitada pelo fato que as pessoas do passado cuja história é narrada agora também realizavam seleções em função de seu presente, de sua experiência. Tal como nós no presente, os

agentes do passado selecionavam o que deveria ser lembrado e o que deveria ser esquecido. A racionalidade da pesquisa histórica depende, dessa forma, do reconhecimento da natureza essencialmente seletiva de toda atividade humana, tanto no âmbito da investigação quanto no do objeto investigado (o agir e o sofrer humanos no passado).

A história, nesse sentido, tem um duplo significado: "History is that which happened in the past and it is the intelectual reconstruction of these happenings at a subsequent time" (DEWEY, 1939, p. 236). Dewey, contudo, critica o realismo ingênuo que afirmava que a história tenha como objetivo apenas restaurar os fatos "tal como realmente aconteceram" [55]. A validade dessa ideia é simplesmente a de servir como um alerta metodológico para se tomar cuidado com preconceitos que inviabilizem a plausibilidade e relevância do conhecimento obtido. Como sinal de alerta, essa ideia é de grande importância para um esforço de se garantir a maior objetividade e imparcialidade possíveis, e ainda como uma exortação de cuidado ao se determinar a autenticidade do material a ser usado como evidência. É, segundo Dewey, completamente legítimo se afirmar que determinado fato acorreu de um determinado modo em um determinado tempo e lugar. E é mesmo essencial que essas informações estejam criticamente fundamentadas. Mas esse postulado ganha significado no contexto da escrita da história, e não por si mesmo – uma escrita com um objetivo específico e uma perspectiva interpretativa também específica. É nesse sentido que Dewey afirma ser a história necessariamente escrita desde o ponto de vista do presente e, como

[55] É provável que Dewey não esteja se referindo diretamente ao postulado rankeano "*wie es eigentlich gewesen*", mas sim à apropriação desse postulado pelos realistas americanos Henry Adams e Herbert Baxter Adams. Este último foi professor de história de Dewey na Johns Hopkins durante seu curso de doutorado. Herbert B. Adams e Henry Adams faziam parte de um grupo de historiadores que, ávidos por estabelecer uma base científica rigorosa para seus temas históricos (limitados às instituições políticas e às origens da democracia americanas) buscaram inspiração na prática de crítica das fontes encarnada nos escritos de Leopold von Ranke. O que houve, no entanto, foi uma idealização quase mistíca de Ranke. "Many American historians saw in Ranke the high priest of a 'scientific' history which would be devoted to the pursuit of isolated facts" (STROUT, 1966, p. 19). O pressuposto básico da pesquisa histórica que sujazia as ideias desses historiadores era que "the field of the historian is, and must long remain, the discovery and recording of what actually happened" (HENRY ADAMS *apud* STROUT, 1966, p. 20). "This clarion call massed American historians behind the German's banner, but the leader they hailed bore little resemblance to the real Ranke, who had been led to the study of history by philosophy and religious interests, had preferred to lecture on general history rather than on narrow topics, and had thought of the historical fact as 'something which is, on the outside, merely a particular thing, but in its essence is something general with a meaning and a spirit'" (STROUT, 1966, p. 20).

consequência, toda construção histórica ser seletiva. “Historical inquiry is an affair (1) of selection and arrangement, and (2) is controlled by the dominant problems and conceptions of the culture of the period in which it is written” (DEWEY, 1939, p. 236).

A história, em decorrência de seu segundo significado, é ela mesma um evento histórico. Ela é um acontecimento prenhe de possíveis consequências existenciais. Passado, presente e futuro são dimensões contínuas, isto é, “that which now past was once a living present, just as the now living present is already in course of becoming the past of another present” (DEWEY, 1939, p. 238). O passado, assim, representa uma parcela enorme de nossa experiência vivida. Os problemas existentes no presente são aclarados a partir desse amplo estoque de experiências. Aprendemos com o passado que há uma pluralidade infinita nos modos de associação e maneiras alternativas de resolver situações problemáticas. A historiografia é o modo controlado de se elaborar essa experiência. Ela enriquece o presente ao lhe fornecer um ganho de experiência que até então estava inerte e que serve agora de guia para a ação; o passado recuperado pela historiografia passa a fazer parte do presente e, como presente, incita novos problemas que necessitarão novamente das experiências passadas.

> On the one hand, changes going on in the present, giving a new turn to social problems, throw the significance of what happened in the past into a new perspective. They set new issues from the standpoint of which to rewrite the story of the past. On the other hand, as judgment of the significance of past events is changed, we gain new instruments for estimating the force of present condition as potentialities of the future (DEWEY, 1939, p. 238-239).

Nesse sentido, a teoria da investigação deweyana, como pudemos observar nas críticas de Arthur Lovejoy e Burleigh Wilkins, redundaria em um tipo de idealismo, ou pior, em um presentismo oportunista. Idealista porque a verdade seria construída pela mente. O material dos eventos passados disponível ao historiador não exerceria qualquer relevância, pois todo significado e verdade seriam produtos derivados da imposição das categorias do sujeito do conhecimento. Mesmo em termos ontológicos o passado seria uma mera projeção da mente do historiador, sem qualquer existência objetiva. O erro de Dewey seria o de psicologizar a verdade, confundindo o “como conhecemos” com “o que conhecemos”: as experiências presentes são exacerbadamente tomadas como características logicamente necessárias para todo conhecimento. “The result is solipsistic, attributing to all reality a mental cast that spoils the perfect facticity

of the past" (HILDEBRAND, 2003, p. 51). Presentista porque a verdade seria uma construção em função das demandas do presente em que se escreve sobre algo no passado.

Como consequência, o pragmatismo de Dewey redundaria no relativismo, tanto (1) epistemológico quanto (2) ético: 1) relativismo epistemológico no sentido que o acesso à realidade (passado) nos seria vetado, pois tudo o que temos são construções arbitrárias dependentes de idiossincrasias; cada construção é coerente consigo mesma porque pauta-se em seus próprios critérios e princípios sem a necessidade de confrontação ou com outras construções ou com a realidade mesma; 2) relativismo ético porque, em consequência da destruição da facticidade do passado, o pragmatismo de Dewey negaria a existência de critérios objetivos independentes, o que, por ser turno, rejeitaria a existência de normas morais para a conduta humana; o passado poderia ser apresentado de modo a justificar situações moralmente condenáveis, por exemplo, corroborar a ascensão de governos totalitários e genocídios com a prerrogativa de que essa seria a melhor solução para os problemas de um determinado presente.

3.2. O construcionismo histórico: Michael Oakeshott e Leon Goldstein

A teoria da investigação histórica de John Dewey, tal como descrita acima, foi associada a uma vertente teórica denominada de construcionista. Leon J. Goldstein associou explicitamente sua postura construcionista ao pragmatismo de Dewey. Para Goldstein, não há qualquer ligação necessária entre história e passado. "History is not interested in the past as such but in the constitution of past human events" (GOLDSTEIN, 1976, p. xx). E para fundamentar sua posição ele nos remete a uma nota de rodapé cuja referência é um texto de Dewey, *Realism without Monism or Dualism* (1922). Essa associação, mesmo que não tão explicitamente, podemos encontrar também no livro *Scepticism and Historical Knowledge* de Jack W. Meiland (1965). É, contudo, com Adam Schaff, em *History and Truth* (1976), que a teoria da história deweyana é apresentada como uma expressão consciente do presentismo típico do

construcionismo[56]. “American presentism is directly derived from Croce's presentism. His ideas were implanted in the American milieu by such an influential philosopher as John Dewey. Ideological kinship with pragmatism was one of the causes for this” (SCHAFF, 1976, p. 90).

Os nomes mais eminentes da teoria construcionista, no entanto, são: Michael Oakeshott, R. G. Collingwood (com uma versão mais moderada) e Leon Goldstein. No que segue, dedicarei mais atenção ao primeiro deles e em seguida farei algumas considerações sobre Goldstein[57]. Assim o farei para que possamos dimensionar os limites entre o idealismo que permeia a teoria da história construcionista e a teoria da investigação histórica deweyana. Meu objetivo é apontar para o fato de que a teoria da história que Dewey nos apresentou perde em vitalidade se se insistir em etiquetá-la como uma expressão do construcionismo, pois este último se levado às suas consequências lógicas nos conduz ao abismo do cetismo epistemológico.

Em *Experience and its Modes* (1933) Michael Oakeshott nos ofereceu uma das mais instigantes análises do conceito de experiência. A história, segundo sua análise, não passa de uma abstração, uma modificação da experiência que necessariamente precisar ser superada para que se possa restaurar a experiência em sua totalidade. Para Oakeshott, a experiência é sempre o pensamento. E mais: na experiência há sempre a

[56] Adam Schaff afirma: “[...] this "rebellion" [against positivism] assumed its sharpest form in the school of *presentism*. We shall seek now to outline the views of this school and its road of development, beginning with the spiritual father of this trend, Benedetto Croce, including John Dewey's pragmatism and Collingwood's view, up to the American presentism of the 1930s and 1940s” (SCHAFF, 1976, p. 80).

[57] Aqui tomo como referência a delimitação elaborada por Frank Ankersmit. Para Ankersmit, Oakeshott e Goldstein são os mais destacados no empreendimento epistemológico do construcionismo histórico de negar a possibilidade de compararmos nossas declarações sobre fatos do passado como os fatos eles mesmos. Como ele afirma, Oakeshott e Goldstein “sostienen que nunca se puede verificar de modo concluyente la verdad de declaraciones acerca del passado, puesto que éste ya no existe. En consecuencia, nunca podemos comparar el pasado real con las declaraciones del hisriador al respecto” (ANKERSMIT, 2004, p. 168). E ele continua nesse sentido: o modo como Oakeshott e Goldstein abordaram o problema epistemológico na história (a verificabilidade das proposições históricas) nos leva à ideia de que “el pasado en sí nunca puede ser un ingrediente del processo de adquisición de conocimiento histórico ni del análisis histórico, pues el pasado, por su propia naturaliza, ya no se puede observar” (ANKERSMIT, 2004, p. 168). A consequência do idealismo que permeia essa ideia, afirma Ankersmit, é que as construções elaboradas pelos historiadores se tornam autônomas em relação ao passado. Algo que para Ankersmit encontra sua forma mais robusta e definida na teoria narrativista que ele buscou elaborar em seu livro *Narrative Logic* (1983): a conquista da completa autonomia da narrativa em relação ao passado.

busca por um mundo de ideias integralmente coerente. Na perspectiva de Oakeshott, tudo o que o empirismo sensualista nos legou foi uma atomização da experiência: "sensation, because what is given in its singular, unrelated and indeterminate, a mere 'this', implies the absence of any continuous or unified experiencing agent" (OAKESHOTT, 1933, p. 13). Experiência, por isso, implica sempre consciência. "Consciousness, moreover, requires a subject which stands above mere momentary states os sensation; it requires, at least, a body of related experiences in some degree organized and harmonious" (OAKESHOTT, 1933, p. 13). Experiência, portanto, começa e termina no ato subjetivo de produzir um juízo. Para ele, "is impossible to discover a form of experience which is *less* than judgment" (OAKESHOTT, 1933, p. 21).

A partir de sua noção de que toda experiência é um mundo de ideias, Michael Oakeshott inicia sua análise apontando para o fato de que a experiência se degenerou em uma massa caótica de abstrações que esfacelou sua integridade. Essas abstrações ele as denominou: a experiência histórica, a experiência científica e a experiência prática. O fundamental, segundo Oakeshott, é reconhecermos que esses três campos da experiência formam mundos de ideias abstratas que estão em contraposição à concretude da experiência em sua integralidade. Interessa aqui apenas perceber sua caracterização da experiência histórica e como ela se posta como a base para uma teoria da história construcionista.

A história, segundo Oakeshott, é uma forma da experiência. Sendo assim, ele continua, a história é uma forma de pensamento, um mundo, um mundo de ideias e a coerência é o único critério de sua legitimação. Essa definição que Oakeshott nos ofereceu tinha como contraponto a perspectiva empirista-positivista de ciência. Esta última concebeu a história em termos de experiência como distinta de pensamento, isto é, que a história consiste de experiências imediatas e não de ideias. Na acepção positivista, a história consiste de sensações ou intuições do historiador; ela forma um mundo objetivo, um mundo de eventos passados a ser descoberto, desenterrado e recapturado. A história consiste do que realmente aconteceu e que é independente dos nossos conceitos e ideias; ela é um mundo, mas um mundo de eventos. O historiador, nessa acepção, não assume a posição de agente construtor do mundo, ele é o receptor desse mundo (OAKESHOTT, 1933).

O nominalismo que guiou essa definição de história, de acordo com Oakeshott, excluiu a possibilidade de pensar a história como um mundo de ideias integradas, reduzindo-a a um mundo meramente serial, um agregado de simples conjunções. O problema dessa definição de história é que ela nos conduz ao erro de conceber as fontes históricas como autoridades. Para Oakeshott, o positivismo dessa definição nos impede de perceber que as fontes históricas não são em si mesmas relevantes à pesquisa histórica. Sua utilidade está geneticamente ligada ao pensamento histórico, à tradução realizada pelas categorias históricas (OAKESHOTT, 1933). Não existe história sem pensamento e a empiricidade das fontes nenhuma função exerce por si só. "Before a 'recorded' event becomes an 'historical' event, a judgment must have been interposed" (OAKESHOTT, 1933, p. 91). Mas isso que ele chama de pensamento não é a simples organização dos fatos em uma sequência; ele é o próprio fundamento, a condição de possibilidade da história; é o que Oakeshott chama de mundo histórico: suas ideias, categorias e conceitos próprios disponíveis aos historiadores. Trata-se da coerência interna distinta à história.

A perspectiva construcionista de Michael Oakeshott, então, delineia-se com clareza a partir da seguinte conclusão: "the historian's business is not to discover, to recapture, or even to interpret; it is to create and to construct" (OAKESHOTT, 1933, p. 93). Mesmo a interpretação, amplamente considerada como uma das mais importantes ferramentas do historiador, deve dar seu lugar à espontaneidade pura do pensamento. Interpretar e descobrir são ideias que, segundo Oakeshott, inevitavelmente carregam consigo a noção de que existe algo independente da experiência; mas para ele nada nesse sentido pode existir. Mais uma vez entra em questão o ideal empirista de que há elementos externos ao pensamento e cuja autonomia limitam e, em certa medida, regulam, o que pode ou não ser dito. Para Oakeshott, esse ideial empirista concebe a escrita da história como uma mera exumação do curso dos eventos passados; mas segundo ele, a história não é o curso dos eventos independente da nossa experiencia, nem eventos, nem fatos, nem mesmo o passado podem ser concebidos a partir de tal independência. O fundamental é que "there is no facts which are not ideas" (OAKESHOTT, 1933, p. 93). A ênfase aqui recai toda sobre a capacidade da consciência de construir e organizar um mundo coerente de ideias.

A eminente necessidade de se aceitar esse idealismo, segundo Oakeshott, justifica-se pela consequência dualista da teoria empirista-positivista. Oakeshott tem em conta nesse caso a postura de Leopold von Ranke expressa na sua célebre frase "*er will blos zeigen wie es eigentlich gewesen*". A imparcialidade que emana da postura de Ranke não passaria de uma confusão ingênua, pois o historiador acredita que pode criar um relato dos eventos sem a interferência de preconceitos. Ele supõe que o que é independente de ideias particulares e autônomo em relação ao estado presente de sua consciência é completamente independente da experiência. Esse pressuposto, segundo Oakeshott, traz em seu bojo um inevitável dualismo entre "o que se apresenta a nós" e "nossa interpretação", e em decorrência uma teoria da verdade como correspondência: a verdade histórica como a correspondência entre os fatos do passado e as ideias dos historiadores no presente. Para Oakeshott, a ideia de correspondência em história não passa de uma simples conveniência dos historiadores em pensarem seu próprio trabalho como descobrindo ou interpretando fatos passados. Ou seja, não há qualquer justificava lógica ou ontológica à ideia de algo cuja existência independa das categorias prévias da consciência do historiador. E é por isso que a história é a experiência do historiador. Ela é um mundo de ideias, e como tal seu critério de verdade é a coerência. Oakeshott substitui o conceito correspondentista de verdade por um coerentista. Em suas palavras: "truth belongs only to a world of ideas as a world and as a whole, truth in history belongs only to the world of historical ideas as a whole. No detail is true in isolation: to be true is to belong to a coherent world" (OAKESHOTT, 1933, p. 100).

Não há distinção possível de ser traçada entre os materiais brutos da história e a história em si, salvo uma distinção de níveis de coerência. Isto é, o dado em toda experiência, o ponto de partida, é esse mundo de ideias e o processo em toda experiência é transformar esse mundo dado em um mundo mais coerente. O conhecimento é apenas o processo pelo qual introspectivamente atribuímos mais coerência à totalidade de ideias em nossa consciência. O ponto de partida da pesquisa, segundo Oakeshott, portanto, é um mundo de ideias homogêneo ao atribuirmos coerência a ele. "No knowledge [...] can be supposed to begin with mere unrelated particles of data, isolated facts, these are contradictions and lie in the region of the unknowable" (OAKESHOTT, 1933, p. 96). A história claramente não escapa dessa determinação. Erroneamente acredita-se que a pesquisa documental desempenhe uma

função primordial para as questões históricas relevantes. Para Oakeshott, no entanto, se considerarmos os estados mentais do historiador no ato de selecionar os documentos, ao invés de encontrarmos fatos, encontraremos um sisterma de ideias homogêneo, em termos do qual ele constitui aquilo que está diante dele. Então ele conclui: "the data of the historian are certainly not facts" (OAKESHOTT, 1933, p. 97). Na mente do historiador, Oakeshott continua, contém mais do que apenas um sistema de ideias, mas também uma visão geral do curso dos eventos. "He begins always with a system of postulates (largely unexamined) which define the limits of his thought, and with a specific view of the course of events, view consonant with his postulates" (OAKESHOTT, 1933, p. 97). Em história, portanto, nenhuma demarcação pode ser traçada no sentido de separar o que é pressuposto e o que conhecido. Para Oakeshott, o que é conhecido se dá sempre em termos do que é pressuposto, em termos do "given world of ideas" (OAKESHOTT, 1933, p. 98). Nenhum outro ponto de partida para o conhecimento pode ser encontrado; aliás, nenhum outro é possível, ele afirma.

Seguindo nessa direção, Michael Oakeshott elabora seu conceito de passado. O passado não pode ser compreendido como que existindo de forma separada e gozando de um mínimo de autonomia em relação ao mundo presente da experiência; ao contrário, isso que denominamos de "passado" é apenas uma modalidade, uma forma de organização peculiar do mundo presente da experiência; "it is the organzation of the totality of experience *sub specie praeteritorum*" (OAKESHOTT, 1933, p. 111). Ou seja, o passado é apenas nossa experiência presente sob o aspecto de passado. Essa noção se distância de duas outras noções, que, segundo Oakeshott, elaboraram erroneamente o conceito de passado: a de um passado prático e a de passado histórico. O passado prático é como o encontramos nos usos da vida cotidiana, como aquele que é visto que simplesmente precede o presente; nesse caso o significado do passado é determinado por sua relação com o presente, como um fator determinante para o presente ou para o futuro; aqui o passado é visto apenas em termos do presente, em função dos desígnios do presente. Trata-se fundamentalmente da forma mais simples da consciência histórica. Essa forma, segundo Oakeshott, é extranha à definição de passado histórico corrente, pois, tal como o passado tem sido elaborado pelos historiadores, o passado é o passado por si só, isto é, aquilo que interessa aos historiadores é um passado morto, completamente distinto do presente. A função da história, nesse caso, seria a de

elucidação dos aspectos desse passado fixo em sua pura independência do presente. As duas definições (a forma da consciência histórica cotidiana, e a forma científica dela) são antagônicas; e mais, são insuficientes para os critérios de Oakeshott. O passado prático carece de elaboração científica, estando assentado mais em critérios de fé; já o passado histórico como fixo e divorciado do presente se divorcia também da noção de evidência.

Para Oakeshott, "evidência" é o que está sempre presente. Nesse sentido, a evidência é uma parte do mundo da experiência presente. Por conseguinte, o passado histórico para ser concebido cognoscivelmente deve pertencer ao mundo da experiência presente. A máxima "o que realmente aconteceu" deve ser substituída por "o que a evidência nos obriga a acreditar". Tudo o que a história tem é a evidência; exterior a ela nada mais é possível; ela é todo o mundo da história: "there are not two worlds – the world of past happenings and the world of our present knowledge of those past events – there is only one world, and it is a world of present experience" (OAKESHOTT, 1933, p. 108). O impulso antidualista de Michael Oakeshott acaba por conduzi-lo à destruição de qualquer distinção básica entre passado e presente; mesmo a tão cara ideia de evidência é transformada em um aspecto da experiência depositada na mente do historiador. Os eventos históricos são fatos, mas fatos no interior do mundo da experiência do historiador. Como ele afirma, não existe um passado histórico (de qualquer qualidade que se possa supor) nos esperando ou nos constrangendo por trás das evidências presentes. Mais uma vez, sua luta contra o correspondentismo em teoria da verdade o conduziu a um coerentismo idealista, transformado o passado em um aspecto dos estados mentais do historiador. Isto é, o passado em hisória é sempre o produto de uma inferência; o produto de um juízo coerente que pertence ao mundo da experiência presente do sujeito.

A relação de dependência do passado sobre o presente é posta como a mais eminente qualidade da história. O presente exerce mesmo a função de senhor do passado. Oakeshott concorda e ratifica, nesse ponto, o dito croceano de que "toda história e história contemporânea". O valor da teoria de Croce, nos diz Oakeshott, é exatamente sua ênfase no presente e sua radical insistência que os fatos históricos são fatos presentes. Oakeshott, no entanto, entende que necessitamos ir além da proposição croceana, pois este não aceitou sem reservas as consequências do idealismo,

preservando uma pessada dose de positivismo em seu cerne. Croce deixou escondido por trás de seu postulado a noção de um mundo de eventos passados virgem e completo cuja descoberta caberia à história caso ela alcançasse os instrumentos necessários para tal; o problema de tal empreendimento se dá em razão do inerente defeito nas capacidades cognitivas do ser humano. Passado e presente permanecem como instâncias opostas cuja relação se dá em virtude de um compromisso ontológico que ainda não somos capazes de decifrar. Para Oakeshott, essa demanda positivista no núcleo do idealismo de Benedetto Croce degenerou o presente num mero presente, e sua relação de dominação sobre o passado é vista não porque ele incluiria o passado, mas porque ele seria anterior ao passado na mente do historiador. Ou seja, Croce apenas inverteu a ordem cronológica padrão, colocando o presente como antecessor do passado sem, no entanto, alterar sua essência. No entender de Oakeshott, o presente não determina e domina o passado em virtude de serem contemporâneos, mas em razão do fato de que só existe o presente, e o passado é um aspecto desse presente; aspecto derivado daquilo que ele denominou por "evidência".

Nem os fatos históricos escapam à determinação da mente absoluta do presente: um fato histórico, nesse contexto, é, ao fim e ao cabo, nem mais nem menos que o mundo das ideias históricas em sua totalidade e organização coerente. O que torna um fato verdadeiro, portanto, não é sua qualidade empírica de existência independentemente dos conceitos históricos e a consequente capacidade de verificação através da prova documental. Dizer que determinado fato é verdadeiro, sob a perspectiva de Oakeshott, é estabelecer uma relação de coerência entre as ideias que compõem o mundo das ideias históricas. Dizer que um fato passado é verdadeiro representa uma ingênua contradição, "because truth belongs always to a world of ideas, it belongs only to a world of present experience" (OAKESHOTT, 1933, p. 113). A verdade é tão-somente uma questão de coerência e nenhum exame externo pode ser requisitado para testá-la.

Com efeito, a inevitável conclusão de Michael Oakeshott é que se assumirmos a perspectiva empirista-positivista de história (ou mesmo parte dessa perspectiva) seremos obrigados a aceitar que a história é nada mais que uma abstração e uma deformação da experiência. Para Oakeshott, aquilo que comumente determina a experiência histórica como histórica, a determina também como uma abstração na

experiência. Nessa concepção viciada e deformada de história, o mundo dos fatos, da verdade e da realidade históricas apresenta-se como que fundamentado no passado e não no presente. Assumir a existência do passado nos obriga a supor um mundo cuja composição não é apenas de ideias; supor a existência de fatos como independentes do mundo da experiencia presente. O passado é nada mais que uma abstração corrompida e corruptora. Na experiência histórica, "the attempt is made to establish and maintain the real world, but the world which is actually established and maintened, the world which corresponds with its actual character and represents its explicit purpose, is a world vitiated by this abstraction, the past" (OAKESHOTT, 1933, p. 146). O mundo contemplado sob a categoria do passado é um mundo imperfeito.

Outro expoente da teoria construcionista é Leon J. Goldstein, especialmente em *Historical Knowing* (1976). Os mais de quarenta nos que separam Michael Oakeshott e Goldstein não alteraram a problemática central contra a qual o construcionismo direciona sua artilharia, a saber, o cientificismo estreito do realismo ingênuo positivista. Para Leon Goldstein, a história é uma forma de conhecimento metodologicamente contralado e toda proposição histórica se assenta na pesquisa. A questão que Goldstein propõe é que a pesquisa histórica tem sido tomada de assalto por um realismo histórico compromentando-a com critérios que lhes são totalmente estranhos: referência, factualidade, verdade e objetividade. Todos esses critérios, segundo Goldstein, derivam da inflação de noções como *percepção* e *observação*. E em história não há espaço para "percepção" e "observação", ou qualquer outro critério oriundo dos princípios empíricos sensoriais. Sua conclusão é que "it is really not to be expected that history could satisfy criteria of factuality, reference, objectivity, and truth, which were hammered out in the course of philosophy of perceptual ways of knowing" (GOLDSTEIN, 1976, p. xiii). Nesse sentido, e na esteira de Oakeshott, Goldstein afirma que aquilo que costumeiramente se concebe por passado (como uma realidade factualmente detectável via vestígios) não exerce qualquer papel que seja ou na pesquisa histórica ou na formulação de hipósteses, menos ainda para a confirmação delas.

A teoria construcionista compartilhada por Oakeshott e Goldstein não coloca em dúvida a existência do passado (apesar do radicalismo de Oakeshott, o passado aperece sob a forma de uma categoria), mas sim a possibilidade de incluí-lo no decurso da pesquisa como um elemento do processo de aquisição de conhecimento histórico ou

como um fator para a análise histórica, pois o passado, em virtude de sua própria natureza, já não nos é assecessível à observação. A referencialidade é uma das mais caras ideias do realismo, e atrelada a ela vêm as de verificação, objetividade e verdade. Essas ideias encontram seu fundamento na pressuposição da existência de um passado cuja função é a de um árbitro neutro capaz de julgar as asserções produzidas pelos historiadores e de determinar a diferença entre aquelas que são falsas e aquelas que são verdadeiras. Para Goldstein, essas são, no entanto, ideias cuja consideração em história é irrelevante, pois o passado (tal como ele é tomado no interior da disciplina histórica) é antes constituído pelo historiador. A consequência imediata do realismo histórico (e de seus princípios) é um inevitável ceticismo quanto a possibilidade de se obter conhecimento histórico. Goldstein está de pleno acordo com a tese central de Oakeshott a esse respeito: os princípios cientificistas que guiam a perspectiva positivista em teoria da história nos conduzem à noção da impenetrabilidade epistêmica do passado. Desde o ponto de vista do realismo, o passado se nos apresenta como uma anomalia, uma abstração.

Para a teoria construcionista, o ceticismo epistemológico em relação ao passado é inevitavelmente derivado do realismo histórico: dado que o passado resta como algo fixo e morto, impossível de observação direta, nunca poderemos comparar esse passado real com as afirmações elaboradas pelos historiadores a seu respeito; então não há conhecimento histórico confiável, e o que impera, dada essa impossibilidade é o tudo vale do relativismo. Para se evitar esse tipo de ceticismo epistemológico e consequente relativismo, a teoria construcionista enfoca a necessidade de abandonarmos os princípios realistas que até então nortearam a pesquisa histórica. Oakeshott e Goldstein argumetaram nesse sentido.

Leon Goldstein, mais explicitamente que Michael Oakeshott, estabeleceu essa relação entre realismo histórico e ceticismo epistemológico. Como ele mesmo o afirma: "[...] historical realism is itself the ground for one sort of skepticism in history; indeed, I rather believe that a bit of probing into most expressions of historical skepticism would show that they rest on realistic assumptions" (GOLDSTEIN, 1976, p. 30). A questão que Goldstein destaca é que o passado, ou a ideia de história como uma realidade, não exerce qualquer função operativa na disciplina história tal como ela é. Os requisitos que o realismo histórico impõe à história não são compatíveis com o modo como ela

funciona. O realismo, segundo Goldstein, não se apresenta como uma doutrina filosófica adequada à história, pois "when actually confronted with how the discipline of history is carried on, it has not the least degree of plausibility, much less the capacity to protect history against doctrines that would impugn its integrity and undermine its capacity to carry on with its tasks" (GOLDSTEIN, 1976, p. 60). A autoreflexão em história inevitavelmente culmina na asserção que os historiadores elaboram suas narrativas a partir de pontos de vista, perspectivas, inclinações políticas, ideológicas, que não são facilmente controláveis. Além disso, os problemas do presente são elementos que interferem no processo de seleção do tema, dos problemas e soluções metodológicas. Essas prerrogativas, frente aos protocolos realistas, são encaradas como infecções de uma subjetividade incorrigível, cuja consequência imediata é, segundo Goldstein, recairmos no ceticismo quanto a possibilidade de se adquirir conhecimento dos eventos passados. O realista em história, ao estabelecer como critério de conhecimento um ideal de recuperação do passado tal como ele realmente aconteceu, percebe, no entanto, que a história "como realmente aconteceu" não é dada ao historiador; a conclusão é que nenhuma afirmação pode ser feirta em favor da história como uma forma de conhecimento. Para o realista, a função do próprio sujeito do conhecimento histórico é o impedimento para que se possa obter conhecimento do passado: o subjetivismo e o relativismo são os efeitos de se perceber o papel fundador do historiador e de seu tempo como inseridos na pesquisa histórica. "It is an inexpugnable subjectivism that must always keep history from being able to establish truth about past events, always the thinker who prevents the thing thought from presenting itself as it actually was" (GOLDSTEIN, 1976, p. 34). O problema do ceticismo e do relativismo, segundo Goldstein, se dá em razão da crença realista de que a história possui uma inabilidade inata de dispensar a figura do historiador. Os atos de seleção e organização são as portas de entrada desses problemas, de acordo com a perspectiva realista.

Mais uma vez, o que está em jogo é a ideia de verdade como correspondência. O pressuposto realista fundamental, segundo Goldstein, é que os fenômenos históricos, o passado, é um mundo cuja realidade é totalmente independente da atividade da mente. Uma realidade que independe do pensamento humano e do interesse particular; e da qual temos a capacidade de descobrir coisas sobre ela. O mais importante, destaca

Goldstein, é que assim se estabelece uma clivagem entre o reino do factual, como que autônomo em relação ao reino dos valores, este último responsável por impingir a marca do relativismo sobre as asserções de conhecimento. Se então se postula a existência de um reino dos fatos independentes, a questão da verdade em história é facilmente resolvida ao se pautar pelo critério de qual asserção representa com maior fidelidade esse reino sem se deixar levar pelos valores subjetivos que se imiscuem na pesquisa. A ideia é que "if we could come to know the real past, obviously it could function as the test of truth in the way in which the established estatements are alleged to and the way in which historical realism believes it does" (GOLDSTEIN, 1976, p. 46). O problema é que um historiador comprometido com esse expediente realista, e cuja reflexão seja sensível aos limites metodológicos da pesquisa histórica que justamente impedem a realização desse ideal, será inevitavelmente conduzido ao ceticismo e ao relativismo.

Se, então, por um lado o construcionismo representa um levante contra o ceticismo que invade o campo epistemológico da história, por outro ele mesmo é acusado de contaminar o trabalho da investigação histórica com esse mesmo ceticismo e relativismo. É ponto pacífico que o conhecimento do passado deve estar fundamentado em evidências disponíveis aos historiadores no presente. O problemático na teoria construcionista de Michael Oakesshott é que ele afirma que as evidências têm como referência o presente, não somente porque elas estão disponíveis em um dado momento presente, mas fundamentalmente e principalmente porque não há nada além do presente a que as evidências se refiram, pois, segundo essa perspectiva, não há eventos passados em seu sentido usual como "eventos passados", e o passado é apenas uma abstração. (MEILAND, 1965). Eventos passados, em sentido estrito, não existem e em decorrência não podem ser conhecidos porque, de acordo com o idealismo derivado de Oakeshott, para que sua existência e relativo conhecimento sejam efetivos o historiador deveria ter um conceito de "passado" e de "eventos passados". Mas como então poderíamos adquirir esses conceitos? Não certamente pela experiência, dado que para o construcionismo padrão de Oakeshott, tudo o que é experienciável é presente. Portanto, desse ponto de vista, o conceito de passado é um conceito *a priori*.

Nesse sentido, sendo o passado apenas um conceito puro, no sentido de independente de qualquer experiência, ele é a forma na qual categorizamos as sensações que recebemos das evidências presentes. A possibilidade de se conhecer o passado ou

eventos passados nos é vetada desde a perspectiva do idealismo de Oakeshott. Ao negar a existência de eventos passados, Oakeshott estaria alinhado à teoria croceana da história ao afirmar "that the historian should be viewed as creating the past through interpretation of documents in the light of his interests, rather than as discovering facts about past events through use of the documents as evidence" (MEILAND, 1965, p. 38). Para Oakeshott, nesse sentido, a importância da história não se assenta na descoberta e na interpretação de fatos, mas antes na criação e na construção. "The historian creates the historical past by regarding parts of the presente in a certain way, a way that is determined by the criterion of coerence and by the categories of the past, of continuity and discontinuity, and of change" (MEILAND, 1965, p. 38).

Ao se colocar frontalmente oposto ao realismo histórico, o construcionismo teve de lidar com a questão básica "Qual é a natureza da pesquisa histórica?". Sua resposta a essa questão, como exposto acima a partir das teses de Okeshott e Goldstein, foi também acusada de propalar o relativismo histórico, pois se o passado como uma entidade independente não exerce qualquer função no processo de conhecimento histórico e então cabe ao historiador construir esse passado a partir de sua experiência presente, o conhecimento histórico é impossível desde essa percpectiva também. Ou seja, realismo e contrucionismo são opostos equivalentes de um mesmo problema.

3.3. A imputação de presentismo a John Dewey: Arthur Lovejoy e Burleigh Wilkins

Adam Schaff, em seu livro *History and Truth* (1976) tornou popular a imputação de presentismo à teoria da investigação de John Dewey. Arthur Lovejoy antes dele foi o mais preocupado em avaliar as implicações do pragmatismo deweyano para a história. Em sua avaliação crítica do pragmatismo de Dewey, mais especificamente de suas considerações a respeito da estrutura da investigação histórica, Lovejoy adotou uma postura claramente realista tanto em ontologia quanto em epistemologia. O que significa que, para Lovejoy, o passado como um todo e os eventos passados em sua particularidade são objetos transcendentes em relação à experiência de conhecê-los. Isto é: o passado possui um estatuto ontológico completamente distinto do sujeito que atua no processo de conhecimento. Então o passado não é algo passível de ser experienciado

diretamente. Desde essa perspectiva realista de Lovejoy, as considerações que Dewey nos apresentou sobre a estrutura da experiência não passam de "simply manifestations of the working of the old leaven of epistemological idealism, and of the wrong sort of intellectualism" (LOVEJOY, 1922, p. 515).

Esse suposto idealismo que permeia o pragmatismo de Dewey, como destaca Lovejoy, torna suas afirmações sobre a história no mínimo equivocadas. Dewey teria mal-interpretado a estrutura lógica da investigação histórica, sendo, portanto, de pouca valia para nós historiadores. Dessa forma, segundo Lovejoy, se as ideias de Dewey possuem alguma aplicação prática, suas consequências são totalmente perniciosas para a historiografia: a pior delas um tipo de subjetivismo, que pode ser encontrado na ênfase dada ao "interesse" e à "seleção". Para Lovejoy, a assunção deweyana desses critérios não passa de um truísmo, para, em seguida, desembocar em um tipo de idealismo subjetivista. Truísmo porque necessariamente o trabalho histórico deve realizar uma seleção e operar por meio da interpretação. Truísmo também que toda seleção e interpretação são determinadas por alguma motivação operativa no historiador. Portanto, quando Dewey afirma que a seleção é permeada e determinada por fatores culturais nos quais o historiador está imerso, é uma mera afirmação tautológica. O "interesse" é uma categoria da qual não podemos abrir mão; e é mesmo um dos fundamentos da pesquisa. O erro fatal de Dewey é supor que problemas práticos ou especulativos vigentes no presente devem ou deveriam entrar na contabilidade da pesquisa histórica. Essas questões vivenciadas pelo historiador, seja de caráter moral ou científico, são inaplicáveis à historiografia. Dewey estaria confundindo o papel de um intelectual público engajado com o de um historiador. Para o intelectual público esse é um pressuposto necessário. "But the historian's selection neither always nor usually is, nor ought to be, controlled and restricted by such philosophic or practical interests" (LOVEJOY, 1959, p. 177).

De acordo com essa perspectiva, o suposto idealismo subjetivista de Dewey maculou a categoria do "interesse" transformando-a em um "presenticentric predicament, which is a particular form and an especially acute form, of the egocentric predicament" (LOVEJOY, 1959, p. 183). Ou seja, toda pesquisa histórica encontra-se comprometida, pois o passado perde seu estatuto ontológico transcendente e decai para a condição de servo do presente. Desde o prisma de Dewey, o passado é transformado

em um instrumento para o estabelecimento e a justificação presente de problemas particulares ou simplesmente para a determinação de um programa de ação egoísta e oportunista. Como atividade científica racionalmente fundamentada, a história depende, segundo Arthur Lovejoy, da manutenção de uma ontologia e de uma epistemologia realistas, que nos defendam do relativismo endêmico ao idealismo propalado por John Dewey. O único nível de satisfação ao qual a história deve se render é o de elaborar uma resposta verificável à questão histórica proposta; jamais se subordinar à ideia de satisfação como a solução de um problema que não se encontra já no passado. A única relação que as questões e as respostas históricas mantém com o presente é no sentido de atribuir os antecedentes de determinado fato (relação puramente causal). "The only 'problem of our present' which his [historian] investigation has served to resolve is a problem about the past events which explain some now observable fact" (LOVEJOY, 1959, p. 178). E ele continua: "it is not, then, […] factually true that historical inquiries are necessarily or commonly motivated by present non-historical problems" (LOVEJOY, 1959, p. 178).

Para Lovejoy, Dewey provocou uma espécie de psicologização das questões próprias à epistemologia histórica: com Dewey, "'history' consistis simply in the present 'emergents', the reactions or states of mind evoked in historians when acted upon by those present stimuli which are euphemistically called 'records of the past'" (LOVEJOY, 1959, p. 184). Nesse sentido, os critérios normativos utilizados pelo historiador no ato de seleção passam a ser determinados apenas por aquilo que é importante ao próprio historiador e se perde assim o que era importante para os agentes do passado. O historiador assume aprioristicamente que os problemas vigentes no presente estavam já em voga no passado, ou seja, nesse panorama, tudo que a teoria deweyana da história pode nos oferecer são aspectos perspectivados do passado segundo as idiossincrasias de cada historiador em seu momento de pesquisa. Em clara oposição a Dewey, Lovejoy afirma que o estudo do passado é a busca constante de se manter um grau de objetividade que coloque a pesquisa acima de qualquer limitação e preocupação relativa ao presente. Para o historiador, o esforço de autotranscendência é um imperativo. A firmação de qualquer possível papel que o presente possa desempenhar na historiografia, e que tanto a "seleção" quanto a "interpretação" são de alguma forma determinadas pelo todo situacional do sujeito, "is [...] of no practical

service to the historiographer" (LOVEJOY, 1959, p. 181). Ademais, "it would seem rather that a concern with problems or with conceptions which are, in any exclusive sense, 'present', would tend to render his [historiographer] inquiries and conclusions less 'objective'" (LOVEJOY, 1959, p. 181).

Dewey, desde o ponto de vista de Lovejoy, representa o mais proeminente vestígio sobrevivente do dogma subjetivista-idealista da internalidade das relações. Para Lovejoy, o pragmatismo deweyano nos conduz à ideia de que o conhecimento é apenas o que se constrói no interior de relações arbitrariamente traçadas pela mente, desprezando-se assim a externalidade própria dos fatos. No caso da história, Dewey estaria a propor que os fatos passados devem ser deslocados de seu contexto original e realocados em um novo contexto artificialmente elaborado a partir das relações propostas pelo historiador de acordo com seu presente. Para Lovejoy, essa qualidade de idealismo nos dirige a nada menos que uma grotesca falsificação dos fatos e seu uso arbitrário; em resumo "a generalized historical impressionism or relativism" (LOVEJOY, 1959, p. 184).

Claramente o que incomoda Lovejoy é o conceito de experiência com o qual Dewey trabalha. A reconstrução deweyana da experiência estabeleceu como fio condutor e princício dirigente a continuidade entre organismo e ambiente. Nesse sentido, Lovejoy está correto ao afirmar que se seguirmos Dewey não encontraremos espaço para algo como uma externalidade transcendente, pois para Dewey há apenas a internalidade das relações complexas que entabulamos com o mundo (natural e social). O passado faz parte desse todo interacional e é parte essencial dele. O fato de o passado ou outro elemento qualquer do mundo (o ambiente) estar inserido nesse todo não o desqualifica como uma realidade com estatuto próprio. Para Dewey, por contraste, o que existe é uma continuidade temporal à qual, por razões de precisão analítica e de refinamento teórico (algo que faz parte do processo de nossa evolução como seres racionais), distinguimos em dimensões denominadas passado/presente/futuro. Presente e passado não são esferas cujas naturezas se opõem. Como já sinalizado em outras partes deste trabalho, o conceito de experiência de John Dewey nada tem a ver com a maquinaria da psicologia empírica moderna: ter uma experiência não é receber impressões externas na mente. Melhor: para Dewey, não se tem uma experiência; se vive uma experiência.

A compreensão desse aspecto central do pragmatismo de Dewey, no entanto, parece ser um obstáculo para Lovejoy, pois ele insiste em ver o conceito de experiência como que permeado pelo subjetivismo típico do empirismo moderno, modulado pela noção de "estados mentais". Lovejoy, assim se poderia afirmar, estaria confundindo o pragmatismo de Dewey com o idealismo de Michael Oakeshott. Este último, mesmo que suas concepções não sejam em absoluto afirmações relativistas *stricto sensu* não estava disposto a conduzir uma reformulação da experiência tal como Dewey o fez. Tal como veremos na teoria de Michael Oakeshott, seu conceito de experiência é, em muitos aspectos, tributário da epistemiologia moderna e, justamente em razão disso, sua teoria da história pode nos conduzir ao ceticismo. O construcionismo de Oakeshott não pode ser equalizado ao pragmatismo de Dewey em virtude da centralidade da metafísica da experiência elaborada por Dewey. Ao negligenciar esse aspecto, as críticas que Lovejoy endereçou a Dewey parecem ter em conta o tipo de teoria da história cujo grande representante é antes Michael Oakeshott, e não Dewey. Esse equívoco, ou deliberado ou irrefletido, fez com que Lovejoy vislumbrasse em Dewey um risco ao empreendimento da pesquisa histórica, pois todo conhecimento do passado se torna refém da subjetividade do historiador, que em Dewey é determinado pelo presente. O antídoto seria assumir "that the primary objects of the historian's inquiry are 'a set of events irrevocably there in the past', having their own properties and relations in their own times, which it is his [historian] first business to endeavor to ascertain" (LOVEJOY, 1959, p. 187). Do contrário, o presentismo que emana da teoria lógica de Dewey nos reserva, como única consequência possível, "a universal scepticism, in which all science would disappear and all exercise of intelligence be interdicted" (LOVEJOY, 1959, p. 186).

Essa posição de Arthur Lovejoy é compartilhada por Burleight Taylor Wilkins. Mais uma vez, o que está em questão na teoria da história de Dewey é sua afirmação do princípio de "seleção", e que toda seleção é determinada pelos problemas presentes que estruram o horizonte do historiador. A inevitável consequência, segundo Wilkins, é o cetismo que deriva do presentismo. O risco do presentismo é que com ele "Dewey has closed the door to any effective distinction between the findings of the historians and the reasons that lie behind his interest in any historical problem" (WILKINS, 1959, p. 880). Ou seja, Dewey, segundo Wilkins, obnubilou a distinção fatos/valores, que, para

Wilkins, é um inestimável tesouro a ser preservado, pois é através da análise dessa relação que se pode dimensionar e determinar a credibilidade das histórias narradas. Ao afirmar a continuidade entre fatos e valores, Dewey se tornou a expressão perfeita do relativismo histórico: Dewey afirma que a pesquisa histórica tem seu início ao se buscar fatos, mas tanto a busca em si quanto a importância dos fatos na narrativa são dependentes da relação de continuidade entre eles e o presente. Os fatos exercem a função de material a partir das quais são elaboradas as inferências; essas inferências, no entanto, são determindas pelos problemas do presente. Nesse sentido, o passado torna-se um produto do presente, e como o presente e suas situações são instantes móveis, cada presente constrói um passado. Nas palavras de Wilkins, em termos da lógica deweyana, "when I talk about the past, I am in fact talking only about presente-day impressions that need not correspond to past reality" (WILKINS, 1959, p. 882). O que está implícito na teoria da história deweyana, segundo Wilkins, é que ele estabeleceu uma hierarquia entre o conteúdo ideacional do presente e o conteúdo factual do passado: o primeiro é que conduz ao segundo, e mesmo o determina. O princípio de continuidade apenas obscureceu a distinção passado/presente/futuro sem nos oferecer critérios para melhor compreendê-la. Nesse sentido, Dewey falhou fragorosamente ao tentar nos municiar com critérios para a legitimação dos atos de seleção e interpretação. Mais que isso, Dewey falhou em nos oferecer elementos de análise capazes de distinguir adequadamente "between indeterminate historical questions that we hope to transform into determinate historical answers and a determinate series of past events which remain fixed and determinate however historians interpret them" (WILKINS, 1959, p. 883).

O que chama a atenção na passagem anterior é que, para Wilkins, se seguirmos Dewey perderemos uma parte consideravelmente importante da história, a saber, um reino fixo de entidades cuja realidade não depende ou interage com o sujeito; ao contrário, esse reino é o responsável por determinar e controlar o conhecimento que se possa elaborar sobre ele. Nesse aspecto, Wilkins é um fiel correligionário de Lovejoy ao atacar criticamente um suposto idealismo subjetivista de Dewey desde uma perspectiva marcadamente realista. Para Burleight T. Wilkins, o pragmatismo de Dewey não passa mesmo de um hegelianismo ultrapassado cuja vitalidade se esmaeceu. Pois ao se enfatizar as condições sociais que estão em jogo no ato de interpretação do passado, a história será sempre o resultado de uma construção voluntariosa, e a seleção sempre

arbitrária. Dessa maneira, a atividade da ciência da história, se ela quiser se preservar como tal, poderá ser qualquer outra coisa menos aquilo que Dewey pensou sobre ela. Nas suas palavras:

> if 'the context and the place' of the events we include in our narratives were only, as Dewey indicated, 'determinations made in inquiry, not properties of original existence', then I fail to see that history can fulfill any function, except for those who delight in playing tricks upon the dead (WILKINS, 1959, p. 884).

A história, nesse panorama, não seria mais que uma escrava dos preconceitos do presente, e o presentismo de Dewey uma espécie de solipcismo coletivo. Apesar disso, Wilkins destaca que a teoria da história de Dewey em particular e o idealismo em geral são importantes em virtude de sublinharem as deficiências e os limites da noção positivista de que os fatos falam por si só; alertam para os modos como os historiadores interpretam os eventos passados e o papel que sua subjetividade desempenha nesse processo. Para Wilkins, no entanto, a espécie de idealismo que emana de Benedetto Croce e R. G. Collingwood é menos pernicioso à história que aquele que encontramos em Dewey[58]. Croce e Collingwood, segundo Wilkins, preservam a distinção fato/valor sob a forma de interno/externo, algo que Dewey teria obliterado ao supervalorizar as hipóteses e os princípios de seleção. Pior que esse subjetivismo é o fato de Dewey, contraditoriamente, segundo Wilkins, se comprometer com o ideal positivista de ciência, cuja principal característica é a possibilidade de se elaborar asserções de predição. Dewey, afirma B. T. Wilkins, pertence a um grupo de filósofos que concebe o conhecimento como a predição de eventos futuros na base da experiência passada. "Such philosophers have considerable reverence for the natural scientist because of his sucess in this regard [prediction], and they constantly urge the histotian to pay closer attention to the findings and procedures of the natural scientist" (WILKINS, 1959, p.

[58] As afirmações de Wilkins parecem traçar uma linha genética entre as ideias de Croce e Collingwood. Mesmo que isso seja em parte verdadeiro, há importantes aspectos da teoria da história de Collingwood que são distinguíveis da de Croce. Em primeiro lugar, Collingwood tinha como certo que o objetivo do historiador é obter conhecimento do passado. Croce, por contraste, não tinha em conta, como parte da tarefa do historiador, a descoberta de fatos passados, mas sim a de construir uma interpretação coerente dos documentos. É em virtude dessa diferença que, segundo Jack Meiland, Collingwood buscou enfrentar o cetiscismo epistemológico em história. Em segundo lugar, Collingwood concordava com Croce que o historiador deveria elaborar construções sobre o pensamento e os sentimentos humanos, mas Collingwood afirmava, divergindo de Croce, que essa tarefa consistia em reencenar os atos de pensamento como estratégia para se escapar do ceticismo. Nesse sentido, Croce e Oakeshott apresentam mais similaridades entre si do que com Collingwood.

886). O que Wilkins sugere é que Dewey buscou combinar paradoxalmente um tipo solipcista de idealismo com um ideal cientificista de positivismo para cunhar seu princípio de continuidade e assim resolver o problema do dualismo fato/valor afirmando a universalidade dos métodos da ciência natural. A consequência desse empreendimento seria a completa implosão da história em razão do ceticismo e seu consorte o relativismo. A saída, segundo Wilkins, é a manutenção do realismo em história sustentado pela teoria correspondentista da verdade: "the correspondence theory of truth with its distinction between the observed and the observer remains a sound theory of truth, provided we acknowledge that the nature of the observed and the observe is different in history from what it is in the natural science" (WILKINS, 1959, p. 889).

O problema das críticas que Wilkins endereça a Dewey, tal como com as de Lovejoy, não é o realismo que as sustenta, mas seus equívocos quanto à interpretação dos conceitos centrais do pragmatismo de Dewey e a posição que ele adota. Eles, em parte, acertaram na crítica, mas erraram o alvo. Dewey, como apresentei no capítulo anterior, não foi um receptor passivo do idealismo, mas o reformulou a seu modo e lhe atribuiu vários matizes, o que permitiu a ele escapar dessas acusações que lhe imputam tanto o relativismo quanto o cetiscismo epistemológico. Dewey assim o fez colocando no centro de seu pensamento o conceito de experiência orientado pelo princípio da continuidade orgânica entre organismo e ambiente. Outro equívico de Wilkins é acreditar que Dewey elencou como paradigma da investigação o modelo das ciências naturais. A qualidade estética da experiência que apresentamos no capítulo anterior destaca o contrário: ao invés de ser a ciência o modelo da investigação a ser copiado, Dewey tinha em mente na verdade a atividade do artista. É a arte e o processo de criação artística que, segundo Dewey, devemos tomar como paradigmático. Se ele reiteradas vezes tece elogios à ciência natural é porque foi esse campo o primeiro a pensar a si mesmo como que imitando o artista em seu processo criativo.

3.4. A descontextualização pós-moderna da história: Frank Ankersmit e David Harlan

Se ao final da década de 1970 o pragmatismo deweyano foi requisitado como o bastião do presentismo no pensamento americano, como destacamos anteriormente no modo como Adam Schaff o caracteriza, nas últimas décadas do século XX e primeira do século XXI, a situação parece não ter mudado de maneira substancial ao ponto de o pragmatismo americano receber uma atenção mais positiva no campo específico da teoria da história. No contexto das reflexões pós-modernas da teoria da história, tanto o pragmatismo em geral quanto Dewey em particular foram recrutados por Ankersmit em seu livro *Sublime Historical Experience* (2005). O objetivo de Ankersmit, especialmente nesse livro, era incorporar o conceito deweyano de experiência ao seu projeto de suplantar por completo os pressupostos modernos que orientavam a pesquisa histórica.

O mote do projeto de Ankersmit configura-se como uma luta obstinada contra o dualismo ontológico que perpassa as filosofias modernas – o dualismo sujeito/objeto – e os valores epistemológicos fundantes da atividade científica – referência, objetividade, verdade, teoria. A "virada linguística" na história, com Hayden White[59], foi, segundo Ankersmit, uma brisa de esperança de abandono das concepções modernas citadas. Porém, foi apenas uma brisa e não se constituiu em uma tempestade capaz de abalar os fundamentos modernos do conhecimento histórico.

Hayden White, em seu *Meta-History* (1973), revolucionou a história ao direcionar a atenção dos historiadores à narrativa (o texto como um todo) em detrimento das frases individuais (o problema do atomismo que permeia a filosofia analítica da história)[60]. Mais que isso, White chamou a atenção aos elementos tropológicos impostos

[59] Meta-história (1973), de Hayden White, "es una teoría sobre la representación histórica tanto como sobre cómo proceder en la historiograía [...] marcó una nueva fase en la historia de la teoría histórica" (ANKERSMIT, 2004, p. 24). Ao voltar a atenção dos historiadores aos elementos textuais que determinam a prática historiográfica, White efetivou na história a contrapartida da "virada linguística" que se havia realizado na filosofia nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX.

[60] "En las décadas de 1950 e 1960, la filosofía de la historia prefirió dedicarse a los elementos del texto histórico, como declaraciones singulares acerca de situaciones históricas, declaraciones que expressan conexiones causales, o a la perspectiva temporal de las declaraciones sobre el pasado [...] El texto histórico en conjunto rara vez, si acaso alguna, fue objeto de investigación

pelos historiadores no momento de construção de sua narrativa. A análise de White, atesta Ankersmit, nos levou à completa consciência da autonomia do texto histórico em relação aos fatos. Pois estes seriam completamente desprovidos de coerência interna e significação, cabendo unicamente ao historiador atribuir-lhes essas características por meio dos instrumentos narrativos. O grande mérido de White, afirma Ankersmit, foi ter se afastado da epistemologia e ter buscado na teoria literária outros critérios de análise. A questão fundamental é que a teoria tropológica não deixava espaço para critérios epistemológicos como verdade, referência, verificação e objetividade – critérios que sempre estiveram, na ótica de Ankersmit, atrelados ao maquinário das operações transcendentais do pensamento cartesiano-kantiano, cujo fundamento é o profundo e radical dualismo ontológico que apresentamos no capítulo anterior deste trabalho.

Ankersmit nota, contudo, que apesar de Hayden White ter avançado no empreendimento de abandonar as concepções atomistas-epistemológicas na teoria da história em favor da análise do texto histórico como um todo, lhe faltou abandonar aquilo que lhe era mais caro, a saber, o questionamento kantiano pelo transcendental. A tropologia de White, afirma Ankersmit, teria assumido a mesma função categorizadora, na história, que a lógica assumira nas ciências. Os tropos seriam os únicos instrumentos que o historiador poderia lanças mão para dotar de sentido a multiplicidade caótica advinda do passado. Aos tropos, portanto, restava a função de organização da experiência. Para Ankersmit, as similaridades são obvias entre o modo como os tropos de White organizam o conhecimento histórico e como as categorias kantianas atuam no processo de organização da experiência. Dessa forma, Ankersmit afirma que Hayden White nem mais nem menos que Dilthey se esforçou por levar adiante a empresa quase-kantiana de crítica do conhecimento histórico. "Aparte de la *literarización* del escrito histórico, *Metahistoria* es nada menos que un esfurzo de proporcionarnos una investigación epistemológica cuasikantiana de las bases cognocistivas que sustentan la representación y significo históticos" (ANKERSMIT, 2004, p. 29). A partir desse ponto, o esforço de Ankersmit é sair em busca de alternativas ao transcendentalismo. Como ele mesmo o explica:

---

filosófica. Esto es lo que más debe lamentarse, puesto que las vicisitudes de la filosofía de la historia se hallan de manera evidente en el texto histórico y no en sus partes" (ANKERSMIT, 2004, p. 15).

> Deseo explorar las possibilidades y la naturaleza de una forma de escrito histórico que rompe con la tradición kantiana e ilustrada que luchó siempre por una domesticatión o apropriación del pasado. Sin embargo, en contraste con White, trataré de hacerlo intenando romper efetivamente el encanto de los modelos de argumento transcendentalistas kantianos (ANKERSMIT, 2004, p. 41).

Esse esforço se dá em razão de Ankersmit associar o kantismo ao processo de disciplinarização da história que, como ele observa, se confunde com o processo de apropriação da história. Nesse processo, explica ele, a disciplinarização da história exerceu uma função ao mesmo tempo epistemológica e ontológica de realizar uma apropriação das partes da realidade histórica que considerava petinentes. A consequência desse processo foi a perda da autenticidade da experiência histórica, pois no interior da maquinaria transcendental, a realidade será sempre mediada, e jamais saberemos quais outras partes foram negligenciadas no processo de apropriação. Dito de outra forma: só conhecemos os fenômenos os quais a consciência transcendental volta sua atenção. O que Ankersmit busca é justamente a autêntica experiência de uma realidade de númenos, ou seja, uma realidade que se apresente de forma imediata. "Mi interés [es] el desarrollo de una teoría de la historia no kantiana que evite la apropiación" (ANKERSMIT, 2004, p. 42). É nesse momento que Ankersmit vislumbra no campo da estética a possibilidade de "una forma de compreensión historica que no pretende una apropiación" (ANKERSMIT, 2004, p. 45). Para tanto, Ankersmit considera a estética como uma boa saída para seu empreendimento, pois, segundo seu ponto de vista, todo o processo de disciplinarização da história se deu sob a forma de um levante contra os elementos estéticos que dominavam a história em sua forma pré-moderna e pré-científica. Em suas palavras: "la búsqueda de la verdade histórica que se inauguró em el siglo XIX y que inspiró el disciplinamiento del escrito histórico requirió el abandono de la retórica y de efectos literarios" (ANKERSMIT, 2004, p. 36). Assim:

> Si consideramos este proyecto de desarrollar el burdo esbozo de una alternativa a la teoría kantiana de la historia, debemos comezar por reconocer que el transcendentalismo kantiano es sobre todo una teoría de la *experiencia* y de cómo ésta se transforma en conocimiento (ANKERSMIT, 2004, p. 45).

O ponto que enfatiza Ankersmit é a necessidade de restauração da contituidade da experiência entre sujeito e objeto, presente e passado que foi solapada pelo dualismo ontológico subjacente à epistemologia que domesticou a história. Para tanto, ele passa a

associar a possibilidade de restauração da continuidade à ideia de "descontextualização". Para Ankersmit, a descontextualização é "um caminho para experienciar a diferença entre o presente e o passado de forma direta, visto que os vestígios que nos chegam sempre se apresentam fora de seu contexto original" (BERBERT, 2012, p. 203). A possibilidade de uma experiência histórica autêntica está condicionada, de acordo a perspectiva defendida por Ankersmit, fundamentalmente à descontextualização: a completa imediaticidade da experiência, livre de qualquer elemento de organização e mediação – seja mental, linguístico ou teórico.

O contexto, assim o concebe Ankersmit, opera segundo o protocolo kantiano transcendentalista: realiza a apropriação do passado e nos fornece apenas experiências mediadas, portanto, inautêncitcas. Em suas palavras: "historical experience and contextualization mutually exclude each other, and it is certainly true that the contemporary cult of the context has blinded us more than anything else to the notion of (historical) experience" (ANKERSMIT, 2005, p. 125). É nesse contexto (ironicamente) de rompimento com os elementos modernos que estruturaram a prática histórica e de reestruturação da continuidade e autenticidade da experiência histórica (contato imediato, direto com o passado) que Ankersmit recruta os pressupostos pragmatistas, especialmente John Dewey, como aliados[61].

Ankersmit afirma categoricamente que o pragmatismo de John Dewey nos fornece uma clara formulação da ideia de descontextualização. Tal formulação estaria

[61] A relação de Ankersmit para com o pragmatismo não é nova nem circunstancial. Richard Rorty foi uma presença marcante nos escritos de Ankersmit. O antirrepresentacionalismo e antifundacionalismo de Rorty serviram de munição a Ankersmit durante toda a década de 1990 no quis respeito ao seu projeto de minar as bases epistemológicas modernas da teoria da história. Essa relação foi abalada, no entanto, quando Ankersmit começou a notar que Rorty caiu na mesma armadilha que Hayden White. Segundo Ankermit, "Rorty can even be said to be *plus Kantianiste que Kant*" (ANKERSMIT, 2005, p. 75), pois no interior de seu pragmatismo não existe a possibilidade de uma experiência pré-linguística. Mesmo em Kant é possível se reconhecer a autonomia do sublime em relação ao sistema de categorias. Em Rorty, no entanto, afirma Ankersmit, há apenas a ubiquidade da linguagem. Como ele afirma, no pragmatismo rortyano não há espaço "for the possibility of an experience of the world that is not predicated on language: Language and the world are as closely tied together here as the two sides of a sheet of paper, and there is just as little room for the autonomy (and the priority) of experience as there is between the front and back of that sheet" (ANKERSMIT, 2005, p. 74). Foi justamente a irritação e a decepção de Ankersmit para com Richard Rorty que o conduziram ao pragmatismo de John Dewey, na esperança de encontrar um espaço onde a experiência existe em completa autonomia da linguagem. Ou seja, Ankersmit pensa encontrar em Dewey um lugar onde ela pode ser encontrada em seu estado de pureza.

explicitada na estética de Dewey[62], em que ele melhor desenvolveria sua concepção de imediaticidade da experiência. Para Ankersmit, se quisermos obter um claro delineamento do que seja uma experiência histórica autêntica devemos buscar em *Art as Experience*, de Dewey, o que ele elaborou sobre a experiência estética. Segundo Ankersmit, essa correlação entre a experiência estética e a história pode ser explicada pois "directness and immediacy testifies to esthetic and historical experience's indifference to the epistemologist's transcendental schemata for relating language to the world" (ANKERSMIT, 2005, p. 253).

O fundamental, afirma Ankersmit, é que o pragmatismo deweyano realiza uma ruptura radical e profunda entre experiência e verdade. Nesse sentido, Dewey teria nos brindado com um conceito de experiência cuja característica marcante seria sua precedência em relação às categorias epistemológicas de sujeito e objeto e, em razão disso, precederia também a noção de "verdade". "Only on the basis of this notion could we grant to experience its autonomy with regard to truth that epistemological tradition had always denied it" (ANKERSMIT, 2005, p. 244).

Seja no campo da filosofia moderna, seja na contemporaneidade, a epistemologia assentou-se na concepção transcendentalista de que o contexto fornece a capacidade permanente de determinar o conteúdo da experiência. Em razão disso, afirma Ankersmit, perdemos qualquer possibilidade de uma experiência histórica autêntca, isto é, perdemos o passado. Essa perda, desde a ótica de Ankersmit, pode ser recuperada com os elementos dispostos pelo conceito de experiência de John Dewey, especialmente em sua estética, pois ela "does not presente us with a 'fusion of contextual horizons' as in the Collingwood or Gadamer, but of what is endorsed within context" (ANKERSMIT, 2005, p. 255-256). Ou seja, para Ankersmit, quando Dewey enfatiza que toda experiência é contextual ele não estaria afirmando que o significado das experiências seria determinado pelo contexto, pela linguagem, teorias, ou algo do gênero. Ao contrário disso, o contexto seria apenas o espaço virtual em que o significado em que a experiência acontece sem, no entanto, aquele exercer qualquer influência sobre esta. O que Ankersmit busca, um tanto paradoxalmente, "is a truth in

[62] "At several places in *Art as experience* Dewey speaks of PAE [Pragmatist Aesthetic Experience] as 'an immediate experience' whose valeu is 'directly fulfilling' and not deferred for some other end or experience. It is an experience having an unusual independence from its contexto; it is a 'decontextualized' experience" (ANKERSMIT, 2005, p. 252).

which the world ‘exposes’ itself to us free from context” (ANKERSMIT, 2005, p. 257). E sua fonte segura para realizar esse empreendimento seria o conceito de experiência de Dewey: seu holismo radical, a precedência do todo sobre as partes, é radicalmente oposto ao atomismo típico da maneira epistemológica de pensar e proceder. E mais: para Ankersmit, o holismo que caracteriza o conceito de experiência pragmatista deweyano seria o correlato filosófico do que encontramos na pintura (em que o todo nos é dado e os detalhes constituídos)[63]. Dessa forma, Ankersmit reúne os elementos para dar continuidade ao seu projeto de análise da narrativa histórica (o texto histórico como um todo) em detrimento das proposições individuais: de uma teoria da história moderna para uma pós-moderna.

David Harlan, tal como Ankersmit, impôs a si mesmo a tarefa de tentar suplantar as questões epistemológicas modernas na teoria da história em favor de uma concepção orientada pelas noções pós-modernas. E tal como Ankersmit, Harlan vislumbrou no pragmatismo, em especial na sua renovação executada por Richard Rorty, um robusto aliado. Para David Harlan, a principal questão elencada pela forma iluminista de pensar a escrita da história é aquela sobre a objetividade do conhecimento histórico, cujo resultado foi um sem número de teorias inócuas. O salto qualitativo nesse sentido só pudemos alcançar quando, em 1979, Richard Rorty elabora a mais importante virada no pensamento americano: a renovação do pragmatismo à luz da virada linguística. Com isso ele colocou em xeque a própria possibilidade de se obter algum conhecimento objetivo (e a verdade). Como Harlan afirma, o principal argumento de Rorty em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) é que

> What we think of as "truth" is merely a function of the vocabular we happen to be using at the time, rather than a fixed and permanente characteristic of the world itself. The world really is out there, but "truth" – that is, a particular *description* of the world – is simply a function of our language rather than a function of the world itself (HARLAN, 1997, p.139).

Esse sem dúvida, no entender de Harlan, é um argumento caracteristicamente pós-moderno, mas fortemente suplementado pelo pragmatismo deweyano. Pois, de acordo com o modo como Rorty procurou destacar, se começássemos nosso percurso intelectual pelas noções pós-modernas desembocaríamos necessariamente no

[63] “What is given to us in PAE [Pragmatic Aesthetic Experience] is the *whole* of the Picture (if I may restrict myself here to painting); we do not see the details and olny then the whole. It is he reverse” (ANKERSMIT, 2005, p. 250).

pragmatismo deweyano[64]. Ou seja, a ideia fundamental compartilhada tanto pelo pragmatismo quanto pela vertente pós-moderna da "virada llinguística" é que a objetividade é apenas um metafísico artigo de fé imposto ideologicamente. A verdade seria apenas uma propriedade de vocubulários manipuláveis de acordo com nossos interesses. "For Rorty [...] the linguistic turn was no turn at all; it was simply a straightforward extension of chastened pragmatism he had acquired from his parents' generation" (HARLAN, 1997, p. 139). A centralidade do pragmatismo de John Dewey, nesse contexto, não é nem eventual nem acidental, segundo Harlan. Ao contrário disso, "Rorty did not just reinterpret Dewey, he *adopted* him. He transformed Dewey into a mentor, a predecessor, an intellectual ancestor. Indeed, he has come to think of his own work as essentially building on and extending Dewey's work" (HARLAN, 1997, p. 147).

Para a história, a consequência seria quebra da ideia de homogeneidade histórica em virtude da disseminação das apropriações localistas, e a proliferação de modos particulares de dotar de sentido partes desconexas do passado.

> A commodification and repackaging of the past exploded as the number of its appropriations and consumers grew, multiplying historical objects of enquiry, subjects, perspectives and styles, such that the historian's 'one basic atomic unit', that guarantor of 'stable, reliable, objective interpretations'—the historical fact—now jumped its reassuring 'context' and went into 'representational freefall' (JENKINS, 1999, p. 138).

A noção de objetividade, considerada uma tirana perversa, foi destronada – e com ela a verdade. Nesse sentido, Harlan sustenta que há três importantes formas de abordagem do passado sem retornarmos ao despotismo moderno objetivista: 1) adotar o cetismo epistemológico, dado o fato que não podemos refutá-lo; 2) abandonar a ideia de que nós historiadores podemos colocar as coisas do passado em seus respectivos "apropriados" contextos; 3) justamente em razão da impossibilidade de contextualização, devemos nos apegar à noção de "apropriação" do passado para

[64] "Rorty simply arranged his favorite thinkers in such a way that they seemed to constitute a distinctive and continuous intellectual tradition. Moreover – though this is not nearly as important – he gave that tradition a new beginning in Dewey's pragmatism. Rorty now wants us to read Dewey, Hook, and the other pragmatists from the interwar years as if they had been waiting all along at the end of the road that Foucault, Derrida, Sellars, Quine, Davidson, and the other postmodernists are currently traveling" (HARLAN, 1997, p. 135).

atender os nossos interesses no presente: “to rip events and texts out of the past and, forgetting their contexts, insert them into ours” (JENKINS, 1999, p. 140). A noção de apropriação passa a ter uma função mais radical que a de interpretação, pois esta conservaria os resquícios de uma suposta subordinação do sujeito em relação a elementos que estaria fora de seu controle, por exemplo, a ideia de que a interpretação seria limitada pela intenção do autor ou por seu contexto. A apropriação, por contraste, afirma a radical contingência do processo de interpretação: a não existência de contextos determinados e, por consequinte, a impossibilidade de se fixar um siginificado para os pedaços do passado que destacamos. Nesse sentido, para Harlan o que importa é a apropriação criativa para propósitos morais de que nos fala o pragmatismo de Richard Rorty.

> By talking about the radical contingency of the subject and of (moral) choice, one means that opportunities for selfness and other-ness occur ‘within the limits of a partially destructed context’ where the self can ‘only appeal to itself as its own source’ for legitimation, for ‘foundations’. Consequently, there is no need here for this iterable self to dwell on or in the limitations of the past (previous failures, the ‘realities’ of previous experiences which encourage one to always be ‘sensible’…), or in the present, but to raid both the past (as the past always in the present) and the present, in the manner of the bricoleur. to knock something new into shape in the absence of shapes; to make up new rules in the deliberate ‘making absent’ of rules: to be a strong, moral poet (JENKINS, 1999, p. 145).

O que David Harlan destaca na forma como Rorty absorve a “virada linguística” é justamente esse antirrealismo radical tomado de empréstimo de Dewey – o que Harlan define como um relato historicista da linguagem (essa radical e irrestrita afirmação da contingência): “Rorty regards any particular vocabulary (or language, or discourse) as the product of innumerable historical acidents” (HARLAN, 1997, p. 140). Essa noção contrastaria com a de um realista antipragmatista cuja crença fundamental assenta-se na possibilidade de poder comparar seu vocabulário particular com o mundo “tal como realmente é”. Em franca oposição, o pragmatismo teria nos ensinado que não existe tal possibilidade por não existir uma realidade fixa e atemporal que sirva de parâmetro para derivarmos a objetividade de nossas crenças ou descrições. Isso “leaves us with a self that is nothing more than a centerless, ever mutating web of multiplying desires and

fragmenting beliefs" (HARLAN, 1997, p. 143)[65]. Esse antifundacionalismo (para Harlan maracadamdente pragmatista) teria por consequência a noção pós-moderna de superficialidade horizontal contraposta à profundidade vertical da epistemologia moderna[66]:

> that traditions are precious precisely because they are artificial, precisely because they lack any foundation in nature. [...] that beneath tradition lies only more tradition, that beneath one interpretation of the self lies only another interpretation, that there is no "real" self hidden away at the base of one's personality, that there are only habits of thinking and ways of being. [...] that "the past" too is merely an interpretation, a figure of speech, an accustomed way of thinking (HARLAN, 1997, p. 146).

Essa perpectiva sublinha, segundo Harlan, a quebra das barreiras impostas entre o texto e o contexto. O antifundacionalismo presente no pragmatismo de Rorty conduz diretamente a seu textualismo, cuja insígnia é uma antipatia radical ao contextualismo que demarcou os limites da pesquisa histórica até então. O problema da relação texto/contexto é que esses termos foram tomados como instâncias ontológicas distintas e a verdadade de um estaria na condição de representação de um em ralação ao outro. Ou seja, a escrita da história esteve, desde sua institucionalização, dominada pelo colonialismo epistemológico e o dualismo ontológico modernos. O textualismo de Rorty representaria, na perspectiva de Harlan, a continuidade do esforço deweyano de ir mais além dos dualismos ontológicos que dominaram o pensamento moderno. Nesse sentido, não é de interesse continuar numa busca vã pela relação de representação entre duas essências (como o texto acuradamente representa o contexto), mas sim como cada texto pode ser remetido a outro, e a outro texto, numa descontextualização/recontextualização infinita, cujo objetivo não e encontrar um significado último, mas maneiras criativas de redescrever a si mesmo, a criar novas metáforas e novos usos para velhas palavras em função da nossa situação presente. "Rorty is talking about lifting texts out of their 'proper' historical context, rearranging

[65] E David Harlan continua nesse sentido: "Instead of being provided at birth with a system of universal and humanly distinctive features (such as "reason" or "conscience"), we have only the local and singular – only the particular strategies of perception and structures of belief implanted by *this* culture, *this* community, *this* family" (HARLAN, 1997, p. 140).

[66] Para mais detalhes sobre essa noção ver: VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

their internal balances, then using these newly arranged texts to illuminate something that concerns him in the present" (HARLAN, 1997, p. 150).

> He [Rorty] has learned [with the writers he admires – especially Dewey] that the best way to push back the boundaries of his own imagination, and to expand the range of his intellectual and emotional identifications, is to incessantly recontextualize every book, every idea, every image or metaphor the past has to offer, tearing them out of their original contexts, reinserting them into contexts of his own devising, weaving them together with other books and ideas he has found in other parts of the past, thereby creating a new conceptual web for himself, a new "polychrome fabric" (HARLAN, 1997, p. 151).

A descontextualização ou a recontextualização exercem a mesma função: romper com a ideia metafísica-transcendentalista de que o significado de um texto está inerentemente atrelado a alguma coisa presumidamente escondida por trás do próprio texto – alguma coisa *a priori* impossível de ser contextualizada – seja algo como a "intenção do autor" ou seu "contexto". Descontextualizar/recontextualizar visa, assim, liberar o processo interpretativo de qualquer amarra ao afirmar a ideia de que há tantos significados possíveis quanto contextos possíveis; cada sequência interpretativa produz um significado tão bom quanto qualquer outra sequência que se possa recontextualizar a sequência anterior e a posterior. Mais que interpretar, interessa apropriar. Trata-se da pura proliferação do significado sendo o critério a ser utilizado a ideia pragmática de "valor de uso" (HARLAN, 1997). Assim, como afirma Keith Jenkins,

> armed with the tools of appropriation and a self-conscious iterable self that constitutes its objects ironically and calmly, Harlan gets directly to how Rorty sets to work historically, so that we might get history to reoccupy its former office 'as one of our primary forms of moral reflection' (JENKINS, 1999, p. 145).

Com isso podemos notar certas similaridades em relação ao modo como o pragmatismo em geral e Dewey em particular foram recepcionados em dois momentos distintos. Na seção anterior vimos como Arthur Lovejoy e Burleigh Wilkins elaboraram sua recepção crítica de Dewey procurando destacar o comprometimento deste com um tipo de idealismo que acabaria por desembocar no presentismo e consequente relativismo histórico. Mais recentemente, Frank Ankersmit e David Harlan, em sintonia com a renovação do pragmatismo promovida por Richard Rorty, assimilaram aspectos do pragamatismo de modo a atender seus interesses no que tange a suplantar o realismo epistemológico moderno que havia determinado os caminhos da história enquanto

atividade de pesquisa. Curiosamente, tanto Ankersmit quanto Harlan, enfatizaram justamente aqueles elementos destacados por Lovejoy e Wilkins, porém , agora, no contexto da pós-modernidade, e o que era definido como idealismo recebeu o nome de antirrealismo. Por um lado, para Lovejoy e Wilkins o suposto idealismo decorrente do pragmatismo de Dewey representaria um risco a todo o empreendimento científco na história; por outro, para Ankersmit e Harlan o antirrealismo derivado do mesmo pragmatismo seria um sopro de esperança para a empresa pós-moderna em história para romper as amarras tirânicas que a modernidade havia imposto sobre o processo de produção de conhecimento histórico. No caso de Ankersmit, o conceito de experiência de Dewey seria o golpe fatal para desconectar definitivamente a história de noções como "verdade" e "objetividade"; no caso de Harlan, tomando o pragmatismo pelo filtro de Rorty, a radicalidade da afirmação da contingência libera a história da carga pesada de objetivamente representar o passado em favor de noção devotada à função moral que ela pode exercer no processo infinito de redescrição criativa dos sujeitos.

Em ambos os momentos, a meu ver, aspectos importantes do pragmatismo deweyano são negligenciados, por exemplo, a estrutura densa e complexa da sua metafísica da experiência cujo núcleo é o princípio de continuidade. Mais ainda: os autores citados desconsideraram (talvez deliberadamente, talvez não) como a metafísica da experiência de John Dewey organiza e estrutura toda sua teoria da investigação em geral e sua teoria da investigação histórica em particular. Acredito que se lançarmos um olhar um pouco mais atento ao modo como Dewey elaborou sua teoria da investigação, fundamentada em sua metafísica da experiência, será possível atingirmos um horizonte de compreensão que escape dessas apropriações apressadas.

3.5. A estrutura lógica da investigação: a primazia da situação problemática

A mais radical consequência a ser extraída do pragmatismo de John Dewey, cujo cerne articulador é sua metafísica naturalista orientada pelo princípio da continuidade, é que não existe em um ponto arquimediano neutro de partida para o pensamento e nem uma alça metafísica para definitivamente prendermos nossas crenças. O que nos resta é

a experiência como ponto de partida da reflexão e suporte para orientação da conduta. Ou seja, começamos e terminamos "onde estamos". Vimos, contudo, que essa perspectiva rendeu a Dewey a alcunha de construcionista (cético relativista ao mesmo tempo epistemológico e ético). Ao contrário disso, preferimos concordar com Hilary Putnam quando ele fez a seguinte declaração:

> El pragmatismo, en realidad, desde los primeros escritos de Peirce, se ha carcterizado – por una parte – por su *antiescepticismo*: los pragmáticos sostienen que la *duda* requiere una justificación, exatamente igual que la creencia (Peirce introdujo una famosa diferencia entre la duda "real" y la duda "filosófica"); y – por otra parte – por su falibilismo: los pragmáticos sostienen que no existen garantiás metafísicas merded e las cuales por lo menos nuestra creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación. Que se pueda ser al mismo tiempo falibilista y antiescéptico es, tal vez, *la* intuición fundamental del pragmatismo norteamericano (PUTNAM, 1999, p. 36).

No cenário contemporâneo, Hilary Putnam notabilizou-se em razão de sua luta armada contra o realismo metafísico[67] sem, no entanto, sucumbir ao radicalismo antirrealista (para Putnan, relativismo[68]) de Richad Rorty. Para tanto, Putnam elaborou uma postura que ele denominou de "realismo pragmático", sendo seu herói John Dewey. Para Putnam, podemos conservar a ideia realista de senso comum (que existem coisas como mesas e cadeiras que independem de nossa experiência), mas não podemos aceitar a ilusão metafísica de que podemos falar de um mundo independente de nossa experiência ou de "objetos em si" totalmente à margem dos conceitos com os quais representamos esses objetos. O resultado é que esse realismo de senso comum (pragmático porque assente em nossa experiência) está unido à ideia de relatividade

[67] "Según esta perspectiva, el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de 'como es el mundo'. La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas" (PUTNAM, 2006, p. 59).

[68] Para Hilary Putnam, o relativismo rortyano assenta-se na sua constante insistência "sobre el hecho de que hablar de 'verdad' el algo puramente emotivo (un 'homenaje' que rendimos a ciertas creencias), se basa en su particular concepto de que estamos conectados con el mundo 'causalmente pero no semánticamente'" (PUTNAM, 1999, p. 107). Para Putnam, como afirma Gabriel Rodríguez Espinosa, "ser pragmatista no supone de ninguna manera rechazar las nociones de 'objetividad', verdad' o 'representación', y mucho menos superar la concepción realista, en favor de un problemático anti-representacionalismo que enmascara una postura relativista, y por tanto igualmente metafísica y dogmática – además de contradictória y peligrosa" (ESPINOSA, 2003, p. 66).

conceitual, isto é, a realidade é tal como ela é concebida; o real é sempre relativo ao aparato conceitual que utilizamos para falar sobre o mundo. O Realismo pragmático de Putnam é a ideia segunda a qual

> Se puede ser realista con respecto al valor de nuestras nociones ordinarias de representación, objetividade y verdad, y a la vez, sostener que no existen estándares para el uso de tales nociones al margen de nuestras elecciones conceptuales (que, a su vez, reflejan nuestro sistema de valores y nuestra noción de bien humano) (BARRERA, 1997, p. 167).

A interpretação do pragmatismo deweyano elaborada por Putnam, além de absorver as teses básicas (1) do falibilismo e (2) do anticeticismo, parte da assunção da "(3) the thesis that there is no *fundamental* dichotomy between 'facts' and 'values'; and (4) the thesis that, in a certain sense, practice is primary in philosophy" (PUTNAM, 1994, p. 152). Especialmente esta última tese (4) municiou o realismo pragmático de Putnam para sua luta contra o realismo metafísico e o pós-modernismo. Putnam defende essa ideia porque a considera uma boa alternativa ao "ponto de vista do olho de Deus" – inseparavelmente conectada ao realismo metafísico. A afirmação deweyana da primazia da prática nos fornece os instrumentos para responder àqueles críticos que acusam o pragmatismo de solapar qualquer possibilidade de se elencar um princípio ou critério racional para se avaliar teorias competidoras. Contra os críticos que acusam Dewey de subjetivismo, Putnam afirma que:

> the objector seeks a foundation, but for Dewey there are no foundations; we can only start from where we are. Where we are includes both our sufferings and enjoyments (our valuings) and our evaluations, the latter coming both from our community and from ourselves (PUTNAM, 1994, p. 201).

Todo o discurso sobre objetividade no contexto da epistemologia moderna toma como marco fundamental a perspectiva de "um mundo em si" que garantiria ou invalidaria nossas afirmações sobre ele. O pragmatismo coloca em dúvida a ideia de um mundo neutro independente de nossas práticas, cuja descrição total seria o objetivo último da investigação. Para Putnam, na esteira de Dewey, não há razão para supor que "a la hora de tener que decidir entre dos posiciones contrapuestas A y B (de creencias, experiencias o formas de conceptualizar el mundo), debamos necesariamente llegar a lo que es independiente de cualquier pensamento o experiencia" (BARRERA, 1997, p. 221). Ao reconhecer que a ideia de "mundo numênico" tem como consorte natural a

ideia de "condições epistêmicas ideais", Putnam abandona esta última em favor da noção pragmatista deweyana de "primazia da prática". A objetividade, dessa forma, ganha outros contornos. Segundo Richard Bernstein, "his [Putnam] articulation of a 'conceptual', 'internal', and, more recently, 'pragmatic realism' can be viewed as successive stages in showing how objectivity is compatible with different conceptual choises" (BERSTEIN, 2010, p. 162). Putnam, assim sendo, realiza um trabalho de oxigenação da noção de objetividade, pois afirma que ela não pode ser confundida com o raciocínio algorítimico – a afirmação de que há uma solução unívoca e unilateral para um problema. A objetividade, assim concebida, passa a conviver com a possibilidade da discordância e da sua própria reconstrução. Dito de forma mais pragmática: a objetividade e o pluralismo se tornam compatíveis. Nas palavras de Putnam:

> There is no *algorithm* or mechanical procedure, no set of fixed ahistorical "canons of scientific method," which will lead us to the truth in every area, or in any, but there is the imperfect but necessary "path" of struggling for and testing one's ideals in practice, while conceding to others the right to do the same (PUTNAM, 1994, p. 195).

Apesar de Hilary Putnam, com seu realismo pragmático, nos oferecer uma interpretação mais saudável e coerente da obra de Dewey, alguns aspectos de sua leitura acabam por desvalorizar aquilo que mais nos interessa com este trabalho, a saber, o conceito de experiência de Dewey. Putnam, como destaca David Hildebrand, lança mão da primazia pragmática da prática para fins que são incompatíveis com o que Dewey tinha em causa. O ponto de partida prático funcionaria para Putnam apenas como uma estratégia para a solução de problemas teóricos. Isto é, "the value of 'practice' as a standpoint seems to be ratified by its ability to resolve philosophical entanglements rather than its adequacy as a method for dealing philosophically with life" (HILDEBRAND, 2003, p. 150). Para Dewey, ao contrário, a "prática" estava intimamente ligada à experiência e sua assunção da primazia prática se dava em razão de sua convicção de que toda e qualquer investigação (teórica e prática) deve começar pela experiência, pela existência tal como é vivenciada. Essa perspectiva não coaduna com a necessidade de Putnam de estabeler uma dicotomia entre o conhecimento prático e puro – dicotomia que ele mesmo quer encontrar em Dewey. Como Putnam mesmo diz: "we are not – nor were we ever – interested in knowledge only for its practical benefits; curiosity is coeval with the species itself, and pure knowledge is always, to

some extent, and in some areas, a terminal value even for the least curious among us" (PUTNAM, 1994, p. 173). A ideia de uma tal dicotomia está em franca discordância com o princpípio deweyano de continuidade que permeia seu conceito de experiência. Dewey realizou um esforço por demonstrar como a investigação científica estava em continuidade com a ética, a estética e as condições existenciais da relação entre organismo e natureza[69]. Sua afirmação da prática como ponto de partida era justamente no sentido de destacar que tais distinções eram apenas instrumentais e funcionais, não naturais. Não há, nesse sentido, uma dicotomia entre o puro e o prático em Dewey.

Outra questão que se destaca da interpretação que Putnam nos oferece de Dewey é o modo como ele concebe a relação linguagem/experiência. Putnam, afirma Gregory Pappas, tem dificuldades de superar o determinismo linguístico que dominou a filosofia analítica. A crítica de Putnam à fundamentação metafísica da objetividade em ética, por exemplo, teria em vista uma objetividade derivada de nossas práticas discursivas. Os problemas éticos seriam derivados antes do "vocabulário" que empregamos em nossas afirmações (PAPPAS, 2008). Para demarcar os limites que separam seu realismo pragmático do que ele denominou de "naturalismo extremo" (creditado a Richard Rorty), Putnam afirma que sua questão é "the objectivicty of discurse" (PUTNAM, 2004, p. 72). Com isso ele endossa tacitamente a possibilidade de erigir uma dicotomia entre o discursivo e o factual, a experiência e a linguagem. Sua assunção pragmática da primazia da prática tem um escopo limitado em razão de justamente reiterar o velho intelectualismo ao caracterizar a experiência como algo que deriva da linguagem. Como ele afirma, "el acceso a una realidad común no requiere un acceso a algo preconceptual, sino más bien una capacidad propia para formar conceptos compartidos" (PUTNAM, 1999, p. 36-37). Essa leitura que Hilary Putnam nos oferece parece, no entanto, negligenciar uma parcela importante do pragmatismo de Dewey, a saber sua reconstrução do conceito de experiência e o papel que ela desempenha no trato metafísico e epistemológico. Dito de outro modo, Putnam tem interesse apenas em

[69] A dimensão estética da experiência, por exemplo, nem aparece nos textos de Hilary Putnam. Ter *uma* experiência (estética), como destamos no capítulo anterior, não está restrito ao âmbito da arte, mas se manifesta em diferentes situações da experiência humana. A "consumação" é uma característica penetrante da experiência em geral: "[...] nenhuma atividade intelectual é um evento integral (*uma* experiência), a menos que seja complementada por essa qualidade. Sem ela, o pensamento é inconclusivo. Em suma, a experiência estética não pode ser nitidamente distinguida da intelectual, uma vez que esta última precisa exibir uma chancela estética para ser completa" (DEWEY, 2010b, p. 114).

destacar algumas teses do pensamento deweyano e não o todo de sua metafísica. Ao desconsiderar a organicidade que permeia o pragmatismo de Dewey e, por consequinte, a centralidade do conceito de experiência, Putnam cai em algumas armadilhas que ele pretendia desarmar. Isso, todavia, não inviabiliza asumirmos a interpretação de Putnam da primazia da prática como fundamento da investigação. O primado da prática, a situação problemática como ponto departida, estabelece uma noção de racionalidade e objetividade que não exclui nem a singularidade de cada contexto de investigação nem os valores que os sujeitos utilizam no processo. Como Putnam mesmo o afirma:

> Once it is acknowledged that science cannot avoid dealing with what Dewey calls "singulars" and that it cannot avoid evaluations, it can be admitted that historians can be scientific (or, to be sure, non-scientific) in their studies of the past. Again, once it is acknowledged that even in the hard sciences, scientists select the data guided by the problem that concerns them, it is clear that the goal to find out and present "wie es eigentlich gewesen war" is chimerical (PUTNAM, 1994, p. 206).

No centro da teoria da investigação de Dewey encontra-se a ideia fundamental de que a experiência em sua definição tradicional (aquela que encontramos em Hume e em Kant, por exemplo) deve ser superada. Tradicionalmente, a experiência é reduzida a um tipo de névoa subjetivista separando sujeito e objeto, mente e corpo, etc. Para Dewey, por contraste, a experiência não é algo exclusivamente mental, muito mesmo nos mantém distanciados da realidade. Ao contrário, a experiência é o real contexto no qual toda investigação tem seu ponto de partida e destino: "'experience' as a starting point and terminal point, as setting problems and as testing proposed solutions" (DEWEY, 1958, p. 03). A existência do mundo externo é o pressuposto essencial no pragmatismo de Dewey. Mais: segundo sua concepção de experiência, tal questão nem mesmo é um problema, pois "experiência" pressupõe indubitavelmente o contato direto com o mundo. Como Dewey mesmo o disse:

> [...] experience is of as well as in nature. It is not experience which is experienced, but nature – stones, plants, animals, diseases, health, temperature, electricity, and so on. Things interacting in certain ways are experience; they are what is experienced. Linked in certain other ways with another natural object – the human organism – they are how things are experienced as well (DEWEY, 1958, p. 4a).

Sendo portanto a existência do mundo externo inquestionável, e mesmo um pressuposto, Dewey avança sobre o princípio da continuidade. Para Dewey, o princípio

de toda experiência é a interação do organismo vivo com seu ambiente. A indicação deweyana da interação vai além de uma mera proposição formal ou abstrata, que de algum modo a mente ou os objetos mentais interagem com os objetos externos, sendo estes últimos a causa dos primeiros. Se Dewey tivesse apenas afirmado a formalidade da interação entre organismo e natureza, ele não teria avançado nem um passo sequer para fora dos problemas do empirismo moderno. O que Dewey realiza, no entanto, é algo mais radical e mais sutil: a experiência para Dewey não é o conjunto de estados mentais ou os conteúdos imediatos da consciência, ela é o contexto que inclui sujeito e objeto, "a context with a qualitative milieu of differences; the histories making up the factors involved in that context; what is done and suffered by those factors – the changes taking place as each participants with the other, the consequences as action goes on, etc." (THAYER, 1952, p. 26). Para Dewey, como resultado, nenhum organismo pode ser compreendido fora do ambiente que ele vive. Apenas em aspectos formais, isto é, através de análise e abstração seletiva, podemos diferenciar as ocorrências reais entre dois fatores, e então lhes atribuímos nomes: organismo e ambiente.

A reconstrução deweyana da experiência é um projeto cujas consequências metafísicas e epistemológicas são de grande relevância para a história, pois ela culmina em uma filosofia radicalmente antidualista e oferece um retrato da relação mente/mundo não mais guiada por algum tipo de distinção ontológica (como no modelo cartesiano). Por conseguinte, em termos epistemológicos a reconstrução da experiência significa que o ponto de partida de toda investigação, inclusive, claro, na história é a experiência (o presente, a primazia do prático), isto é, a partir das relações que mantemos com o mundo ao nosso redor. Fundamentalmente, trata-se de reconhecer o presente como a possibilidade epistemológica de abertura aos objetos de inquirição científica.

A primeira impressão é que, se seguirmos o pragmatismo de Dewey, não nos restará outra saída senão o relativismo. Um pouco mais de atenção ao corpo sistemático dos conceitos deweyanos e pode-se notar que não há solo fértil para tal ameaça cravar suas raízes. Dewey não estava alheio a esse tipo de problema, porém ele percebeu que o relativo é uma ameaça se permanecermos presos às armadilhas criadas pelos extremos do realismo e do idealismo. Por isso ele buscou erigir uma via média entre esses extremos e que ao mesmo tempo os superasse. Nesse sentido, tanto o idealismo quanto o realismo, segundo a perspectiva deweyana, hispostasiaram a imagem do pensamento

como algo geral e independente. Nesse ponto Dewey se volta especificamente ao aparato cartesiano e seus herdeiros. Para o cartesiano típico, a dúvida hiperbólica é o ponto de partida para o pensamento; ela precisa ser geral e *a priori*, ou seja, o mundo é colocado entre parênteses e o pensamento por si só é a única substância que é digna de exame. Na longa história das ideias do Ocidente, segundo Dewey, o modo cartesiano de pensar foi irrestritamente dominante, sendo sua mais cruel consequência a manutenção de instâncias ontologicamente distintas para os objetos mentais e os objetos extensos. O enfrentamento de Dewey (e todos os pragmatistas desde Peirce) com o cartesianismo se deu justamente pela [re]definição do pensamento: para um pragmatista, a dúvida jamais é autônoma e radical, ela sempre é contextual, isto é, "all thought is contextual and arises in the context of a problematic situation, and in this situation we experience things and events in the real character" (MATHUR, 1971, p. 82).

O ponto de partida é o contexto da situação problemática. Ao postular a primazia ontológica da situação, Dewey estabelece uma continuidade entre experiência, natureza e investigação. O mundo como o experienciamos é, segundo a perpectiva de Dewey, o mundo real. Originariamente, o mundo não é aquilo que deriva do processo de conhecimento; não é pleno de significado, como resultado dos processos de compreensão; muito menos intelectualmente seguro e coerente. O mundo como experienciado é repleto de insegurança e incerteza; é o mundo da existência. O sujeito do conhecimento está dentro de um mundo existencial; seu conhecimento, como experimental, marca uma interação de uma existência no interior de outras existências. Nesse jogo de interação, o conhecimento é instrumental no sentido de ser a transição, a transformação de uma situação indeterminada e dúbia em uma controlada e mais significante. Conhecer é adquirir instrumentos capazes de promover um reajustamento dos elementos que compõem uma situação inicialmente confusa em algo mais coerente e mais organizada de modo a facilitar a ação. Assim, a situação problemática, em Dewey, não é uma estrutura estática; ela é dinâmica e funcional.

Torna-se claro que, no que se refere à história, o presente é o lugar epistemológico de abertura ao questionar histórico. O passado, tal como qualquer objeto de investigação científica, não está naturalmente disponível ao sujeito que meramente deseja perscrutá-lo. Sua abertura como objeto possível de conhecimento depende de toda uma mobilização intelectual que tem como ponto de partida a experiência do

presente, aquilo que Dewey define por situação problemática. O passado se nos apresenta como problemático em razão de nossas experiências no momento atual de nossa existência. Nesse sentido, há para Dewey uma consideração lógica fundamental que os historiadores não podem se furtar, a saber, que as determinações inferenciais em história dependem de uma seleção, ou seja, "*all historical construction is necessarily selective*" (DEWEY, 1939, p. 235). O ato de seleção é o mais notório e o mais fundamental procedimento da pesquisa histórica. O passado é uma realidade que não pode ser representada em sua totalidade ou vivenciada novamente. Por isso tudo na escrita da história radica-se no princípio utilizado para controlar a seleção. O princípio gerenciador da seleção é o que determina o peso que cada evento do passado terá no processo de investigação; o que será admitido e o que será omitido. Ele determina ainda como cada evento será organizado em relação aos outros eventos de modo a compor a narrativa histórica. Para Dewey, o imperativo da seleção nos leva à conclusão que toda história é necessariamente escrita do ponto de vista do presente. Em termos da lógica deweyana, significa dizer que o sujeito seleciona e organiza tomando por base problemas reais ou possíveis originários de experiências no mundo real. A arbitrariedade da seleção e organização dos eventos passados advém das condições reais da situação.

Como consequência, no entanto, não podemos aceitar a avaliação de que Dewey abriu as portas para o relativismo epistemológico e ético em história (e nas outras áreas do pensamento científico). Ao enfatizar o presente, a situação problemática que envolve o sujeito, Dewey pretendeu erguer uma ponte por sobre o abismo que separava o pensamento científico das questões morais. Essa separação colocava de um lado fatos e reflexão e, de outro, valores e emoções. O fundamental para Dewey é evitarmos a visão ingênua que a objetividade científica radica-se na capacidade do cientista espelhar fidedignamente a realidade "tal como ela é". Essa perspectiva nos fez esquecer, segundo Dewey, que valores e emoções são fatos reais da experiência, que eles são objetos que fazem parte do inventário do mundo. Nesse sentido, emoções e valores não são meras expressões de disposições privadas (mentalistas). Ambos, fatos e valores, pertencem à natureza, e qualquer distinção que se possa traçar entre eles é funcional e apenas para refinar os termos de uma reflexão. A dimensão ética do empreendimento científico se

faz então um imperativo, e mesmo parte fundamental de seu funcionamento (controle axiológico).

Aquilo que Dewey definiu como "lógica" escapa, portanto, dos padrões formais da lógica tradicional. Para ele a lógica é uma investigação empírica sobre os processos de investigação, e não a justificação de sistemas formalizados. No seu centro, Dewey colocou o pensamento e como ele opera. O pensamento, com efeito, é uma função, não uma faculdade; ele surge dentro de uma situação indeterminada que possui uma qualidade única de confusão ou dúvida. Aquilo que se apresenta como indeterminado ou duvidoso sobre uma situação específica é o significado dos objetos e eventos no ambiente no interior do qual o organismo e os outros objetos se sobredeterminam mutuamente. Em contraposição ao tipo de pensamento que pode ser definido como fortuito, pensamento tomado pela fantasia vaga, Dewey nos apresenta seu conceito de pensamento reflexivo: essa forma de pensamento difere profundamente daquela forma aleatória de pensar, isto é, o pensamento reflexivo não se caracteriza pela mera ocorrência de uma ou outra coisa, cuja casualidade e irregular sucessão o dominam. A reflexividade do pensamento, segundo Dewey, compreende uma ordem definida de ideias e de consequências. Ela assenta-se num ordenamento cujo caráter é de tal modo consecutivo que as ideias que o compõem, ao mesmo tempo que se sustentam sobre as antecedentes, determinam as que seguem como resultado natural de sua organização. Para Dewey, o fundamental dessa maneira de pensar é a continuidade entre seus componentes. O grande mérito do pensamento reflexivo, nos explica Dewey, é que além de nos levar a crenças cujos fundamentos são examinados minuciosamente, ele tem a virtude de conduzir a reflexão à investigação consciente da natureza, das condições e das implicações de nossas crenças. Fundamentalmente, "el pensamento reflexivo consiste, pues, en la consideración activa, cuidadosa y persistente de las bases sustentativas y de las consecuencias lógicas de cualquiera creencia o supuesta forma de conocimeinto" (DEWEY, 1917b, p. 07).

Em *Logic: the theory of inquiry* (1939), Dewey substitui o conceito de pensamento reflexivo por investigação. A investigação, na definição deweyana, não se restringe a um campo específico de uma atividade científica específica. A investigação é tomada como uma atividade existencial básica do ser humano; ela é, poderíamos dizer, um dado antropológico sem o qual o ser humano não se distinguiria dos outros animais.

Como veremos, a atividade científica é, para Dewey, uma modalidade do pensamento, não o pensamento em si. Não é a ciência que institui as condições de possibilidade do pensamento, mas o pensamento que possibilita a ciência em geral. Nesse sentido, Dewey define a investigação como "the controlled or directed transformation of an indeterminate situation into one that is so determinate in its constituent distinctions and relations as to convert the elements of the original situation into a unified whole" (DEWEY, 1939, p. 104-105). Mais uma vez é a situação existencial que preside a lógica deweyana. Lógica cuja descrição formulada por Dewey nos fornecerá elementos para melhor enfrentarmos as questões próprias de sua teoria da história em particular.

Como primeiro elemento de sua descrição da investigação, Dewey destaca as condições básicas para que a investigação inicie seu processo operativo: é a situação indeterminada. A investigação (de qualquer natureza) tem seu ponto de partida com um questionar; questionamos quando e porque buscamos elementos que nos ajudem a formular ou nos dão uma resposta para a questão elaborada. Ser questionável (isto é, conter elementos que incitam a dúvida) é uma condição ontológica básica da situação indeterminada. A investigação não começa por si mesma, mas em função dos constituintes no interior de uma situação que envolve tanto sujeito quanto objeto. Nesse ponto, Dewey enfrenta um dos maiores contrapontos do pragmatismo como um todo: a dúvida metódica cartesiana. Para Dewey, uma dúvida de tal qualidade é apenas uma patologia. "Personal states of doubt that are not evoked by and are not relative to some existencial situation are pathological; when they are extreme they constitute the mania of douting" (DEWEY, 1939, p. 106) [70]. Situações que são indeterminadas não podem ser clarificadas ou postas em ordem apenas pela manipulação de estados mentais pessoais. A tentativa de fazê-lo é, para Dewey, uma "withdrawal from reality". Nesse

[70] Dewey não foi um detrator do cartesianismo, apenas buscava apontar seus limites. O pensamento moderno, cujo pai é Descartes, realizou uma das mais importantes descobertas, a saber, o "sujeito": "the recognition of 'subject' as centers of experience together with the development of 'subjectivism' marks a great advance. [...] That recognition of subjective minds having a special equipamento of psychological abilities is a necessary fator in subjecting the energies of nature to use as instrumentalities for ends" (DEWEY, 1958, p. 13). Essa descoberta marcou o início de nossa emancipação: "this great emancipation was coincident with the rise of 'individualism', which was in effect identical with the reflective discovery of the part played in experience by concrete selves, with their ways os acting, thinking and desiring" (DEWEY, 1958, p. 15). O problema intrínseco a esse processo, sublinha Dewey, foi ele não ter sido conduzido por um método empírico, ou seja, um empirismo radicalmente naturalista, cujo centro é a experiência.

sentido, o pragmatismo de Dewey apresenta-se como que realizando um tratamento terapêutico contra as manias do cartesianismo. Supor, então, que na lógica deweyana a qualidade duvidosa da situação é em algum sentido subjetiva (equalizar dúvida com "estados mentais") é comprometer desde o início toda a discussão proposta por Dewey sobre a investigação como assente em critérios de interação orgânica e existencial com o ambiente. Para Dewey, a qualidade duvidosa da situação não é algo que é imposta por nós, mas pertence ao todo da situação existencial na qual somos tomados como um dos elementos constituintes do todo interacional. Nesse todo interacional da situação existencial há condições antecedentes biológicas envolvidas no instável balanceamento da relação organismo/ambiente. A restauração da integração do todo situacional só pode ser atingido por operações que realmente modifiquem as condições existentes, e não meramente por processos mentais (DEWEY, 1939).

Toda interação é, para Dewey, um processo temporal; e toda situação é indeterminada com respeito a esse aspecto. Isso significa que em meio aos processos de interação cortados pelo tempo, seus resultados não podem ser antecipados. Chamamos isso de obscuro ou indeterminado quando as consequências finais daquele curso de interação não são claramente discerníveis, pois respostas opostas podem ser dadas à mesma situação problemática. E, antropologicamente, o ser humano carece de um mínimo de certeza para guiar sua vida. Um mundo composto apenas de ambiguidade e incerteza nos conduz tão-somente ao imobilismo cético, à paralização total. Torna-se evidente o quanto Dewey se esforçou para evitar o subjetivismo ao se apoiar na antropologia e na biologia.

O segundo momento da descrição deweyana da investigação é a instituição do problema. Para Dewey não há nada de puramente intelectual ou intrinsecamente cognitivo a uma situação problemática. Ao contrário, toda e qualquer situação indeterminada é pré-cognitiva, ou seja, ela faz parte do mundo experiencial mais imediato do organismo. A percepção de que uma situação necessita de investigação, ser tomada como problema a ser resolvido, é o primeiro passo da investigação. A mera qualificação de uma situação como problemática, porém, não determina toda a investigação. Trata-se apenas de se estabelecer o problema que guiará a subsequente inquirição. Determinar que problema será investigado é de fundamental importância para todo o processo que se seguirá, pois "to mistake the problem involved is to cause

subsequent inquiry to be irrelevant or to go astray. Without a problem, there is blind groping in the dark" (DEWEY, 1939, p. 108). O modo como se institui um problema, e o próprio problema instituído, decide quais os tipos específicos de sugestões que serão cogitadas e quais serão descartadas; quais dados serão selecionados e quais serão rejeitados. Dele dependem também os critérios de relevância das hipóteses e das estruturas conceituais no processo de transformação da situação indeterminada em uma determinada. "To set up a problem that does not grow out of an actual situation is to start on a course of dead work, nonetheless dead because the work is 'busy work'" (DEWEY, 1939, p. 108). O problema, portanto, é aquilo que estabelece os estágios e a marcha geral na qual a investigação deverá proceder; ele é o início da elaboração de uma resposta para a questão posta. Da formulação do problema dependerá o sucesso e a adequação de toda a estrutura e resultado da investigação.

O terceiro passo é a ocasião em que se determinam as possíveis soluções para o problema: as hipóteses. O ato de se determinar uma situação problemática em termos de um problema não tem outro significado senão o de que há uma referência a uma solução possível. O que, para Dewey, quer dizer a identificação de um problema genuíno, isto é: um problema genuíno é aquele cujos termos permitem o vislumbre de ideias prováveis para sua resolução, hipóteses. O mais fundamental para se instituir um problema genuíno é reconhecer que nenhuma situação que seja completamente indeterminada poderá ser convertida em um problema. O que interessa são os termos componentes de cada situação: em toda situação devemos distinguir entre seus componentes que são indeterminados e aqueles que são determinados. A análise da situação permite que esses elementos sejam observados e separados. Nesse processo os elementos que apresentem organização nos apontarão possíveis soluções para o todo da situação. Para tanto, Dewey nos fornece um exemplo: imagine a situação de um incêndio em um salão de festas. O incêndio por si só já contém alguns elementos de ordem, como ter uma origem específica e se espalhar segundo a disponibilidade dos combustíveis, a quantidade de pessoas no local, etc. Com a observação pode-se ainda extrair mais elementos, tais como a existência de portas principais e saídas de emergência. Todas essas condições observadas tomadas em conjunto constituem os fatos do caso a ser solucionado. Eles constituem os termos do problema; elas são as condições que devem ser reconhecidas ou levadas em consideração para se propor qualquer solução relevante. O essencial para

Dewey é que são as condições factuais da situação, garantidas pela observação e análise de seus componentes, que sugerem possíveis soluções para a situação, e não simplesmente a imposição subjetiva de hipóteses cuja origem seria a pura espontaneidade da consciência.

Trata-se de ideias. "Ideas are antecipaded consequences (forecasts) of what will happen when certain operations are executed under and with respect to observed conditions" (DEWEY, 1939, p. 109). Ideias ou hipóteses nada têm a ver com "estados mentais". Ideias são parte da situação problemática cujos termos estão em interação. Para Dewey, tal como encontradas na psicologia de John Locke e na epistemologia de Kant, ideias são irrelevantes para uma teoria da investigação. Locke e Kant conceberam as ideias em termos de cópias de percepções ou de impressões, ou ainda como projeções espontâneas da mente, tendo uma qualidade ontológica radicalmente distinta das impressões advindas do mundo externo. Eles ignoraram tanto o caráter antecipatório e prospectivo que as ideias possuem, quanto sua funcionalidade em referencia à solução de problemas. Uma ideia, para Dewey, é, acima de tudo, uma antecipação de algo que pode acontecer; ela estabelece uma possibilidade. Ideias aparecem como sugestões; sugestões que podem ser estímulos a um redirecionamento da atividade em questão. Toda ideia origina-se como uma sugestão, mas nem toda sugestão é uma ideia. Uma sugestão torna-se uma ideia quando ela é examinada tendo como referência sua capacidade funcional no interior da situação, ou seja, sua capacidade de assumir a função de meio de resolução de uma situação problemática.

O quarto passo na teoria deweyana da investigação é o raciocínio. No processo de análise, algumas sugestões, antes de serem convertidas em ideias, são eliminadas. Esse processo é o que Dewey designa por raciocínio. Ideias são planos de ação para a solução possível de um dado problema, esse plano de ação constitui-se do significado das ideias. O raciocínio é a determinação do conteúdo significativo das ideias em sua relação umas com as outras. Quando um significado é imediatamente aceito como plano de ação como resposta a investigação é abruptamente finalizada. Ela pode, em certo sentido, estar correta, mas, segundo Dewey, não estará fundamentada. A checagem do conteúdo significativo do sistema de ideias é o processo pelo qual se avalia a coerência das hipóteses e, consequentemente, sua garantia de racionalidade. O significado de uma ideia não pode ser isolado do todo sistemático ao qual ele faz parte.

O conceito de significado com o qual Dewey opera, mais uma vez, não pode ser mal interpretado associando-o à noção epistemológica padrão de algo exterior que se impõe desde uma perspectiva subjetiva, ou seja, para Dewey, o significado não é um estado mental, mas algo que faz parte das condições objetivas próprias da investigação de uma dada situação. É nesse sentido que ele afirma: "the meanings which they [ideas] involve must be embodied in some symbol. Whitout some kind of symbol no idea; a meaning that is completely disembodied can not be entertained ou used" (DEWEY, 1939, p. 110). O símbolo a que Dewey se refere são aqueles que constituem proposições. O raciocínio é então o processo de análise pelo qual se questiona o que o significado em questão implica em sua relação com outros significados no interior do sistema que ele é um dos elementos constituintes. A proposição é o resultado da relação própria dos elementos do sistema. Isto é, "through a series of intermediate meanings, a meaning is finally reached which is more clearly relevant to the problem in hand than the originally suggested idea" (DEWEY, 1939, p. 111-112). Segundo Horace S. Thayer, o que Dewey está enfatizando é que fatos e significados não são fatores separados justapostos obedecendo a critérios externos à investigação. Ao contrário, para Thayer, nota-se que fatos e significados operam de forma orgânica, em conjunto (THAYER, 1952). Dos fatos originam as ideias e os significados; os significados, por sua vez, direcionam a observação e a descoberta de novos fatos, que, novamente, refinam e reajustam os significados envolvidos na investigação. "Facts and meanings are operational in the sense that they are interrelated and interdependent; and in the progression of inquiry the relation of facts and meanings also has a serial progressive course, in which ideas or possible solutions are being formed, refined, and tested (THAYER, 1952, p. 58.).

O quinto nível da investigação trata justamente do caráter operacional da relação fatos/significados. O que está em jogo nessa relação é um dos mais caros conceitos de Dewey, qual seja o de experimentação. Trata-se fundamentalmente de testar a relevância das hipóteses elencadas como possível solução para a situação problemática. A divisão entre fatos e significados exerce uma função de divisão do trabalho no interior da investigação com o objetivo de melhor avaliar as possibilidades de se formular uma resposta satisfatória ao problema instituído. É justamente nesse sentido que, para Dewey, ambos, fatos e ideias, devem ser tomados como operativos um em relação ao outro. O conteúdo ideacional torna-se operativo quando instiga e

direciona a observação; ele forma um plano de ação que agirá sobre as condições existentes de modo a trazer à luz novos fatos e organizar os fatos selecionados em um todo coerente. Os fatos, por seu turno, são selecionados e descritos para desempenhar a função de instituir com clareza o problema a ser investigado e indicar os significados relevantes à solução do problema. Fatos não são meros resultados de operações de observação "which are executed with the aid of bodily organs and auxiliary instruments of art, but they are the particular facts and kind of facts that will link up with one another in the definite ways that are required to produce a definite end" (DEWEY, 1939, p. 113). Sua função, como explica Dewey, é servir como evidência e sua qualidade é julgada levando em consideração sua capacidade de compor um todo ordenado em resposta às operações prescritas pelas ideias que eles ocasionaram e dão suporte. Os fatos organizados em sistema, portanto, exercem a função de testar as hipóteses extraídas deles e cujo conteúdo ideacional foi articulado simbolicamente na forma de proposições.

A natureza do experimento varia de investigação para investigação. As técnicas e todo o aparato metodológico e conceitual empregado no processo de experimentação deve ser apropriado a cada tipo de investigação e em cada situação problemática que originou a investigação. Meios e fins não são distinguíveis ou instâncias ontologicamente estranhas. O fundamental para Dewey é exatamente destacar sua continuidade. As condições da experimentação e seu sucesso dependem das demandas iniciais do todo da situação problemática. Se a conclusão de um experimento "is such that the original problematic situation becomes settled, made coherent, closed, or reaches a solution, the experiment is succesful: the plan of action guiding the experiment is shown to be the 'answer', the key to the disturbed situation" (THAYER, 1952, p. 61). Se o experimento falha em transformar a situação dentro da qual ele foi requerido como meio de redefini-la, então a investigação deve continuar; ela deve redefinir e reexaminar seus próprios procedimentos e desenvolver novas hipóteses a serem novamente testadas. Um experimento obtém sucesso ou não quando ele permite descobrir se uma hipótese deve ou não ser aceita como resposta satisfatória à situação dada. A noção deweyana de satisfação, contudo, não deve ser tomada como um estado pessoal ou privado de conforto, o que, por consequência, conduziria à implosão do conceito de verdade. Pois verdade seria apenas o que é conveniente ao sujeito da

investigação. Dewey, no entanto, se esforça a cada momento para se afastar dessa noção subjetivista de investigação. A própria noção de sujeito (em sua acepção moderna), como separado do objeto e responsável por atribuir sentido ao mundo externo, é colocado em xeque por Dewey. O que existe para Dewey é o todo interacional do qual organismo e ambiente são partes inter-relacionadas. Qualquer distinção em termos de sujeito/objeto pode ser traçada apenas enquanto recurso metodológico para se precisar os termos dessa relação, não que tal separação exista como uma pré-condição ontológica necessária para a interação.

O processo de investigação finaliza com a elaboração de uma asserção garantida, o resultado da investigação que a encerra satisfatoriamente[71]. Nesse sentido, a lógica deweyana é permeada por uma teoria da verdade como correspondência. Mas seu sentido é completamente reformulado em relação ao modelo kantiano. Em Dewey, a verdade como correspondência funciona como um esquema de chave-fechadura: a solução responde aos requisitos impostos pelo problema definido. Uma asserção garantida, portanto, é aquela que, fundamentada pelas operações próprias da investigação, constitui uma resposta àquelas condições existências da situação problemática de modo a unificá-la e superar a dificuldade inicial. A verdade, em Dewey, assume a função pragmática de orientação na vida prática.

O mais importante, porém, é que a noção deweyana de investigação encerra em si uma das mais caras ideias do pragmatismo: a ideia de falibilidade e seu consorte, o princípio de continuidade. Um plano de ação extraído de uma asserção garantida é uma resposta às condições específicas de uma situação, mas essa resposta não consegue abarcar todos os elementos que compõem a situação – a própria natureza da situação impede que todos seus elementos sejam postos em ordem durante uma investigação. Como existencial, ela é o jogo de forças que se rearranjam o tempo todo. Uma asserção

[71] É de fundamental importância destacar que Dewey não substitui "verdade" por "asserção garantida". Dewey concordava com a definição de Charles Sanders Peirce do conceito de verdade. Dewey expressou essa concordância em uma nota de rodapé de *Logic: the Theory of Inquiry*. Vejamos a referida nota: "The best definition of truth from the logical standpoint which is known to me is that of Peirce: 'The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by the truth, and the object represented by this opinion is the real.' [...] A more complete (and more suggestive) statement is the following: 'Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief, which concordance the abstract statement may possess by virtue of the confession of its inaccuracy and one-sidedness, and this confession is an essential ingredient of truth.'" (DEWEY, 1939, p. 345).

garantida é, nesse sentido, a tentativa de ordenar apenas um aspecto da situação. A asserção inevitavelmente falhará ao ser colocada diante de novos elementos da situação. Ela é parcialmente satisfatória e, como satisfatória, ela passará a fazer parte do repertório de fatos que comporão a nova situação. Ela passará a fazer parte do repertório ideacional cuja operacionalidade será a de distinguir os elementos constituintes para a definição de um novo problema a ser investigado. Ou seja, a investigação é progressiva, continuada e falibilista.

Na teoria da investigação de John Dewey, as ideias ocupam um lugar de destaque. Na teoria da história, por seu turno, as ideias são bastante controversas. Como vimos acima no construcionismo de Leon Goldstein, desde uma perspectiva realista, as ideias são o impedimento para se lograr conhecimento do passado, pois elas são tratadas como elementos subjetivos que povoam a mente do historiador e formam um véu impedindo que tenhamos acesso à realidade. Ideias são portanto ontologicamente distintas dos fatos brutos. Vimos, no entanto, que para Dewey ideias não devem ser tomadas como estados mentais, mas como fatos cuja realidade não está em algum nível hierárquico inferior ou superior aos fatos. Ideias são funções; são operativas. Ideias para Dewey têm tanto origem quanto estatuto empíricos.

Uma das mais instigantes afirmações de Louis Menand é que o que há comum ao movimento do pragmatismo não é exatamente um conjunto de ideias, mas sim uma única ideia: uma ideia sobre as ideias. Para o pragmatismo, ideias não são coisas que pairam por aí apenas esperando para sem descobertas, muito menos estados mentais produtos da pura espontaneidade de uma faculdade abstrata denominada consciência. Ideias são como ferramentas, martelos, microscópios, foices, as quais as pessoas lançam mão para lidar com o mundo no qual elas já se encontram (MENAND, 2001). É nesse sentido que Dewey buscou definir o papel e o estatudo das ideias para além da polarização entre idealismo e realismo. Para Dewey, tanto o idealismo quanto o realismo operaram uma redução da função das ideias. O que permeia esses dois sistemas filosóficos dominantes seria a noção que o pensamento, e em consequência as ideias, são meramente reprodutivos. No interior do idealismo, a investigação reflexiva é validada apenas em função de sua capacidade de reproduzir o trabalho que foi previamente elaborado pelas estruturas constitutivas do pensamento. Nesse sentido, a meta da investigação é se aproximar da realidade instituída pela razão absoluta. O

pressuposto é o mesmo que permeia o realismo: a investigação é válida quando ela reproduz uma realidade que existe de antemão. A própria possibilidade de o pensamento ser inventivo, criativo, representa uma ameaça: “when thinking introduces any modification into antecedent reality it falls into error; in fact, productive origination on the part of mind defines error” (DEWEY, 1980, p. 110). Ou seja, se seguirmos Dewey então devemos buscar ir além da disputa entre realismo e idealismo, porque para ambos a premissa fundamental é de que o conhecimento é nada mais nada menos que espelhar alguma realidade antecedente, e assim eliminaram o poder criativo e experimental das ideias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poderíamos iniciar nossas considerações finais colocando uma questão eminentemente pragmatista: quais as consequências do conceito de experiência de John Dewey para a história? Com essa questão vamos ao mesmo fazer um balanço dos resultados que pretendemos alcançar ao longo deste trabalho e também avaliar algumas questões que ficaram pendentes. Isso não significa finalizar nossas investigações. Algo que contrastaria com o que aprendemos com Dewey: o final de um trabalho de investigação é apenas um programa para mais trabalho. Trata-se apenas da consumação de uma etapa, pois as tensões advindas das condições existenciais da experiência sempre produzirão novas situações, novos contextos em que a investigação se fará necessária.

A consequência mais clara que o conceito de experiência deweyano produz é o reconhecimento de que o ponto de partida é o "onde estamos", isto é, nossas situações, nosso presente – o ponto de partida prático. O nosso ponto de partida, como explicitamos no início deste trabalho, foi a exortação de Frank Ankersmit a voltarmos nossa atenção à experiência em detrimento da linguagem. Ankersmit, preservando uma dicotomia radical entre "aquilo que nos é imediatamente dado pela experiência" e "aquilo que é imposto pela linguagem", passa a buscar na "experiência" o refúgio óbvio após um duro período de enclausuramento linguístico (na modernidade esse enclausuramente se deu pelas instâncias da filosofia da consciência e mais recentemente pela filosofia da linguagem – a "virada linguística"). Nesse contexto, Ankersmit vislumbrou no pragmatismo de John Dewey o guarda-chaves desse refúgio. Como vimos, para Ankersmit, Dewey teria sido aquele que realizou o mais radical processo de decantação da experiência, separando-a de todo o aparato epistemológico que a constrangia. "Verdade", "objetividade" e 'referência" poderiam, com Dewey, ser descartadas de modo a liberar nosso acesso à realidade (passado). As mediações mentais e linguísticas apenas teriam nos distanciado da realidade; a luta seria então por retornar à ingenuidade infantil da imediaticidade, "a more direct and immediate experience of the world" (ANKERSMIT, 2012, p. 202).

Tal retorno à imediaticidade teria por meta liberar a pluralidade das interpretações, pois a experiência estaria liberta de toda e qualquer prisão. Dewey

aparece nesse contexto como aquele que trabalhou por romper definitivamente qualquer laço entre experiência e linguagem. A imediaticidade que permeia o conceito de experiência de Dewey nos garantiria a abertura à realidade puramente numênica do passado (o sublique de Ankersmit): sua abertura se daria pelo emotivismo nostálgico estético pré-teórico, pré-conceitual e pré-contextual.

Diante desse cenário, nossa preocupação foi a de compreender como Dewey construiu seu conceito de experiência e se, nesse processo, ele cuidou de socavar os valores epistemológico-metafísicos modernos. De fato pudemos perceber que Dewey foi um crítico severo da metafísica dualista como um todo (de Platão a Kant), mas seu escopo fora o de reconstrução antes que o de demolição. Derivando um forte sentimento holista do idealismo hegeliano (cap. 1), Dewey estabeleceu como marca distintiva da experiência a continuidade (entre sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, organismo e meio, experiência e linguagem, etc.). A imediaticidade da experiência que Dewey postulou se referia a uma questão antes metodológica que epistemológica ou ontológica. A questão da imediaticidade implica aquilo que destamos acima: significa tomar como ponto de partida a experiência, ou seja, é simplesmente começar de onde estamos. Segundo Dewey, "a experiência instantânea é uma impossibilidade tanto biológica quanto psicológica. A experiência é um produto, quase um subproduto, diríamos, da interação contínua e cumulativa de um organismo com o mundo" (DEWEY, 2010b, p. 391). É o reconhecimento de que a reflexão parte da experiência e, após passar pelos processos de refinamento teórico, ela retorna à experiência de modo a enriquecê-la e ampliá-la. Não há, nesse sentido, uma dicotomização entre mediato/imediato. Ambos são apenas fases da experiência:

> is a change of existence effected through the medium of cognition. The contente of the latter experience cognitively regarded is doubtess *truer* than the content of the earlier; but it is in no sense more real. To call it truer, moreover, must, from the empirical standpoint, mean a concrete *difference* in actual things experienced (DEWEY, 2005, p. 191).

Assim sendo, nos dedicamos a avaliar a reconstrução deweyana da metafísica (cap. 2). Ele o fez a partir de uma perspectiva naturalista-antropológica que depurou o idealismo de modo a sobrar apenas seus aspectos mais dinâmicos, a saber, as mediações/interações histórico-existênciais entre organismo e meio. Seu holismo compreende a complexidade dessas interações sem, no entanto, eliminar as tensões que

lhes dá vida. Tal holismo não se confunde com o "Absoluto" de Hegel; ao ser naturalizado, ele perdeu o caráter metafísico que Hegel lhe havia imposto. O "todo" que Dewey preserva é o conjunto experiencial chamado "natureza", que inclui tanto o meio ambiente fisíco quanto o social-cultural-histórico humano. A natureza é dinâmica porque inacabada e sempre em devir e aberta à novidade criada pelas infinitas possibilidades das interações. É nesse sentido que afirmamos que Dewey elabourou uma "metafísica das misturas" (cap. 2). A experiência, antes cindida, dessa forma passa a ser holista e a ter qualidades e fases: existencial, estética, ética, democrática. Mesmo essas qualidades são distinguíveis apenas funcionalmente, porque no corpo da metafísica naturalista de Dewey, a experiência não suporta distinções substanciais. Toda experiência é o resultado de uma interação entre o organismo e algum aspecto do mundo em que ele vive. A consumação (estética), por exemplo, está presente não só nas artes, mas quando pensamos (ciência, lógica), quando deliberamos sobre valores (ética), e quando discutimos sobre questões políticas (democracia). Embora Dewey discuta a ideia de consumação e integração como essencialmente ligadas ao trabalho artístico, quando essa ideia é transposta à concepção moral de uma vida conduzida esteticamente ela extrapola o campo restrito da arte e ganha contornos de uma ideia regulativa. A democracia como ideal de vida moral, um modo de vida associada, requer as qualidades estéticas de criatividade, imaginação e abertura à novidade. O artista compõe uma obra de arte a partir de materiais que pertencem ao mundo comum e da sua assimilação individual e singular desse material; ao repor essa mistura (sua obra) no mundo público ele rompe com a crosta das convenções e nos apresenta um novo objeto, uma nova possibilidade de organização da experiência antes não imaginada; ele enriquece e amplia nossa experiência. Em *The Public and its Problems* Dewey afirma:

> The function of art has always been to break through the crust of conventionalized and routine consciousness. Common things, a flower, a gleam of moonlight, the song of a bird, not things rare and remote, are means with which the deeper levels of life are touched so that they spring up as desire and thought. This process is art. Poetry, the drama, the novel, are proofs that the problem of presentation is not insoluble. Artists have always been the real purveyors of news, for it is not the outward happening in itself which is new, but the kindling by it of emotion, perception and appreciation (DEWEY, 1991, p. 184).

A imaginação em Dewey difere profundamente do modo como David Harlan a utilizou. Como buscamos destacar, a função atribuída à imaginação por Harlan estava

submetida ao seu interesse pós-moderno de descontextualização/recontextualização do passado em virtude de uma suposta abertura ao pluralismo cuja função seria atender às demandas de orientação moral presente (cap. 3). Harlan filtrou de Richard Rorty esse impulso redescritivo que a imaginação possui. Porém quando voltamos nossa atenção ao pragmatismo de Dewey, e como sua metafísica da experiência centraliza e organiza seu pensamento, notamos que a imaginação (a qualidade estética da experiência) tem uma função muito mais robusta e coerente que aquela de simplesmente promover a descontextualização. Para Dewey, a imaginação é a operação fundamental de nos tornar conscientes das possibilidades da experiência. Toda experiência consciente passou pela imaginação. Ela opera o ajuste entre nossas experiências presentes (ainda indeterminadas) com nossas experiências passadas: através da imaginação a experiência do aqui e agora é ampliada pelos significados e valores extraídos das experiências acumuladas. "Há sempre uma lacuna entre o aqui e agora da interação direta e as interações passadas cujo resultado acumulado cosntitui o conjunto usado para apreender e compreender o que ocorre no presente" (DEWEY, 2010b, p. 470). A imaginação, portanto, é a operação de entrever relações e possibilidades entre o velho e o novo. Seu material é o mundo humanamente objetivo das experiências. É por isso que a experiência estética é, para Dewey, a experiência em sua integralidade. A consumação estética (continuidade) corta transversalmente todo seu pragmatismo.

Foi justamente essa característica holista do jogo dinâmico das qualidades da experiência (metafísica naturalista) que serviu de fundamento para Dewey erigir sua teoria da investigação (lógica). Teoria que, ao contrário do que alguns críticos argumentaram (cap.3), não é frouxa nem desemboca num presentismo/construcionismo cuja danosa consequência seria o relativismo epistemológico/ético. A teoria da investigação deweyana é exigente; ela cobra, além de controle lógico (conceitos) e empírico (materiais), o controle axiológico (valores) que estão em jogo no processo de produção do conhecimento.

Nesse sentido, se o pragmatismo deweyano nos exorta ao pluralismo e ao falibilismo de iniciarmos toda investigação a partir de "onde estamos" (as situações indeterminadas) isso não implica necessariamente que devemos abandonar valores como "verdade" e "objetividade". Nem as acusações que atribuíram a Dewey a alcunha de propagador do ceticismo (Adam Schaff, Arthur Lovejoy e Burleigh Wilkins) nem a

descontextualização pós-moderna (Ankersmit e Harlan) encontram sua contrapartida no conceito de experiência de Dewey. Tanto a interpretação que associou Dewey ao construcionismo quanto a que o recrutou como aliado do pós-modernismo mostram-se danosas, pois nos direcionam para a beira do abismo.

Há, no entanto, no pragmatismo de Dewey elementos que nos ajudam a elaborar alternativas aos critérios autoritários/apriorísticos da racionalidade moderna (calcada no realismo metafísico) e ao ceticismo pós-moderno (orientado por um antirrealismo intransigente). Como disse Hilary Putnam, com Dewey podemos ser ao mesmo tempo falibilistas e anticéticos, pois podemos vislumbrar em seu pragmatismo uma definição de objetividade cujo fundamento é a "prática". Nesse sentido, a interpretação que Putnam nos oferece de Dewey é bastante salutar, muito embora tenhamos que depurar dessa leitura sua insistência em ver no pragmatismo deweyano um dualismo entre o puro/prático e experiência/linguagem; e também tenhamos que complementá-la com alguns elementos que Putnam negligenciou, por exemplo, a qualidade estética da experiência que, desde nossa perspectiva, é central no pensamento de Dewey.

Ao criticar os dualismos da metafísica moderna, Dewey destacou que não havia algo anterior ou superior à experiência e que pudesse, de alguma forma, ser captado filosoficamente. Mas destacou também que sua reconstrução da metafísica não dispensa o questionamento normativo sobre correto/incorreto, bom/mau, etc. O que ele sublinhou foi que da mesma forma que esse questionamento se faz necessário no campo da ciência ele também deve ser indispensável para outros âmbitos da vida cotidiana. Trata-se da concepção de que a aplicação do método da inteligência deveria ser irrestrita. Para Dewey, a inteligência é o único instrumento capaz de restabelecer a continuidade da experiência. Ele mesmo afirmou que grande parte dos problemas da humanidade derivam da restrição injustificada do método experimental (método da inteligência como relação hipótese/teste) à ciência (cap. 2). Nas palavras de Dewey: "no fim de contas, apenas estamos pleiteando a adoção, no campo da reflexão moral, da lógica que comprovadamente produziu segurança, rigor e fecundidade, em seus juízos sobre os fenômenos físicos" (DEWEY, 1959, p. 161). Nesse sentido, a ética deweyana se encontra com sua lógica quando ele afirma que toda investigação pressupõe valores e que os valores precisam ser investigados cientificamente.

Sua insistência foi por solapar qualquer distinção ontológica entre "valores cognitivos" e "valores éticos". Antes que a formulação de algorítimos neutros, o que temos é a proposição de máximas ou princípios e, como tais necessitam de interpretação contextual – a primazia da situação problemática compartilhada por sua ética e sua lógica. Os princípios orientam a conduta e, por essa capacidade, são meios para se solucionar problemas. Dessa forma, a racionalidade é ampliada e se torna capaz de pronunciar juízos sobre os valores que orientam a ação/investigação. Isso não significa transformar princípios em termos fixos e últimos; eles são dinâmicos, históricos, humanos; são consumatórios, pois uma vez que a situação problemática é solucionada, os princípios que orientaram a ação passam a fazer parte da própria situação determina (experiência consciente) em que vivemos e, inevitavelmente, darão ensejo a novos problemas que necessitarão de mais investigação/interpretação.

Ao contrário da postura intelectualista/dualista de que nossos valores são prejudiciais à investigação por introduzirem elementos irracionais (subjetivos), o pragmatismo de Dewey destacou que toda e qualquer valoração pode e deve ser avaliada metodicamente e rigorosamente. Nesse sentido, a busca por fundamentos sólidos sobre os quais assentar a atividade científica encontra-se desamparada. Para Dewey, não há um fundamento desse tipo; o que temos são nossas práticas, nossos valores (oriundos de nossa comunidade e de nossas interações individualizadas), nosso agir e sofrer existencial/temporal. Trata-se, segundo Dewey, da eminente necessidade de reconciliação entre o mundo da ciência e o mundo da moral e, mais dramaticamente, da reconciliação entre o mundo dos fatos e dos valores.

Valores, ele destacou, não podem ser reduzidos à condição de "sentimentos" – tal como vimos na proposta de descontexualização nostálgica de Ankersmit. Antes disso, valores possuem validade porque fazem parte de nossa conduta (cotidiana/investigativa). Quando valores são assim reduzidos perdem sua capacidade de orientação da conduta, pois são transformados em epifenômenos privados dependentes de alguma psicologia mentalista cuja existência deriva de descrições também privadas. A consequência de tal redução, afirma Dewey, é que a interpretação passa a tomar como apoio algo que não está aberto à inspeção e verificação públicas. Pior, ele continua: se a abertura interpretativa estiver assentada nessa concepção emotivista/irracionalista dos valores, se perde qualquer garantia de segurança. Sob essa

condição “não pode haver nenhuma segurança de que uma dada palavra, quando usada por duas pessoas diferentes, se refira à mesma coisa, uma vez que tal coisa não é aberta à observação e descrição comuns” (DEWEY, 2009, p.61).

O esforço deweyano, dessa maneira, foi o de demonstrar que tanto juízos de valor quanto juízos de asserções factuais são susceptíveis de estar garantidos racional e experimentalmente. Mais: se faz necessário reconhecer que aquilo que chamamos de os fatos duros que dão materialidade às teorias e sobre os quais assentam a confiabilidade e rigor científicos são, na verdade, frutos de nossos procedimentos de seleção em função de nossas situações indeterminadas; e os procedimentos experimentais também são o resultado de escolhas deliberadas. “We judge which features are relevant, we judge what information will be helpful and how precisely it must be determined, and so on. Our paradigmatic factual assertions are inextricably intertwined with value judgments” (PUTNAM, 1994, p. 206).

A teoria da investigação de Dewey, como buscamos salientar (cap. 3), tendo como pano de fundo sua metafísica da experiência, constitui-se como uma aliada aos historiadores e à história enquanto disciplina institucionalizada com seus próprios procedimentos de controle. O pluralismo de interpretações, as considerações políticas não são impeditivos da racionalidade do conhecimento histórico. O princípio de continuidade atesta para justamente o contrário: se considerarmos que a prática científica deve estar completamente separada das situações existenciais e sociais do nosso entorno, então a ciência terá de conviver com o risco e a falácia de ser isenta de responsabilidade para com as consequências de seu trabalho – eis o verdadeiro risco relativista: poder fazer tudo sem ser responsável por nada.

Esse pluralismo, característico da história, encontra respaldo na metafísica da experiência de Dewey: as formas de vida lidam com o eterno devir do agir e sofrer, da mistura entre o instável e o estável. Nesse sentido, é falacioso ir contra o pluralismo das perspectivas e dos valores na tentativa de se erigir um padrão universal artificial. O mote pragmatista é que toda forma de vida, todo sistema de valores e tradição e mesmo todo paradigma científico, enfim tudo que é humano, é radicalmente e transversalmente cortado por virtudes e defeitos. O papel da investigação é justamente seguir seu curso reflexivo sobre o que se identifica como virtuoso e como defeituoso – não há como escaparmos da investigação e, mas fundamentalmente, não podemos bloquear a

reflexão: “that truth cannot be secured once and for all by revelation applies to ethical and religious truth just as much as to scientific truth” (PUTNAM, 1994, p. 194).

Nesse sentido, a democracia (ou forma de vida democrática) se converte no fundamento da reflexão. Para Dewey, o modo de vida democrático é um ideal pois é com ele e nele que se tem a abertura para a ampla discussão pública das perpsectivas e valores competidores. A democracia é a precondição para a aplicação da inteligência à solução de problemas sociais. A democracia é o modo de vida em que a comunicação acorre livremente e, por meio dela, a humanidade se constitui – a experiência consciente se consuma. Bloquear a democracia é bloquear a reflexão e, por consequinte, impedir o crescimento moral e científico. Liberdade de pensamento e de expressão comungam com os procedimentos e as exigências da ciência: o fluxo livre e desimpedido da informação e a liberdade para se oferecer e criticar hipóteses.

Por fim, retomando a consideração de que a consequência do conceito de experiência de John Dewey é que devemos “começar de onde estamos” (o ponto de partida prático), o conhecimento histórico desempenha uma função moral fundamental. A história enquanto atividade científica, além de encontrar respaldo em sua lógica, exerce uma função moral fundamental para o desenvolvimento do nosso modo de vida democrático. Separada das condições sociais do presente ela é morta: “the segregation which kills the vitality of history is divorce from present modes and concerns, of social life” (DEWEY, 1916a, p. 250).

> Knowledge of history is evidently necessary for connectedness of knowledge. But history which is not brought down close to the actual scene of events leaves a gap and exercises influence upon the formation of judments about the public interest only by guess-work about intervening events (DEWEY, 1991, p. 179).

Os eventos passados, afirma ele, são o repositório dos significados que a humanidade elaborou; são nossa fonte de instrução e aprendizado; atualizar esses significados à luz de nossas situações problemáticas é buscar princípios que possam orientar a conduta. A história, como o acúmulo de experiências prévias, se converte na condição de possibilidades da ação; ela enriquece e expande nossa experiência; é fonte de abertura, alteridade. “Any experience, however trivial in its first appearance, is capable of assuming an indefinite richness of significance by extending its range of perceived connections” (DEWEY, 1916a, p. 255). Ela desempenha uma função moral porque é um modo de compreensão simpática inteligente das situações sociais

presentes. O conhecimento histórico fornece “the most direct and interesting roads out into the larger world of meanings” (DEWEY, 1916a, p. 255).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de John Dewey

DEWEY, John. The New Psychology. In: *Classics in the History of Psychology*. An internet resource by Christopher D. Green, York University, Toronto, Ontario, ISSN 1492-3173, 1884. Disponível em: http://psychclassics.yorku.ca/Dewey/newpsych.htm

_____. The Reflex Arc Concept in Psychology. In: *The Psychological Review*. Vol. III. No. 4. JULY, 1896. p. 357-370.

_____. *Studies in Logical Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1903.

_____. *The Influence of Darwin on Philosophy: And Other Essays in Contemporary Thought*. New York: Henry Holt and Company, 1910.

_____. *Democracy and Education: an Introduction to the Philosophy of Education*. New York, The MacMillan Company, 1916a.

_____. *Essays in Experimental Logic*. Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1916b.

_____. *Creative Intelligence: Essays in Pragmatic Attitude*. New York, Henry Holt and Company, 1917a.

_____. *Psicología del Pensamiento*. Trad. Alejandro A. Jascalevich. Nueva York: D. C. Heath y Compañía, 1917b.

_____. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company, 1939.

_____. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, 1958.

_____. *Reconstrução em Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2ª ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1959.

_____. A Democracia como Ideal Moral. In: *John Dewey: Sua Contribuição para a Tradição Americana*. Org. Irwin Edman. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1960.

_____. *Teoria da Vida Moral*. Trad. Leonidas Gontijo de Carvalho. São Paulo, SP: IBRASA, 1964.

_____. *Quest for Certainty: A study of the Relation of Knowledge and Action*. New York, Perigee Books, 1980.

_____. From Absolutism to experimentalism. In: *The Essential Dewey*. Vol. 1 Edited by Larry Hickman and Thomas Alexander. Indianapolis, Indiana University Press, 1998a. p. 14-21.

_____. Three Independent Factors in Morals. In: *The Essential Dewey*. Vol. 2 Edited by Larry Hickman and Thomas Alexander. Indianapolis, Indiana University Press, 1998b. p. 315-320.

_____. *The Public and its Problems*. Ohio, Swallow Press, 1991.

_____. The Postulate of Immediate Empiricism (1909). In: *James and Dewey on Belief and Experience*. Edited by: John M. Capps and Donald Capps. Chicago, University of Illinois Press, 2005. p. 189-195.

_____. *Democracia Cooperativa: escritos políticos escolhidos de John Dewey*. Org. Augusto de Franco e Thamy Pogrebinschi. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____.Hegel's Philosophy of Spirit: 1897. In: John *Dewey' s philosophy of spirit, with the 1897 lecture on Hegel*. Edited by: John R. Shook and James A. Good. New York, Fordham University Press, 2010a.

_____. *Arte como Experiência*. Org. Jo Ann Boydston; editora Harriet Furt Simon; introdução Abraham Kaplan; trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010b. (Coleção Todas as Artes).

_____. *Naturaleza Humana y Conducta: Introducción a la Psicología Social*. Trad. Rafael Castillo Dibildox. 2ª ed. México: FCE, 2014.

Bibliografia geral

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Dewey: filosofia e experiência democrática*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990 (Debates).

ANKERSMIT, Franklin R. *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language.* Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

_____. *Historia y Tropología: Ascenso y caída de la metáfora*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____. *Sublime Historical Experience*. California, Stanford University Press, 2005.

_____. *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*. Ithaca, New York. Cornell University Press, 2012.

ARISTÓTELES. *Política*. 3.ed. Brasília: Ed. UnB, 1997.

BARRERA, Moris A. Polanco. *Realismo y Pragmatismo: Biografía Intelectual de Hilary Putnam*. 1997. 283 f. (Tese Doutorado em Filosofia) - Facultad de Filosofía y Letras Sección de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

BERBERT Jr, Carlos Oiti. *A História, a Retórica e a crise dos paradigmas*. Goiânia: UFG/PPGH/FUNAPE, 2012.

BERNSTEIN, Richard. *The Pragmatic Turn*. Malden, Polity Press, 2010.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho .- Ed. bilíngue em latim e português. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

DEWEY, Robert E. *The Philosophy of John Dewey: a critical exposition of his method, metaphysics, and theory of knowledge*. Great Britain, Springer-Science+Business Media, 1977.

DIEHL, Astor Antônio. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru, SP: EDUSC, 2002

DICKSTEIN, Morris. Introduction: Pragmatism Then and Now. In: *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*. Edited by Morris Dickstein. London. Duke University Press. 1998. p. 01-18.

DILTHEY, Wilhelm. A construção do mundo histórico nas ciências humanas. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (Clássicos UNESP).

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. *Introdução à epistemologia*. – São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

ESPINOSA, Gabriel Rodríguez. *Consequencia del neopragmatismo. El espectro critico de Richard Rorty*. 2003. 327 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje, Universidad de la Laguna, Laguna. 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Volume I. Trad. Flávio Paulo Meurer. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

GARDNER, Sebastian. *Kant and the Critique of Pure Reason*. New York:Routledge, 1999.

GOLDSTEIN, Leon. *Historical Knowing*. Austin, University of Texas Press, 1976.

GOOD, James A. Rereading Dewey's ''Permanent Hegelian Deposit''. In: John *Dewey' s philosophy of spirit, with the 1897 lecture on Hegel*. Edited by: John R. Shook and James A. Good. New York, Fordham University Press, 2010. p. 56-89

GORDON, Jessica. *Transcendental Ideas: Social Reform: History of Brook Farm*. Disponível em: http://transcendentalism-legacy.tamu.edu/ideas/brhistory.html. Acessado em 21/05/2015, 22:06h.

GUIGNON, C. and HILEY, D. R. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. In: *Richard Rorty*. Edited by Charles Guignon and David R. Hiley. New York, USA: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary philosophy in focus). p. 01 – 40

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação:* ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

HARLAN, David. *The Degradation of American History*. Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio.* São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010 (Ideias. Clássicos)

HILDEBRAND, David L. *Beyond Realism and Antirealism*: *John Dewey and the Neopragmatists*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2003.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de racionício nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. – 2ª.ed. rev. e ampliada. –São Paulo: Editora Unesp, 2009.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 1971.

ICKE, Peter. *Frank Ankersmit's Lost Historical Cause: a Journey from Language to Experience*. New York, Routledge Taylor and Francis Group, 2012.

JAMES, William. Pragmatismo e outros textos. Trad. Jorge Caetano da Silva, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

JAY, Martin. *The Education of John Dewey: A Biography*. New York, Columbia University Press, 2002.

_____. *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. California, University of California Press, 2005.

JENKINS, Keith. *Why History? Ethics and Postmodernity*. London, Routledge Taylor and Francis Group, 1999.

_____. *A História Repensada*. Trad. Mário Vilela, 3ª ed. São Paulo, Contexto, 2005.

JOAS, Hans. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.

_____. *The Genesis of Values*. Chicago, The University of Chicago Press, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (1787). (Col. Os Pensadores).

KLOPPENBERG, James T. *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought (1870-1920)*, New York, Oxford University Press, 1986.

KNOWLES, Dudley. *Hegel and the Philosophy of Right*. London: Routledge, 2002.

KONZEN, Paulo Roberto. Contexto Histórico e Sistemático da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010. p. 23-28.

KOOPMAN, Colin. *Pragmatism as transition: historicity and hope in James, Dewey, and Rorty*. New York: Columbia University Press, 2009.

LAUENER, Henri. *A linguagem na filosofia de Hegel: com consideração especial da estética*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004. (Coleção filosofia; 3).

LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Vol. II (Livros III e IV). Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 1999.

LOVEJOY, Arthur O. Time, Meaning and Transcendence-I. The Alleged Futurity of Yesterday. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 19, No. 19 (Sep. 14, 1922), p. 505-515.

_____. Present Standpoints and Past History. In: *The Philosophy of History in our Time: an anthology*. Edited by: Hans Meyerhoff. New York: Doubleday Anchor Books, 1959. p. 173-187.

MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la Ética*. Trad. Roberto Juan Wallon. Ediciones Paidós Ibérica, 1976.

MARSH, James. Preliminary Essay. In: *Aids to Reflection* by Samuel T. Coleridge. Burlington, Chauncey Goodrich, 1840.

MATHUR, D. C. *Naturalistic Philosophies of Experience*: *Studies in James, Dewey and Farber against the background of Husserl's phenomenology*. St. Louis,Missouri: Warren H. Green, Inc. 1971.

MEILAND, W. Jack. *Scepticism and Historical Knowledge*. New York, Random House, 1965.

MENAND, Louis. *The Metaphysical Club: A Story of ideas in America*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2001.

OAKESHOTT, Michael. *Experience and its Modes*. New York, Cambridge University Press, 1933.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Filosofia Política de Hegel: um desafio a nosso tempo. (prefácio). In: SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006. (Coleção Argentum Nostrum). p. 09-15.

PAPPAS, Gregory Fernando. *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*. Bloomington, Indiana University Press, 2008.

PUTNAM, Hilary. *Words and Life*. Edited by James Conant. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994.

_____. *El Pragmatismo: un debate abierto*. Trad. Roberto Rosaspíni. Barcelona, Editorial Gesida, 1999.

_____. *Ethics without ontology*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004.

_____. *Razón, Verdad e Historia*. Trad. José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Ed. Tecnos. 2006.

RAMBERG, BjOrn. Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson. In: BRANDOM, Robert B (Org). *Rorty and His Critics*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2000. p. 351-370. (Col. Philosophers and Theirs Critics).

RANDALL, John Herman. *Nature and Historical Experience: Essays in Naturalism and in Theory of History*. New York, Columbia University Press, 1958.

RYAN, Alan. *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. New York, W. W. Norton & Company, 1995.

ROGUE, Christopher. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petropólis, RJ: Vozes, 2005.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1979.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Coleção textos; 21)

RÜSEN, Jörn. A história entre a modernidade e a pós-modernidade. *História: Questões e Debates*, Curitiba, v. 14, n° 26/27, p. 80- 1001, jan./ dez. 1997.

SANTAELLA, Lucia. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

SCHAFF, Adam. *History and Truth*. England, Headington Hill Hall, Oxford, Pergamon Press, 1976.

SHOOK, John R. Dewey's Naturalized Philosophy of Spirit and Religion. In: John *Dewey' s philosophy of spirit, with the 1897 lecture on Hegel*. Edited by: John R. Shook and James A. Good. New York, Fordham University Press, 2010. p. 03-55.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. – 2. ed. – São Paulo: Moderna, 2005. (Coleção logos).

SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade civil e sociedade política em Hegel*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006. (Coleção Argentum Nostrum)

SPRINGER DE FREITAS, Renan. *Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo.* Bauru, SP: EDUSC, 2003.

STROH, Guy W. *A Filosofia Americana: uma introdução*. Trad. Jamir Martins. São Paulo: Editora Cultrix, 1968.

STROUT, Cushing. *The Pragmatic Revolt in American History: Carl Becker and Charles Beard*. ITHACA, New York, Cornell Paperbacks, 1966.

TARTAGLIA, James. *Rorty and the Mirror of Nature*. London and New York: Routledge, 2007.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press 1975.

THAYER, Horace Standish. *The Logic of Pragmatism*: *an examination of John Dewey's logic*. New York: The Humanities Press, 1952.

THOUARD, Denis. *Kant*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. (Coleção Figuras do Saber).

VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.

WAAL, Cornelis de. *Sobre Pragmatismo.* São Paulo: Edições Loyola, 2007.

WEBER, Thadeu. *Hegel, estado e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: a genealogy of pragmatism*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989.

WHITE, Morton. *A Philosophy of Culture: The Scope of Holistic Pragmatism*. New Jersey, Princenton University Press, 2002.

WILKINS, Burleigh Taylor. Pragmatism as a Theory of Historical Knowledge: John Dewey on the Nature of Historical Inquiry. In: *The American Historical Review*, Vol. 64, No. 4 (Jul., 1959), p. 878-890.

WOOLHOUSE, Roger. Locke's theory of knowledge. In: *Locke*. Edited by Vere Chappell. New York, USA: Cambridge University Press, 1994. p. 146-171. (The Cambridge Companion).